

ANTOLOGIA FILOSOFICA

.: _____

La vita può essere capita solo all'indietro, ma va vissuta in avanti. (Kierkegaard)

Scegli la lettera con cui comincia il nome dell'autore che ti interessa:

AUTORI

[A](#)|[B](#)|[C](#)|[D](#)|[E](#)|[F](#)|[G](#)|[H](#)|[I](#)|[J](#)|[K](#)|[L](#)|[M](#)|[N](#)|[O](#)|[P](#)|[Q](#)|[R](#)|[S](#)|[T](#)|[U](#)|[V](#)|[W](#)|[X](#)|[Y](#)|[Z](#)



[biblioteca](#)

[Abbagnano_Fornero, Il positivismo](#)

[Abelardo, Definizione universale](#)

[Abelardo, Guerra a Guglielmo di Champeaux](#)

[Adalberone, La teoria dei tre ordini](#)

[Adler, Il complesso di inferiorità e lo sforzo di valere](#)

[Adler, La dimensione sociale della vita psichica](#)

[Adler, La vita psichica tende a un fine](#)

[Adorno, Dopo Auschwitz](#)

[Adorno, La positività della teoria](#)

[Adorno, La ratio borghese](#)

[Adorno, Le contraddizioni del progresso](#)

[Agostino, Argomento cosmologico_teleologico dell'esistenza di Dio](#)

[Agostino, Chi s'inganna, vive](#)

[Agostino, Il furto delle pere](#)

[Agostino, Il peccato è legato alla libertà](#)

[Agostino, Il tempo non è riducibile al movimento](#)

[Agostino, L'anima misura del tempo](#)

[Agostino, L'anima umana immagine del Dio uno e trino](#)

[Agostino, La libertà incontra la grazia](#)

[Agostino, La memoria](#)

[Agostino, La pace come valore comune](#)

[Agostino, Le due città](#)

[Agostino, Lo spirito umano come memoria, intelligenza e volontà](#)

[Agostino, Lo spirito umano è immagine della Trinità](#)

[Agostino, Nel dubbio la certezza della presenza dello spirito](#)

[Agostino, Noli foras ire](#)

[Agostino, Unde malum](#)

[Agrippa, I trópoi](#)

[Al_Farabi, Il Primo Esistente](#)

[Al_Farabi, Le due città](#)

[Al_Gazali, I gradi della conoscenza](#)

[Althusser, L'umanesimo è un'ideologia](#)

[Althusser, La rottura epistemologica di Marx](#)

[Anassagora, Omeomerie e Nous](#)

[Anassimandro, filosofo e scienziato \(Diogene laerzio\)](#)

[Anassimandro, L'ápeiron \(Simplicio\)](#)

[Anassimene e Anassimandro \(Simplicio\)](#)

[Anselmo d'Aosta, L'argomento ontologico](#)

[Antifonte, Natura e leggi umane](#)

[Apel, La rifondazione della morale](#)

[Apel, La risposta dell'etica del discorso alla situazione teorica attuale](#)

[Apel, Rapporto fra Primo e Terzo mondo](#)

[Apel, Sul fallibilismo](#)

[Archimede, Il galleggiamento](#)

[Archimede, La leva](#)

[Ardigò, se La scienza farà scomparire la filosofia](#)

[Arendt, I lager e l'inferno](#)

[Arendt, Il rifiuto del mondo e le sue conseguenze politiche](#)

[Arendt, Pensiero e conoscenza](#)

[Arendt, Sull'agire dell'uomo](#)

[Arendt, Sulla contemplazione](#)

[Arendt, Sulla mortalità](#)

[Arendt, Sulla tirannide](#)

[Arendt, Un nuovo tipo di malvagità](#)

[Aristofane, Socrate nel corbello](#)

[Aristotele, Dall'etica alla politica \(etica nicomachea\)](#)

[Aristotele, Differenze sociali e contemplazione \(etica nicomachea\)](#)

[Aristotele, Dio pensiero di pensiero \(metafisica\)](#)

[Aristotele, Errore, sensazione e pensiero \(de anima\)](#)

[Aristotele, Esseri naturali e non \(fisica\)](#)

[Aristotele, gli schiavi, fenomeno naturale e legale \(politica\)](#)

[Aristotele, I rapporti gerarchici sono naturali \(politica\)](#)

[Aristotele, I significati di accidente e di sostanza](#)

[Aristotele, Il cittadino ideale \(politica\)](#)

[Aristotele, Il discorso dichiarativo \(organon\)](#)

[Aristotele, Il fine della morale \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, Il genere \(topici\)](#)
[Aristotele, Il movimento \(fisica\)](#)
[Aristotele, Il movimento naturale \(fisica\)](#)
[Aristotele, Il principio di non contraddizione \(metafisica\)](#)
[Aristotele, Il principio unitario della conoscenza \(de anima\)](#)
[Aristotele, Il problema dell'innatismo \(analitici secondi\)](#)
[Aristotele, Il significato delle parole \(organon\)](#)
[Aristotele, In medio stat virtus \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, Induzione e deduzione \(analitici secondi\)](#)
[Aristotele, L'anima come forma del corpo \(de anima\)](#)
[Aristotele, L'anima è in un certo modo tutti gli esseri](#)
[Aristotele, L'atto morale e la volontà \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, L'uomo e la politica \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, L'uomo principio delle sue azioni \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, La catarsi](#)
[Aristotele, La classificazione delle scienze](#)
[Aristotele, La definizione di luogo \(fisica\)](#)
[Aristotele, La felicità coincide con la realizzazione dell'essenza razionale](#)
[Aristotele, La filosofia prima \(metafisica\)](#)
[Aristotele, La meraviglia come causa del filosofare](#)
[Aristotele, La polis ideale](#)
[Aristotele, La politica come fatto naturale \(politica\)](#)
[Aristotele, La potenza come principio di movimento \(metafisica\)](#)
[Aristotele, La scala di valori \(politica\)](#)
[Aristotele, La schiavitù come fenomeno naturale e come fenomeno legale](#)
[Aristotele, La struttura del sillogismo \(analitici primi\)](#)
[Aristotele, Le caratteristiche del racconto tragico \(poetica\)](#)
[Aristotele, Le categorie](#)
[Aristotele, Le facoltà dell'anima \(de anima\)](#)
[Aristotele, Le quattro cause \(fisica\)](#)
[Aristotele, Le specie dei sillogismi \(topici\)](#)
[Aristotele, Le virtù dianoetiche \(etica nicomachea\)](#)
[Aristotele, motore immobile \(metafisica\)](#)
[Aristotele, Movimento circolare e movimento rettilineo \(fisica\)](#)
[Aristotele, Natura e movimento \(fisica\)](#)
[Aristotele, Pensiero e infinito \(fisica\)](#)
[Aristotele, Poesia e storia \(poetica\)](#)
[Aristotele, Predicabili e categorie \(topici\)](#)
[Aristotele, Quando le cose sono in potenza e quando in atto \(metafisica\)](#)
[Aristotele, Quattro sensi e due significati di Sostanza](#)
[Aristotele, Sapere epistemico e sapere noetico \(analitici secondi\)](#)
[Aristotele, Si deve fare filosofia](#)
[Aristotele, Socrate scopritore del concetto](#)

[Aristotele, Sostanza e sostrato](#)

[Aristotele, Sostanza sensibile e Sostanza divina](#)

[Aristotele, Sostanze prime e sostanze seconde](#)

[Aristotele, Stato e famiglia \(politica\)](#)

[Aristotele, vuoto e movimento \(fisica\)](#)

[Aron, Il marxismo proviene dal millenarismo ebraico_cristiano](#)

[Aron, Sul concetto di rivoluzione](#)

[Aron, Sul fascino del comunismo](#)

[Attanasio, L'antimetafisica di Hume e il Circolo di Vienna](#)

[Austin, Sul linguaggio ordinario](#)

[Austin, Sulle frasi affermative](#)

[Austin, Sulle frasi performative](#)

[Averroè, La dottrina sull'intelletto](#)

[Averroè, La raggiungibilità della certezza razionale](#)

[Avicbron, La Volontà è una forza divina](#)

[Avicenna, Essenza ed esistenza](#)

[Avicenna, La dottrina sull'intelletto](#)

[Avicenna, La Provvidenza](#)

[Avicenna, Ragione e finalità](#)

[Ayer, Metafisica e senso comune](#)

[Babeuf, La Rivoluzione francese come guerra fra ricchi e poveri](#)

[Bachelard, Caratteri della nuova scienza](#)

[Bachelard, Quarto periodo](#)

[Bacon, Contro Platone e Aristotele](#)

[Bacon, Il determinismo della natura](#)

[Bacon, L'alchimia è un falso sapere](#)

[Bacon, L'importanza della matematica](#)

[Bacon, La Casa di Salomone](#)

[Bacon, La filosofia è stata un sapere sterile](#)

[Bacon, Le quattro specie di idoli](#)

[Bacon, Le tavole](#)

[Bacone Ruggero, L'importanza dell'esperienza](#)

[Bacone Ruggero, Non bisogna trascurare lo studio della natura](#)

[Bacone, Sapere è potere](#)

[Bakunin, Anarchia e statalismo](#)

[Bakunin, Bismarck e Garibaldi](#)

[Bakunin, Critica all'idealismo](#)

[Bakunin, Il signor Marx](#)

[Bakunin, La religione](#)

[Bakunin, La religione e il popolo](#)

[Bakunin, Lo statalismo di Marx](#)

[Bakunin, Se Dio esistesse, bisognerebbe abolirlo](#)

[Barth, Agápe ed éros](#)

[Barth, L'Evangelo è potenza di Dio](#)

[Barth, La religione è l'estrema possibilità per l'uomo di affermare se stesso](#)

[Bauer, Hegel è piú pericoloso della Rivoluzione francese](#)

[Bauer, Ragione e religione](#)

[Bausola, Agostino e il problema della libertà](#)

[Bayle, Indipendenza dell'etica dalla religione](#)

[Bayle, Miracoli e leggi naturali](#)

[Bayle, Rinascimento e irreligiosità](#)

[Bayle, Sulla tolleranza](#)

[Beccaria, Della pena di morte](#)

[Bellarmino, Si torna alla tesi di Osiander](#)

[Benda, Il chierico pratico](#)

[Benda, Intellettuali al servizio del potere](#)

[Benda, Particolare e universale](#)

[Bentham, Il calcolo morale](#)

[Bentham, La politica è come la medicina](#)

[Bentham, Sull'utilitarismo](#)

[Berdiaev, La perdita del centro e le sue conseguenze](#)

[Berdiaev, Nietzsche difensore della vera morale](#)

[Berdjaev, Sull'intelligencija](#)

[Berdjaev, Verità e bene](#)

[Bergson, La coscienza come durata](#)

[Bergson, Lo slancio vitale](#)

[Bergson, Memoria e conoscenza](#)

[Bergson, Passato e presente](#)

[Bergson, Sui limiti della conoscenza](#)

[Bergson, Sulla libertà](#)

[Berkeley, Esse est percipi](#)

[Berkeley, I vantaggi dell'immaterialismo](#)

[Berkeley, Intelletto e volontà](#)

[Berkeley, L'attività della mente e l'esistenza di uno Spirito infinito](#)

[Berkeley, La materia non esiste](#)

[Berkeley, La mente](#)

[Berkeley, Le idee astratte dei filosofi sono perfettamente inconcepibili](#)

[Berkeley, Non esistono idee astratte](#)

[Berkeley, Sulla libertà dell'uomo](#)

[Berkeley, Sull'origine delle idee](#)

[Berkeley, Verso lo scetticismo](#)

[Bernstein, Il determinismo in Marx](#)

[Bernstein, Il materialismo avanzato](#)

[Bernstein, La concezione materialistica della storia non è deterministica](#)

[Bernstein, La concezione materialistica in Engels](#)

[Bernstein, Leggi economiche e libertà](#)

[Bernstein, Materialismo e determinismo](#)

[Berti, La filosofia greca arcaica e l'Oriente](#)

[Bettetini, Comunicazione e interpretazione](#)

[Bibbia, Il leviatano](#)

[Bloch, Dallo sguardo verso l'alto allo sguardo in avanti](#)

[Bloch, L'uomo è proiettato verso il non_ancora](#)

[Bloch, La filosofia deve essere dialettico_materialista](#)

[Bloch, Marxismo freddo e marxismo caldo](#)

[Blondel, Costruire una scienza dell'azione](#)

[Blondel, La necessità dell'azione](#)

[Bloom, Il Mastery learning](#)

[Bobbio, Contro la pena di morte](#)

[Bobbio, L'uguaglianza è la stella polare](#)

[Bobbio, Soltanto la democrazia può garantire la pace](#)

[Bodei, Agostino filosofo, santo e vescovo](#)

[Bodei, Hegel e l'indifferenza della natura](#)

[Bodei, L'agrimensore e il navigante](#)

[Boff, Dio futuro dell'uomo](#)

[Bohr, Il problema dell'osservazione nella fisica quantistica](#)

[Bohr, Incredibili sorprese nel mondo subatomico](#)

[Bohr, Libertà e determinismo](#)

[Bonaventura, Tutto può essere indicato come traccia per arrivare a Dio](#)

[Bonhoeffer, Il cristianesimo in un mondo non religioso](#)

[Bonhoeffer, l'amore si fa carico del peccato](#)

[Boutroux, Sui limiti della conoscenza positiva](#)

[Boutroux, Sul determinismo](#)

[Bradley, Sui simboli](#)

[Bradley, Sulla verità](#)

[Bradley, Sulle idee](#)

[Braudel, I filosofi e il nostro lavoro](#)

[Brentano, Sull'accusa di psicologismo](#)

[Brentano, Sulle attività psichiche](#)

[Bruner, Al di là della scuola attiva](#)

[Bruner, Come agevolare l'apprendimento](#)

[Bruner, Sviluppo, cultura ed evoluzione](#)

[Bruno Il mondo è infinito](#)

[Bruno Lo scopo della ricerca filosofica](#)

[Bruno, Amori eroici](#)

[Bruno, Contro Osiander, asino ignorante e presuntuoso](#)

[Bruno, Copernico aurora della nuova filosofia](#)

[Bruno, Il processo](#)

[Bruno, L'eroico furore](#)

[Bruno, L'Uno e l'immutabilità della sostanza](#)

[Bruno, Religione, scienza e aristotelismo](#)

[Buber, Io_Tu e Io_Esso](#)

[Buber, Sul dialogo](#)

[Büchner, Il paradiso ci sta davanti](#)

[Buddismo, Dhammapada, i discorsi minori del Buddha](#)

[Buiatti, Condizionamenti positivisti sulla biologia](#)

[Bukovskij, Idee degli utopisti e loro realizzazione pratica](#)

[Bulgakov, All'intelligencija manca il concetto del peccato](#)

[Bulgakov, Anche gli atei sono religiosi](#)

[Bulgakov, Caratteri metafisici della teoria del progresso](#)

[Bulgakov, L'intelligencija è atea e religiosa](#)

[Bulgakov, L'intelligencija e il massimalismo dei mezzi](#)

[Bulgakov, L'intelligencija finestra sull'Europa](#)

[Bulgakov, La kénosis del Dio_uomo](#)

[Bulgakov, La teoria del progresso come religione dell'Umanità](#)

[Bulgakov, Marx e la religione](#)

[Bulgakov, Scienza e metafisica](#)

[Bultmann, Alla domanda dell'esistente risponde la rivelazione](#)

[Bultmann, Gesù Cristo evento escatologico, il senso della storia](#)

[Bultmann, La visione mitica del mondo è dissolta](#)

Burckhardt, Il Rinascimento come risveglio dell'Antichità

Burckhardt, Una grande epoca dà la sua impronta all'intera vita sociale

Burdach, La continuità fra Medioevo, Rinascimento e Riforma

Burdach, Rinascimento e spirito nazionale

Burke, Non è così che si fanno le riforme

Butterfield, La rivoluzione scientifica come processo di lunga durata

[Callicle, Physis e nòmos](#)

[Campanella, Anche la teologia si deve rinnovare](#)

[Campanella, Due tipi di potere](#)

[Campanella, I cardini dell'utopia e lo stato etico](#)

[Campanella, Il Lógos e la filosofia](#)

[Campanella, In difesa di Galileo](#)

[Campanella, L'utopia politica di un cristiano](#)

[Campanella, La città del Sole](#)

[Campanella, La ragione è naturaliter christiana](#)

[Campanella, Scienza e fede](#)

[Campanella, Tutto si sta rinnovando](#)

[Campanella, Un originale sistema didattico](#)

[Campanella, Verbalì delle torture](#)

[Cantor, Insiemi e numeri cardinali](#)

[Carbonara, Ficino fra platonismo e cristianesimo](#)

[Carlo Magno, Lettera al Papa](#)

[Carnap, Come si è arrivati alla nuova logica](#)

[Carnap, I caratteri della nuova logica](#)

[Carnap, Il procedimento di confermaçione o controllo](#)

[Carnap, La logica è il metodo del filosofare](#)

[Carnap, La nuova logica e le formule simboliche](#)

[Carnap, Logico ed empirico](#)

[Carnap, Perché la metafisica è impossibile](#)

[Carneade, Gli inconvenienti di un criterio oggettivo di giustizia](#)

[Carneade, La giustizia](#)

[Carneade, La giustizia viene a coincidere con l'utile](#)

[Cassirer, I meriti dei Greci](#)

[Cassirer, Le illusioni di Kant e il miracolo dell'idealismo](#)

[Cassirer, Spirito di sistema e spirito sistematico](#)

[Cassirer, Sui simboli](#)

[Cassirer, Teologia, matematica e logica nella filosofia di Cusano](#)

[Cattaneo, La scienza ha fatto progredire la filosofia](#)

[Cattaneo, Sommo sforzo del pensiero è la scienza](#)

[Cavaliere di Méré, L'honnêteté](#)

[Chartier, Montaigne, i libri e la libertà](#)

[CHIESA E LIBERO ARBITRIO \(CONCILIIUM TRIDENTINUM\)](#)

[CHIESA E MARXISMO \(RERUM NOVARUM, CENTESIMUS ANNUS\)](#)

[CHIESA E PECCATO ORIGINALE \(CONCILIIUM TRIDENTINUM\)](#)

[Chomsky, Il linguaggio è generato dalla grammatica](#)

[Chomsky, L'innatismo nell'acquisizione linguistica](#)

[Chomsky, Struttura profonda e struttura superficiale del linguaggio](#)

[Chomsky, Sulla logica di Port_Royal](#)

[Cicerone, I filosofi disprezzano la pratica politica](#)

[Cicerone, Libertà e necessità](#)

[Cicerone, Sapienza e giustizia](#)

[Cicerone, Scrivere di filosofia come rimedio all'ozio](#)

[Cicerone, Teoria e pratica](#)

[Claparède, Il principio psicologico della scuola attiva](#)

[Claparède, Valorizzare le capacità individuali](#)

[Clemente Alessandrino, Il Lógos, guida celeste](#)

[Cohn, Il propheta apocalittico](#)

[Cohn, Millenarismo antico e totalitarismi moderni](#)

[Colli, Il dèmone letterario di Platone](#)

[Collins, La Bibbia e la legge di natura](#)

[Collins, La filosofia come libero pensiero](#)

[Comte, I caratteri della filosofia positiva](#)

[Comte, Il compito specifico della filosofia positiva](#)

[Comte, La legge dei tre stadi](#)

[Comte, Sarà la politica positiva a garantire l'ordine](#)

[Comte, Sui fenomeni sociali](#)

[Comte, Sulla fisica sociale](#)

[Comte, Sulla politica di equilibrio fra reazione e rivoluzione](#)

[Comte, Sulle idee rivoluzionarie](#)

[Comte, Verso lo stadio positivo](#)

[Condillac, Gli animali e l'uomo](#)

[Condillac, La statua animata](#)

[Condillac, Tutte le conoscenze hanno origine dalle sensazioni](#)

[Condorcet, Conoscere la storia per sperare di essere felici](#)

[Confucianesimo, I Dialoghi \(Lun Yü\) di Confucio](#)

[Constant, Pensiero ed oppressione](#)

[Copernico, Gli antichi e la Terra immobile, le ragioni](#)

[Copernico, I sette assiomi della nuova astronomia](#)

[Copernico, Il moto della terra](#)

[Copernico, L'Universo è sferico come pure la Terra](#)

[Copernico, La centralità del Sole e i movimenti della Terra](#)

[Copernico, La dedica del De revolutionibus al papa Paolo III](#)

[Copernico, La natura dell'astronomia](#)

[Crizia, L'invenzione degli dèi](#)

[Croce, Il marxismo come canone d'interpretazione storica](#)

[Croce, Sul falso storicismo](#)

[Croce, Sulla rivoluzione](#)

[Cusano, Dio è al di sopra anche del dubbio](#)

[Cusano, L'importanza del numero](#)

[Cusano, La coincidentia oppositorum](#)

[Cusano, La conoscenza come complicatio](#)

[Cusano, La mente umana si cimenta con il dogma trinitario](#)

[Cusano, La teologia apofatica](#)

[Cusano, Mens, mensura](#)

[Cusano, Numero e armonia cosmica](#)

[Cyrano de Bergerac, La solitudine di Dio nel Paradiso terrestre](#)

[Cyrano de Bergerac, L'eternità e il caso](#)

[Cyrano de Bergerac, Socrate insegna a Cyrano che la materia tende all'uomo](#)

[D'Alembert, La connessione sistematica del sapere umano e il primato della ragione](#)

[D'Holbach, Dio e i tiranni](#)

[D'Holbach, L'amico degli uomini](#)

[D'Holbach, L'importanza dell'educazione](#)

[D'Holbach, L'origine dell'errore](#)

[D'Holbach, La funzione corruttrice delle idee teologiche](#)

[D'Holbach, La natura è un limite invalicabile e l'uomo non è libero](#)

[D'Holbach, La preghiera del filosofo materialista, apostolo della natura](#)

[D'Holbach, L'amico della Natura](#)

[D'Holbach, Oppressione politica ed educazione](#)

[D'Holbach, Violenza, giustizia, educazione](#)

[Da Vinci Leonardo, Come l'acqua de' fiumi](#)

[Da Vinci Leonardo, L'ozio e la suttilità dell'ingegno](#)

[Dante, La comunità dei filosofi](#)

[Darwin, Come è nata l'intelligenza](#)

[Darwin, Da dove viene l'uomo](#)

[Darwin, La lotta per la vita](#)

[Darwin, Morale e socialità](#)

[De Biran, Percezione e sforzo](#)

[De Bonald, Sul diritto naturale](#)

[De Lubac, La costituzione ontologica instabile dell'uomo](#)

[De Lubac, Lo spirito del cristianesimo](#)

[De Maistre, Il potere deve essere assoluto](#)

[De Maistre, Sull'origine divina delle costituzioni](#)

[De Maistre, Sulla dignità del latino](#)

[De Tracy, Che cos'è il pensare](#)

[Del Noce, La società del benessere è intrinsecamente totalitaria](#)

[Del Noce, Marxismo e borghesia](#)

[Democrito, La teoria degli atomi](#)

[Descartes, Alla ricerca del metodo](#)

[Descartes, Ancora sul male](#)

[Descartes, Aritmetica e geometria](#)

[Descartes, Cogito_sum](#)

[Descartes, Il concetto di sostanza](#)

[Descartes, Il criterio dell'evidenza](#)

[Descartes, Il dubbio](#)

[Descartes, Il nome di sostanza non è univoco](#)

[Descartes, La ghiandola pineale](#)

[Descartes, La morale provvisoria](#)

[Descartes, La natura dei corpi](#)

[Descartes, La teologia razionale](#)

[Descartes, Le idee](#)

[Descartes, Le regole del metodo](#)

[Descartes, L'errore](#)

[Descartes, Meglio non pubblicare!](#)

[Descartes, Perché il vuoto non esiste](#)

[Dewey, Che cosa deve essere la filosofia](#)

[Dewey, I compiti del liberalismo](#)

[Dewey, Scuola e vita sociale](#)

[Di Napoli, Giustino dalla filosofia alla fede senza rinnegare la filosofia](#)

[Di Napoli, Le colpe di Campanella e la sua missione](#)

[Diderot, Encyclopédie](#)

[Diderot, Il mito del buon selvaggio](#)

[Diderot, La funzione pratica della filosofia](#)

[Diderot, Spirito sistematico come eclettismo](#)

[Dilthey, Le scienze dello spirito](#)

[Dilthey, Scienze della natura e scienze dello spirito](#)

[Dionigi Areopagita, Identità e Differenza di Dio](#)

[Dostoevskij, Dalla libertà al dispotismo](#)

[Dostoevskij, Dietro al razionalismo c'è la morte dell'uomo](#)

[Dostoevskij, Gli eterni problemi](#)

[Dostoevskij, I limiti della ragione](#)

[Dostoevskij, Il problema della teodicea](#)

[Dostoevskij, individuo contro il razionalismo](#)

[Dostoevskij, La Leggenda del Grande Inquisitore](#)

[Dostoevskij, La teoria di Ivan Karamazov](#)

[Dostoevskij, La teoria di Kirillov](#)

[Dostoevskij, La teoria di Raskolnikov](#)

[Dostoevskij, Maestri e discepoli](#)

[Dostoevskij, Nuove forme di delinquenza](#)

[Dostoevskij, Se l'uomo abbia inventato Dio](#)

[Dostoevskij, Slavofilismo e populismo](#)

[Dostoevskij, Sul cattolicesimo](#)

[Dostoevskij, Sul socialismo](#)

[Dostoevskij, Sulla Rivoluzione francese](#)

[Duhem, Fisica e metafisica](#)

[Duhem, L'importanza del metodo storico nella fisica](#)

[Duns Scoto, Il primato della volontà sull'intelletto](#)

[Duns Scoto, La teologia scienza argomentativa](#)

[Durkheim, Perché la sociologia è utile](#)

[Eccles, Critica del materialismo](#)
[Eccles, Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3](#)
[Eccles, Sul cervello](#)
[Eccles, Sul rapporto cervello_mente](#)
[Eccles, Sull'evoluzione](#)

[Einstein, Il fine della scienza](#)
[Einstein, Il mistero piú grande](#)
[Einstein, La relatività degli eventi simultanei](#)
[Einstein, Moisè Maimonide e i barbari teutonici](#)
[Einstein, Osservazioni epistemologiche](#)
[Einstein_Freud, Perché la guerra](#)

[Eliade, Difficoltà metodologiche nello studio comparato religioni](#)
[Eliade, Riflessioni sui metodi usati da maghi e fattucchiere](#)
[Eliade, Sacro e profano](#)
[Eliade, Sulle ierofanie](#)

[Empedocle, Uno e molteplice](#)

[Enesidemo, I trópoi](#)

[Engels, Con l'uomo entriamo nella storia](#)
[Engels, Dall'idealismo al materialismo dialettico](#)
[Engels, Evoluzione e storia](#)
[Engels, Heine e la filosofia tedesca](#)
[Engels, I meriti di Hegel](#)
[Engels, Il materialismo storico subentra all'idealismo](#)
[Engels, Il matrimonio borghese](#)
[Engels, Il metodo scientifico](#)
[Engels, L'amore nella classe proletaria](#)
[Engels, La superiorità della dialettica](#)
[Engels, Nella famiglia moderna la donna è il proletario](#)
[Engels, Struttura, sovrastrutture e metodo materialistico](#)
[Engels, Tre tipi di matrimonio](#)
[Engels, Tutto ciò che nasce è degno di perire](#)

[Epicuro, Atomi e aggregati nell'illimitato](#)
[Epicuro, Elogio di Diogene Laerzio](#)
[Epicuro, Il bene coincide con il piacere](#)
[Epicuro, Il valore dell'amicizia](#)
[Epicuro, il valore pratico delle sintesi teoriche](#)
[Epicuro, L'uomo saggio simile a Dio](#)
[Epicuro, La filosofia, la felicità e la natura degli dèi](#)
[Epicuro, La morte non è nulla per noi](#)
[Epicuro, La tranquillità dell'anima come ideale del saggio](#)
[Epicuro, le Calunnie \(Diogene laerzio\)](#)
[Epicuro, Le caratteristiche dell'amicizia](#)
[Epicuro, Sull'anima](#)
[Epicuro, Vita scritta da Diogene Laerzio](#)

[Epicuro, Vuoto e movimento](#)

[Epitteto, Le cose sono di due maniere](#)
[Epitteto, Teoria e pratica](#)

[Eraclito, Il Lógos e il divenire](#)

[Erasmus, Critica della dialettica e della Scolastica medievale](#)

[Erasmus, Gli uomini esaltano la pace ma non la amano](#)

[Erasmus, Grazia divina e volontà umana](#)

[Erasmus, La guerra e gli uomini di Chiesa](#)

[Erasmus, La Pazzia presenta se stessa](#)

[Erasmus, La Pazzia si fa seria](#)

[Erikson, Le tappe dello sviluppo psicosociale](#)

[Esiodo, Le Muse raccontano l'origine del cosmo](#)

[Euclide, I postulati](#)

[Euclide, Il teorema di Pitagora](#)

[Ferrari, Critica alla metafisica](#)

[Ferrari, Sulle filosofie favorevoli alla rivoluzione](#)

[Feuerbach, Cristianesimo e soggettività](#)

[Feuerbach, critica al meccanicismo](#)

[Feuerbach, Dal protestantesimo all'antropologia teologica](#)

[Feuerbach, Dio e l'uomo](#)

[Feuerbach, Dio e la natura](#)

[Feuerbach, Dio è la ragione](#)

[Feuerbach, I Greci erano materialisti, gli Ebrei egoisti](#)

[Feuerbach, I miracoli](#)

[Feuerbach, I miracoli sono necessari alla religione](#)

[Feuerbach, Il fondamento della realtà è la sensibilità](#)

[Feuerbach, Il reale è l'umano](#)

[Feuerbach, L'intelletto e il cuore](#)

[Feuerbach, La critica della religione è un grande successo per la filosofia](#)

[Feuerbach, La falsa negazione dell'individuo nella religione](#)

[Feuerbach, La nuova filosofia come religione](#)

[Feuerbach, La religione come scissione dell'uomo con se stesso](#)

[Feuerbach, La religione è funesta per l'uomo](#)

[Feuerbach, Miracoli e testimoni](#)

[Feuerbach, Non dall'utero, ma dalla testa](#)

[Feuerbach, Passato, presente, futuro](#)

[Feuerbach, se La religione sia un fenomeno naturale](#)

[Feuerbach, Sulla figura di Cristo](#)

[Feuerbach, Sulla filosofia dell'identità](#)

[Feuerbach, Sulla filosofia hegeliana](#)

[Feuerbach, Sulla provvidenza](#)

[Feuerbach, Sulla Trinità](#)

[Fevre, Cos'è la storia](#)

[Feyerabend, L'anarchia epistemologica](#)

[Feyerabend, L'attore e il filosofo](#)

[Fichte, Il primo principio](#)

[Fichte, Il principio di identità](#)

[Fichte, Il principio di opposizione](#)

[Fichte, Io assoluto e io divisibile](#)

[Fichte, La libertà e la scelta fra idealismo e dogmatismo](#)

[Fichte, La ragione opera nella storia](#)

[Fichte, Libertà e intuizione intellettuale](#)

[Fichte, Lo scopo della ricerca](#)

[Fichte, Sulla Rivoluzione Francese](#)

[Ficino, L'amore della bellezza conduce all'Uno_Dio](#)

[Ficino, L'anima e la sua libertà](#)

[Ficino, La Venere celeste e la Venere vulgare](#)

[Filippani_Ronconi, il buddismo](#)

[Filone di Alessandria, Il Lógos come ipostasi divina](#)

[Filone di Alessandria, Il Lógos fra Bibbia e filosofia greca](#)

[Filone di Alessandria, Interpretazioni della Bibbia](#)

[Foucault, Morte di Dio, morte dell'uomo](#)

[Foucault, Sulla follia](#)

[Fourier, La Rivoluzione francese e i filosofi](#)

[Frajese, Euclide e Archimede nello sviluppo della matematica greca](#)

[Frank, Come i guelfi e i ghibellini](#)

[Frank, Filosofia e fisica](#)

[Frank, L'intelligencijs e il moralismo nichilista](#)

[Frank, La rivoluzione e le responsabilità dell'intelligencijs](#)

[Frank, Nietzsche propugnatore di una nuova morale](#)

[Frege, Scrivere idee](#)

[Frege, Sulla parola vero](#)

[Freud Anna, Sogni, fantasticherie e disegni nell'analisi infantile](#)

[Freud, Gli studi sull'isteria, il caso di Anna](#)

[Freud, Il piccolo Hans](#)

[Freud, Il sogno come soddisfazione del desiderio](#)

[Freud, L'uomo d'oggi nella sua somiglianza con Dio non si sente felice](#)

[Freud, La sessualità infantile](#)

[Freud, La struttura psichica della personalità](#)

[Freud, La teoria delle pulsioni](#)

[Fromm, Caratteristiche dell'uomo nuovo](#)

[Fromm, Freud ed Edipo](#)

[Fromm, Il problema della verità scientifica](#)

[Fromm, La centralità dell'uomo](#)

[Fromm, Le radici degli errori di Freud](#)

[Fromm, Una società può essere ammalata](#)

[Gadamer, Come avviene l'interpretazione di un testo](#)

[Gadamer, Ermeneutica e verità](#)

[Gadamer, Essere e linguaggio](#)

[Gadamer, Il compito dell'ermeneutica](#)

[Gadamer, La comprensione è determinata dalla precomprensione](#)

[Gadamer, la comprensione ermeneutica è un fenomeno linguistico](#)

[Gadamer, Leibniz genio universale](#)

[Gadamer, Sull'ermeneutica](#)

[Gadamer, Sull'oggetto storico](#)

[Galiani, In difesa del lusso](#)

[Galiani, Una scienza necessaria](#)

[Galileo, Come interpretare le Scritture](#)

[Galileo, Copernicanesimo e Sacre Scritture](#)

[Galilei, È arbitrario sostenere il carattere ipotetico delle teorie di Copernico](#)

[Galileo, Il cannocchiale è un vero strumento di ricerca scientifica](#)

[Galileo, Il cannocchiale](#)

[Galileo, L'abiura](#)

[Galileo, L'auctoritas e le esperienze](#)

[Galileo, La natura è un grande libro](#)

[Galileo, La paura per il nuovo e le sicurezze della scienza](#)

[Galileo, Le qualità dei corpi](#)

[Galileo, Mente umana e sapienza divina](#)

[Galilei, Novità mai udite per tutti i secoli andati](#)

[Galileo, Scienza e religione](#)

[Garaudy, Dialogare con i cristiani](#)

[Garaudy, Sul materialismo di Marx](#)

[Gardner, La pluralità delle intelligenze e la loro educazione](#)

[Gardner, La teoria delle intelligenze multiple](#)

[Garin, Giovanni Pico e la dignità dell'uomo](#)

[Garin, Gli umanisti furono filosofi](#)

[Garin, L'uomo non è misura di tutte le cose](#)

[Gassendi, Ancora contro Descartes sulla conoscenza umana](#)

[Gassendi, Contro la teologia razionale cartesiana](#)

[Gaunilone, La critica all'argomento anselmiano](#)

[Gellio, La ragione combatte le passioni](#)

[Gentile, L'attualismo](#)

[Gentile, L'identità di pedagogia e filosofia](#)

[Gentile, Marxismo come filosofia della prassi](#)

[Geymonat, Bacone Ruggero e la centralità dell'esperienza](#)

[Geymonat, il significato dell'invenzione della geometria analitica](#)

[Geymonat, La favola delle api](#)

[Geymonat, Le ricerche matematiche di Leibniz](#)

[Gilson, Agostino e la città di Dio](#)

[Gioberti, Il primo filosofico](#)

[Gioberti, L'esistenza come problema ontologico](#)

[Gioberti, La formula ideale](#)

[Gioberti, Sul progresso](#)

[Giovanni da salisbury, Il problema degli universali nel XII secolo](#)

[Giovanni Pico della Mirandola, Magnum miraculum est homo](#)

[Giovanni, Prologo del Vangelo](#)

[Giustino, Filosofia cristiana e filosofie pagane](#)

[Giustino, Filosofia e Sophía](#)

[Gluksmann, Solzenicyn e Marx](#)

[Gödel, I limiti dei sistemi formali](#)

[Gödel, Sul significato della prova di Gödel](#)

[Goldmann, Correnti interne al marxismo](#)

[Goldmann, Dall'opera all'autore, al contesto sociale, ai rapporti di classe](#)

[Goldmann, I limiti del pensiero tragico](#)

[Goldmann, I pericoli del razionalismo](#)

[Goldmann, Il marxismo si fonda su di una scommessa](#)

[Goldmann, Il massimo di coscienza possibile](#)

[Goldmann, Il pensiero dialettico come superamento del pensiero tragico](#)

[Goldmann, Il pensiero tragico](#)

[Goldmann, Il pensiero tragico consegue un alto grado di conoscenza](#)

[Goldmann, L'atteggiamento complessivo come approccio al marxismo](#)

[Goldmann, La storia come superamento dell'individualismo](#)

[Goldmann, La superiorità del metodo dialettico](#)

[Goldmann, La vera religione](#)

[Goldmann, Pascal e Marx](#)

[Goldmann, Raison e Vernunft, non solo problemi di terminologia](#)

[Goldmann, Scienza e visione del mondo](#)

[Goldmann, Una metodologia di ricerca](#)

[Goldmann, Una sintesi del pensiero tragico](#)

[Goldmann, Una storia della filosofia](#)

[Gorgia, Del Non essere o Della natura](#)

[Gorgia, Encomio di Elena](#)

[Göschel, Tutto è luce, tutto è pensiero](#)

[Gramsci, Il moderno principe](#)

[Gramsci, Il Principe di Machiavelli](#)

[Gramsci, Intellettuali di tipo urbano e rurale](#)

[Gramsci, Intellettuali e popolo](#)

[Gramsci, Se Gli intellettuali sono indipendenti od organici](#)

[Gramsci, Sulla natura dell'intellettuale](#)

[Gramsci, Teoria e prassi](#)

[Gramsci, Vera e falsa libertà del filosofo](#)

[Gratton, Un sistema molto complicato e per niente preciso](#)

[Gregorio VII, Decreto di scomunica contro Enrico IV](#)

[Grossman, La fede nel bisturi](#)

[Grossman, La Russia asservita affascina l'Occidente libero](#)

[Grossman, La Russia ha scelto la schiavitù](#)

[Grossman, La Russia, storia di un progresso attraverso la schiavitù](#)

[Guardini, La vita e la morte](#)

[Guardini, Le malattie dello spirito](#)

[Habermas, Critica Popper](#)

[Habermas, Liberarsi dall'incanto del pensiero mitico](#)

[Haeckel, Per il monismo](#)

[Hegel, Filosofia come storia della filosofia](#)

[Hegel, Filosofia e storia della filosofia](#)

[Hegel, Il carattere razionale della realtà e la filosofia come scienza dell'Assoluto](#)

[Hegel, Il cristianesimo fra libertà e schiavitù](#)

[Hegel, Il senso della storia è nella Ragione che governa il mondo](#)

[Hegel, Il vero è l'intero](#)

[Hegel, L'inizio della filosofia e i limiti della logica tradizionale](#)

[Hegel, L'organismo animale](#)

[Hegel, La conciliazione tra filosofia e religione](#)

[Hegel, La coscienza infelice](#)

[Hegel, La dialettica servo_ signore](#)

[Hegel, La dialettica](#)

[Hegel, La divinizzazione dell'immanente](#)

[Hegel, La famiglia](#)

[Hegel, La monotona rappresentazione, alla lunga noiosa, dell'è così](#)

[Hegel, La nottola di Minerva](#)

[Hegel, La storia è manifestazione di Dio](#)

[Hegel, Lo Stato nella storia](#)

[Hegel, Lo Stato](#)

[Hegel, Rappresentazione e concetto](#)

[Hegel, Signoria e Servitù'](#)

[Hegel, Unità e molteplicità della filosofia \(Testo, analisi ed esercizi\)](#)

[Heidegger, L'angoscia](#)

[Heidegger, Il linguaggio è la casa dell'Essere](#)

[Heidegger, Il linguaggio è per sua natura metafisico](#)

[Heidegger, La prima di tutte le domande](#)

[Heidegger, La ragione è nemica del pensare](#)

[Heidegger, Paideía e alétheia](#)

[Heidegger, Su Nietzsche e il superuomo](#)

[Heidegger, Sul fondamento](#)

[Heidegger, Sul nulla](#)

[Heidegger, Sul trionfo della ragione](#)

[Heidegger, Sull'esserci](#)

[Heidegger, Sull'essere](#)

[Heidegger, Sulla metafisica](#)

[Heidegger, Sulla sentenza di Nietzsche Dio è morto](#)

[Heidegger, Sulla verità](#)

[Heidegger, Verità ontica e verità ontologica](#)

[Heine, La filosofia tedesca e la rivoluzione](#)

[Heine, poeta d'amore](#)

[Heine, Vogliamo essere felici sulla terra](#)

[Heinrich, Il razionalismo cartesiano](#)

[Heisenberg, Confronto con Kant](#)

[Heisenberg, Il superamento del materialismo](#)

[Heisenberg, La dissoluzione](#)

[Heisenberg, Nuovo rapporto soggetto_oggetto](#)

[Heisenberg, Scienze e filosofia](#)

[Heisenberg, Sul concetto di verità scientifica](#)

[Heisenberg, Sul principio di causalità](#)

[Heisenberg, Sul rapporto soggetto conoscente_oggetto conosciuto](#)

[Heisenberg, Teoria ed osservazione](#)

[Helvétius, Il mondo e la società sono i nostri maestri](#)

[Helvetius, L'interesse come principio del comportamento umano](#)

[Hempel, Sulla conoscenza storica](#)

[Hempel, Sulla questione del criterio di demarcazione](#)

[Herbert of Cherbury, Dall'innatismo al deismo](#)

[Herbert of Cherbury, Sull'innatismo](#)

[Hess, Da Feuerbach al socialismo](#)

[Hess, Il cristianesimo si realizza nel comunismo](#)

[Hess, La religione e la politica sono contro l'uomo](#)

[Hilbert, Sulla coerenza degli assiomi dell'aritmetica](#)

[Hobbes, Annihilatio mundi](#)

[Hobbes, Bellum omnium contra omnes](#)

[Hobbes, Come uscire dallo stato di natura](#)

[Hobbes, Diritto di natura e legge di natura](#)

[Hobbes, Gli uomini sono tutti uguali](#)

[Hobbes, Guerra e diritto](#)

[Hobbes, I privilegi dell'uomo](#)

[Hobbes, Il bene e il male](#)

[Hobbes, Il Dio mortale](#)

[Hobbes, Il potere del sovrano deve essere assoluto](#)

[Hobbes, Il vero soggetto della conoscenza è l'oggetto](#)

[Hobbes, L'uomo è un essere asociale](#)

[Hobbes, L'uomo non è un animale politico](#)

[Hobbes, L'uso del linguaggio](#)

[Hobbes, La legge di natura è una legge divina](#)

[Hobbes, La materia prima](#)

[Hobbes, La pace e lo Stato](#)

[Hobbes, La ragione è la misura](#)

[Hobbes, Legge di natura e legge civile](#)

[Hobbes, Lo stato assoluto](#)

[Hobbes, Lo stato e il culto](#)

[Hobbes, Potere spirituale e potere temporale](#)

[Hobbes, Ragionare equivale a calcolare](#)

[Hobsbawm, La vicenda editoriale e politica del Manifesto](#)

[Hollander, Alienazione e ricerca dell'utopia](#)

[Hollander, Critici e nello stesso tempo indulgenti](#)

[Hollander, I motivi dell'estraneazione](#)

[Hollander, I pellegrini politici sono in realtà pellegrini religiosi](#)

[Hollander, Il marxismo religione degli intellettuali](#)

[Hollander, La creduloneria come tossicodipendenza politica](#)

[Hollander, La disumanizzazione della vittima](#)

[Hollander, Per l'URSS, Cina, Cuba, Vietnam](#)

[Hollander, Una descrizione del comportamento dei pellegrini politici](#)

[Horkheimer, Sul rapporto fra l'intellettuale e il proletariato](#)

[Horkheimer, Vecchi problemi, nuovi metodi di ricerca](#)

[Horkheimer_Adorno, Critica all'illuminismo](#)

[Horkheimer_Adorno, Il canto delle sirene](#)

[Horkheimer_Adorno, Il problema dell'illuminismo](#)

[Huizinga, Confronto fra l'uomo di una volta e quello di oggi](#)

[Huizinga, Erasmo maestro di tolleranza e di moderazione](#)

[Huizinga, Il Rinascimento nasce nel giardino lussureggiante del Medioevo](#)

[Huizinga, Il sogno di una vita più bella](#)

[Huizinga, L'eclisse della ragione](#)

[Huizinga, L'importanza del gioco](#)

[Huizinga, Le caratteristiche del gioco](#)

[Huizinga, Regole e trasgressioni](#)

[Hume, Abitudine e credenza](#)

[Hume, Anche gli scettici bruciano i libri](#)

[Hume, Avanti con metodo!](#)

[Hume, Bisogna ridimensionare le pretese della filosofia](#)

[Hume, I limiti della ragione e i nuovi fondamenti della conoscenza](#)

[Hume, I sogni dei pirroniani e le scelte morali](#)

[Hume, Impressioni e idee](#)

[Hume, L'esempio di Adamo e della palla da biliardo](#)

[Hume, La morale nasce dal piacere e dal dolore](#)

[Hume, La politica](#)

[Hume, La ragione è schiava delle passioni](#)

[Hume, La religione e le oscure ma tranquille regioni della filosofia](#)

[Hume, La simpatia](#)

[Hume, Le azioni dell'uomo sono legate alla necessità](#)

[Hume, Le relazioni matematiche](#)

[Hume, Ragione e scetticismo](#)

[Hume, Scetticismo moderato e scetticismo eccessivo](#)

[Hume, Simpatia e morale](#)

[Hume, Sulla natura della causalità](#)

[Hume, Una gentile forza unisce le idee e le cose](#)

[Husserl, Il compito del filosofo](#)

[Husserl, Il mondo della vita](#)

[Husserl, Problemi metodologici](#)

[Husserl, Sul rapporto fra logica e conoscenza](#)

[Husserl, Sull'epoché](#)

[Iliade, passi scelti](#)

[Ippia, Natura e legge](#)

[James, Il lato psicologico delle parole](#)

[James, La concezione della coscienza](#)

[James, Sulla morale e sulla religione](#)

[Jaspers, I nuovi rapporti tra filosofia e scienza](#)

[Jaspers, I vecchi rapporti fra scienza e filosofia](#)

[Jaspers, Sul rapporto tra filosofia e religione](#)

[Jonas, L'etica della responsabilità](#)

[Jonas, Il fondamento della morale, la responsabilità dell'uomo per l'uomo](#)

[Jonas, L'uomo nell'universo](#)

[Jonas, La responsabilità per il da_farsi](#)

[Jung, contrasti tra Freud e Jung](#)

[Jung, Il concetto di inconscio](#)

[Jung, Il Sé](#)

[Jung, Il significato dell'inconscio collettivo](#)

[Jung, L'individuazione](#)

[Jung, Psicologia analitica e Weltanschauung](#)

[Kant, Bello e piacevole](#)

[Kant, Bello e Sublime](#)

[Kant, Che cosa è l'illuminismo](#)

[Kant, Come sono possibili giudizi sintetici a priori](#)

[Kant, Dal bello al sublime](#)

[Kant, Del giudizio riflettente](#)

[Kant, Del giudizio teleologico](#)

[Kant, Fenomeni e noumeni](#)

[Kant, Fenomeno e noumeno](#)

[Kant, Giudizi analitici e giudizi sintetici](#)

[Kant, I postulati della ragione pratica](#)

[Kant, I principi fondamentali della ragione pratica](#)

[Kant, Il cielo stellato](#)

[Kant, Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati](#)

[Kant, Il male radicale](#)

[Kant, Il problema della metafisica](#)

[Kant, Il regime clericale](#)

[Kant, In ogni stato la costituzione deve essere repubblicana](#)

[Kant, La filosofia come sistema](#)

[Kant, La personalità umana nel regno dei fini](#)

[Kant, La religione cristiana come religione naturale](#)

[Kant, La rivoluzione copernicana](#)

[Kant, Le antinomie della ragione](#)

[Kant, Le caratteristiche dell'estetica trascendentale](#)

[Kant, Lo schematismo](#)

[Kant, Logica e verità](#)

[Kant, Primato della religione naturale](#)

[Kant, Sapere aude](#)

[Kant, Sensibilità e intelletto](#)

[Kant, Universalità a posteriori e universalità a priori](#)

[Kant, Uso teoretico e uso pratico della ragione](#)

[Katz, I limiti della psicologia tradizionale](#)

[Kautsky, Dal socialismo utopistico a quello scientifico](#)

[Kelsen, Caratteri del diritto](#)

[Kelsen, Diritto e giustizia](#)

[Kelsen, Giustizia e diritto positivo](#)

[Kelsen, La dottrina pura del diritto](#)

[Keplero, I sistemi astronomici](#)

[Keplero, La tesi di Copernico è convincente](#)

[Keplero, Osservazioni sul Sidereus Nuncius](#)

[Kerenyi, Il mito e la fede](#)

[Kerenyi, Il mitologema](#)

[Kerenyi, Il problema del labirinto](#)

[Keynes, Contro la metafisica economica](#)

[Keynes, Economia e psicologia](#)

[Keynes, Idee ed interessi economici](#)

[Keynes, Le radici ottimistiche](#)

[Keynes, Sulla società](#)

[Kierkegaard, Abramo](#)

[Kierkegaard, Critica a Hegel](#)

[Kierkegaard, Dimensione soggettiva e oggettiva della verità](#)

[Kierkegaard, Il dubbio e la disperazione](#)

[Kierkegaard, Il nostro tempo ha bisogno d'eternità](#)

[Kierkegaard, Il passaggio dalla morale alla fede](#)

[Kierkegaard, Il peccato si relaziona all'esistenza](#)

[Kierkegaard, Il singolo contro il panteismo](#)

[Kierkegaard, L'amore come comando](#)

[Kierkegaard, L'angoscia](#)

[Kierkegaard, La concezione estetica](#)

[Kierkegaard, La condizione estetica e quella etica](#)

[Kierkegaard, La ragione e l'assurdo](#)

[Kierkegaard, Lo scandalo](#)

[Kierkegaard, Sul Quarantotto](#)

[Klein, Il gioco nella psicoanalisi del bambino](#)

[Klein, La funzione dell'analisi infantile](#)

[Köhler, La psicologia della Gestalt](#)

[Kosko, Il fuzzy pensiero](#)

[Krailsheimer, Pascal, la scienza e la tecnologia](#)

[Kristeller, Gli umanisti non furono filosofi](#)

[Kuhn, Cos'è un paradigma](#)

[Kuhn, Dove va la scienza](#)

[Kuhn, Le caratteristiche delle rivoluzioni scientifiche](#)

[Kuhn, Scienza normale e rivoluzioni scientifiche](#)

[Kuhn, Scienza normale e scienza straordinaria](#)

[Küng, Il potere nella chiesa di Cristo è servizio](#)

[La Mennais, Contro lo spirito rivoluzionario](#)

[La Mettrie, L'uomo è una macchina](#)

[La Mothe le Vayer, Contro l'innatismo dell'idea di Dio](#)

[La Mothe le Vayer, Elogio di Epicuro](#)

[La Mothe le Vayer, L'ateo è un cittadino migliore](#)

[La Mothe le Vayer, La vera origine della religione](#)

[Labriola, Il socialismo scientifico](#)

[Lacan, Su Freud e l'inconscio](#)

[Lafargue, Il tempo libero e gli sviluppi della tecnologia](#)

[Lakatos, I programmi di ricerca](#)

[Lakatos, Razionalità e irrazionalità](#)

[Leibniz, Contro il materialismo](#)

[Leibniz, Dalle monadi a Dio](#)

[Leibniz, Filosofia passata e filosofia presente](#)

[Leibniz, Il male e la grazia](#)

[Leibniz, Il migliore fra tutti i mondi possibili](#)

[Leibniz, Il problema della fondazione](#)

[Leibniz, Il problema della teodicea](#)

[Leibniz, Il vero metodo è stato impiegato soltanto in matematica](#)

[Leibniz, Io mi lusingo d'aver còlto l'armonia tra i diversi regni](#)

[Leibniz, La materia non produce né sentimenti, né ragionamenti](#)

[Leibniz, La teodicea, Dio non considera l'uomo un vaso di coccio di nessun valore](#)

[Leibniz, L'arte combinatoria](#)

[Leibniz, L'asino di Buridano](#)

[Leibniz, Le monadi](#)

[Leibniz, Le percezioni insensibili e gli individui](#)

[Leibniz, L'esigenza di confrontarsi con Locke](#)

[Leibniz, L'innatismo virtuale](#)

[Leibniz, L'unicità della sostanza rende inaccettabile la schiavitù](#)

[Leibniz, Né un sofisma né una dimostrazione completa](#)

[Leibniz, Necessità assoluta e necessità ipotetica](#)

[Leibniz, Percezione e appercezione](#)

[Leibniz, Possibilità di esistere ed esistenza effettiva](#)

[Leibniz, Ragion sufficiente, verità di ragione e verità di fatto](#)

[Leibniz, Ragione e fede](#)

[Leibniz, Sulla prova cartesiana dell'esistenza di Dio](#)

[Leibniz, Sull'innatismo](#)

[Leibniz, Una cultura sempre maggiore](#)

[Lenin, L'imperialismo è capitalismo monopolistico](#)

[Lenin, Lo Stato è il prodotto degli antagonismi di classe](#)

[Leonardo da Vinci, Come l'acqua de' fiumi](#)

[Leonardo da Vinci, Dio e la necessità](#)

[Leonardo da Vinci, L'uomo è un mondo minore](#)

[Leonardo da Vinci, L'ozio e la suttilità dell'ingegno](#)

[Leopardi, Alla luna](#)

[Leopardi, Alla Primavera o delle Favole antiche](#)

[Leopardi, Bruto minore](#)

[Leopardi, Canto del gallo silvestre](#)

[Leopardi, Coro dei morti nello studio di Federico Ruysch](#)

[Leopardi, Diario del primo amore](#)

[Leopardi, Epitteto e gli spiriti deboli](#)

[Leopardi, Il primo amore](#)

[Leopardi, Il sogno](#)

[Leopardi, Illusione e ragione](#)

[Leopardi, La Natura e l'Islandese](#)

[Leopardi, La vita solitaria](#)

[Leopardi, Sopra il ritratto di una bella donna](#)

[Leopardi, Sul suicidio](#)

[Leopardi, Tasso e il Genio familiare](#)

[Leopardi, Ultimo canto di Saffo](#)

[Lessing, La religione di Cristo](#)

[Lévi_Strauss, Che cosa è l'antropologia sociale](#)

[Lévi_Strauss, La morte dell'uomo](#)

[Lévinas, Monoteismo e ateismo](#)

[Locke e Montesquieu, Il mito del cattivo selvaggio](#)

[Locke, Ancora sull'innatismo](#)

[Locke, Contro l'innatismo](#)

[Locke, Contro ogni regolamentazione dei tassi di interesse](#)

[Locke, Dallo stato di guerra alla giustizia civile](#)

[Locke, È lecito scomunicare](#)

[Locke, I limiti del potere legislativo e la separazione dei poteri](#)

[Locke, I papisti non possono essere tollerati](#)

[Locke, I vizi possono essere tollerati](#)

[Locke, Idea è tutto ciò che è pensato](#)

[Locke, Il lavoro è più importante della terra](#)

[Locke, Il privilegio contro il diritto civile non può essere tollerato](#)

[Locke, il problema della sostanza](#)

[Locke, L'Habeas corpus](#)

[Locke, L'occasione dell'opera](#)

[Locke, La candela che è accesa in noi fa luce abbastanza per tutti i nostri propositi](#)

[Locke, La Chiesa come libera associazione](#)

[Locke, La filosofia deve mirare alla verità e all'utilità](#)

[Locke, La prova dell'esistenza di Dio](#)

[Locke, La ragione determina ciò che compete alla fede](#)

[Locke, La società politica e il contratto sociale](#)

[Locke, La sostanza è soltanto ipotizzabile](#)

[Locke, La sostanza, l'Indiano, il mondo, l'elefante e la tartaruga](#)

[Locke, La tirannide e il diritto a ribellarsi](#)

[Locke, La vera Chiesa cristiana è tollerante](#)

[Locke, Le parole, le idee e le cose](#)

[Locke, Lo stato di natura e la legge di natura](#)

[Locke, Magistrati e tolleranza](#)

[Locke, Stato e religione](#)

[Locke, Sull'idea di infinito](#)

[Locke, Un foglio di carta bianco ,,,](#)

[Locke, Verità e conoscenza](#)

[Locke, Voltaire e Montesquieu, Il mito del cattivo selvaggio](#)

[Lombroso, Antropologia criminale](#)

[Lorenz, Una separazione malefica](#)

[Losee, Leibniz e la relazione tra scienza e metafisica](#)

[Losurdo, Senza mondo Dio non è Dio](#)

[Löwith, Il rapporto di Nietzsche con il cristianesimo](#)

[Löwith, Maestri e discepoli](#)

[Lucrezio, Fuggire le passioni d'amore](#)

[Lucrezio, Il clinamen](#)

[Lucrezio, Invocazione a Venere ed elogio di Epicuro](#)

[Lucrezio, L'esistenza degli atomi](#)

[Lucrezio, la natura non lavora per l'uomo](#)

[Lucrezio, le caratteristiche del saggio](#)

[Lukács, Elogio del materialismo dialettico](#)

[Lukács, L'irrazionalismo ha avuto due fasi](#)

[Lukács, L'ortodossia marxista riguarda il metodo](#)

[Lukács, La categoria della totalità](#)

[Lukács, Nietzsche come anti Marx](#)

[Lukács, Nietzsche e la reazione](#)

[Lukács, Per la causa della ragione e della pace](#)

[Lukács, Schopenhauer e Nietzsche](#)

[Lutero, Il libero arbitrio non serve e neppure la Legge](#)

[Lutero, La conclusione di Lutero](#)

[Lutero, La libertà](#)

[Lutero, La ragione umana e il libero arbitrio hanno ignorato Cristo](#)

[Lutero, No al libero arbitrio](#)

[Lutero, Sull'autorità di san Paolo](#)

[Luxenburg, Lotta economica e coscienza di classe](#)

[Lyotard, La pluralità è irriducibile](#)

[Mach, Sul concetto](#)

[Mach, Sull'aspetto economico della conoscenza scientifica](#)

[Mach, Sulla realtà dei corpi](#)

[Mach, Sulla scienza](#)

[Machiavelli, È meglio per un principe essere temuto che amato](#)

[Machiavelli, I danni della presenza della Chiesa cattolica per l'Italia](#)

[Machiavelli, Il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo](#)

[Machiavelli, La fortuna](#)

[Machiavelli, La fortuna aiuta gli audaci](#)

[Machiavelli, La golpe et il liono](#)

[Machiavelli, La natura umana è immutabile](#)

[Machiavelli, La storia è ciclica](#)

[Machiavelli, La verità effettuale della cosa](#)

[Machiavelli, Sull'influenza della religione](#)

[Machiavelli, Tornare verso i principi](#)

[Maimonide Moisé, Macrocosmo e microcosmo](#)

[Makarenko, Il collettivo](#)

[Malthus, Popolazione e risorse naturali](#)

[Mandeville, La favola delle api, Vizi privati e pubbliche virtù](#)

[Mannheim, Pianificazione per la libertà](#)

[Manzoni, Rivoluzione francese e Rivoluzione italiana](#)

[Manzoni, Sull'utilitarismo come dottrina morale](#)

[Marcel, Fedeltà e assoluto](#)

[Marcel, L'esorbitanza della funzione](#)

[Marcel, Ubbidienza e fedeltà](#)

[Marco Aurelio, Fare il bene per il bene](#)

[Marco Aurelio, La solidarietà fra gli uomini](#)

[Marco Aurelio, Ogni ora come se fosse l'ultima](#)

[Marcuse, I media e l'illibertà](#)

[Marcuse, I meriti di Freud](#)

[Marcuse, Il proletariato](#)

[Marcuse, Il soddisfacimento dei bisogni come nuova fonte di oppressione](#)

[Marcuse, Irrazionalità nella ragione](#)

[Marcuse, L'importanza dell'Éros](#)

[Marcuse, La razionalità scientifica non è un sapere neutro](#)

[Marcuse, La speranza è nei giovani](#)

[Marcuse, Lavoro e civiltà](#)

[Marcuse, Perché il pensiero dialettico è necessario](#)

[Marcuse, Razionalità e totalitarismo](#)

[Marcuse, Realtà e ragione](#)

[Marcuse, Un tipo di progresso da contestare](#)

[Maritain, Persona e società](#)

[Maritain, Sul materialismo](#)

[Maritain, Sulla persona](#)

[Martinetti, La morale kantiana come metafisica della morale](#)

[Marx, Annullamento, asservimento, estraniamento](#)

[Marx, Bisogna partire non dalla religione, ma dalla proprietà privata](#)

[Marx, Città e campagna](#)

[Marx, Critica al programma di Gotha](#)

[Marx, Critica della critica filosofica](#)

[Marx, Da servi della gleba a plebe cittadina](#)

[Marx, Felicità illusoria e vera felicità](#)

[Marx, Filosofia e proletariato \(teoria e prassi\)](#)

[Marx, Globalizzazione e comunismo](#)

[Marx, Il capitale variabile](#)

[Marx, Il capitalista](#)

[Marx, Il comunismo primitivo](#)

[Marx, Il comunismo si identifica con l'umanismo](#)

[Marx, Il concetto di lavoro rispetto ad Hegel](#)

[Marx, Il lavoro indifferenziato](#)

[Marx, Il lavoro nella società futura](#)

[Marx, Il partito comunista e il suo programma](#)

[Marx, Il proletariato](#)

[Marx, Il sistema di produzione asiatico](#)

[Marx, Il socialismo come superamento dell'ateismo](#)

[Marx, Individui e classe](#)

[Marx, L'artigiano e il commerciante](#)

[Marx, L'emancipazione tedesca avviene ad opera del proletariato](#)

[Marx, L'ultima fase della società comunista](#)

[Marx, L'uomo e il cittadino](#)

[Marx, La borghesia](#)

[Marx, La comunanza delle donne](#)

[Marx, La critica della religione è il presupposto di ogni critica](#)

[Marx, La critica filosofica pecca di astrattezza](#)

[Marx, La critica filosofica si è appiattita sulla religione](#)

[Marx, La forza_lavoro come merce](#)

[Marx, La lotta di classe e l'ascesa della borghesia](#)

[Marx, La preistoria dell'umanità](#)

[Marx, La prima fase della società collettivista](#)

[Marx, La proprietà privata è il prodotto del lavoro alienato](#)

[Marx, La questione ebraica](#)

[Marx, La rivoluzione radicale nasce dalla lotta di classe](#)

[Marx, La vera emancipazione](#)

[Marx, La vera liberazione dell'uomo](#)

[Marx, La vita determina la coscienza](#)

[Marx, Lavoro generale astratto e socialità](#)

[Marx, MDM e DMD'](#)

[Marx, Meriti e demeriti di Lutero](#)

[Marx, Non basta interpretare il mondo, bisogna cambiarlo](#)

[Marx, Perché scoppiano le rivoluzioni](#)

[Marx, Proletari di tutti i paesi unitevi](#)

[Marx, Realtà, vita e coscienza](#)

[Marx, Scolaro di Hegel](#)

[Marx, Scolaro di quel grande pensatore](#)

[Marx, Uomo sostituto di Dio](#)

[Marx, Valore d'uso e valore di scambio](#)

[Masani, La sistemazione tolemaica](#)

[Matte Blanco, Due eccezioni](#)

[Matte Blanco, Logica simmetrica e bilogica](#)

[Matte Blanco, Sul principio di simmetria](#)

[Matte Blanco, Sulle antinomie](#)

[Matte Blanco, Tre grandi crepe epistemologiche](#)

[Mazzini, Il Rinascimento fu un Risorgimento fallito](#)

[Mazzini, Noi crediamo](#)

[Mazzini, Noi Italiani esuli raminghi](#)

[McLuhan, Caratteri specifici dei Media](#)

[McLuhan, Il Medium è il messaggio](#)

[McLuhan, Le tecnologie de_tribalizzano e ri_tribalizzano](#)

[McLuhan, Sui media caldi e freddi](#)

[Merleau_Ponty, L'esperienza della contingenza](#)

[Merleau_Ponty, Se si vada Verso una nuova idea della ragione](#)

[Michelstaedter, La persuasione](#)

[Mill, Come si valutano i piaceri](#)

[Mill, In difesa dell'individuo](#)

[Mill, In difesa dell'utilitarismo](#)

[Mill, In difesa della tolleranza](#)

[Mill, In difesa delle donne](#)

[Mill, La crisi dei vent'anni](#)

[Moleschott, Per il progresso](#)

[Monod, Gli empiristi avevano ragione](#)

[Monod, Invarianza e perturbazioni,](#)

[Montaigne, Debolezza e presunzione](#)

[Montaigne, Essere e divenire](#)

[Montaigne, Il cristianesimo e le guerre di religione](#)

[Montaigne, Sensi e conoscenza](#)

[Montaigne, Suggerimenti pedagogici](#)

[Montesquieu, I tre poteri dello stato](#)

[Montesquieu, Il clima e il carattere dei popoli](#)

[Montesquieu, L'Europa vista da un Persiano, il re di Francia e il papa](#)

[Montesquieu, Lo spirito delle leggi](#)

[Montessori, Il materiale di sviluppo](#)

[Montessori, La mente assorbente](#)

[Moore, Sul problema kantiano del noumeno e del fenomeno](#)

[Moore, Sulla realtà fenomenica](#)

[More, eutanasia](#)

[More, Gli Utopiani e il lavoro](#)

[More, I nobili, i parassiti, i poveri e la giustizia](#)

[More, I vantaggi del fatto che tutto è di tutti](#)

[More, La religione degli Utopiani](#)

[More, Nell'isola di Utopia non esiste la proprietà privata](#)

[More, Sugli schiavi](#)

[More, Sui rapporti sessuali e sul matrimonio](#)

[More, Sull'eutanasia](#)

[More, Sulla guerra](#)

[Morris, L'analisi tridimensionale del linguaggio](#)

[Morris, La semiotica](#)

[Neisser, La psicologia cognitivista](#)

[Neugebauer, Euclide e Tolomeo](#)

[Neurath, Empirismo e metafisica](#)

[Neurath, Il confronto tra le proposizioni](#)

[Neurath, Sullo spirito di sistema](#)

[Newton, Hypotheses non fingo](#)

[Newton, L'orologio e il suo orologiaio](#)

[Newton, Regole per filosofare](#)

[Newton, Tempo, spazio e moto assoluti](#)

[Nietzsche, Apollineo e dionisiaco](#)

[Nietzsche, Casta sacerdotale e casta aristocratica](#)

[Nietzsche, Chi è il filosofo](#)

[Nietzsche, Come il mondo vero divenne favola](#)

[Nietzsche, Delle donnicciole vecchie e di quelle giovani](#)

[Nietzsche, Dio è morto](#)

[Nietzsche, Il cammino di Dio sulla terra](#)

[Nietzsche, Il pathos della distanza](#)

[Nietzsche, Il superuomo](#)

[Nietzsche, Il vero filosofo](#)

[Nietzsche, L'eccesso di storia è negativo](#)

[Nietzsche, La vita è essenzialmente sopraffazione](#)

[Nietzsche, le tre metamorfosi](#)

[Nietzsche, Morale d'armento](#)

[Nietzsche, Per gli spiriti forti](#)

[Nietzsche, Platone e l'immortalità dell'anima](#)

[Nietzsche, Razze superiori e inferiori](#)

[Nietzsche, Socrate corruttore](#)

[Nietzsche, Socrate medico ammalato](#)

[Nietzsche, Sui filosofi](#)

[Nietzsche, Sul cristianesimo](#)

[Nietzsche, Sul giudaismo e sul cristianesimo](#)

[Nietzsche, Sul socialismo](#)

[Nietzsche, Sulla borghesia e sul proletariato](#)

[Nietzsche, Sulla donna e sul matrimonio](#)

[Nolte, Lo storico deve appropriarsi del passato](#)

[Nolte, Sul male assoluto](#)

[Ockham, Crisi della ragione](#)

[Orazio, Carpe diem](#)

[Orazio, Filosofo e poeta](#)

[Orazio, Gli odiati cipressi](#)

[Orfismo, Zeus è il principio](#)

[Origene, Utilità della filosofia](#)

[Ortega y Gasset, L'uomo_massa](#)

[Osiander, Il sistema copernicano non è niente piú di un'ipotesi matematica](#)

[Overbeck, Testimone della pazzia di Nietzsche](#)

[**Panezio, Di fronte alla scelta**](#)

[**Panezio, L'onesto e l'utile**](#)

[**Paolo di Tarso, La conversione**](#)

[**Paolo di Tarso, i filosofi greci**](#)

[**Paolo di Tarso, L'opposizione fra il Vangelo e la sapienza umana**](#)

[**Parmenide, Sulla natura**](#)

[**Parsons, Personalità e sistemi sociali**](#)

[**Pascal, Deismo e cristianesimo**](#)

[**Pascal, Fuoco**](#)

[**Pascal, Grandezza e miseria dell'uomo**](#)

[**Pascal, I sofismi delle polemiche teologiche**](#)

[**Pascal, Il cuore ha le sue ragioni**](#)

[**Pascal, La distrazione \(le divertissement\)**](#)

[**Pascal, La ragione dialettica**](#)

[**Pascal, La scommessa \(le pari\)**](#)

[**Pascal, Memoriale**](#)

[**Pascal, Rapporto ragione_fede**](#)

[**Pascal, Spirito di geometria e spirito di finezza**](#)

[**Pascal, Su Descartes**](#)

[**Pascal, Sull'inutilità della teologia razionale**](#)

[**Pascal, Tre antropologie \(su Epitteto e Montaigne\)**](#)

[**Pascal, Tre ordini di grandezza**](#)

[**Peano, Sulle definizioni**](#)

[**Peirce, L'uomo e la parola**](#)

[**Périer, La conversione di Pascal e l'invenzione della cicloide**](#)

[**Piaget, Funzioni invarianti e strutture variabili dello sviluppo mentale**](#)

[**Piaget, Il diritto all'educazione**](#)

[**Piaget, La psicologia del bambino**](#)

[**Pierre de Fermat, Il suo enigma**](#)

[**Pirrone, L'impassibilità \(apátheia\)**](#)

[**Pirrone, La sospensione del giudizio \(epoché\)**](#)

[Pitagora, una vita fra varie culture \(Diogene Laerzio\)](#)

[Pitagorici, Le dottrine \(Diogene Laerzio\)](#)

[Pitagorici, Una scuola o una setta segreta \(Giamblico\)](#)

[Planck, Causalità e libertà](#)

[Planck, Relatività e assoluto](#)

[Platone La democrazia](#)

[Platone, Amore e filosofia \(Simposio\)](#)

[Platone, Anima razionale, concupiscibile, irascibile \(Repubblica\)](#)

[Platone, Corpo e anima \(Cratilo\)](#)

[Platone, Elogio di Socrate \(Platone, Simposio\)](#)

[Platone, Esame delle costituzioni \(Repubblica\)](#)

[Platone, Filosofi al Governo \(Repubblica\)](#)

[Platone, Filosofi e filodossi \(Repubblica\)](#)

[Platone, I gradi della bellezza \(Simposio\)](#)

[Platone, I quattro gradi della conoscenza](#)

[Platone. Il comunismo \(repubblica\)](#)

[Platone, Il Demiurgo fra le Idee e il mondo](#)

[Platone, Il fondamento epistemico dello Stato](#)

[Platone, Il mito della biga alata \(Fedro\)](#)

[Platone, Il mito della caverna \(Repubblica\)](#)

[Platone, Il mito di Er \(Repubblica\)](#)

[Platone, Il movimento dialettico](#)

[Platone, Il Non_essere come essere diverso](#)

[Platone, L'educazione](#)

[Platone, L'Idea del Bello e la dialettica dell'amore \(fedro\)](#)

[Platone, L'Idea di Bene \(repubblica\)](#)

[Platone, L'innamoramento aiuta a comprendere \(fedro\)](#)

[Platone, L'intuizione intellettuale \(lettere\)](#)

[Platone, L'uomo ha molti bisogni \(repubblica\)](#)

[Platone, La critica dell'arte \(repubblica\)](#)

[Platone, La filosofia come esercizio di morte](#)

[Platone, La ricerca socratica porta alle Idee \(menone\)](#)

[Platone, La tripartizione dell'anima \(razionale, concupiscibile, irascibile\)](#)

[Platone, Le Idee come modello e come causa \(parmenide\)](#)

[Platone, Sulle donne in comune \(repubblica\)](#)

[Platone, Un'utopia realizzabile](#)

[Plotino, Anima e corpo](#)

[Plotino, Anime belle e anime brutte](#)

[Plotino, Dalla purificazione alla contemplazione, la bellezza](#)

[**Plotino, impossibile pensare Senza l'Uno**](#)

[**Plotino, L'emanazione**](#)

[**Plotino, L'Intelligenza e l'Anima**](#)

[**Plotino, L'Uno e l'Intelligenza**](#)

[**Plotino, L'Uno e la teologia negativa**](#)

[**Plotino, La conoscenza dell'Uno è visione**](#)

[**Plotino, La contemplazione**](#)

[**Plotino, La purificazione come separazione dell'anima dal corpo**](#)

[**Plotino, Tre tipi di uomini**](#)

[**Poincaré, Osservazioni di epistemologia**](#)

[**Poincaré, Sulla natura della geometria**](#)

[**Poincaré, Sulle geometrie non euclidee**](#)

[**Polibio, Come hanno potuto i Romani in sessantatré anni conquistare il mondo**](#)

[**Polibio, La religione instrumentum regni**](#)

[**Polibio, Quella romana, una costituzione mista e quindi perfetta**](#)

[**Polibio, Roma e la teoria platonica**](#)

[**Popper critica Habermas**](#)

[**Popper, Berkeley, gli scienziati e i filosofi**](#)

[**Popper, Chi è filosofo**](#)

[**Popper, Come io non vedo la filosofia**](#)

[**Popper, Come nacque il criterio di falsificabilità**](#)

[**Popper, Contro il determinismo**](#)

[**Popper, I limiti dell'uomo non devono limitare la filosofia**](#)

[**Popper, il radicalismo estremo di Platone**](#)

[**Popper, L'induzione non esiste**](#)

[**Popper, la concezione epistemologica**](#)

[**Popper, La tolleranza e i suoi limiti**](#)

[**Popper, Le nostre colpe**](#)

[**Popper, Le regole della società aperta**](#)

[**Popper, Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3**](#)

[**Popper, Mozart e la creatività**](#)

[**Popper, Prima l'ipotesi, poi l'osservazione**](#)

[**Popper, Sul criterio di demarcazione**](#)

[**Popper, Sul linguaggio e la sua funzione**](#)

[**Popper, Sul razionalismo**](#)

[**Popper, Sul senso della storia**](#)

[**Popper, Sull'esistenza del Mondo 3**](#)

[**Popper, Sulla teoria cospiratoria della società**](#)

[**Popper, Verità e certezza**](#)

[Porfirio, La virtù avvicina l'uomo a Dio](#)

[Porfirio, Sapienza e ignoranza](#)

[Proclo, Il mondo è eterno](#)

[Proclo, Il processo circolare dell'Essere](#)

[Prodico, Maestro del linguaggio](#)

[Protagora afferma la non conoscibilità degli dèi](#)

[Protagora, Dall'omonimo dialogo platonico](#)

[Protagora, Dalla lotta politica al relativismo](#)

[Protagora, l'uomo misura di tutte le cose](#)

[Protagora, maestro esoso e perseguitato politico](#)

[Putnam, Mente e corpo](#)

[**Quesnay, Regole per la conduzione di un sistema economico agricolo**](#)

[**Quine, Empirismo e divinità omeriche**](#)

[**Quine, Sull'empirismo**](#)

[Reale, Il significato polivalente della metafisica](#)

[Reich, Capitalismo e repressione sessuale](#)

[Reich, Il fascismo come espressione della struttura caratteriale umana media](#)

[Reichenbach, Sull'induzione](#)

[Reimarus, Rivelazione e ragione](#)

[Rheticus, La forza del sistema copernicano è la sua semplicità](#)

[Ricardo, Popolazione e risorse naturali](#)

[Richert, Realtà e valore](#)

[Ricoeur, I maestri del sospetto](#)

[Ricoeur, La necessità della riflessione](#)

[Ricoeur, Per una critica restauratrice](#)

[Rorty, La filosofia di Hegel non fonda le altre discipline, ma le svuota](#)

[Rosenzweig, Morte e suicidio](#)

[Rosmini, Caratteri dell'idea dell'essere](#)

[Rosmini, Il sentimento fondamentale](#)

[Rosmini, La sintesi primitiva](#)

[Rosmini, Rinascimento come decadenza](#)

[Rosmini, Soggettività e oggettività della conoscenza](#)

[Rosmini, Sull'idea dell'essere](#)

[Rousseau, Il contratto sociale](#)

[Rousseau, Il potere politico](#)

[Rousseau, L'uomo è nato libero](#)

[Rousseau, La critica della democrazia rappresentativa](#)

[Rousseau, La religione e lo Stato](#)

[Rousseau, La volontà generale](#)

[Rousseau, L'azione corruttrice della cultura](#)

[Rousseau, L'educazione](#)

[Rousseau, Lo stato di natura e la sua fine](#)

[Rovatti, Nietzsche e il pensiero debole](#)

[Rubbia, Dobbiamo imparare da Galileo](#)

[Russell, La scoperta di un nuovo paradosso logico](#)

[Russell, Linguaggio e filosofia](#)

[Russell, Sul rapporto fra la matematica e la logica](#)

[Russell, Sulle antinomie](#)

[Ryle, Lo spirito nella macchina](#)

[Ryle, Sui vari linguaggi](#)

[Ryle, Sulla distinzione fra mente e corpo](#)

[Saint_Just, la presa della Bastiglia](#)

[Saint_Simon, La società è irrazionale e bisogna razionalizzarla](#)

[Sambursky, Gli atomisti antichi e la scienza](#)

[San Francesco, Il Cantico di Frate Sole o Delle Creature](#)

[Santucci, Hume, il castello e la capitale](#)

[Sartre, Cultura e propaganda](#)

[Sartre, La libertà e la responsabilità](#)

[Sartre, Su esistenzialismo e marxismo](#)

[Sartre, Su Merleau Ponty, i Lager, il comunismo e il fascismo](#)

[Sartre, Sulla libertà](#)

[Saussure, La semiologia](#)

[Saussure, Significato e significante](#)

[Scetticismo, Contro ogni definizione](#)

[Scheler, Ateismo come umanesimo](#)

[Scheler, Conoscere le essenze](#)

[Scheler, Sul biologismo metafisico](#)

[Scheler, Sulla metafisica](#)

[Schelling, Filosofia della mitologia](#)

[Schelling, Filosofia della rivelazione](#)

[Schelling, Filosofia negativa e positiva](#)

[Schelling, Gli elementi fondamentali del sistema filosofico](#)

[Schelling, I tre periodi della storia](#)

[Schelling, Idealismo e dogmatismo](#)

[Schelling, Il finalismo è nelle cose, così come l'unità di Spirito e Natura](#)

[Schelling, Il male in Dio](#)

[Schelling, Il programma della vera filosofia](#)

[Schelling, Il superamento del male come scopo della creazione](#)

[Schelling, L'intuizione intellettuale](#)

[Schelling, La libertà e il male](#)

[Schelling, La positività del male](#)

[Schelling, L'arte è l'oggettivazione del soggettivo](#)

[Schelling, L'Assoluto](#)

[Schelling, Perché il male è necessario](#)

[Schelling, Riunire nello spazio dell'uomo la realtà che era originariamente unita](#)

[Schlick, Il criterio metodologico di verificaione](#)

[Schlick, Sull'analisi delle proposizioni](#)

[Schmitt, Su Bodin](#)

[Schmitt, Sulla situazione d'eccezione](#)

[Schmitt, Sulla sovranità](#)

[Schmitt, Sulle costituzioni](#)

[Scholem, Sull'eclissi del sacro](#)

[Scholem, Sull'interpretazione dei cabbalisti](#)

[Scholem, Sulla tradizione](#)

[Schopenhauer, Aforismi](#)

[Schopenhauer, Amore e sesso](#)

[Schopenhauer, Dal fenomeno alla cosa in sé](#)

[Schopenhauer, Diavoli e arcidiavoli](#)

[Schopenhauer, Fisica e metafisica](#)

[Schopenhauer, Il concetto, l'intuizione, il genio](#)

[Schopenhauer, Il mondo è mia rappresentazione](#)

[Schopenhauer, Il principio di ragione sufficiente](#)

[Schopenhauer, Istinto sessuale e peccato originale](#)

[Schopenhauer, L'amore è compassione](#)

[Schopenhauer, L'arte come liberazione](#)

[Schopenhauer, L'ascesi e la noluntas](#)

[Schopenhauer, L'esempio di Dante](#)

[Schopenhauer, L'uomo è un animal metaphysicum](#)

[Schopenhauer, La musica](#)

[Schopenhauer, La vera filosofia deve essere idealista](#)

[Schopenhauer, Le assurdità dello storicismo](#)

[Schopenhauer, Le idee si intuiscono](#)

[Schopenhauer, le Upanishad](#)

[Schopenhauer, L'Inferno di Dante e il migliore dei mondi possibili](#)

[Schopenhauer, Ottimismo e Vangeli](#)

[Schopenhauer, Sogno e realtà](#)

[Schopenhauer, Storia e filosofia](#)

[Schopenhauer, Sui concetti](#)

[Schopenhauer, Sul suicidio](#)

[Schopenhauer, Sull'intuizione intellettuale](#)

[Schopenhauer, Sulla libertà](#)

[Schopenhauer, Sulla ragione](#)

[Schopenhauer, Sulle idee](#)

[Schopenhauer, Sullo Stato](#)

[Schopenhauer, Vita e morte](#)

[Schumpeter, Capitalismo e proprietà privata](#)

[Scoto Eriugena, La funzione pratica della teologia](#)

[Scuola di Elea, Gli uomini, non gli dèi, sono la fonte della conoscenza](#)

[Seneca, filosofia come amore della saggezza e aspirazione alla virtù](#)

[Seneca, Il divino nell'anima](#)

[Seneca, invettiva contro i vizi dell'epoca](#)

[Seneca, L'età dell'oro e le leggi di natura](#)

[Seneca, La filosofia è amore della saggezza e aspirazione alla virtù](#)

[Seneca, La filosofia non insegna le tecniche, ma la sapienza](#)

[Seneca, Vita e filosofia](#)

[Senofane, Il monismo eleatico](#)

[Senofane, Verità e opinione](#)

[Sesto Empirico, Il neopirronismo](#)

[Severino, Gli uomini non diventano polvere](#)

[Severino, Il tramonto del senso dell'Essere](#)

[Severino, L'idealismo è lo sviluppo coerente della filosofia kantiana](#)

[Severino, Volontà di dominio, filosofia antica, scienza moderna](#)

[Simmel, La vita si autotrascende](#)

[Skinner, Istruzione programmata e macchine per insegnare](#)

[Skinner, Le cause del comportamento](#)

[Smith, La divisione del lavoro](#)

[Smith, origine e l'uso della moneta](#)

[Smith, Sull'origine e l'uso della moneta](#)

[Socrate e il concetto](#)

[Socrate, Il dialogo socratico \(Platone, Apologia\)](#)

[Socrate, Il rifiuto della scrittura e Il mito di Theuth \(Platone, Fedro\)](#)

[Socrate, La maieutica \(Platone, Teeteto\)](#)

[Socrate, Maestro \(Platone\)](#)

[Socrate, rifiuto della scrittura e Il mito di Theuth](#)

[Socrate, So di non sapere \(Platone, Apologia\)](#)

[SOFISTI, I Dissoí Lógoi E Il relativismo etico](#)

[Solzenicyn, Su malvagità e ideologia](#)

[Sorel, Il socialismo non è una scienza](#)

[Sorel, La ragione non domina la storia](#)

[Spencer, Che cosa intendo per filosofia](#)

[Spencer, Integrazione e disintegrazione](#)

[Spencer, L'evoluzione come processo d'integrazione](#)

[Spencer, La legge dell'evoluzione](#)

[Spencer, Sull'apprendimento](#)

[Spinoza, Dimostrazioni dell'esistenza di Dio](#)

[Spinoza, Dio è immanente](#)

[Spinoza, È meglio per l'uomo vivere secondo stabiliti precetti della ragione](#)

[Spinoza, E se non si punissero le parole](#)

[Spinoza, Gli uomini si comportano tutti nello stesso modo](#)

[Spinoza, I fondamenti della nuova metafisica](#)

[Spinoza, Il male è un bene minore](#)

[Spinoza, Il male è una conoscenza inadeguata](#)

[Spinoza, Il nuovo metodo per interpretare le Scritture](#)

[Spinoza, Il testo della scomunica](#)

[Spinoza, Il tractatus](#)

[Spinoza, L'ordine della Natura](#)

[Spinoza, La democrazia](#)

[Spinoza, La mente non è libera](#)

[Spinoza, La necessità di una nuova ermeneutica biblica](#)

[Spinoza, La ragione controlla le passioni](#)

[Spinoza, Le cose eccellenti sono difficili quanto rare](#)

[Spinoza, Libertà e passioni](#)

[Spinoza, Libertas philosophandi dicendique quae sentimus](#)

[Spinoza, L'uomo e l'illusione della libertà](#)

[Spinoza, Mente e corpo](#)

[Spinoza, Natura naturans e Natura naturata](#)

[Spinoza, Natura non scorge differenze tra uomini e gli altri esseri naturali](#)

[Spinoza, Non mortis, sed vitae meditatio](#)

[Spinoza, Res cogitans e res extensa](#)

[Spinoza, Sacra Scrittura e lume naturale](#)

[Spinoza, Sui miracoli](#)

[Spinoza, Sul finalismo](#)

[Spinoza, Sulla ghiandola pineale](#)

[Spinoza, Timore e superstizione](#)

[Spinoza, Volontà e finalismo](#)

[Spitz, L'atteggiamento affettivo della madre](#)

[Spitz, L'oggetto precursore](#)

[Stalin, Che cos'è il leninismo](#)

[Stalin, Sulla scienza d'avanguardia](#)

[Stirner, Carattere naturale della società, necessità dell'unione](#)

[Stirner, Contro il dominio della virtù e della ragione](#)

[Stirner, Critica al comunismo](#)

[Stirner, Dio e l'uomo](#)

[Stirner, I nostri atei sono gente pia](#)

[Stirner, Il primato della morale](#)

[Stirner, L'egoismo si pone al di là del liberalismo e del comunismo](#)

[Stirner, L'unico](#)

[Stirner, L'uomo è ciò che ha](#)

[Stirner, Lo stato è tutto](#)

[Stirner, Non siamo peccatori, ma perfetti](#)

[Stirner, Realtà ed essenze](#)

[Stirner, Sulla Rivoluzione francese](#)

[Stoicismo, Ciò che è bene e ciò che è male](#)

[Stoicismo, Contro la schiavitù e per la politica](#)

[Stoicismo, Il cosmopolitismo degli stoici](#)

[Stoicismo, Il male ha una ragione sua propria](#)

[Stoicismo, Il principio attivo e quello passivo](#)

[Stoicismo, La ragione combatte le passioni](#)

[Stoicismo, Libertà e necessità](#)

[Stoicismo, Lo pneûma](#)

[Stoicismo, Rappresentazione e assenso](#)

[Stoicismo, Vivere secondo natura equivale a vivere secondo ragione](#)

[Stoicismo, Vivere secondo ragione](#)

[Strada, Nietzsche e Dostoevskij](#)

[Strauss, Cristo è una figura ideale](#)

[Strauss, Gesù Cristo come mito sacro](#)

[Strauss, L'idea e l'individuo](#)

[Strauss, La filosofia tedesca rivela il significato vero del Dio_uomo](#)

[Strauss, Storia di Cristo e filosofia](#)

Suor Nivedita, La Grecia e l'India

Swift, Una modesta proposta

[Tacito, Nerone persecutore dei cristiani](#)

[Talete, Primo filosofo \(Aristotele\)](#)

[Talete, Uno dei Sette Sapianti \(Diogene Laerzio\)](#)

[Taoismo, Il Tao Tê Cing](#)

[Tarski, Il metalinguaggio](#)

[Tarski, Sull'antinomia del mentitore](#)

[Tarski, Sulla verità](#)

[Tarski, Sulle antinomie](#)

[Teilhard de Chardin, Sull'evoluzione](#)

[Telesio, Il tutto è costituito di tre elementi](#)

[Telesio, Natura ed esperienza](#)

[Telesio, Necessità e provvidenza divina](#)

[Tertulliano, Cristianesimo e filosofia](#)

[Tillich, È possibile una sintesi tra filosofia e teologia](#)

[Timone, Apparenza e realtà](#)

[Timone, La natura delle cose](#)

[Tindal, Ragione e libertà di pensiero](#)

[Tindal, Religione naturale e religione rivelata](#)

[Tocqueville, I difetti delle democrazie](#)

[Tocqueville, I licei classici sono utili alla democrazia](#)

[Tocqueville, Il vero scopo della Rivoluzione francese](#)

[Tocqueville, la rivoluzione francese, politica o religiosa](#)

[Toland, La nuova esegesi biblica](#)

[Toland, Ragione e mistero](#)

[Tomasi di Lampedusa, La Rivoluzione inglese](#)

[Tommaso d'Aquino, Compiti e limiti della ragione](#)

[Tommaso d'Aquino, Dio come l'Ipsum Esse subsistens](#)

[Tommaso d'Aquino, Il problema dell'anima](#)

[Tommaso d'Aquino, La superiorità della teologia](#)

[Tommaso d'Aquino, Le cinque vie](#)

[Tommaso d'Aquino, Se sia dimostrabile che Dio esiste](#)

[Tommaso d'Aquino, Teologia e filosofia](#)

[Tommaso d'Aquino, Verità di fede e Verità di ragione](#)

[Tommaso d'Aquino, L'essenza e l'essere](#)

[Trasimaco, Il problema della giustizia](#)

[Tucidide, E gli Ateniesi uccisero tutti i Meli](#)

[Tucidide, L'encomio di Pericle](#)

[Turgot, La filosofia come conoscenza storica](#)

[Unamuno, Cristianesimo e mondo greco](#)

[Upanishad, Lo Spirito universale e la ricerca del Sé](#)

[Upanishad, Oltre il velo di maya](#)

[Valla, I piaceri dell'anima e quelli del corpo](#)
[Valla, Il bene non è l'onestà, ma il piacere](#)
[Valla, La contemplazione o gli onori e la gloria](#)
[Valla, La Donazione di Costantino](#)
[Valla, No alla contemplazione; sí alla vita attiva](#)
[Valla, Stoicismo, epicureismo, cristianesimo](#)
[Valla, Un giudizio sugli stoici](#)

[Van Groot, Bisogna tener fede ai patti](#)
[Van Groot, Definizione del diritto naturale](#)
[Van Groot, Guerra e diritti](#)
[Van Groot, Il diritto naturale](#)
[Van Groot, Il diritto si fonda su Dio](#)
[Van Groot, La guerra nega il diritto](#)

[Vangelo di Giovanni, Il Prologo](#)
[Vangelo di Luca, Non mito, ma storia](#)

[Vanni Rovighi, La Summa theologiae e la Summa contra Gentiles](#)
[Vanno Rovighi, La coscienza chiusa di Cartesio](#)

[Vasari, Leonardo cominciò molte cose](#)

[Vattimo, Verso il pensiero debole](#)
[Vattimo_Rovatti, Dalla ragione_dominio al pensiero debole](#)

[Veda, L'origine di tutte le cose e l'unità dei contrari](#)

[Verri, Osservazioni sulla tortura](#)

[Viano, L'etica della salvezza](#)

[Vico, Filologia, la Discoverta del vero Omero](#)
[Vico, I tre umani costumi comuni a tutte le nazioni](#)
[Vico, Il ricorso e il risorgere delle nazioni](#)
[Vico, La dedica della Scienza nuova nell'edizione del](#)
[Vico, La funzione positiva della religione](#)
[Vico, La legge delle tre età](#)
[Vico, La ricomparsa dell'età degli uomini](#)
[Vico, La storia ideal eterna](#)
[Vico, Una dipintura come introduzione alla Scienza nuova](#)
[Vico, Verum ipsum factum](#)

[**Vogt, La concezione della vecchiaia prima e adesso**](#)

[**Voltaire, Ateismo, violenza e genialità nel secolo XVI**](#)

[**Voltaire, Contro la presunzione della ragione**](#)

[**Voltaire, Grandezza e limiti di John Locke**](#)

[**Voltaire, Il migliore dei mondi possibili è uno scherzo**](#)

[**Voltaire, Il terremoto di Lisbona e il migliore dei mondi possibili**](#)

[**Voltaire, L'affare Calas**](#)

[**Voltaire, La preghiera di un filosofo**](#)

[**Voltaire, Le epoche di sviluppo della civiltà**](#)

[**Voltaire, Leibniz e il migliore dei mondi possibili**](#)

[**Voltaire, Lo spirito filosofico**](#)

[**Voltaire, Pascal e l'antropologia**](#)

[**Voltaire, Sul cristianesimo**](#)

[**Voltaire, Sul teismo**](#)

[**Voltaire, Sull'ateismo**](#)

[**Voltaire, Sulla pace**](#)

[**Voltaire, Tolleranza_intolleranza**](#)

[**Voltaire, Un misantropo sublime**](#)

[**Von Balthasar, La nostalgia della bellezza**](#)

[**Von Balthasar, Per un nuovo vedere**](#)

[Watson, Stimolo e risposta](#)

[Weber, I valori sono in continua lotta fra di loro](#)

[Weber, La necessità dei presupposti](#)

[Weber, Lo spirito del capitalismo](#)

[Weil, L'uomo e la macchina sociale](#)

[Weil, La responsabilità](#)

[Weil, Lo sradicamento dell'operaio](#)

[Weil, Radicamento e sradicamento](#)

[Weismann, Una nuova concezione della filosofia](#)

[Wertheimer, La teoria dinamica dell'attività psichica](#)

[Whitehead, Scienza e matematica](#)

[Whitehead, Sulla sostanza](#)

[Wiener Kreis, Il manifesto](#)

[Wiener Kreis, Per una concezione non metafisica della scienza](#)

[Wilson Knight, Swift e l'ironia](#)

[Wittgenstein, I giochi linguistici](#)

[Wittgenstein, Il mondo e la mistica](#)

[Wittgenstein, L'intento del Tractatus](#)

[Wittgenstein, Linguaggio e giochi](#)

[Wittgenstein, Proposizioni tautologiche e proposizioni contraddittorie](#)

[Wittgenstein, Verità e veridicità](#)

[Wolff, Dio esiste](#)

[Wolff, Introduzione alla filosofia prima](#)

[Woytila, Galileo più perspicace dei suoi avversari teologi](#)

[Wundt, La psicologia come scienza dell'esperienza immediata](#)

[Wundt, Studio del linguaggio dal punto di vista filosofico](#)

Non ci sono voci in capitolo.

[Yoga, Bhagavad Gita](#)

[Yoga, Gli aforismi di Patanjali](#)

[Yourcenar, Sul progresso](#)

[Yourcenar, Sulle rivoluzioni](#)

[Zenone, I paradossi di Achille e della freccia](#)

[Zola, J'accuse](#)

Abbagnano_Fornero, Il positivismo

Nicola Abbagnano illustra con maestria e schematicità i punti salienti del positivismo.

Il positivismo, pur comprendendo posizioni anche molto diverse tra di loro, può essere schematicamente caratterizzato dai seguenti tratti generali:

1. La scienza è l'unica forma di conoscenza possibile; il metodo della scienza e, più precisamente, il metodo delle scienze fisico-naturali è l'unico valido;
2. Il ricorso a principi non accessibili al metodo scientifico non dà origine ad alcuna forma di sapere; la metafisica che fa appunto tale ricorso è del tutto priva di valore conoscitivo;
3. La filosofia non ha più un suo oggetto specifico di studio, sottratto per principio alla ricerca scientifica, ma tende a coincidere con la totalità del sapere scientifico, e per la precisione, con la ricerca dei principi comuni alle varie scienze (riduzione della filosofia a metodologia delle scienze);
4. Il metodo della scienza, essendo l'unico valido, va esteso a tutti i campi della conoscenza umana e quindi anche alle cosiddette scienze umane e sociali che possono diventare scientifiche solo nella misura in cui sono in grado di fare proprie lo statuto scientifico delle scienze fisico-naturali;
5. Il progresso delle scienze e, soprattutto della tecnica, costituisce la base del progresso umano e sociale.

[Abbagnano-Fornero: *Filosofi e filosofie nella storia*]

Abelardo, Definizione universale

Alla tesi realista di Guglielmo di Champeaux Abelardo obiettava che, se esistono sostanze universali e le determinazioni individuali sono solo accidenti – attributi non necessari –, una stessa sostanza si troverebbe a sostenere accidenti e attributi contraddittori o addirittura opposti. D'altro canto Abelardo rifiutò anche la tesi nominalista che negava ogni relazione fra il discorso e la realtà.

Glossae super Porphyrium

1 Viste le ragioni per le quali le cose né singolarmente né collettivamente prese si posson dire universali, in quanto l'universale si predica di molti, resta che attribuiamo l'universalità solo alle parole.

2 Come dunque certi nomi son detti dai grammatici appellativi, e certi altri propri, così dai dialettici certe espressioni semplici son dette universali, certe altre particolari, ossia singolari. L'universale è un vocabolo trovato in modo da esser capace di essere predicato singolarmente di molti, come per esempio il nome uomo è unibile ai nomi particolari degli uomini, per la natura dei soggetti reali ai quali è imposto. Il singolare, invece, è quello che è predicabile di uno solo, come per esempio Socrate, quando è preso come nome di un uomo solo. Se infatti lo si assume equivocamente, non si ha più una parola sola, ma molte per il significato, poiché, secondo Prisciano, molti nomi possono essere impliciti in un'unica espressione verbale. Quando si descrive l'universale come ciò che si predica di molti, quel ciò che non solo indica la semplicità dell'espressione per distinguerlo dai discorsi composti, ma anche l'unità del significato, per distinguerlo dai termini equivoci.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 774-775)

Abelardo, Guerra a Guglielmo di Champeaux

Fra il 1132 e il 1134 Abelardo scrive, sotto la forma di "lettera consolatoria a un amico", la sua autobiografia e le dà il titolo di Historia calamitatum mearum ("Storia delle mie disgrazie"). Sicuramente ad Abelardo non sono mancate disavventure e vere e proprie "calamità" (nel 1118 fu evirato per vendetta dallo zio della sua giovane amante, divenuta ormai sua moglie), ma il titolo non deve trarre in inganno: l'autobiografia è prima di tutto il racconto della sua brillante carriera di filosofo, di una vita passata a "combattere" gli avversari delle sue teorie e a raccogliere il plauso dei suoi studenti entusiasti. "Non lo si può immaginare senza un corteo di studenti entusiasti che lo stringono d'attorno tutte le volte che apre bocca o che sale in cattedra; e soprattutto non lo si può immaginare senza avversari, senza nemici da combattere" (R. Pernoud, Eloisa e Abelardo, Il Mulino, Bologna, 1982).

Historia calamitatum mearum

1 Finalmente arrivai a Parigi. A Parigi questa disciplina [la dialettica] era ormai affermata e là divenni discepolo di Guglielmo di Champeaux, che in quell'insegnamento era il migliore e più famoso maestro. In un primo tempo lavorai con lui in un ottimo accordo, ma poi gli diventai insopportabile, perché avevo cominciato a criticare alcune sue idee e spesso osavo contestarlo e talvolta uscivo perfino vincitore dalla disputa. Anche gli altri discepoli che studiavano con me, soprattutto quelli più bravi, erano sdegnati e indignati contro di me, in particolar modo perché ero il più giovane e l'ultimo arrivato.

2 Così cominciarono le mie disgrazie, che durano tuttora; e quanto più si estendeva la mia fama, tanto più si accendeva l'invidia degli altri contro di me.

3 Avvenne alla fine che, sopravvalutando forse le mie capacità data la mia giovane età, aspirai a dirigere io stesso una scuola e cercai un luogo adatto a realizzare il mio disegno. Mi parve adatta Melun, una cittadina famosa e per di più residenza reale. Ma il mio maestro si accorse delle mie intenzioni e, tentando di allontanare il più possibile me e la mia scuola dalla sua sede ricorse a tutti i sotterfugi e a tutti i mezzi a sua disposizione per impedirmi di fondare una scuola per la quale avrei abbandonato la sua e per togliermi il posto che avevo scelto. Ma poiché erano a lui ostili in quella cittadina parecchi fra i potenti della terra, io, forte del loro aiuto, riuscii a realizzare il suo intento, ed anzi il mio atteggiamento apertamente ostile mi conciliò la simpatia di tanti.

4 Da questo primo tirocinio di insegnante si diffuse talmente la mia rinomanza di dialettico che cominciò a offuscarsi, se non a scomparire del tutto, non solo la fama dei miei condiscipoli ma finanche quella del mio maestro Guglielmo. Avvenne allora che, sopravvalutando ancora una volta le mie reali capacità, trasferii la mia scuola a Corneuil, cittadina più vicina a Parigi, per poter avere più frequenti occasioni di aggredire i miei nemici nelle dispute. Però, trascorso non molto tempo, fui costretto a rimpatriare dato che mi ammalai per l'eccessivo impegno nello studio, e per alcuni anni dovetti stare lontano

dalla Francia, mentre tutti coloro che volevano imparare la dialettica aspettavano con ansia il mio ritorno.

(Abelardo, Storia delle mie disgrazie, Newton Compton, Roma, 1994, pagg. 24-25)

Adalberone, La teoria dei tre ordini

Adalberone di Laon propone la divisione della società in coloro che pregano, coloro che combattono e coloro che lavorano.

La Chiesa con tutti i suoi fedeli forma un solo corpo, ma la società è divisa in tre ordini. Infatti la legge degli uomini distingue altre due condizioni: il nobile e il servo non sono sotto una stessa legge. I nobili sono guerrieri, protettori della Chiesa, difendono con le loro armi tutto il popolo, grandi e piccoli, e ugualmente proteggono se stessi. L'altra classe è quella dei servi: questa razza di infelici non possiede nulla senza dolore.

Ricchezze e vesti sono fornite a tutti dal lavoro dei servi e nessun uomo libero potrebbe vivere bene senza i servi. Dunque la città di Dio, che si crede essere una sola, è in effetti triplice: 1) alcuni pregano; 2) altri combattono; 3) e altri lavorano. Questi tre ordini vivono insieme e non possono essere separati; il servizio di uno solo permette l'attività degli altri due e ognuno di volta in volta offre il sostegno a tutti.

(Adalberone di Laon, "*Carmen ad Robertum regem*", traduzione di M. L. Picascia)

Adler, Il complesso di inferiorità e lo sforzo di valere

Nel bambino, secondo Adolf Adler (1870-1937) si sviluppa naturalmente un senso di inferiorità da cui hanno origine i suoi sforzi per porsi un fine che gli garantisca la sicurezza e l'adattamento e lo diriga verso l'autoaffermazione. Gli ostacoli e le incomprensioni che incontra nel suo "sforzo di valere" lo portano a trovare compensazione al senso d'inferiorità le quali possono assumere anche la forma di "supercompensazioni" a carattere patologico. Adler sottolinea in questo processo l'importanza dell'educazione e dell'ambiente sociale in cui vive il bambino.

A. Adler, Conoscenza dell'uomo

Possiamo già renderci conto che i bambini trattati dalla natura come da una matrigna sono inclini ad assumere verso la vita e gli uomini un atteggiamento diverso da coloro ai quali sono state elargite fin da principio le gioie dell'esistenza. Si può porre come principio che tutti i bambini affetti da *inferiorità organica* si trovano facilmente impegnati in una lotta colla vita, che li devia verso un soffocamento del loro senso comunitario, cosicché assumono con facilità il comportamento di chi si occupa sempre più di se stesso e dell'impressione che desta nel mondo, che degli interessi degli altri. Quello che vale per l'inferiorità organica vale anche per quell'insieme di influssi esteriori che sono percepiti dal bambino come una pressione più o meno pesante, e che suscitano una presa di posizione ostile nei riguardi dell'ambiente. La svolta decisiva è presa assai presto. Già nel secondo anno di età si può costatare che tali bambini stentano a sentire di potersi permettere ciò che è consentito agli altri, di essere a loro uguali per nascita e per diritto, di unirsi a loro, e di fare con loro le stesse cose; invece, per quel loro sentimento d'*inferiorità* scaturito dalle molteplici privazioni, inclinano a esprimere più marcatamente degli altri bambini un sentimento di aspettativa, un diritto alla richiesta. Ora, si pensi che ogni bambino di fronte alla vita è precisamente affetto d'inferiorità e che non potrebbe assolutamente sussistere senza una forte dose di senso comunitario nei riguardi degli uomini che gli stanno vicino; si tenga presente quanto sia piccolo e indifeso il bambino, e quanto a lungo duri questa situazione che gli dà l'impressione di essere a mala pena all'altezza di vivere: e si dovrà ammettere che agli inizi della vita psichica sta un *senso d'inferiorità* più o meno profondo. Questa è la forza d'impulso, il punto da cui scaturiscono e si sviluppano gli sforzi del bambino per porsi un fine che gli garantisca ogni tranquillità e sicurezza nella vita futura, e che gli apra una strada verosimilmente atta a raggiungerlo.

In tale singolare presa di posizione del bambino, che è anche strettamente connessa alle sue capacità organiche che su di essa influiscono, sta la base della sua *educabilità*. Questa viene soprattutto scossa (tanto generale è il senso d'inferiorità presso il bambino) da due fattori: l'uno è un senso d'inferiorità troppo forte, troppo intenso e di troppo lunga durata; l'altro un fine che non solo intenda garantire tranquillità, sicurezza, equivalenza cogli altri, ma anche sviluppare uno *sforzo verso il potere* volto a raggiungere una posizione di

superiorità nell'ambiente. Sono questi indirizzi che rendono in seguito sempre distinguibili i bambini. La loro educabilità è resa più difficile, perché in ogni circostanza si sentono repressi, si credono sfavoriti dalla natura e si vedono anche spesso messi in disparte, giustamente o ingiustamente. Se si osservano attentamente tutte queste situazioni, si può misurare la fatalità colla quale si può verificare uno sviluppo distorto, accompagnato da lacune di ogni genere.

Precisamente a questo pericolo è esposto ogni bambino, perché si trova in situazioni simili. Ogni bambino per ciò stesso che è posto in un ambiente di adulti è indotto a considerarsi piccolo e debole, a stimarsi incapace e inferiore. Posto in tale disposizione non è in grado di avere la fiducia necessaria ad assolvere nel modo liscio e ineccepibile che da lui si pretende, i compiti che gli vengono assegnati. Già in tale situazione s'introducono per lo più dei difetti pedagogici. Per ciò stesso che si pretende troppo da un bambino, gli si evoca con maggior rilievo nell'anima il sentimento della sua nullità. Altri bambini sono in continuazione fatti attenti sul loro scarso significato, sulla loro piccolezza e inferiorità. Altri vengono usati come giocattoli, come divertimenti, o vengono considerati come un bene da proteggere con ogni cura, o si considerano come una pesante zavorra. Spesso si trovano tutti questi atteggiamenti uniti insieme, e l'attenzione del bambino viene richiamata ora su di un punto ora sull'altro, sul fatto che è un sollazzo o un disturbo per gli anziani. Il profondo senso d'inferiorità che in tal modo viene alimentato nei bambini può aggravarsi ulteriormente per certi atteggiamenti singolari della nostra vita. Per esempio, l'abitudine di non prendere sul serio il bambino, di significargli che non è nessuno, che non ha nessun diritto, che deve sempre tenersi riservato davanti agli anziani, che deve starsene sempre zitto, e via dicendo. Ciò che eventualmente vi può essere di vero, può essere presentato ai bambini in una maniera così indelicata, da rendere comprensibile la loro irritazione. Innumerevoli bambini crescono inoltre in un costante senso di paura di essere *derisi* in tutto ciò che intraprendono. Il vizio di canzonare i bambini è del tutto incompatibile con il loro sviluppo. La paura in tali uomini di venir canzonati perdura visibilmente fino alla loro più tarda età e spesso succede che non possono liberarsene neppure da adulti. Molto nociva è anche la tendenza a non prendere sul serio i bambini, così da dire ad essi delle falsità, così che finiscono per dubitare della serietà del loro ambiente e anche della vita. Vi furono casi di bambini che all'inizio del loro ingresso nella scuola si sedettero sorridendo sui banchi, e poi all'occasione confessarono che avevano ritenuto tutto questo apparato scolastico come uno scherzo dei genitori, che a loro volta non l'avevano preso assolutamente sul serio.

Compensi al sentimento d'inferiorità. Sforzo di valere e di prevalere. Il sentimento d'inferiorità, d'insicurezza, d'incapacità è quello che induce a prefissarsi un fine nella vita e aiuta a perfezionarlo. Già nei primi giorni della fanciullezza si manifesta la tendenza ad aprirsi un varco sul proscenio, a richiamare su di sé, anche a forza, l'attenzione dei genitori. Sono i primi sintomi del risveglio dello sforzo di valere proprio dell'uomo, che si sviluppa sotto l'azione del sentimento d'inferiorità e che induce il bambino a prefissarsi un fine che

gli dia l'impressione di potersi imporre all'ambiente.

Il fine dell'autoaffermazione viene determinato in concomitanza al peso che assume il senso comunitario. Non possiamo giudicare nessun bambino, nessun adulto, se non mettiamo a confronto il senso comunitario posseduto colla quantità dello sforzo fatto per valere e per prevalere sugli altri. Il fine viene fissato in modo tale che la sua realizzazione renda possibile il senso della propria superiorità e consenta uno sviluppo tale della propria personalità da rendere la vita degna di essere vissuta. È questo fine che conferisce perfino alle sensazioni il loro valore, che dirige e influisce sulle percezioni, dà forma alle rappresentazioni, guida la forza creatrice con cui le suscitiamo in noi, o con cui perfezioniamo i ricordi o li accantoniamo. E se si considera che neppure le sensazioni sono grandezze assolute, perché appunto anch'esse vengono influenzate dalla tensione verso lo scopo che riempie la vita psichica, se si tiene ben presente che la successione delle nostre percezioni dipende dalle nostre scelte, in base a una precisa nostra intenzione, e che anche le rappresentazioni non contengono valori assoluti, ma dipendono da questo scopo, se riflettiamo che inoltre cerchiamo in ogni evento di realizzare quell'aspetto che ci sembra idoneo ad attuare il nostro scopo, allora è comprensibile che anche qui tutto rimanga relativo, e la sicurezza e la stabilità dei valori sia solo apparente. Solo in base a una *finzione*, per una specie di effettiva forza creatrice, ci ancoriamo a un punto fisso, che nella realtà dei fatti non esiste. Tale ipotesi, a rigore dovuta a una manchevolezza della vita psichica umana, assomiglia ai molti tentativi della scienza e della vita, come quello della partizione del globo in meridiani, in realtà inesistenti, e molto valido solo come ipotesi. In tutti i casi di finzione psichica la situazione è la seguente: supponiamo un punto fisso per ottenere un *orientamento* nel caos della vita, per poterci contare, pur dovendoci persuadere a un esame più preciso che non sussiste. Tutto ciò che inizia da una sensazione viene tramutato in noi in un dominio su cui possiamo contare, nel quale possiamo agire. Tale è il vantaggio che l'assunzione di un fine costante consente alla vita psichica umana.

La psicologia individuale elabora allora, basandosi su questo punto di vista, il suo *metodo euristico*: ossia dapprima considera la vita psichica umana come se si fosse sviluppata nelle sue forme successive in base a potenzialità innate e sotto l'influsso di uno scopo prefissato. In seguito, la nostra esperienza e le nostre impressioni ci consolidano nella persuasione che questo metodo euristico rappresenta qualcosa di più di un sussidio per la ricerca, che nei suoi fondamenti e in misura molto più vasta coincide coi processi reali dello sviluppo psichico, in parte vissuti consciamente, in parte dedotti dall'inconscio. La tendenza al fine propria della psiche non è pertanto solo una forma della nostra intuizione, ma anche un dato di fatto fondamentale [...].

Quanto al problema di come favorire e insieme contrapporsi in modo vantaggioso alla *tendenza al potere*, che è il male più imponente della storia della civiltà umana, la difficoltà nasce dal fatto che nell'età in cui questa tendenza si forma, la comprensione del bambino è difficile. Solo molto più tardi è possibile far luce e intervenire per rimediare a uno sviluppo sbagliato. Tuttavia vivendo insieme al bambino si rende possibile anche in questa età

impedire che questa tendenza al potere prevalga sul senso comunitario, anch'esso presente e in via di sviluppo. Un'ulteriore difficoltà proviene dal fatto che anche i non esprimono la loro tendenza al potere ma la nascondono, e avvantaggiandosi del bene che loro si vuole e dei teneri sentimenti che si hanno a loro riguardo, cercano di metterla in opera in maniera nascosta. Evitano pudicamente di essere sorpresi su questo punto. Lo sforzo non inibito di potere, che cerca di rinforzarsi, produce degenerazioni nello sviluppo della vita psichica del bambino, cosicché nella tensione esagerata di raggiungere sicurezza e potere, il coraggio può diventare insolenza, l'obbedienza vigliaccheria mentre riescono a trasformare la tenerezza in astuzia con cui ridurre gli altri alla remissività, all'obbedienza, alla sottomissione, e ad aggiungere a tutti i tratti di carattere della loro natura palese, anche un aumento di astuta ingordigia di superiorità.

Un'educazione consapevole nei riguardi del bambino si adopera ad aiutarlo a uscire dal suo stato di insicurezza sotto l'azione degli impulsi consci e inconsci, a disporsi alla vita con abilità, con esperta comprensione e simpatia verso gli altri. Tutte queste misure, ad ogni modo, da qualunque parte vengano, vanno intese inizialmente come tentativi di aprire nuove vie al bambino perché possa liberarsi dal suo sentimento di insicurezza e inferiorità. Quello che ora si svolge in lui, si palesa nei suoi tratti di carattere, che sono l'espressione di ciò che avviene nell'interno della sua anima.

Il *grado d'intensità d'azione* del senso d'insicurezza e d'inferiorità dipende massimamente dal *modo di vedere* che è proprio del bambino. È indubbiamente importante il grado oggettivo dell'inferiorità; anch'esso si manifesterà al bambino. Ma non ci si deve aspettare a questo proposito che costui valuti giustamente, come farebbe un adulto. Per questo motivo sorgono ora difficoltà molto gravi. La crescita di un bambino può essere talmente complicata che diventa quasi ovvio un suo errore di valutazione sul grado della propria inferiorità e insicurezza. Un altro invece è in grado di valutare meglio la sua situazione. In complesso, comunque, si deve sempre prendere in considerazione il *sentimento* che è proprio del bambino, il quale ogni giorno presenta un comportamento tentennante, finché alla fine viene ad assumere un certo qual consolidamento che si esprime nell'*autovalutazione*. Come questa si verifica, ne deriva un accomodamento, la ricerca di un *compenso* al senso d'inferiorità, e, in corrispondenza, lo stabilimento di un fine.

Il meccanismo psichico dello sforzo verso la compensazione, in base al quale di regola l'organo psichico reagisce al senso d'inferiorità con uno sforzo per compensare questo penoso sentimento, ha un'analogia nella vita organica. È un dato di fatto dimostrato, che organi vitali importanti quando presentano una debolezza finché sono ancora vivi, incominciano a rispondere con un aumento straordinario delle loro prestazioni energetiche. Così quando la circolazione del sangue è minacciata, il cuore lavorerà con un aumento di forza che prende da tutto l'organismo, si ingrosserà assumendo un volume maggiore di un cuore che lavora normalmente. In modo simile l'organo psichico, sotto il peso della pochezza, della debolezza, del senso d'inferiorità, tenderà con sforzi vigorosi di dominare questo sentimento e di eliminarlo.

Ora se il senso d'inferiorità è particolarmente grave, vi è pericolo che il bambino nella sua ansia di non poter fronteggiare la sua vita futura, non si accontenti della semplice compensazione, e punti più lontano (*ipercompenso*). Lo sforzo di potere e di superiorità si esalta e diventa morboso. A questi bambini le ordinarie circostanze della vita non bastano. In corrispondenza al loro scopo fissato in alto, prendono la rincorsa per movimenti grandiosi e teatrali. Con furia singolare, con impulsi che superano di molto in vigore la misura ordinaria, senza riguardo al loro ambiente, cercano di assicurarsi una posizione personale. In tal modo danno nell'occhio, diventano invadenti e disturbatori della vita altrui e si sentono quindi naturalmente obbligati ad atteggiamenti di difesa [...].

Linea di condotta e immagine del mondo. Quando si intraprendono queste ricerche, è raccomandabile raffigurare la connessione tra i fatti quasi tracciando una linea che partendo da un'impressione d'infanzia arriva fino all'azione presente in esame. In tal modo si riuscirà in molti casi a tracciare la linea spirituale secondo la quale un uomo si è mosso fino a quel momento. È la *linea di movimento* su cui si muove come su di una falsariga la vita dell'uomo fin dalla sua infanzia. Qualcuno avrà forse l'impressione che si tratti qui di un tentativo di bagatellizzare il destino umano, quasi che fossimo inclini a negare il libero arbitrio, la costruzione del proprio destino. Quest'ultimo punto è vero. Effettivamente, quello che realmente agisce è sempre la linea di movimento di un uomo, il cui sviluppo può ben essere soggetto a delle modificazioni, ma il cui contenuto principale, la cui energia, il cui senso persiste fisso e immutabile fin dall'infanzia, non senza connessione coll'ambiente che è proprio del bambino e che verrà dissolto in seguito dal più grande ambiente della società umana. A questo riguardo si deve pertanto tentare di seguire all'indietro la storia di un uomo fino alla sua prima infanzia, perché già le impressioni ricevute al tempo dell'allattamento orientano il bambino in una direzione determinata e lo conducono a rispondere in un certo modo ai problemi della vita. In tale risposta vengono utilizzate tutte le possibilità di sviluppo che il bambino porta con sé nella vita, e le impressioni ricevute nel periodo dell'allattamento influiranno, sia pure in forma rudimentale, sul suo modo di considerare la vita, sulla sua *immagine del mondo*.

Non sorprende quindi che gli uomini dal tempo dell'allattamento in poi non cambino gran che nel loro atteggiamento di fronte alla vita, sebbene le espressioni esterne siano molto diverse da quelle della loro prima età. Per conseguenza è importante porre il lattante in circostanze tali che gli impediscano di acquisire una falsa concezione della vita.

Determinante è a questo proposito anzitutto la forza e la consistenza della sua stabilità organica, la sua situazione sociale e la personalità dell'educatore. Anche se all'inizio le risposte avvengono meccanicamente, a guisa di riflessi, il suo atteggiamento si modifica ben presto orientandosi in maniera tale che non sono più soltanto i fattori esteriori della sua indigenza a decidere della sua sofferenza e della sua felicità, ma egli stesso acquista la capacità di sottrarsi più tardi colla propria forza alla pressione di tali fattori. Nel loro sforzo di valere questi bambini mirano a svincolarsi dall'influsso dei loro educatori e diventano così

degli antagonisti. Questo processo avviene nel tempo della cosiddetta *scoperta dell'io*, che è press'a poco il tempo in cui il bambino incomincia a parlare in prima forma personale. In questo momento il bambino è già cosciente di stare in uno stabile rapporto coll'ambiente, il quale non è assolutamente neutrale, ma costringe il bambino a prendere posizione e a disporsi nei suoi riguardi, come il suo benessere, visto nel quadro della sua immagine del mondo, esige da lui.

Se ora teniamo fisso ciò che si è detto a proposito della tendenza al fine nella vita psichica dell'uomo, risulta chiaro di per sé, che questa linea di movimento deve essere contrassegnata da una unitarietà indistruttibile. È in grazia sua che siamo in grado di concepire un uomo come una personalità unitaria, il che è importante particolarmente per quegli uomini le cui espressioni sembrano contraddittorie. Vi sono bambini il cui comportamento a scuola è in diretto contrasto con quello che assumono in famiglia, e anche altrove nella vita incontriamo uomini i cui tratti di carattere si presentano in forme all'apparenza così contraddittorie che noi c'inganniamo sulla loro essenza. Può anche accadere che le espressioni di due uomini siano del tutto simili, ma una più attenta analisi del caso basata sulla linea di movimento sottostante, mette allo scoperto nature direttamente opposte. Se i due fanno la stessa cosa, non è la stessa; e se i due non fanno la stessa cosa, può essere invece la stessa.

I fenomeni della vita psichica vanno considerati nella loro *plurivalenza*, non singolarmente, non isolati l'uno dall'altro, ma, proprio all'opposto, nella loro connessione, e precisamente come diretti unitariamente verso un loro fine comune. La cosa importante è il significato che un episodio ha per un uomo nel contesto di tutta la sua vita. È innanzitutto la considerazione che ogni sua manifestazione obbedisce a una direzione unitaria ad aprirci la strada alla comprensione della sua vita psichica.

Se abbiamo afferrato che il pensiero e l'attività umana soggiace alla tendenza a un fine, che è condizionata e diretta *finalisticamente*, comprendiamo anche come sia possibile quell'abbondantissima sorgente d'errore consistente nel fatto che l'uomo riferisce sempre tutti i trionfi e gli altri vantaggi della sua vita appunto alla sua individualità e li valuta nel senso di un consolidamento del suo modello individuale, della sua linea di condotta. Questo è possibile solo in quanto egli tutto lascia inverificato, tutto riceve e amministra nelle oscurità della sua coscienza e del suo inconscio. È solo la scienza che qui getta luce e ci mette in grado di afferrare l'intero processo, di farcene un concetto e infine anche di modificarlo.

Freud - Adler - Jung, *Psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia, 1983, pagg. 118-132

Adler, La dimensione sociale della vita psichica

Adolf Adler (1870-1937) afferma qui che la conoscenza dell'uomo non può prescindere dalla considerazione dei condizionamenti sociali che influiscono sulla vita psichica. La tendenza dell'individuo a realizzare la sicurezza e l'adattamento all'ambiente – sotto la spinta del senso di inferiorità e di insicurezza che agisce come stimolo costante – si trova a fare i conti con le esigenze della vita comunitaria e con la necessità di riconoscerne i valori.

A. Adler, Conoscenza dell'uomo

Per capire cosa si svolge in un uomo, è necessario sottoporre a una disamina il suo atteggiamento di fronte ai suoi simili. Le mutue relazioni degli uomini sono in parte date dalla natura, e come tali soggette a variazioni; in parte, su questa base, si determinano relazioni programmate, come è dato osservare in modo particolare nella vita politica dei popoli, nella formazione degli stati, nelle comunità. La vita psichica dell'uomo non può venir compresa senza considerare nello stesso tempo queste connessioni.

Verità assoluta. La vita psichica umana non è in grado di svolgersi svincolata, ma si trova costantemente davanti a compiti che le vengono posti dal di fuori. Tutti questi compiti sono inscindibilmente legati alla *logica della vita comune umana*, che costituisce uno di quei capitali condizionamenti che agiscono ininterrottamente sul singolo individuo e che si lasciano dominare dal suo influsso solo fino a un certo punto. Se ora consideriamo che neppure i condizionamenti della vita comune umana possono essere da noi definitivamente compresi, perché sono troppi, che inoltre tali esigenze sottostanno a una certa variazione, ci diventa chiaro che difficilmente siamo in grado di chiarire completamente le oscurità di una vita psichica che ci sta davanti, difficoltà questa che diventa tanto più grande quanto più ci allontaniamo dalle nostre proprie relazioni.

Uno dei basilari dati di fatto, tuttavia, necessari per acquistare la conoscenza dell'uomo, è la necessità di tener conto di quelle immanenti regole di gioco proprie del gruppo, quali spontaneamente risultano su questo pianeta in seguito alla limitata organizzazione del corpo umano e delle sue prestazioni, come di una *verità assoluta*, alla quale noi solo lentamente ci possiamo avvicinare, per lo più dopo aver superato sbagli e sbandamenti. Una parte significativa di tali basilari dati di fatto è affermata nella concezione materialistica della storia, elaborata da Marx e Engels. Secondo tale dottrina è la base economica, la forma tecnica colla quale un popolo procura il sostentamento della propria vita, che condiziona la “sovrastuttura ideologica”, il pensiero e il comportamento umano. A tanto si spinge anche la nostra concezione dell'attiva “logica della vita umana comune”, della “verità assoluta”. Tuttavia la storia (innanzitutto la nostra concezione della vita singola, la nostra *psicologia individuale*) ci insegna che la vita psichica umana risponde con facili errori alle sollecitazioni della piattaforma economica, errori dai quali solo lentamente si svincola. La nostra via verso “la verità assoluta” passa attraverso numerosi sbagli.

Spinta verso la comunità. Si possono comprendere le esigenze che stanno alla base della vita comune altrettanto bene quanto quelle che gli influssi atmosferici determinano sull'uomo, come la esigenza di ripararsi dal freddo, di costruirsi una casa, e simili. Osserviamo tale spinta verso la comunità – sia pure in una forma ancora incompresa – anche nella *religione*, dove, al posto del pensiero riflesso serve come legame della comunità la santificazione delle forme sociali. Come nel primo caso i condizionamenti della vita sono di carattere cosmico, così gli ultimi sono di carattere sociale, dovuti alla vita comunitaria dell'uomo e alle regole e finalità che spontaneamente ne risultano. Le esigenze comunitarie hanno regolato le relazioni degli uomini, e fin dall'origine si sono imposte come evidenti, come “verità assoluta”. Infatti, la comunità sussisteva prima della vita singola degli uomini. Non vi è nessuna forma di vita nella storia della cultura umana che non sia stata vissuta come sociale. In nessun luogo gli uomini sono apparsi in sistemi diversi da quello sociale. È facile spiegare tale situazione. In tutto il regno animale vige la legge fondamentale, che quelle specie che di fronte alla natura si trovano sottosviluppate, concentrano prima nuove forze unendosi, e quindi agiscono all'esterno in forma nuova e singolare.

Anche per l'umanità l'unione svolge lo stesso ruolo, e così avvenne che l'organo psichico dell'uomo fu completamente assorbito dai condizionamenti imposti dalla vita comune. Già Darwin osserva che non si trovano mai animali deboli che vivono soli; tra essi va annoverato in modo del tutto particolare l'uomo, perché anch'egli non è forte abbastanza da poter vivere solo. Egli può opporre alla natura solo una debole resistenza, gli occorre una quantità maggiore di mezzi per tirare avanti la sua esistenza e conservarsi. Basta figurarsi quale verrebbe ad essere la situazione di un uomo che si trovasse solo e senza i mezzi tipici della civiltà in una selva. La minaccia che incomberebbe su di lui sarebbe diversa che per ogni altro vivente: non ha la snellezza delle gambe, non dispone della forza muscolare degli animali robusti, non ha i denti degli animali rapaci, non l'udito fine e gli occhi acuti per superare un tale combattimento. Ed è enorme il dispendio capace di assicurargli il diritto all'esistenza, e la preservazione dalla rovina. Il suo cibo è singolare, e il suo modo di vita esige una protezione particolarmente intensa.

Ora è pensabile che un tale uomo possa conservarsi solo se si trova in una condizione particolarmente favorevole. Questa condizione gli fu offerta appunto dalla vita di gruppo, che si rivelò come una necessità, dal momento che solo il vivere insieme, attraverso una specie di *divisione del lavoro*, gli permise di fronteggiare compiti ai quali avrebbe dovuto soccombere se fosse rimasto solo. Soltanto la divisione del lavoro procurò all'uomo quelle armi di offesa e di difesa e in genere tutti quei beni di cui abbisognava per affermarsi, che oggi compendiamo sotto il concetto di *civiltà*. Se ora si pensa in mezzo a quali difficoltà vengono partoriti i bambini, come in quella circostanza si rendano necessari dispendi del tutto straordinari, ai quali il singolo neppure colla più grande fatica potrebbe sobbarcarsi e che possono essere procurati solo mediante la divisione del lavoro, se ci si immagina a

quale eccesso di malattie e di mancanze è esposto un essere umano soprattutto nell'età della prima infanzia – ben più che gli altri animali –, si avrà una idea approssimativa dell'enorme quantità di cure necessarie ad assicurare la stabilità della società umana, e la percezione chiara della necessità di questo collegamento.

Sicurezza e adattamento. In base all'esposizione fin qui fatta dobbiamo concludere che, visto sotto l'aspetto naturale, l'uomo è un essere inferiore. Ma *questa inferiorità, da cui è affetto, e che percepisce nella coscienza come sentimento di minorazione e di insicurezza, agisce da stimolo costante*, che lo spinge a trovare una via atta a realizzare l'adattamento a tale vita e a preoccuparsi per creare delle situazioni in cui gli svantaggi della sua condizione umana nell'ambito della natura vengano compensati. E furono qui di nuovo ancora le sue facoltà psichiche che gli poterono procurare adattamento all'ambiente e sicurezza. Molto più gravoso sarebbe stato cavar fuori dall'uomo-bestia primitivo un esemplare capace di tener fronte all'ostile natura mediante appendici come corna, artigli o zanne. In effetti, solo l'organo psichico era in grado di procurare aiuti tali da sopperire alle carenze organiche dell'uomo. E precisamente lo stimolo nato dal continuo sentimento dell'insufficienza, fece sí che l'uomo sviluppasse la *previsione* e portasse l'anima a quello sviluppo che oggi ci ritroviamo come organo del pensiero, del sentimento e dell'azione. E poiché in tali aiuti, in tali sforzi di adattamento, giocava un ruolo essenziale anche la società, l'organo psichico dovette fare i conti fin dall'inizio coi condizionamenti della comunità. Tutte le sue capacità si sono sviluppate su questa base e quindi portano con sé la tinta di una vita sociale. Ogni pensiero dell'uomo dovette assumere impronte tali da lasciar trasparire gli attributi tipici di una comunità.

Se ora ci si rappresenta come progredirono ulteriormente le cose, si arriva alle origini della *logica* con la sua intrinseca esigenza di universalità. *Logico è soltanto ciò che è universale*. Un ulteriore chiaro risultato della vita comunitaria lo troviamo nel *linguaggio*, opera meravigliosa che distingue l'uomo da tutti gli altri viventi. Non si può eliminare da quel tipico fenomeno che è il linguaggio, l'idea dell'universalità, il che indica la sua origine dalla vita sociale dell'uomo. Il linguaggio è del tutto superfluo per un essere che vive singolarmente. Si riferisce alla vita comunitaria degli uomini, è un suo prodotto e insieme un mezzo di collegamento. Una rigorosa dimostrazione di questo nesso sta nel fatto che uomini cresciuti in condizioni tali da rendere difficoltoso o impedire il loro contatto con altri uomini, o addirittura da rinunciare a tale contatto, quasi regolarmente possiedono un linguaggio o una capacità di linguaggio menomati. È come se tale vincolo si fosse potuto formare e conservare solo in funzione del contatto coll'umanità. Il linguaggio ha un significato straordinariamente profondo per lo sviluppo della vita psichica umana. Il pensiero logico è possibile soltanto presupponendo il linguaggio, il quale soltanto, attraverso la possibilità della concettualizzazione, ci mette in grado di stabilire distinzioni, formare concetti, cose che non sono proprietà privata ma pubblica. Anche il nostro pensiero e il nostro sentimento sono concepibili solo presupponendo l'universalità: la nostra gioia della bellezza riceve il

suo fondamento solo nella comprensione che il sentimento e il riconoscimento del bello e del bene è universale. Così arriviamo a riconoscere che i concetti di ragione, di logica, di etica e di estetica possono avere la loro origine solo nella vita comunitaria dell'uomo, che essi però sono nello stesso tempo il cemento che protegge la cultura dalla decadenza. In base alla situazione del singolo uomo è anche concepibile il suo volere. La *volontà* non rappresenta null'altro che un movimento per arrivare da un sentimento di insufficienza a un sentimento di sufficienza. Raffigurarsi questa linea, sentirla e percorrerla, si chiama "volere". Ogni volere ha a che fare col sentimento di insufficienza, di inferiorità; libera l'energia e determina l'inclinazione atte a instaurare uno stato di soddisfazione, di contentezza, di piena validità.

Senso comunitario. Ora comprendiamo come quelle regole di gioco: educazione, superstizione, totem e tabú, legislazione, che erano necessarie ad assicurare la consistenza della razza umana, dovettero innanzitutto rappresentare un riconoscimento dell'idea comunitaria. L'abbiamo visto negli indirizzi religiosi, troviamo esigenze comunitarie nelle più importanti funzioni dell'organo psichico, le ritroviamo nelle esigenze della vita del singolo come in quelle della totalità. Ciò che chiamiamo *giustizia*, ciò che consideriamo come l'aspetto luminoso del carattere umano, non è altro nella sua essenza che l'adempimento di esigenze scaturite dalla vita comunitaria degli uomini. Sono esse che hanno formato l'organo psichico. Così avviene che la fiducia, la fedeltà, l'apertura, l'amore della verità e simili, sono precisamente esigenze stabilite e mantenute mediante l'universale principio della comunità. Ciò che chiamiamo un buono o un cattivo carattere può venir giudicato tale solo in relazione alla comunità. Le caratteristiche relative a ogni realizzazione in campo scientifico, o di indole politica o di genere artistico sono sempre e soltanto giudicate come grandi e valide, in quanto hanno un valore per la totalità. Un *modello ideale*, preso come misura del singolo, si costituisce soltanto in considerazione del valore e dell'utilità che assume in rapporto alla comunità. Ciò con cui paragoniamo il singolo è il modello ideale di un uomo nella comunità, ossia di un uomo che ha sviluppato in sé talmente il *senso comunitario* da seguire costantemente – secondo un detto del Fortmüller – "le regole di gioco della comunità umana". Dal corso delle nostre esposizioni risulterà chiaro che nessun uomo completo in senso pieno può crescere senza curare e realizzare sufficientemente il senso comunitario.

Freud - Adler - Jung, *Psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia, 1983, pagg.108-117

Adler, La vita psichica tende a un fine

Secondo la psicologia individuale di Adolf Adler (1870-1937) la vita mentale di ogni individuo è caratterizzata da processi dinamici orientati verso un fine. Questo orientamento si forma fin dall'infanzia attraverso le esperienze vissute e l'influenza della cultura. Nella formazione del carattere si svilupperà un atteggiamento positivo – ottimista – se il bambino ha fiducia nelle proprie possibilità di realizzare il fine che si propone; se invece sente il proprio fine come irraggiungibile si svilupperà un atteggiamento di sfiducia e di pessimismo.

A. Adler, Conoscenza dell'uomo

Gli impulsi psichici si rendono comprensibili prima di tutto come movimenti volti a un fine. Perciò è necessario affermare che sarebbe un inganno figurarsi l'anima umana come una totalità in quiete; ce la possiamo rappresentare soltanto come un insieme di energie in movimento, che sono però scaturite da un fondo unitario e tendono verso un fine unitario. Già nel concetto di adattamento è implicita tale tendenza a un fine. Non possiamo figurarci una vita psichica senza un fine verso il quale si svolge il movimento con la dinamica che gli è implicita.

La vita psichica è quindi determinata da un fine. Nessun uomo può pensare, sentire, volere, addirittura sognare senza che tutto ciò sia determinato, condizionato, delimitato, orientato da un fine che gli sta davanti. Ciò risulta quasi evidente quando si consideri le connessioni tra le istanze dell'organismo e del mondo esteriore e le risposte che l'organismo è costretto a dare loro. Le manifestazioni somatiche e psichiche dell'uomo corrispondono al punto di vista fondamentale così stabilito. Lo sviluppo psichico non è pensabile altrimenti che nel quadro così delineato, ossia come diretto a un fine predisposto, risultante spontaneamente dalle azioni descritte, scaturienti da quell'energia. Il fine poi può essere concepito come mutabile o fisso.

Si può pertanto concepire tutte le manifestazioni come una preparazione a qualcosa che sta per accadere. Non sembra possibile considerare un organo psichico se non come diretto a un fine e la *psicologia individuale* considera tutti i fenomeni della psiche umana come orientati verso un fine.

Se si conosce il fine di un uomo, anche se si è informati solo a metà di tutto il resto, è conosciuto il significato dei movimenti in cui si esprime e si può cogliere il loro senso come una preparazione al conseguimento di tale fine. Si sa allora anche quali movimenti deve fare quell'uomo per raggiungerlo, allo stesso modo che si conosce il cammino che è costretto a fare un sasso quando lo si lascia cadere a terra. Solo che l'anima non conosce alcuna legge di natura, per il fatto che il fine che le sta davanti non è fisso ma mutevole. Quando però un fine sta effettivamente davanti a un individuo, allora il processo psichico si svolge con necessità come se lì vigesse una legge di natura che costringe ad agire in conformità. Il che significa che nella vita psichica non vi è alcuna legge di natura, bensì che l'uomo stesso in questo campo si stabilisce le proprie leggi. Se poi queste gli appaiono

come leggi di natura, ciò avviene per un inganno della conoscenza. perché quando egli crede di riscontrarvi l'inevitabilità e il determinismo e li vuole dimostrare, lí vi gioca certamente un ruolo la sua mano. Se uno, per esempio, vuole dipingere un ritratto, si riscontrerà in lui tutti gli atteggiamenti propri di un uomo che ha un tale fine davanti agli occhi. Farà tutti i passi opportuni con incondizionata consequenzialità, come si trattasse di una legge di natura. Ma deve egli dipingere questo ritratto? Vi è dunque differenza tra i movimenti della natura e quelli della vita psichica umana. A questo punto si connettono i discussi problemi sulla libertà della volontà umana, che oggi si tende a spiegare come se la volontà umana non fosse libera. È vero che non è libera appena si lega a un fine. E poiché questo è spesso condizionato dalle situazioni cosmiche, animali e sociali, è fatale che la vita psichica appaia come sottomessa a leggi invariabili. Se tuttavia per esempio si rifiuta e si combatte questa propria connessione colla società e non ci si vuole adattare alla situazione di fatto, allora sono tolte tutte queste apparenti regolarità della vita psichica e ne subentra una nuova, condizionata appunto dal nuovo fine. Così per un uomo che dispera della vita e che cerca di eliminare la sua appartenenza all'umanità, non è più cogente la legge della società. Dobbiamo dunque ritenere che solo dallo stabilimento di un fine segue di necessità un movimento nella vita psichica.

Viceversa, è possibile dedurre dai movimenti di un uomo il fine che gli sta davanti. Propriamente questa sarebbe la cosa più importante, perché vi sono uomini che non hanno ben chiaro davanti il proprio fine. Effettivamente questa è la via normale che dobbiamo percorrere per favorire la conoscenza dell'uomo. Non è una via così facile come l'altra, perché i movimenti di un uomo sono polivalenti. Ma noi possiamo considerarne parecchi, confrontarli, tracciare delle linee. Si può arrivare alla comprensione di un uomo cercando di unire tra loro con una linea i comportamenti e le forme espressive di due momenti diversi della sua vita. Si segue così un procedimento sistematico dal quale si ricava l'impressione di un orientamento unitario. Con tal mezzo si può scoprire, talvolta in modo sorprendente, come un'abbozzo infantile sia riscontrabile sempre uguale fino agli ultimi giorni della vita. Un esempio lo può chiarire: Un uomo di trent'anni, straordinariamente diligente, aveva raggiunto, nonostante le difficoltà incontrate nel suo sviluppo, reputazione e buon successo. Si presenta al medico in uno stato di estrema depressione e si lamenta di aver perduto il gusto del lavoro e della vita. Racconta che si dovrebbe fidanzare, però guarda all'avvenire che gli sta davanti con grande sfiducia. È tormentato da una violenta gelosia e non è escluso il pericolo che il fidanzamento vada presto a monte. I dati di fatto che adduce non sono del tutto convincenti; alla ragazza non va fatto alcun rimprovero. La sfiducia che egli mette chiaramente allo scoperto fa vivamente sospettare che sia uno di quegli uomini che soggiacciono all'influsso di altri da cui si sentono attratti; ma nello stesso tempo assumono una posizione aggressiva, e in preda alla sfiducia distruggono ora quello che volevano, costruire. Per poter tracciare la linea a cui accennavamo, vogliamo scegliere un episodio della sua vita passata e tentare di confrontarlo colla sua presa di posizione attuale. Seguendo la nostra esperienza lo scegliamo tra le impressioni da lui avute nella

prima infanzia, anche se sappiamo che quanto ci tocca ascoltare non sempre va preso come prova obbiettiva. Ecco il suo primo ricordo d'infanzia. Si trovava al mercato colla mamma e col fratello piú piccolo. A causa della calca che lo premeva, la mamma prese lui, che era il piú grande, in braccio. Come s'accorse dell'errore, lo ripose a terra e sollevò l'altro, mentre ora lui turbato, si metteva a correrle appresso. Aveva allora quattro anni. Come possiamo notare, nella rievocazione di questo ricordo, risuonano le medesime corde che abbiamo sentite nella descrizione delle sue attuali sofferenze: egli non è sicuro di essere il preferito, e non può tollerare di dover pensare che qualche altro possa esserlo al suo posto. Richiamata la sua attenzione su ciò, rimane molto meravigliato e riconosce immediatamente la connessione.

Il fine verso cui dobbiamo pensare siano orientate tutte le manifestazioni di un uomo è il risultato dell'influsso delle impressioni che arrivano al bambino dal mondo esteriore.

L'ideale, lo scopo di un uomo si forma già nei primi mesi della sua vita, perché già allora entrano in gioco quelle sensazioni a cui il bambino risponde con gioia o con dispiacere. Già allora emergono le prime tracce di un'immagine del mondo, sia pure soltanto nelle sue linee piú elementari. Equivale a dire che vengono posti fin dal periodo dell'allattamento i fondamenti di quei fattori della vita psichica che ci sono accessibili. Essi saranno in seguito ulteriormente elaborati; sono variabili, influenzabili. Si verificano i piú svariati influssi che costringono il bambino a rispondere alle esigenze della vita con una presa di posizione. Non possiamo quindi giustificare quei ricercatori che sottolineano come i tratti di carattere di un uomo siano già riscontrabili nel periodo del suo allattamento, per cui molti affermano che il carattere è innato. Si può però affermare che la concezione secondo cui il carattere di un uomo viene ereditato dai genitori è socialmente dannosa, perché impedisce all'educatore di applicarsi al proprio compito con fiducia. Una convalida di tale tesi l'abbiamo nella circostanza che la concezione dell'inattività del carattere viene per lo piú adoperata da chi vi ricorre per esimersi dalle proprie responsabilità; il che ovviamente è in contrasto con i compiti dell'educatore.

Una circostanza importante che coopera alla formazione di un fine è costituita dall'influsso della *cultura*. Per suo mezzo viene per così dire eretta una barriera contro cui di continuo viene a cozzare la forza del bambino, finché non trova una via percorribile che gli prometta soddisfazione ai suoi desideri, e nello stesso tempo sicurezza e adattamento per l'avvenire. Non ci vuol molto a riconoscere quanto solida sia la sicurezza desiderata dal bambino e quanta sia quella che gli è garantita dal suo impegno nella cultura. Non si tratta semplicemente di sicurezza dal pericolo ma, come succede per una macchina ben costruita, vi è l'aggiunta di un ulteriore coefficiente di sicurezza, atto a garantire ancor meglio la conservazione dell'organismo umano. Il bambino se l'assicura oltre la misura effettiva di sicurezza e di soddisfazioni istintuali, esige un soprappiú che vada al di là di quanto sarebbe necessario per il suo tranquillo sviluppo. Ma con ciò si introduce nella sua vita psichica un nuovo movimento. La linea di movimento che qui rileviamo è chiaramente quella della *superiorità*. Il bambino vuole, similmente all'adulto, realizzare piú degli altri,

punta su una superiorità atta a ottenergli e a conservargli quella sicurezza e quell'adattamento, che fin da principio gli si pongono come fine. Subentra così un'esitazione, penetra nella vita psichica un'irrequietezza che va crescendo in forme molteplici. È sufficiente considerare come gli influssi cosmici lo sollecitino a una più consistente risposta. Nel tempo del bisogno poi quando l'anima è in angoscia e non si ritiene all'altezza dei suoi compiti, si possono osservare deviazioni che chiariscono anche di più l'esigenza di una superiorità.

In tali circostanze può succedere che il fine sia prefissato in modo da permettere all'individuo di sottrarsi alle più gravi difficoltà, a *evadere* da esse. Possiamo allora renderci conto di un tipo d'uomo che è quanto di più umano noi possiamo immaginare, quel tipo d'uomo che indietreggia terrorizzato davanti alle difficoltà, o cerca un rifugio in cui possa per lo meno provvisoriamente sottrarsi alle incombenze che gli vengono poste. Così abbiamo la possibilità di capire come le reazioni dell'anima umana non possiedano mai un valore definitivo, ma possano essere soltanto risposte provvisorie che non dobbiamo mai pretendere che siano definitivamente giuste. In modo del tutto particolare questo vale per lo sviluppo psichico del bambino, per il quale non possiamo applicare la misura valevole per gli adulti; dobbiamo tener presente che qui abbiamo a che fare con fini che sono soltanto provvisori. Dovremo sempre in seguito tener sott'occhio il bambino e rappresentarci dove la forza che vedremo in opera lo vorrà in definitiva portare. E se ci trasferiremo nella sua anima, ci diventerà chiaro che queste manifestazioni dell'energia psichica sono interpretabili solo come decisioni da lui prese nella prospettiva di un definitivo adattamento alle situazioni presenti e future come lui le sente. La modalità dell'accordo che ne consegue assume indirizzi diversi: l'uno si manifesta sotto il profilo dell'ottimismo; il bambino confida di poter risolvere anche speditamente i compiti che vanno crescendo con lui. Egli sviluppa allora i tratti di carattere tipici di un uomo che ritiene risolubili i suoi impegni. Si sviluppano così il coraggio, l'apertura, il senso di fiducia, la diligenza, e cose simili. Opposti sono invece i tratti del *pessimismo*. Si pensi al fine di un bambino che non ha fiducia nella capacità di risolvere i propri problemi, e si potrà immaginare quali saranno i suoi tratti psicologici. Vi troveremo indecisione, timidità, chiusura, diffidenza, e tutti quegli altri tratti mediante cui quel debole cerca di difendersi. Il suo fine cadrà al di là del raggiungibile.

Freud - Adler - Jung, *Psicoanalisi e filosofia*, a cura di A. Crescini, La Scuola, Brescia, 1983, pagg. 99-107

Adorno, Dopo Auschwitz

Prima lettura

Secondo il filosofo tedesco, dopo Auschwitz la trascendenza non offre piú all'immanenza alcun significato. Auschwitz ha lo stesso effetto nel campo del sociale che il terremoto di Lisbona ha avuto nel campo dei fenomeni naturali. La malvagità umana ha realizzato "l'inferno reale".

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*

Non è piú possibile affermare che l'immutabile sia verità e il mosso apparenza caduca, l'indifferenza reciproca del temporale e delle idee eterne, neppure con il pretesto hegeliano che l'esistenza temporale serva – grazie all'annientamento implicito nel suo concetto – all'eterno, che si presenta nell'eternità dell'annientamento. Uno degli impulsi mistici, secolarizzato nella dialettica, fu la dottrina della rilevanza dell'intramondano, storico per ciò che la metafisica tradizionale privilegiava come trascendenza, o almeno, detto meno gnosticamente e radicalmente, per la posizione della coscienza rispetto ai problemi che il canone filosofico assegnava alla metafisica. L'impressione che, dopo Auschwitz, si ribella ad ogni affermazione di positività dell'esistenza come una consolazione a poco prezzo, ingiustizia nei confronti delle vittime, la resistenza contro la possibilità di spremere dal loro destino un qualche senso per quanto esiguo, ha un suo momento oggettivo dopo eventi che ridicolizzano la costruzione di un senso dell'immanenza, irraggiato dalla trascendenza posta affermativamente. Una tale costruzione affermò la negatività assoluta e collaborò ideologicamente alla sua persistenza, che comunque è realmente implicita nel principio della società esistente fino alla sua autodistruzione. Il terremoto di Lisbona, fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe ancora comprensibile della prima natura fu minima confrontata con la seconda, sociale, che si sottrae all'immaginazione umana, preparando l'inferno reale sulla base della malvagità umana. La capacità alla metafisica è paralizzata perché ciò che è successo ha mandato a pezzi la base dell'unificabilità del pensiero speculativo metafisico con l'esperienza. Ancora una volta trionfa, indicibilmente, il motivo dialettico del rovesciarsi della quantità in qualità. La morte, con l'assassinio burocratico di milioni di persone, è diventata qualcosa che non era mai stata tanto da temere. Non c'è piú alcuna possibilità che essa entri nella vita vissuta dei singoli come un qualcosa che concordi con il suo corso. L'individuo viene spossessato dell'ultima e piú misera cosa che gli era rimasta. Poiché nei campi di concentramento non moriva piú l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli sfuggiti a tale misura. Il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara ovunque, dove uomini vengono omogeneizzati, "scafati" – come si dice in gergo militare – finché li si estirpa letteralmente, deviazioni dal concetto della loro completa nullità. Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte.

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1975, pagg. 326-327

Seconda lettura

Dopo Auschwitz, Hitler ci costringe ad impegnarci con tutte le nostre forze per fare in modo che ciò che è avvenuto non possa ripetersi. Questo è diventato l'“imperativo categorico” della nostra epoca. Auschwitz dimostra inconfutabilmente il fallimento della cultura e dell'interpretazione illuminista della storia. Ma la negazione della cultura non è una soluzione. Neppure il silenzio.

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*

Hitler ha imposto agli uomini nello stato della loro illibertà un nuovo imperativo categorico: organizzare il loro agire e pensare in modo che Auschwitz non si ripeta, non succeda niente di simile. Questo imperativo è tanto resistente alla sua fondazione quanto una volta la datità di quello kantiano.

[...].

Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura. Il fatto che potesse succedere in mezzo a tutta la tradizione della filosofia, dell'arte e delle scienze illuministiche, dice molto di più che essa, lo spirito, non sia riuscito a raggiungere e modificare gli uomini. In quelle regioni stesse con la loro pretesa enfatica di autarchia, sta di casa la non verità. Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura. Poiché essa si è restaurata dopo quel che è successo nel suo paesaggio senza resistenza, è diventata completamente ideologia, quale potenzialmente era dopo che, in opposizione all'esistenza materiale, presunse di soffiare la luce, offertale dalla divisione tra lavoro corporale e spirito. Chi parla per la conservazione della cultura radicalmente colpevole e miserevole diventa collaborazionista, mentre chi si nega alla cultura, favorisce immediatamente la barbarie, quale si è rivelata essere la cultura. Neppure il silenzio fa uscire dal circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva e così la degrada ancora una volta a menzogna.

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1975, pagg. 330-331

Adorno, La positività della teoria

Adorno osserva che è necessario riproporre la distinzione tradizionale fra teoria e prassi, e l'importanza della teoria in un mondo in cui si privilegia la prassi.

T. W. Adorno, *Dialettica negativa*

L'analisi della situazione non si esaurisce nell'adeguamento a quest'ultima. Riflettendo su di essa, l'analisi mette in rilievo i momenti che possono condurre al di là delle coazioni imposte dalla situazione. Questo è di grandissima importanza per il rapporto di teoria e prassi. Attraverso la sua differenza dalla prassi in quanto agire immediato, situazionalmente vincolato, attraverso anche la sua autonomizzazione, la teoria diventa forza produttiva pratica, trasformatrice. Se il pensiero è pensiero di qualcosa, da cui dipende, allora esso presuppone sempre e senz'altro un impulso motore pratico, per quanto occulto tale impulso possa essere al pensiero. Pensa solo chi non accetta passivamente ciò che è da sempre dato; dall'uomo primitivo che riflette su come proteggere il suo focherello dalla pioggia o su dove possa andare a rimpiazzarsi dinnanzi al temporale, fino all'illuminista che elabora la teoria di come l'umanità sia uscita dalla sua minorità, di se stessa colpevole, attraverso l'interesse per l'auto-conservazione. Simili motivi continuano ad operare; più che mai, forse, laddove non sono immediatamente tematizzabili i motivi pratici. Non si dà pensiero qualora esso risulti incapace di essere qualcosa di più che una mera sistemazione di dati e un frammento di tecnica privo di *télos* [fine, scopo] pratico. Ogni meditazione sulla libertà si prolunga nella concezione della sua possibile restaurazione, finché la meditazione non venga imbrigliata praticamente e tagliata su misura per i risultati ad essa imposti. Tuttavia la separazione tra soggetto e oggetto è tanto poco revocabile tramite una decisione d'imperio del pensiero, quanto poco esiste l'unità immediata di teoria e prassi; essa ha imitato la falsa identità di soggetto e oggetto, ed ha perpetuato il principio tirannico che pone l'identità, il combattere contro il quale fa parte della vera prassi. Il contenuto di verità inerente alla questione dell'unità di teoria e prassi è stato vincolato a condizioni storiche. Nei punti nodali, nei punti di rottura dello sviluppo, la riflessione e l'azione possono ritrovarsi in una sola fiammata; anche allora, tuttavia, non sono la stessa cosa.

M. Horkheimer- Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980², pagg. 241-242

Adorno, La *ratio* borghese

Adorno osserva che, dopo aver spazzato via il mondo medioevale e la sua cultura, la ratio borghese produce ora, per la sua esigenza d'ordine, una cultura sistematica che la rende chiusa e intollerante e che è destinata all'insuccesso.

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*

Dal punto di vista della filosofia della storia i sistemi, specialmente quelli dei Seicento, avevano una funzione compensatoria. La stessa *ratio*, che aveva distrutto, in concordanza con l'interesse della classe borghese, l'ordine feudale e la corrispondente forma della riflessione, l'ontologia scolastica, ebbe subito paura del caos di fronte alle macerie, sua opera. Essa trema di fronte a ciò che continua ad esistere minacciosamente al di sotto del suo ambito di dominio, rafforzandosi proporzionalmente al suo potere. Tale timore caratterizzò ai suoi inizi quel comportamento – costitutivo nel complesso per il pensiero borghese – mirante a neutralizzare frettolosamente ogni passo in direzione dell'emancipazione, confermando l'ordine. All'ombra dell'incompletezza della propria emancipazione la coscienza borghese deve temere di venir annullata da una più avanzata; sente di non essere tutta la libertà e quindi di riprodurre solo l'immagine deformata; perciò dilata teoricamente la propria autonomia a un sistema, che contemporaneamente assomiglia ai suoi meccanismi coatti. La *ratio* borghese si propose di produrre dal suo interno l'ordine che aveva negato all'esterno. Ma quello in quanto prodotto non è più un ordine, e quindi è insaziabile. Un tale ordine prodotto in modo insensato-razionale fu appunto il sistema: qualcosa di posto, che si presenta come un essere in sé. Esso doveva spostare la sua origine nel pensiero formale scisso dal suo contenuto; non altrimenti poteva esercitare il proprio dominio sul materiale. Il sistema filosofico fu fin dall'inizio antinomico. In esso l'approccio si fondeva con la propria impossibilità; agli inizi dei sistemi moderni essa ha appunto condannato l'uno alla distruzione ad opera del successivo. La *ratio* per affermarsi come sistema che estingueva virtualmente tutte le determinazioni qualitative, cui si riferiva, finì in inconciliabile contrasto con l'oggettività, cui faceva violenza, pretendendo di afferrarla. Se ne allontanò tanto più, quanto più completamente essa l'assoggettò ai suoi assiomi, infine a quello solo dell'identità. Le pedanterie di tutti i sistemi, fino alle complicazioni architettoniche di Kant e, malgrado il suo programma, perfino di Hegel, sono segni di un insuccesso determinato a priori, documentato con incomparabile sincerità nelle fratture del sistema kantiano; già in Molière la pedanteria è un elemento centrale dell'ontologia dello spirito borghese. Ciò che nell'elemento da comprendere si ritira di fronte all'identità del concetto, costringe quest'ultimo a una esasperata messa in scena perché assolutamente non ci siano dubbi sull'inattaccabile completezza, compattezza ed acribia del prodotto del pensiero. La grande filosofia fu accompagnata da uno zelo paranoico di non tollerare nient'altro che se stessa, e perseguirlo con ogni inganno della propria ragione, mentre quello si ritira sempre più di fronte alla persecuzione. Il minimo resto di non-identità

basterebbe a smentire l'identità, totale secondo il suo concetto. La proliferazione dei sistemi dalla ghiandola pituitaria di Descartes e dagli assiomi e definizioni di Spinoza in poi, in cui è stato pompato già tutto il razionalismo, che poi ne viene ritirato fuori deduttivamente, annuncia con la sua non-verità quella dei sistemi stessi, ciò che hanno di folle.

Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino, 1980², pagg. 19-21

Adorno, Le contraddizioni del progresso

Emerge in questo brano la capacità di Adorno di mettere in evidenza lo stretto legame fra il progresso e le possibilità di “una guerra per la prima volta realmente totale”, e quindi il rapporto dialettico fra la realtà dell’uomo e il progresso tecnologico.

Th. W. Adorno, *È superato Marx?*

L'elemento fittizio che oggi snatura la soddisfazione di ogni bisogno viene spontaneamente percepito senza che se ne abbia coscienza: e costituisce forse l'attuale disagio della cultura. Ma anche più importante ancora dell'equivoco, pressoché impossibile da evitare, tra bisogno, soddisfazione e interesse del profitto, è la minaccia permanente di quel bisogno del quale inevitabilmente dipendono tutti gli altri; quello della mera sopravvivenza. Inserita entro un orizzonte in cui ad ogni momento può esplodere la Bomba, anche la più opulenta offerta di beni di consumo ha qualcosa di beffardo. Ma gli antagonismi internazionali, che aumentano sino alla prospettiva di una guerra per la prima volta realmente totale, sono palesemente connessi con i rapporti di produzione, nel senso più stretto del termine. Difficilmente questi potrebbero affermarsi così persistentemente senza l'inevitabile scoppio di crisi economiche sempre più gravi, se una parte straordinariamente grande della produzione sociale – la quale altrimenti non troverebbe alcun altro mercato – non venisse fatta dipendere dalla fabbricazione di mezzi di distruzione. Anche nell'Unione Sovietica, malgrado l'economia di mercato sia stata sconfitta, avviene la stessa cosa. Le cause economiche di ciò sono evidenti: il bisogno di un rapido accrescimento della produzione in un paese arretrato ha favorito la formazione di un'amministrazione rigorosamente dittatoriale. Dallo scatenamento delle forze produttive ebbero luogo rinnovati rapporti di produzione di carattere imitatorio: la produzione divenne un fine in sé e impedì il raggiungimento del fine reale, della realizzazione di una libertà integrale. È davvero demoniaco il modo in cui, in entrambi i sistemi, il concetto borghese di lavoro socialmente utile si trasforma in una parodia, in quanto sul mercato esso si trasforma in profitto e non appare mai come utile agli uomini o alla loro felicità. Questo dominio dei rapporti di produzione sugli uomini presuppone ancora una volta un certo grado di sviluppo delle forze produttive. Da qui la difficoltà che, mentre gli uni devono venir distinti dalle altre, se si vuol comprendere quanto una tale situazione abbia di demoniaco, la comprensione dei primi richiede sempre quella delle seconde. La sovrapproduzione, che ha portato al tipo di espansione mediante la quale un bisogno apparentemente soggettivo è stato imprigionato e sostituito, viene mantenuta ulteriormente da un apparato tecnico emancipatosi al punto da divenire irrazionale, cioè non profittevole, al di là di un certo volume di produzione; è dunque necessariamente condizionata dai rapporti sociali. Soltanto nella prospettiva di un annientamento totale i rapporti di produzione hanno evitato di paralizzare le forze produttive. Tuttavia, i metodi dirigistici mediante i quali, e malgrado tutto, si tengono aggruppate le masse, conducono a una concentrazione e a una centralizzazione che non ha

soltanto un aspetto economico, ma anche – come è facile vedere dall'impiego dei mezzi di comunicazione di massa – un aspetto tecnologico: il fatto cioè che sia divenuto possibile, a partire da pochi punti, unificare la coscienza di innumerevoli persone anche soltanto mediante la scelta e la presentazione delle notizie e dei commenti.

C. Bordonì e Alfredo De Paz, *La critica della società nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 162-163

Agostino, Argomento cosmologico_teleologico dell'esistenza di Dio

Constatando la contingenza delle cose Agostino inferisce l'esistenza di Dio come causa efficiente dell'essere di tutte le cose.

Ecco il cielo e la terra esistono, e gridano che sono stati fatti, perché sono soggetti a mutamenti e variazioni. Invece tutto ciò che esiste ma non è stato fatto non ha costituenti che prima non c'erano: il che appunto vuol dire essere soggetti a mutamenti e variazioni. E gridano anche di non essersi fatti da soli: "Se esistiamo è perché siamo stati fatti: dunque prima di esserlo non c'eravamo, in modo da poterci fare da soli". È l'evidenza stessa che parla per loro. Tu dunque li hai creati, che sei bello, perché sono cose belle; tu che sei buono, perché sono cose buone; tu che esisti, perché esistono. Ma non sono cose belle, né buone né esistenti come lo sei tu, loro autore, al cui confronto non sono belle, né buone e neppure esistono. Questo sappiamo grazie a te, e il nostro sapere paragonato al tuo è ignoranza.

(Agostino, *Confessioni*, XI, 4, trad. di Roberta De Monticelli).

Agostino, Chi s'inganna, vive

Agostino, maestro di retorica a Milano, nel 385, convertitosi al cristianesimo, lascia la cattedra e la città per ritirarsi in una villa in Brianza prestatagli da un amico; in questo ritiro si prepara a ricevere il battesimo nella Pasqua del 386. È questa l'occasione in cui egli scrive i tre libri Contra Academicos: la prima opera filosofica di Agostino cristiano è quindi una polemica nei confronti degli Accademici, gli scettici sostenitori dell'impossibilità per l'uomo di raggiungere una qualche certezza. L'atteggiamento polemico nei confronti dello scetticismo resterà una costante nel pensiero di Agostino anche nel De vera religione (389-391) e nel De Trinitate (399-426). Muovendosi nella convinzione che la ragione – pur non illimitata nelle sue possibilità – sia uno straordinario dono fatto da Dio all'uomo, Agostino la ritiene in grado di conoscere la Verità sia nella forma epistemica, sia nella forma noetica (capax Dei). Per questo egli considera indispensabile il confronto con gli Accademici: contro di loro egli propone la vita stessa come verità inconfutabile.

De Trinitate, 15, 12, 21

Prescindiamo da ciò che nell'anima è apporto dei sensi; in questo campo la realtà è così spesso diversa dall'apparenza che l'insensato, avendo l'anima troppo ingombra di queste false apparenze, si ritiene pieno di buon senso; per questo la filosofia dell'Accademia ha preso vigore fino al punto che, dubitando di tutto, è caduta in una follia più miserevole. Prescindendo dunque da ciò che si trova nell'anima come apporto dei sensi, c'è, fra quelle che ci restano, una conoscenza ugualmente certa di quella che abbiamo di vivere? In questo caso non abbiamo timore alcuno che ci accada di essere ingannati da qualche falsa apparenza, perché è certo che anche colui che si inganna, vive. Qui non accade come nel caso della vista degli oggetti esterni, in cui l'occhio si può ingannare, come si inganna quando un remo appare spezzato nell'acqua, quando una torre sembra muoversi a coloro che navigano, e mille altri casi in cui la realtà è differente da ciò che appare, perché questo non si vede con l'occhio della carne. È con una scienza interna che noi sappiamo di vivere, cosicché un filosofo dell'Accademia non può neppure obiettare: "Forse tu dormi senza saperlo, e quello che tu vedi lo vedi in sogno". Chi non sa infatti che le cose viste in sogno sono assai simili alle cose viste in stato di veglia? Ma colui che, con scienza certa, sa di vivere, non dice: "So di essere sveglio", ma: "So di vivere", dunque che dorma o che sia sveglio, vive. Si tratta di un sapere che il sonno non può rendere illusorio, perché sia dormire che vedere in sogno sono proprietà di uno che vive. Né contro questa scienza l'Accademico può obiettare: "Forse sei pazzo senza saperlo", perché, è vero che anche le visioni dei folli sono estremamente simili alle visioni dei sani di mente, ma colui che è folle, vive. E contro gli Accademici non afferma: "So di non essere pazzo", ma: "So di vivere". Non si può dunque sbagliare, né può mentire colui che dice che sa di vivere. Si possono dunque opporre innumerevoli esempi di errori dei sensi a colui che afferma: "So di vivere", non ne temerà alcuno, perché colui stesso che si inganna, vive. Ma se la scienza

umana si limita a queste conoscenze, sarebbero ben poche, a meno che non si moltiplichino in ogni direzione, in modo tale che non soltanto divengano più numerose, ma si estendano all'infinito. Infatti colui che afferma: "So di vivere", afferma di sapere una cosa; ma se dice: "So che so di vivere" sa già due cose; il fatto poi che egli sa queste due cose, significa che ne conosce una terza; procedendo così ne può aggiungere una quarta, una quinta, e innumerevoli, se ne è capace. Ma, poiché non può con un'addizione sempre rinnovata di singole unità, né comprendere un numero innumerevole né esprimerlo con una ripetizione indefinita, comprende almeno e dice con assoluta certezza che questa affermazione è vera e che può ripeterla un numero così grande di volte che veramente il numero infinito di essa non si può comprendere, né esprimere. Altrettanto si può affermare quando si tratta delle certezze proprie della volontà. Non sarebbe prenderlo in giro rispondere: "Ti inganni" a qualcuno che dicesse: "Voglio essere felice"? E se egli dice: "So che voglio questo e so di saper questo", può aggiungere una terza certezza alle due prime, cioè che egli sa queste due verità e poi una quarta: che sa di sapere queste due verità e così continuare all'infinito. Così se qualcuno dice: "Non voglio sbagliare", non sarà forse vero che, sia che sbagli, sia che non sbagli, in ogni caso è vero che non vuole sbagliare? Chi avrà l'impudenza di dirgli: "Forse ti inganni"? perché è fuori dubbio che, sebbene si inganni su tutte le altre cose, non si inganna su questa: che non vuole ingannarsi. E se dice che sa questa verità, aumenta il numero delle sue conoscenze, quanto vuole, sino ad ottenere un numero infinito. Infatti colui che dice: "Non voglio ingannarmi e so che non lo voglio e so di sapere questo" può già, sebbene sia difficile esprimerlo, mostrare che vi è là la fonte di un numero infinito.

(Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973, pagg. 657-659)

Agostino, Il furto delle pere

Con questo celebre episodio riportato nelle Confessioni, Agostino vuole dimostrare che il peccato è presente nell'uomo fin dalla nascita.

Confessiones, II, 9

1 Il furto certamente lo punisce la legge tua, o Signore, e anche quella legge che è scritta nel cuore degli uomini e che neppure la stessa loro diffusa iniquità riesce a cancellare: in realtà, qual ladro lascia derubarsi di buon animo da un altro ladro? Neppure chi abbia larghezza di mezzi lascia derubarsi da chi sia spinto da ristrettezza.

2 Anche io volli, volli commettere un furto e lo commisi non certo spintovi da bisogno alcuno, ma piuttosto da difetto e fastidio del sentimento di giustizia e da grassume d'iniquità.

3 In realtà, mi spinsi a sottrarre cosa che avevo in abbondanza e di migliore qualità, né certo volevo trarne alcun tornaconto, ma piuttosto volevo ottenerla attraverso un furto, per la soddisfazione di commettere un furto e di peccare.

4 Vi era un albero di pere nei pressi della nostra vigna, carico di frutti, che non certo si facevano desiderare per bell'aspetto, né per squisitezza di sapore.

5 Trascorremmo, giovanetti birbanti com'eravamo, a scuotere e a spogliare quell'albero, a notte avanzata, dopo d'esserci sin allora attardati in piazza, secondo la nostra rovinosa abitudine, nei giochi, e ne portammo via un carico ingente, non per usarne nelle nostre mense, ma piuttosto per gettarne ai porci. E se mai piccola parte ne mangiammo, questo facemmo, pur di riuscire a prendere soddisfazione di quello che appunto ci piaceva perché non ci era lecito.

6 Ecco qual era il mio cuore, mio Dio, ecco il cuore mio di cui ti sentisti pietà, quand'era precipitato nel fondo dell'abisso. Ecco, ti dica, dunque, il mio cuore a che cosa mai mirava se non a esser malvagio senza alcun tornaconto, tanto da non trovare altra causa alla malvagità, se non nella malvagità stessa. Vergognosa essa era, eppur l'amai, amai la mia morte, amai la mia rovina stessa, non ciò per cui io rischiavo di rovinarmi, ma la mia stessa rovina amai, anima sozza e che si staccava dal tuo fermo appoggio, per trascendere nella rovina, non per commettere atto alcuno disonesto, ma solo perché desiderosa della disonestà.

(Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968, pagg. 89-91)

Agostino, Il peccato è legato alla libertà

Agostino sostiene che il peccato nasce da un atto volontario e presuppone quindi la responsabilità e, soprattutto, la libertà. Egli usa l'espressione "libero arbitrio" per indicare la capacità dell'uomo di valutare e di scegliere all'interno di una gerarchia dei beni.

De vera religione, XIV, 27

1 Se cotesta miseria, che si dice peccato, capitasse addosso come una febbre a chi non la cerca, certo sembrerebbe ingiusta quella pena che, venendone al peccatore, si chiama dannazione. Ma all'opposto il peccato è male tanto volontario, che se tale non fosse, cesserebbe di essere peccato. E ciò è tanto chiaro che su un tal punto non vi è dissenso di sorta né fra i pochi dotti né fra i molti indotti. O si deve negare adunque che esiste peccato, o si deve ammettere che esso è volontario.

2 Né si può negare che abbia peccato l'anima quando si riconosca che essa con la penitenza si emenda, e che al penitente si concede perdono, mentre invece si condanna per giusta legge di Dio chi nel peccato si ostina.

3 Da ultimo, se non peccassimo volontariamente, nessuno dovrebbe esserne rimproverato, né ammonito; ora senza di ciò non avrebbe necessariamente più ragione di essere la legge cristiana ed ogni disciplina di religione. Dunque si pecca volontariamente.

4 E poiché non vi è dubbio che si pecca, ne viene che non è affatto possibile il minimo dubbio che le anime nostre non abbiano il libero arbitrio.

5 Dio ha giudicato e giudica migliori fra i suoi servi quelli che spontaneamente l'hanno servito e lo servono, il che non avrebbe senso, se tutti non liberamente, ma per necessità lo servissero.

(Agostino, *La vera religione*, Paravia, Torino, 1945, pagg. 26-27)

Agostino, Il tempo non è riducibile al movimento

Agostino elabora una concezione del tempo nuova e originale: egli parte dal rifiuto della teoria tradizionale – che considerava il tempo come misura del movimento – ritenendola inadeguata anche se sostenuta dall'autorità di Aristotele.

Confessiones, XI, 31

1 Se alcuno mi dicesse che il tempo è movimento di un corpo, mi ingiungi tu di acconsentire? No, tu non me lo ingiungi.

2 Infatti, io ben sento dire che non v'è corpo che si muova se non nel tempo: e questo tu lo dici. Ma che, invece, il tempo sia proprio il movimento di un corpo, questo non lo sento dire: tu certo non lo dici.

3 Quando, infatti, un corpo si muove, io ne traggio misura secondo il tempo, cioè per quanto tempo si muova, da quando incomincia a muoversi sino a quando si arresta.

4 E se io non ho visto da quando il corpo ha cominciato a muoversi e continua a muoversi, tanto che io non riesco a vedere quando si arresta, certo non riesco a misurare la durata, se non magari dal momento in cui inizio a vedere il movimento sino a quello in cui smetto.

5 Se poi lo vedo muoversi per molto tempo, posso solo affermare che si tratta di un tempo lungo, non certo, però, quanto sia lungo, ché quando noi diciamo anche quanto sia lungo, lo diciamo attraverso un confronto, come ad esempio: “Tanto è questo, quanto quello”, oppure: “È il doppio rispetto a quello”, e se qualcosa d'altro si dice in codesto modo.

6 Se, invece, noi potremo definire i punti dello spazio, da cui e verso cui si dirige un corpo che si muove – oppure le parti sue, se si muove come avviene nel tornio –, allora noi possiamo dire quanto vi sia di tempo dal momento in cui il movimento del corpo o di una parte di esso si sia effettuato da quel punto sino a quell'altro punto.

7 Una volta precisato che altra cosa è il movimento di un corpo, altra cosa il modo di misurare quanto tempo esso movimento duri, chi è che non comprenda a quali di questi due concetti si convenga il nome di tempo?

8 Infatti, se un corpo alternativamente, a volte si muove, a volte se ne sta fermo, noi secondo il tempo misuriamo non solo il movimento di esso corpo, ma anche l'indugio, e diciamo: “È stato fermo per altrettanto tempo per quanto è stato in movimento”, oppure: “È stato fermo giusto il doppio o il triplo rispetto a quello in cui è stato in movimento”, e magari, usando altri termini, che siamo riusciti a misurare con precisione o, come si dice, a stimare per approssimazione.

9 Il tempo non è, dunque, il movimento di un corpo.

(Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968, pagg. 783-785)

Agostino, L'anima misura del tempo

Agostino era partito nella sua indagine sul problema del tempo constatandone la complessità e la natura misteriosa con queste parole: "Se non me lo chiedi lo so, se me lo chiedi non lo so". Il risultato della ricerca (il tempo come "distensione dell'anima") avrà un grande seguito nella storia della filosofia.

Confessioni, XI, 35-37

1 [...] Da qui mi è parso di concludere che il tempo null'altro è che un'estensione, ma di qual cosa sia estensione, non lo so; però sarebbe strano se non fosse un'estensione dell'anima stessa. Che cosa, infatti, io misuro, te ne scongiuro, Dio mio, quando dico, o, approssimativamente: "Questo tempo è più lungo di quello", oppure, in maniera precisa: "Questo tempo è doppio rispetto a quell'altro"? Il tempo misuro, sí questo lo so, ma non misuro quello che ha da venire, perché non è ancora, non misuro il presente che non ha estensione, non misuro il passato perché ormai non c'è più. Che cosa, dunque, misuro?

[...]

2 In te, anima mia, misuro il tempo. Non darmi la voce addosso, col dirmi ciò che la realtà è. Non darmi la voce addosso con tutti i travagli delle tue impressioni. In te, lo ripeto, misuro il tempo.

3 L'impressione che le cose, mentre passano, suscitano in te, e che poi, quando quelle sono passate, dura, questa impressione io la misuro mentre è presente: non misuro le cose che sono passate in modo da lasciare un'impressione, ma misuro questa impressione, quando misuro il tempo. Per conseguenza, o il tempo consiste in queste impressioni, o io non riesco a misurare il tempo.

4 Ma che? Quando misuriamo il silenzio e diciamo che quel silenzio ha avuto una durata di tempo corrispondente a quello che ebbe una determinata voce, non è forse vero che rivolgiamo la tensione del nostro pensiero quasi per misurare la durata di quella voce, come se essa risonasse, per poter trarre dagli intervalli del silenzio una definizione che consiste in una estensione di tempo?

5 Infatti, anche quando la voce e la bocca non sono in moto, noi nel nostro pensiero continuiamo a recitare poesie, versi e qualsivoglia discorso, e siamo in grado di definire qualsivoglia estensione del loro andamento e della durata dei tempi, quanto cioè ognuno sia rispetto a un altro, non altrimenti che se ne facessimo recitazione a voce alta.

6 Se qualcuno volesse emettere la sua voce in misura un po' lunghetta e ne fissasse, facendo il conto nel suo pensiero, quanta debba essere la durata, costui, certamente, la durata del tempo la stabilisce standosene in silenzio e poi, affidando il calcolo alla memoria, prende a tirare fuori quella sua voce, che risuona sino a quando non giunga al termine prestabilito. Ma, in verità, diremo: risonò e risonerà; perché quella parte della voce che già si è svolta, diremo che è risonata, quella parte che ancora rimane da svolgersi diremo che risonerà, sino a quando l'intensità presente non trasforma quello che

ha da venire nel passato, in quanto quel che ha da venire, via via, diminuisce e il passato, via via, s'accresce, sino a quando, consumatosi il futuro, tutto divenga passato.

7 Ma in qual modo va diminuendo o addirittura si disperde quello che ha da venire, che ancora non è, o in qual modo s'accresce il passato, che ormai più non è, se non perché nell'anima nostra, che elabora questi momenti, vi sono tre fasi? Infatti l'anima aspetta, pone attenzione e ricorda; tanto che ciò che aspetta, attraverso ciò cui rivolge l'attenzione, si trasforma in ciò che ricorda.

8 Chi può negare che ciò che ha da venire non è ancora? Ma, tuttavia, vi è già nell'anima nostra un'attesa di quello che ha da venire.

9 Chi può negare che il passato più non è? Ma, tuttavia, è ancora nell'anima nostra memoria del passato.

10 Così chi può negare che il tempo presente manca di estensione, perché trascorre riducendosi in un punto? Ma, tuttavia, l'attenzione rimane durevole, sicché attraverso di essa si volge a non essere più ciò che si appresserà. Non è, dunque, lungo il tempo che ha da venire, perché esso, in realtà, non esiste, ma questo lungo tempo avvenire altro non è che l'attesa lunga di ciò che ha da venire, e così non è lungo il passato, perché esso, in realtà, non esiste, ma questo lungo tempo passato altro non è che la lunga memoria di ciò che è passato.

(Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968, pagg. 789, 795-797)

Agostino, L'anima umana immagine del Dio uno e trino

L'anima umana, che è una e tuttavia capace di memoria, intelligenza e volontà, è per Agostino immagine di Dio, creatore uno e trino di ogni cosa.

Lasciando per il momento da parte le altre cose che lo spirito riconosce in sé con certezza, consideriamo in modo del tutto particolare queste tre: la memoria, l'intelligenza, la volontà. (...) Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria, si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo. Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E *queste tre cose sono una cosa sola* (Gv, *I Lettera*, 5,7-8), per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di avere memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che nella mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio; ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intelligibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intelligibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: *tutte e tre costituiscono una sola cosa*, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.

(Agostino, *La Trinità*, XI, 11-17, trad. G. Beschin)

Agostino, La libertà incontra la grazia

Agostino, in polemica con la dottrina pelagiana, afferma che l'aiuto di Dio è indispensabile all'uomo per la sua salvezza. La pagina che segue è tratta da un'opera (De natura et gratia) scritta fra il 411 e il 418; Agostino tornerà sull'argomento con le opere scritte negli ultimi anni della sua vita (fra il 426 e il 430).

De natura et gratia, 67, 81

[Agostino vuole confutare alcune interpretazioni che i pelagiani hanno dato del suo *De libero arbitrio*, ma riconosce, comunque che la trattazione del problema della libertà presenta alcuni e notevoli difficoltà] lo stesso ho affrontato una difficoltà che poteva presentarsi e l'ho risolta per quanto mi è stato possibile dicendo: "Sono tuttavia riprovevoli e si giudicano meritevoli di correzione anche alcune azioni fatte per ignoranza, come leggiamo nelle testimonianze divine". E dopo essermi valso di mezzi attinenti, ho parlato pure della debolezza morale dicendo: "Sono riprovevoli anche certe azioni compiute per necessità, dove l'uomo vuole agire bene e non ci riesce. Donde vengono infatti questi lamenti: *Io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio*"? Richiamati poi a favore di questa sentenza altri testi della parola divina, dicevo: "Ma tutti questi lamenti sono di uomini che vengono da quella condanna di morte. Se infatti non si tratta di una pena, ma della stessa natura dell'uomo, cotesti non sono peccati". Poco dopo scrivo: "Resta dunque che questa giusta pena venga dalla condanna dell'uomo. Né c'è da meravigliarsi che l'uomo o a causa dell'ignoranza non ha nel libero arbitrio della volontà la capacità di scegliere quello che esige la rettitudine delle azioni, ovvero che per la resistenza dell'abitudine carnale, che la prepotenza della successione mortale ha in qualche modo consolidata come un'altra natura, vede quello che esige la rettitudine delle azioni e lo vuole e non riesce a farlo. Questa è infatti una giustissima punizione del peccato: che ciascuno perda quel potere che non ha voluto usare in modo buono, quando lo poteva senza nessuna difficoltà, se avesse voluto; cioè in altre parole che chi pur conoscendo non fa il bene, perda la conoscenza di ciò che è bene e chi non ha voluto fare il bene potendolo, ne perda la possibilità quando lo vuole. L'ignoranza infatti e la difficoltà sono due veri castighi per ogni anima che pecca. Dall'ignoranza viene l'umiliazione dell'errore, dalla difficoltà l'afflizione del dolore. Ma approvare il falso per il vero fino ad errare contro la stessa volontà e non poter trattenersi dalle opere libidinose per l'opposizione e la vessazione dolorosa del vincolo carnale, non è natura dell'uomo come è stato creato, bensì pena dell'uomo come è stato condannato. Ora, quando parliamo della libera volontà di agire rettamente, parliamo evidentemente di quella volontà in cui l'uomo fu creato". Poi, alle persone che credono di potersi giustamente lamentare della trasmissione e trasfusione nella prole del primo uomo dei vizi della stessa ignoranza e difficoltà, ho già dato questa risposta: "A costoro si risponde brevemente che si quietino e smettano di mormorare contro Dio. Avrebbero forse ragione di lamentarsi, se tra gli uomini non esistesse nessuno che sia vincitore dell'errore e

della libidine. Ma è presente dappertutto colui che in molti modi per mezzo delle creature dalle quali è servito come padrone chiama chi si allontana, istruisce chi crede, consola chi spera, esorta chi ama, aiuta chi lotta, esaudisce chi prega. Quindi, non ti si fa colpa della tua ignoranza involontaria, ma della tua negligenza nel cercare ciò che ignori, né ti si fa colpa di non fasciare le tue ferite, ma di scansare chi te le vuole guarire”. In questo modo da una parte ho esortato quanto ho potuto a vivere rettamente e dall’altra non ho reso vana la grazia di Dio, senza la quale la natura umana, ormai ottenebrata e viziata, non può essere illuminata e sanata. È su questo punto che verte tutta la questione con costoro: che la grazia di Dio offerta a noi nel Cristo Gesù nostro Signore non sia frustrata da noi con una perversa difesa della natura. Della quale natura ho scritto poco dopo: “Anche la natura stessa la intendiamo in due modi diversi: quando parliamo in senso proprio, ci riferiamo alla natura nella quale l’uomo fu in origine creato secondo la sua specie senza colpa; in un altro senso intendiamo la natura attuale nella quale a seguito della condanna di Adamo noi per punizione nasciamo mortali, ignoranti e soggetti alla carne, e in questo l’Apostolo dice: *Eravamo per natura meritevoli d’ira, come gli altri*”.

(Agostino, *Natura e grazia*, Città Nuova, Roma, 1981, pagg. 481-483)

Agostino, La memoria

Grande è l'attenzione di Agostino verso l'uomo come entità spirituale. In questa pagina la memoria è presentata come strumento essenziale per la conoscenza della Verità.

Confessiones, X, 15-16

1 Grande è questa potenza della memoria, molto grande essa è, Dio mio, anzi un santuario ampio e infinito. Chi è mai riuscito a giungere sino al fondo di essa? Essa è una facoltà dell'anima mia ed è legata alla mia natura, né del resto io stesso riesco a comprendere interamente ciò che sono. L'anima nostra è, quindi, troppo angusta per contenere tutta se stessa; ma allora dove va a finire quella parte di sé che non riesce a contenere? Forse che questa parte è fuori di essa e non dentro di essa? Ma come, dunque, non contiene una parte? Su questa considerazione mi sopravviene una grande meraviglia, e un grande stupore mi coglie.

2 Eccoli gli uomini che vanno ad ammirare le sommità dei monti e gli enormi flutti del mare, e le correnti larghissime dei fiumi, e il circuito dell'Oceano, e le rivoluzioni degli astri, ma trascurano se stessi, e non riflettono con meraviglia che, mentre io parlavo di tutte queste cose, non le vedevo sotto i miei occhi, eppure non le potrei descrivere, se i monti e i flutti e i fiumi e le stelle, che io ho visto, e l'Oceano, che conosco per sentito dire, se tutte queste cose non le vedessi dentro nella mia memoria, in spazi così grandiosi come se le vedessi al naturale, al di fuori di me. Né certamente queste cose, nel vederle, io le ho assorbite dentro di me, quando le vidi con i miei occhi, né esse sono dentro di me, ma soltanto le immagini di esse, e intendo di esse attraverso qual senso del corpo me ne è rimasto impresso qualche cosa.

3 Ma non soltanto le immagini di oggetti reali porta dentro di sé questa immensa capacità della mia memoria.

4 Colà si trovano anche tutte le nozioni che riguardano le dottrine liberali, quelle che ancora non si sono obliterate, come messe lí da parte, in luogo ancora piú interno, che non è un luogo; né io manipolo immagini di esse, ma reali conoscenze.

5 Infatti che cosa voglia dire letteratura, che cosa arte del disputare, quanti i generi delle questioni, quanto di tutte queste cose io so è nella mia memoria, non certo nel senso che io ne abbia dentro l'immagine, lasciando fuori la cosa nella sua sostanza; o non che si esprima in un suono e poi passi oltre, come si può dire di una voce, che, attraverso le orecchie, fissa di sé solo una traccia, grazie alla quale si può ridestare in noi, come se ancora risuonasse, anche se piú non risuona. O come di un odore, che mentre passa e si dissipa, allo spirar del vento, sensibilizza l'olfatto, e questo ne fa trapassare un'immagine nella memoria, che noi rinnoviamo con la reminiscenza; o come di un cibo, che certamente non ha piú sapore, giunto che sia nel ventre, e tuttavia, nella memoria, riacquista quasi un certo sapore; o come di un qualche oggetto di cui si ha sentore, quando si tocca con il corpo, e ancora attraverso la memoria si rinnova nell'immagine anche quando da noi è

staccato.

6 Non certo queste sostanze reali vengono immesse sin dentro alla memoria, ma solo immagini di esse sono colte con mirabile immediatezza e riposte come in celle non meno mirabili, e in modo altrettanto mirabile ne vengono tratte fuori nel ricordo.

(Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968, pagg. 609-613)

Agostino, La pace come valore comune

Particolarmente realistico il modo in cui Agostino descrive come il valore della pace sia centrale nella vita degli uomini e dei popoli e come questo valore possa benissimo convivere con lo stato di guerra, di cui la pace è lo scopo finale.

De civitate Dei, XIX, 12

1 Chiunque osservi assieme a me le realtà umane e la nostra natura comune, riconosce che come non vi è nessuno che non voglia godere, così non vi è nessuno che non voglia possedere la pace. Addirittura, anche coloro che ricercano le guerre non vogliono altro che la vittoria, quindi desiderano fortemente raggiungere la gloria e la pace attraverso la guerra. Che cos'è infatti una vittoria, se non la eliminazione di ogni resistenza? E proprio quando ciò sarà accaduto, si avrà la pace. Dunque è in vista della pace che si conducono le guerre, anche da parte di coloro che s'impegnano ad esercitare le loro attitudini belliche nel comando e nel combattimento.

2 Risulta perciò che la pace è il fine che si desidera dalla guerra; ogni uomo infatti ricerca la pace anche attraverso la guerra, mentre nessuno ricerca la guerra attraverso la pace. Anche coloro che vogliono turbare lo stato di pace in cui si trovano, non odiano la pace, ma desiderano cambiarla a loro arbitrio. Non vogliono quindi che la pace non vi sia più, ma che sia come essi vogliono. Da ultimo, anche qualora si separino dagli altri con una ribellione, non riescono a portare a compimento i loro disegni e mantengono una qualche apparenza di pace con gli stessi congiurati e cospiratori.

3 Prendiamo gli stessi malfattori: per costituire un'insidia più forte e più sicura alla pace degli altri, essi vogliono avere pace tra loro. E anche se uno di loro viene ad avere una forza così schiacciante da fare a meno di complici, cosicché non si affida più a nessun compagno, mettendosi a tendere agguati da solo, depredando quelli su cui riesce ad avere il sopravvento una volta catturati e uccisi, costui sicuramente mantiene una forma qualunque di pace con coloro che non può uccidere ed ai quali vuole tenere nascosta la sua condotta. Inoltre egli si sforza di sembrare uomo di pace a casa sua, con la moglie e con i figli e con altri, se vi sono; senza dubbio è soddisfatto quando obbediscono ad un suo cenno e s'indigna, reagisce e si vendica quando ciò non accade. Porta la pace nella sua casa, se è necessario anche con la forza, poiché s'accorge che essa non può esistere se tutte le cose non sono sottomesse nella società domestica ad un principio che coincide con la sua persona. Se perciò a lui venisse offerta la sottomissione di molti, di una città o di una nazione, in modo che costui venga servito come voleva esserlo a casa propria, egli non si nasconderebbe più come un malfattore, ma s'innalzerebbe davanti a tutti come un re, anche se in lui rimarrebbero la stessa avidità e la stessa malizia.

4 Ognuno quindi desidera essere in pace con i suoi, volendo però che vivano secondo il suo arbitrio. Anche quando si muove guerra a qualcuno, lo si vuole conquistare, se è possibile, e una volta sottomesso imporgli le condizioni della propria pace.

(Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano, 1984, pagg. 960-961)

Agostino, Le due città

Due modi di essere dell'uomo realizzano due tipi di società, la "città di Dio" e la "città terrena".

a) Due generi di società umana (*De civitate Dei*, XIV, 1)

È accaduto perciò che, nonostante tutti i popoli che vivono sulla Terra e hanno diverse religioni, diversi costumi e si distinguono per la diversità delle lingue, delle armi, dell'abbigliamento, non esistono tuttavia che due generi di società umana, che opportunamente potremmo chiamare secondo le nostre *Scritture*, due città. Evidentemente l'una è formata di uomini che vogliono vivere secondo la carne, l'altra di quelli che vogliono vivere secondo lo spirito, ciascuno nella propria pace, che essi raggiungono quando conseguono ciò che ricercano.

b) Due amori, due città (*De civitate Dei*, XIV, 28)

1 Due amori quindi hanno costruito due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. In ultima analisi, quella trova la gloria in se stessa, questa nel Signore. Quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. Quella solleva il capo nella sua gloria, questa dice al suo Dio: *Tu sei mia gloria e sollevi il mio capo*. L'una, nei suoi capi e nei popoli che sottomette, è posseduta dalla passione del potere; nell'altra prestano servizio vicendevole nella carità chi è posto a capo provvedendo, e chi è sottoposto adempiendo. La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: *Ti amo, Signore, mia forza*.

2 Nella prima città, perciò, i sapienti, che vivono secondo l'uomo, hanno cercato i beni del corpo o dell'anima o tutti e due; oppure quanti hanno potuto conoscere Dio *non gli hanno dato gloria né gli hanno reso grazie come a Dio, ma hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti (cioè gonfiandosi nella loro sapienza sotto il potere dell'orgoglio), sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili* (nella pratica di questa idolatria essi sono stati alla testa dei popoli o li hanno seguiti). *Hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore, che è benedetto nei secoli*. Nell'altra città invece non v'è sapienza umana all'infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che *Dio sia tutto in tutti*.

(Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano, 1984, pagg. 643, 691-692)

Agostino, Lo spirito umano come memoria, intelligenza e volontà

Il ricorso al pensiero noetico – cioè a strumenti della nostra mente non strettamente logico-scientifici (epistemici) – è presente in diverse opere di Agostino e, in particolar modo, nel De Trinitate: nelle prime pagine di quest'opera egli sottolinea l'importanza della preparazione spirituale, che è fatta di meditazione, umiltà, amore per la verità, e che costituisce la preconditione indispensabile per affrontare un argomento di grande difficoltà come quello della Trinità di Dio. Particolarmente interessante è la parte dell'opera in cui Agostino, spinto dalla convinzione che lo spirito umano sia stato fatto "ad immagine e somiglianza di Dio", ne studia le caratteristiche specifiche.

De Trinitate, X, 17-19

1 Lasciando per il momento da parte le altre cose che lo spirito riconosce in sé con certezza, consideriamo in modo del tutto particolare queste tre: la memoria, l'intelligenza, la volontà. È da questo triplice punto di vista infatti che si è soliti esaminare le doti naturali dei fanciulli per farsi un'idea del loro temperamento. Quanto più un fanciullo ha la memoria tenace e facile, quanto più la sua intelligenza è penetrante ed il suo gusto al lavoro ardente, tanto più ci si dovrà felicitare delle sue doti naturali. Quando invece si tratta del sapere di un uomo, non si esamina con quanta tenacia e facilità ricordi, con quanto acume comprenda, ma che cosa ricordi e che cosa comprenda. E poiché l'uomo non è solo da lodarsi in base al suo sapere, ma anche alla sua bontà, si deve tener conto non soltanto di ciò che ricorda e di ciò che comprende, ma anche di che cosa vuole; non dell'ardore con cui lo vuole, ma anzitutto dell'oggetto e poi dell'energia del volere. Infatti l'anima che ama con ardore è degna di lode quando ciò che ama deve essere amato con ardore. Nella prima dunque di queste tre cose: capacità, dottrina, uso, si considera di che cosa sia capace ciascuno con la sua memoria, intelligenza, volontà. Nella seconda, la dottrina, si considera che cosa ciascuno abbia raccolto nella memoria e nell'intelligenza lavorando con amorosa volontà. La terza cosa, l'uso, è proprio della volontà e consiste nel servirsi delle cose contenute dentro la memoria e l'intelligenza, sia per riferirle come mezzi ad altre cose, sia per compiacersi e riposarsi in esse come in un fine raggiunto. Infatti far uso di una cosa è porla a disposizione della volontà, fruirne invece è usarne con la gioia non già della speranza, ma del possesso. Perciò chiunque fruisce di una cosa, ne fa uso, ne dispone infatti ad arbitrio della volontà, tenendo per fine il diletto. Invece non sempre chi fa uso di una cosa ne fruisce, se la cosa che pone a libera disposizione della sua volontà non la desidera per se stessa, ma per un altro fine.

2 Queste tre cose dunque: memoria, intelligenza, volontà, non sono tre vite, ma una vita sola; né tre spiriti, ma un solo spirito; di conseguenza esse non sono tre sostanze, ma una sostanza sola. La memoria, in quanto si dice vita, spirito, sostanza, si dice in senso assoluto; ma come memoria si dice in senso relativo. Lo stesso si può affermare per l'intelligenza e la volontà perché anche l'intelligenza e la volontà si dicono in senso relativo.

Ma considerata in sé ognuna è vita, spirito ed essenza. E *queste tre cose sono una cosa sola*, per la stessa ragione per la quale sono una sola vita, un solo spirito, una sola essenza. Ed ogni altra cosa che si dice di ciascuna di esse in senso assoluto, anche di tutte insieme la si predica non al plurale ma al singolare. Invece esse sono tre cose per la stessa ragione per cui sono in reciproca relazione tra loro. E se non fossero uguali, non solo ciascuna a ciascuna, ma anche ciascuna a tutte, esse non si includerebbero a vicenda. Infatti non soltanto ciascuna è contenuta in ciascuna, ma anche tutte sono contenute in ciascuna. Infatti ho memoria di aver memoria, intelligenza e volontà. Ho intelligenza di intendere, volere e ricordare. Ho volontà di volere, di ricordare, di intendere. Con la mia memoria abbraccio insieme tutta la mia memoria, intelligenza e volontà. Infatti ciò che nella mia memoria non ricordo, non è nella mia memoria. Ma niente è tanto nella memoria, come la memoria stessa. Dunque me la ricordo tutta intera. Così tutto ciò che intendo so di intenderlo e so di volere tutto ciò che voglio; ora tutto ciò che so, lo ricordo. Dunque mi ricordo di tutta la mia intelligenza, di tutta la mia volontà. Allo stesso modo quando intendo queste tre cose, le intendo tutte intere insieme. Non c'è infatti cosa intellegibile che io non intenda, se non ciò che ignoro. Ma ciò che ignoro nemmeno lo ricordo, neppure lo voglio. Tutto ciò che di intellegibile invece ricordo e voglio, per questo fatto stesso lo intendo. Anche la mia volontà contiene la mia intelligenza tutta intera, e la mia memoria tutta intera quando faccio uso di tutto ciò che intendo e ricordo. In conclusione quando queste tre cose si contengono reciprocamente, e tutte in ciascuna e tutte interamente, ciascuna nella sua totalità è uguale a ciascuna delle altre nella sua totalità e ciascuna di esse nella sua totalità è uguale a tutte considerate insieme e nella loro totalità: *tutte e tre* costituiscono *una sola cosa*, una sola vita, un solo spirito, una sola essenza.

3 Dobbiamo noi, dunque, da questo momento con tutta la forza dell'attenzione, qualunque essa sia, elevarci a quell'essenza suprema ed altissima di cui lo spirito umano è un'immagine imperfetta, ma tuttavia sempre immagine? O dobbiamo studiare ancora più chiaramente queste tre potenze dell'anima ricorrendo agli oggetti che si percepiscono all'esterno con i sensi del corpo, dove in maniera transitoria si imprime la conoscenza delle cose corporee? Lo spirito ci è apparso, nella memoria, nell'intelligenza, e nella volontà che ha di sé, tale che, intendendo noi che non cessa di conoscersi, che non cessa di volersi, intendessimo nello stesso tempo che non cessa di ricordarsi di sé, che non cessa di intendersi e di amarsi sebbene non sempre si pensi distinto da quelle cose che non sono ciò che esso è. [...]

(Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973, pagg. 419-421)

Agostino, Lo spirito umano è immagine della Trinità

Con poche parole Agostino espone il risultato della sua ricerca sulla Trinità. L'espressione "contemplare con l'intelligenza" mette in evidenza come la ragione (intelligenza) deve combinare le sue capacità di conoscenza epistemica con altre forme di conoscenza.

De Trinitate, XV, 39

[...] Inoltre, partendo dalla creatura, opera di Dio, ho cercato, per quanto ho potuto, di condurre coloro che chiedono ragione di tali cose, a contemplare con l'intelligenza, per quanto era loro possibile, i segreti di Dio per mezzo delle cose create e ho fatto particolarmente ricorso alla creatura ragionevole e intelligente, che è stata creata *ad immagine di Dio*, per far loro vedere, come in uno specchio, per quanto lo possono e, se lo possono, il Dio Trinità, nella nostra memoria, intelligenza e volontà. Chiunque, con una intuizione viva, vede che queste tre potenze, in virtù di una intenzione divina, costituiscono la struttura naturale del suo spirito; percepisce quale cosa grande sia per lo spirito il poter ricordare, vedere, desiderare la natura eterna ed immutabile, la ricorda con la memoria, la contempla con l'intelligenza, l'abbraccia con l'amore, certamente vi scopre l'immagine di quella suprema Trinità. Per ricordare, vedere, amare quella suprema Trinità deve ad essa riferire tutto ciò che vive perché tale Trinità divenga oggetto del suo ricordo, della sua contemplazione e della sua compiacenza. Tuttavia ho mostrato, per quanto mi sembrava necessario, che questa immagine che è opera della stessa Trinità, che è stata deteriorata dalla sua propria colpa, si deve evitare di compararla alla Trinità come se le fosse in tutto simile, ma si deve vedere anche una grande dissomiglianza in questa tenue somiglianza.

(Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973, pagg. 693-695)

Agostino, Nel dubbio la certezza della presenza dello spirito

Agostino mostra quante certezze siano insite in quella attività dello spirito, tanto amata dagli scettici accademici, che è il dubitare. Per il filosofo cristiano diventa facile arrivare dal dubbio alla realtà dello spirito, "perché non c'è nulla di più presente allo spirito dello spirito stesso".

De Trinitate, 10, 10, 14 e 16

1 [14] Ma poiché si tratta della natura dello spirito, rimuoviamo dalla nostra considerazione tutte le conoscenze che ci provengono dall'esterno per mezzo dei sensi del corpo e consideriamo con più diligenza ciò che abbiamo stabilito, cioè che tutti gli spiriti conoscono se stessi con certezza. Gli uomini hanno dubitato se attribuire la facoltà di vivere, ricordare, comprendere, volere, pensare, sapere, giudicare all'aria o al fuoco o al cervello o al sangue o agli atomi o ad un quinto ignoto elemento corporeo al di fuori dei quattro elementi conosciuti, oppure se tutte quelle operazioni le possa compiere la struttura e l'armonia del nostro corpo; chi si è sforzato di ricordare, di sostenere un'opinione, chi un'altra. Di vivere tuttavia, di ricordare, di comprendere, di volere, di pensare, di sapere e giudicare chi potrebbe dubitare? Poiché, anche se dubita, vive; se dubita, ricorda donde provenga il suo dubbio; se dubita, comprende di dubitare; se dubita, vuole arrivare alla certezza; se dubita, pensa; se dubita, sa di non sapere; se dubita, giudica che non deve dare il suo consenso alla leggera. Perciò chiunque dubita di altre cose, non deve dubitare di tutte queste, perché, se non esistessero, non potrebbe dubitare di nessuna cosa.

[...]

2 [16] [...] Lo spirito si conosce anche quando si cerca, come abbiamo già mostrato. Ora è del tutto illogico affermare che si conosce una cosa di cui si ignora la sostanza. Perciò mentre lo spirito si conosce, conosce la sua sostanza e, se si conosce con certezza, conosce con certezza la sua sostanza. Ora esso si conosce con certezza, come lo provano le cose che abbiamo detto prima. Ma al contrario non ha alcuna certezza di essere aria, fuoco, corpo o qualche cosa di corporeo. Dunque non è nessuna di queste cose, ed il comando di conoscersi si riconduce a questo: che esso sia certo di non essere alcuna delle cose di cui non è certo e che sia certo solo di essere ciò che esso è certo di essere. Così esso pensa il fuoco o l'aria e pensa a qualsiasi altra realtà corporea. E a ciò che esso è non potrebbe affatto pensare nella medesima maniera in cui pensa a ciò che esso non è. È mediante rappresentazioni immaginarie che esso pensa tutte queste cose: il fuoco, l'aria, questo e quest'altro corpo, tale parte o coesione ed armonia del corpo; però non si dice, certo, che lo spirito è tutte queste cose insieme, ma una di esse. Ora, se fosse una di queste cose, esso penserebbe questa cosa in modo diverso da tutte le altre, cioè non per mezzo di una rappresentazione immaginaria, come vengono pensate le cose assenti, che sono state in contatto con i sensi del corpo, sia che si tratti di questi oggetti stessi, o di altri dello stesso genere, ma con una presenza interiore reale, non simulata per mezzo

dell'immaginazione (perché non c'è nulla di piú presente allo spirito dello spirito stesso), nella maniera in cui pensa di vivere, di ricordare, di comprendere, di volere se stesso. Esso conosce infatti queste cose in sé, non se le rappresenta per mezzo dell'immaginazione come se esso le attingesse al di fuori di sé, con i sensi, alla maniera in cui attinge tutti gli oggetti corporei. Se esso non si assimila falsamente a nessuno di questi corpi, che si rappresenta, al punto di credersi qualcuna di queste cose, ciò che di sé gli resta, questo solo esso è.

(Agostino, *La Trinità*, Città Nuova, Roma, 1973, pagg. 415-417)

Agostino, Noli foras ire

In questo brano tratto dal De vera religione Agostino, partendo dal dubbio, arriva alla scoperta che la mente umana non può rinunciare all'orizzonte della Verità. All'inizio del brano troviamo il famoso Noli foras ire ("Non uscire fuori ...").

De vera religione, XXXIX, 72-73

1 [...] Esamina che cosa mai è ciò che ci avvince ai piaceri del corpo, e troverai che altro non è se non una certa armonia, giacché se i disaccordi generano dolore, gli accordi producono piacere. Riconosci adunque qual è l'accordo perfetto; e non voler uscire da te stesso per trovarla, la verità abita nell'interno dell'uomo, e se troverai mutevole la sua natura, trascendi anche te stesso. Ricordati però che nel trascendere te stesso tu trascendi un'anima razionale, e che quindi tale superamento tu devi tentarlo mirando colà donde s'accende ogni luce di ragione. Dove infatti arriva ogni buon ragionatore se non alla verità? La verità non ritrova se stessa con il ragionamento, in quanto essa è ciò che con il ragionare si cerca: osserva qui un'armonia superiore ad ogni altra, e fa' di tutto per essere anche tu in accordo con essa. Confessa di non essere tu ciò che è la verità, poiché essa non cerca se stessa; tu invece, cercandola non nello spazio, ma con l'affetto dell'anima, sei giunto a lei per unirti, come uomo interiore, con lei, ospite tuo, non con il piacere basso della carne, ma con una voluttà suprema e spirituale.

2 Se tu non comprendi bene quello che io dico, e se dubiti che ciò sia vero, guarda almeno se tu non sei sicuro di un tale tuo dubitare e se ne sei sicuro, cerca donde mai ti derivi tale sicurezza; non ti si presenterà certo in tale ricerca la luce del Sole materiale, ma *la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*. Questa luce non si può vedere con gli occhi del corpo, né con quelli con i quali ci riferiamo ai fantasmi, suscitati nell'anima nostra attraverso gli occhi stessi, ma sibbene tale luce si trova con quell'occhio per cui agli stessi fantasmi si dice: Voi non siete quello che io cerco, né quello per cui io giudico, e ciò che tra voi io trovo di brutto, io lo disprezzo, e ciò che di bello, lo approvo; migliore di questo è però quello in rapporto a cui e disprezzo e approvo; perciò questo io di gran lunga antepongo non solo a voi fantasmi, ma anche a tutti i corpi, dai quali io vi ho attinto.

3 A una tale regola, una volta intuita, da' questa formula: Chiunque comprende di essere in dubbio, vede una cosa sicura della quale è certo: dunque egli è certo del vero. Pertanto chiunque dubita se la verità esista, ha in sé alcunché di vero di cui non può dubitare; ora vero non è tale se non in forza della verità. È necessario dunque che più non dubiti della verità chi ha potuto in qualche modo dubitare. Dove tutto ciò si vede quivi è luce senza spazio locale e temporale, e senza i fantasmi che da tutto ciò che è nello spazio e nel tempo derivano.

4 Possono forse queste verità venir meno, anche se scomparissero quelli che ragionano, e andassero a languire nell'inferno degli uomini carnali? No, perché non è il

ragionare che crea la verità, esso solo la scopre: la verità quindi esiste in sé anche prima che sia scoperta, ed una volta scoperta essa ci rinnova.

(Agostino, *La vera religione*, Paravia, Torino, 1945, pagg. 74-75)

Agostino, Unde malum

Una domanda ovvia per l'ex manicheo Agostino: se Dio ha creato tutte le cose, da dove viene il male?

Confessiones, VII, 6 e 7

1 [...] Qui, cioè nella considerazione che l'incorruttibile sia da preferire al corruttibile, dovevo ricercare te e da qui accertarmi dove sia il male, cioè donde trae origine la corruzione stessa, che in nessun modo può violare la tua sostanza.

[...]

2 Così consideravo la creazione tua finita piena di te, che sei infinito, e dicevo: “Ecco Dio, ed ecco le cose che Dio ha creato; un Dio buono, e a queste cose saldamente e di gran lunga superiore; però Egli, buono com'è, le ha create soltanto buone: ed ecco come Egli le circonda e le riempie di sé.

3 Ma allora il male dov'è, e donde e per qual via qui è riuscito a insinuarsi? Qual è la sua radice, quale il suo seme? O forse esso non è affatto? Perché mai, dunque, noi temiamo e cerchiamo di evitare ciò che non è? D'altra parte, se noi lo temiamo senza motivo, senza dubbio questo stesso nostro timore è un male, in quanto in esso non vi è di che si debba temere, eppur noi ne abbiamo timore.

4 Per conseguenza: o c'è un male che noi dobbiamo temere, o il male consiste nel fatto stesso che noi temiamo.

5 Ma donde, dunque, proviene questo male, poiché Dio tutte le cose ha fatto buone, buono com'è?

6 Dio, Bene maggiore, e anzi sommo, ha creato sí dei beni minori, ma tuttavia, e il Creatore e le cose create nella totalità sono buoni. Donde proviene il male? O forse la materia di cui è costituita la creazione, era una materia non buona, e Dio le diede forma e ordine, ma vi lasciò una qualche parte che non convertí in bene? Ma perché questo? O forse Egli era impotente a mutarla e trasformarla tutta, in modo che non sussistesse nulla di male, Egli che è onnipotente? Infine, perché di questa materia Egli ha voluto creare qualcosa di particolare e non ha voluto, piuttosto, nella sua stessa onnipotenza, annientarla del tutto?

7 Oppure quella parte avrebbe potuto aver origine contro la volontà di lui?

8 O se la materia era eterna, perché Egli tanto a lungo, attraverso gli infiniti spazi di tempo trascorsi, ha lasciato che essa materia rimanesse così, e tanto più tardi gli piacque di trarne qualcosa? D'altra parte, se Egli volle fare d'improvviso qualche cosa, Egli che è onnipotente, avrebbe dovuto fare questo piuttosto, che la materia non vi fosse affatto ed Egli solo rimanesse ad essere, cioè un Bene interamente vero e sommo ed infinito.

9 O se non era bene che non si proponesse di iniziare a fare qualcosa di buono, Egli che è buono, allora, tolta di mezzo e ridotta al nulla quella parte di materia che era cattiva, non avrebbe dovuto Egli iniziare a creare solo la parte buona, donde poi avrebbe

creato il tutto?

10 Non sarebbe certo Egli stato onnipotente, se non avesse potuto creare qualcosa di buono, senza trarre partito da quella materia che Egli stesso non aveva creato.

(Agostino, *Le confessioni*, Zanichelli, Bologna, 1968, pagg. 375 e 379-381)

Agrippa, I trópoi

Secondo Agrippa cinque sono i “modi” che portano alla sospensione del giudizio. Il filosofo scettico si propone di combattere i “dogmatici” sul piano della logica: egli vuole dimostrare che qualsiasi criterio si basa su princípi primi, che però non si danno mai come unici e indiscutibili. Perciò la certezza è impossibile. Di qui la necessità della sospensione del giudizio.

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 164-169

- 1 Scettici piú recenti tramandano questi cinque modi di sospensione:
- 2 (1) della *discordanza* [...] per cui su un argomento proposto troviamo esistere un dissidio indirimibile fra [i modi di] vita e fra i filosofi: per il che, non potendo scegliere né rifiutare, concludiamo con la sospensione;
- 3 (2) il modo che viene dal cader nell'*infinito*, in cui l'argomento, addotto a prova del fatto proposto, diciamo abbisognare di un'altra prova, e quella di un'altra e via all'infinito; sicché non avendo onde cominciare la dimostrazione, ne consegue la sospensione;
- 4 (3) quello proveniente dalla *relazione* [...], in cui l'oggetto appare così e così in rapporto al giudicante e alle cose percepite insieme; quale invece sia di sua natura ci asteniamo dal giudicare;
- 5 (4) dall'*ipotesi*, quando i dogmatici, respinti nell'infinito, cominciano da alcunché senza fondarlo, ma credono di assumerlo semplicemente e senza dimostrazione, per concessione;
- 6 (5) il *diallele* [*petizione di principio* o *circolo*] si ha quando ciò che deve esser conferma della cosa cercata abbisogna di prova tratta dalla cosa cercata; dove, non potendo assumer nessuno dei due a fondamento dell'altro, sospendiamo su entrambi il giudizio.
- 7 Tali modi [...] espongono non per escludere i dieci modi, ma per confutare con piú varietà, con questi e con quelli, la temerità dei dogmatici.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1961³, pag. 431)

Al_Farabi, Il Primo Esistente

Il filosofo arabo definisce Dio “il Primo Esistente” o anche “il Primo”, e si preoccupa di dimostrare la sua diversità da tutto ciò che esiste, la sua perfezione, il suo essere al di là delle determinazioni dell’intelletto umano. Da lui tutto procede in una serie di “ipostasi” fino alla materia.

La Città dell’Ideale

1 Il Primo Esistente è il fondamento dell’esistenza di tutto ciò che esiste. Esso è esente da ogni privazione mentre in tutto ciò che è fuori di Lui ogni privazione può aver luogo, una o più. Il Primo ne è perciò libero sotto ogni rapporto.

2 Così la sua esistenza è l’Eccellente e il Primo, né qualsiasi altra esistenza può esser più eccellente o anteriore alla sua esistenza. Nell’eccellenza dell’esistenza Egli sta in altissimo luogo e nella perfezione dell’esistenza nel grado più elevato. Perciò è impossibile che alla sua esistenza e alla sua sostanza si mescoli alcun Non-essere.

3 È anche impossibile che Egli (il Primo) abbia una esistenza soltanto potenziale e non è neppure possibile in alcuna maniera che Egli non esista. Perciò Egli è nella sostanza e nell’essenza l’Esistente che dura *ab aeterno* senza che per essere eterno abbia bisogno di qualche altro che sostenga la sua sussistenza; nella sua sostanza vi è già la sufficienza per la sussistenza e la durata della sua esistenza.

[...]

4 E l’ordine di queste esistenze consiste in ciò che il più limitato viene per primo e poi un più elevato e un più elevato finché si arriva al più elevato oltre il quale non si procede. E il più limitato è la materia universale; più elevati sono già gli elementi; seguono poi i minerali; poi le piante, poi gli animali irrazionali e quindi l’animale razionale; e dopo l’animale razionale non vi è nulla di più elevato.

5 Invece presso gli enti sopra ricordati (le esistenze celesti) viene ordinato come primo il più elevato; e segue poi quello più limitato e poi uno più limitato finché si giunge al più limitato tra di essi; ma l’Eccellente è il Primo. Delle cose separate (dalla materia), dopo il Primo ve ne sono dieci; ed i corpi celesti sono in tutto nove; e così sono tra tutti diciannove. Ognuno di questi dieci sta nel suo essere e nel suo luogo solo [...].

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1060-1062)

Al_Farabi, Le due città

Al-Farabi riprende dal platonismo un tema che era stato caro anche ad Agostino, e mostra come spesso la comunità degli uomini dia luogo alla “città della stoltezza”: il contrario della “Città perfetta”, o “Città dell’Ideale” (dove “ideale” ha il significato dato da Platone: conforme alle Idee, cioè ai valori eterni e assoluti, svincolati dall’opinione e dal mondo sensibile).

La Città dell’Ideale

La Città ideale è l'opposto rispetto alla città della stoltezza e della sopraffazione, e alla città della corruzione e della rovina; e spesso stanno all'opposto anche gli uomini che rappresentano le città. La città della stoltezza è una tale i cui abitanti non conoscono la felicità e neppure viene loro in mente di cercare la via che vi conduce. Essi non se la prefiggono e non vi credono. Essi sanno del bene solo qualcosa di cui dalle apparenze essi credono che sia il bene, che alcuno ritiene spesso lo scopo di questa vita, cioè la salute del corpo, la ricchezza, il piacere delle passioni, la libertà di seguire la propria inclinazione, ed anche di essere onorato e lodato. Ognuna di queste cose vale come felicità nella città della stoltezza; e la suprema e perfetta felicità riposa nella riunione di tutto questo. E l'opposto di tali cose è la sventura, cioè il danno del corpo, la povertà, la mancanza di piacere, il non potere seguire liberamente la propria inclinazione, restare senza onore.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pag. 1066)

Al_Gazali, I gradi della conoscenza

Piú che fornire un'analisi dei gradi della conoscenza, al-Ghazali polemizza contro i filosofi che tendono ad assolutizzare una conoscenza di tipo empirico o di tipo scientifico. Il brano è tratto da L'alchimia della felicità, dove al-Ghazali sviluppa un tema della sua celebre opera La distruzione dei filosofi, a cui Averroè aveva risposto con l'opera La distruzione della distruzione dei filosofi.

L'alchimia della felicità (Kimya al Saada)

1 Vi sono molti gradi di conoscenza. Il semplice naturalista è come una formica che strisciando sopra un foglio di carta e osservando le lettere nere che si spargono sopra di esso, ne riferisce la causa alla sola penna. L'astronomo è come una formica che ha una visione un po' piú larga, e che riuscisse a prender visione delle dita che muovono la penna; egli cioè conosce che gli elementi sono sotto il potere delle stelle, ma non sa che le stelle sono sotto il potere degli angeli. Così, a seconda dei vari gradi di percezione devono sorgere dispute per attribuire effetti alle cause. Coloro i cui occhi non vedono mai oltre il mondo dei fenomeni sono simili a quelli che sbagliano dei servi di bassissimo rango per il re. La legge dei fenomeni deve essere costante o non potrebbe aversi qualcosa come la scienza; ma è un grave errore sbagliare gli schiavi per il padrone.

2 Finché esiste questa differenza nelle facoltà percettive dell'osservatore, le dispute devono necessariamente sorgere. È come se alcuni ciechi, avendo sentito dire che un elefante è venuto nella loro città, andassero ad esaminarlo. La sola conoscenza che essi potrebbero averne, se la procurerebbero mediante il senso del tatto; e così uno mette la mano sulla gamba dell'animale, un altro sulla sua proboscide, un altro nell'orecchio, e, secondo le loro diverse percezioni, ciascuno di essi afferma che è una colonna, un grosso palo, un trapuntino, ciascuno scambiando una parte per il tutto. Così il naturalista e l'astronomo confondono la legge che essi percepiscono con il legislatore. Un simile errore si attribuisce ad Abramo nel *Corano* ove si riferisce di lui che egli si rivolse successivamente alle stelle, alla Luna, al Sole come oggetti di adorazione per lui, finché, divenuto consapevole di Colui che fece tutte queste cose, esclamò: "Io non amo le cose che tramontano".

3 Noi abbiamo tutti la tendenza di riportare alle cause seconde ciò che dovrebbe essere riportato alla Prima Causa nel caso delle cosiddette malattie. Così, se un uomo cessa di prendere interesse per le cose del mondo, concepisce disgusto per i piaceri comuni, apparisce affondato nella depressione, il medico dirà: "Questo è un caso di melanconia e richiede questa e questa prescrizione"; il naturalista dirà: "Gli si è prosciugato il cervello per il caldo e non migliorerà finché non si raddolcirà l'aria"; l'astrologo attribuirà ciò a qualche particolare congiunzione od opposizione di pianeti, "fino al punto a cui la scienza di loro arriva", come dice il *Corano*. Ma non viene loro in mente che realmente è accaduto questo: l'Onnipotente ha cura del benessere dell'uomo; e perciò comandò ai suoi servi, i pianeti e

gli elementi, di produrre in lui una condizione tale che esso, distogliendosi dal mondo, si rivolgesse verso il proprio Fattore. La conoscenza di ciò è una perla splendente nell'oceano della conoscenza per ispirazione, di fronte a cui le altre forme di conoscenza sono come isole nel mare.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1094-95)

Althusser, L'umanesimo è un'ideologia

La proposta filosofica marxiana rifiuta ogni forma di umanesimo e ogni filosofia che si fondi sulle essenze. Essa si presenta come scienza.

L. Althusser, *Per Marx*

Dal 1845, Marx rompe radicalmente con ogni teoria che fonda la storia e la politica su un'essenza dell'uomo. Questa rottura unica comporta tre aspetti teorici indissociabili:

- 1) formazione di una teoria della storia e della politica fondata su concetti radicalmente nuovi, cioè su concetti quali formazione sociale, forze produttive, rapporti di produzione, sovrastruttura, ideologie, determinazione in ultima istanza ad opera dell'economia, determinazione specifica degli altri livelli, ecc.;
- 2) critica radicale delle pretese *teoriche* di ogni umanesimo filosofico;
- 3) definizione dell'umanesimo come *ideologia*.

In questa nuova concezione tutto è strettamente collegato: l'essenza dell'uomo criticata (2) è definita come ideologia (3), categoria che appartiene alla nuova teoria della società e della storia (1).

La rottura con ogni antropologia od ogni umanesimo *filosofici* non è un particolare secondario: fa tutt'uno con la scoperta scientifica di Marx...

Rifiutando l'essenza dell'uomo come fondamento teorico, Marx rifiuta tutto questo sistema organico di postulati. E bandisce le categorie filosofiche di *soggetto*, *empirismo*, *essenza ideale* ecc., da tutti i campi in cui regnavano. Non soltanto dall'economia politica (rifiuto del mito dell'*homo œconomicus*, ossia dell'individuo in quanto *soggetto dell'economia* classica, con facoltà e bisogni ben definiti); non soltanto dalla storia (rifiuto dell'atomismo sociale e dell'idealismo politico-etico); non soltanto dalla morale (rifiuto dell'idea morale kantiana), ma anche dalla filosofia stessa: il materialismo di Marx esclude infatti l'empirismo del soggetto (e il suo rovescio: il soggetto trascendentale) e l'idealismo del concetto (e il suo rovescio: l'empirismo del concetto).

Questa rivoluzione teorica totale ha però il diritto di rifiutare i vecchi concetti solamente in quanto li sostituisce con concetti nuovi... Così, quando Marx, nella teoria della storia, sostituisce la vecchia coppia individui-essenza umana con concetti nuovi (come forza di produzione, rapporti di produzione ecc.), in realtà propone al tempo stesso una nuova concezione della "filosofia". Egli sostituisce agli antichi postulati (empirismo-idealismo del soggetto, empirismo-idealismo dell'essenza) che sono alla base non soltanto dell'idealismo, ma anche nel materialismo pre-marxista, un materialismo dialettico-storico della *prassi*: vale a dire una teoria dei diversi *livelli* specifici della *pratica umana* (pratica economica, pratica politica, pratica ideologica, pratica scientifica) nelle loro articolazioni proprie, fondata sull'articolarsi specifico dell'unità della società umana. Diciamo in due parole che al concetto "ideologico" e universale della "pratica" feuerbachiana Marx sostituisce una concezione concreta delle differenze specifiche che permette di situare ogni pratica

particolare nelle differenze specifiche della struttura sociale.

C. Panciarola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino, 1979, pagg. 205-207

Althusser, La rottura epistemologica di Marx

In questa lettura Althusser individua nell'opera di Marx L'ideologia tedesca il momento della rottura con la filosofia precedente e della rifondazione epistemologica. In quest'opera infatti è presente la proposta di un "materialismo storico", il quale servirà poi da base per la nuova filosofia, cioè il "materialismo dialettico".

L. Althusser, *Per Marx*, Prefazione

Che cosa ne è della filosofia marxista? Ha teoricamente diritto all'esistenza? E se esiste il diritto, come definirne la specificità? Nella pratica questo problema essenziale si trovava inserito in un problema apparentemente storico, ma in realtà teorico: il problema della lettura e dell'interpretazione delle opere giovanili di Marx. Non è un caso se sembrò indispensabile sottoporre a un esame critico serio questi testi famosi, che erano stati sbandierati e utilizzati da tutti, questi testi apertamente filosofici in cui avevamo creduto, più o meno spontaneamente, di leggere la filosofia di Marx in persona. Porre il problema della filosofia marxista e della sua specificità a proposito delle opere giovanili di Marx significava per forza porre il problema dei rapporti tra Marx e le filosofie che egli aveva adottato o attraversato, quelle di Hegel e di Feuerbach, vale a dire porre il problema della sua differenza.

Fu appunto lo studio delle opere giovanili di Marx a spingermi inizialmente alla lettura di Feuerbach e alla pubblicazione dei suoi testi teorici più importanti del periodo 1839-45... La medesima ragione doveva poi condurmi per forza di cose a studiare, nel particolare dei loro rispettivi concetti, la natura dei rapporti tra la filosofia di Hegel e la filosofia di Marx. Il problema della *differenza specifica* della filosofia marxista assunse così una forma tale da chiedersi se esisteva o no, nello sviluppo intellettuale marxiano, una *rottura epistemologica* tale che segnasse il sorgere di una nuova concezione della filosofia, e il problema correlativo *del punto* preciso di questa rottura. Nel campo di questo problema, lo studio delle opere giovanili di Marx assunse un'importanza teorica (esistenza della rottura?) e storica (luogo della rottura?) decisive.

È chiaro che, per asserire l'esistenza di una rottura e definire il luogo, non poteva trattarsi di accettare, se non come dichiarazione da dimostrare, invalidare o confermare, la famosa frase in cui Marx afferma questa rottura ("fare i conti con la nostra anteriore coscienza filosofica") collocandola così nel 1845 in corrispondenza dell'*Ideologia tedesca*. Per provare i titoli di validità di questa dichiarazione c'era bisogno di una teoria e di un metodo: c'era bisogno di applicare a Marx stesso i *concetti teorici marxistici* in cui può venire pensata in generale la realtà delle formazioni teoriche (ideologia, filosofia, scienza). Senza la teoria di una storia delle formazioni teoriche, non si potrebbe in effetti cogliere e definire la differenza specifica che distingue due formazioni teoriche diverse. A questo scopo, ho creduto di poter riprendere da Jacques Martin il concetto di *problematica* per designare l'unità specifica di una formazione teorica e di conseguenza fissare il luogo di questa

differenza specifica, e da Gaston Bachelard il concetto di “rottura epistemologica” per significare il mutamento avvenuto nella problematica teorica, contemporaneo alla fondazione di una disciplina scientifica. Che fosse necessario costruire un concetto e prenderne a prestito un altro, non implica affatto che questi due concetti fossero arbitrari o estranei a Marx; al contrario, anzi, si può dimostrare che sono presenti e operanti nel pensiero scientifico marxiano, anche se la loro presenza resta il più delle volte allo stato pratico. Con questi due concetti mi ero concesso quel minimo di teoria indispensabile a consentire un’analisi pertinente del processo di trasformazione teorica del giovane Marx e a giungere a una qualche conclusione precisa.

Mi sia consentito riepilogare qui, in forma estremamente sommaria, alcuni risultati di uno studio che si protrasse lunghi anni e di cui i testi che pubblico sono soltanto testimonianze parziali.

1) Una “*rottura epistemologica*” senza equivoci è chiaramente presente nell’opera di Marx, laddove Marx stesso la colloca, nell’opera non pubblicata mentre era ancora in vita, che costituisce la critica della sua antica coscienza filosofica (ideologica): *L’ideologia tedesca*. Le *Tesi su Feuerbach*, che non sono che poche frasi, segnano l’estremo margine anteriore di questa rottura, il punto in cui, dentro la vecchia coscienza e dentro il vecchio linguaggio, e quindi in formule e in *concetti per forza disequilibrati ed equivoci*, traspare già la nuova coscienza teorica.

2) Questa “rottura epistemologica” riguarda congiuntamente *due discipline* teoriche distinte. Creando la teoria della storia (materialismo storico) Marx, con un unico e medesimo gesto, aveva rotto con la sua coscienza filosofica ideologica anteriore e gettato le basi di una nuova filosofia (materialismo dialettico). Riprendo appositamente la terminologia consacrata dall’uso (materialismo storico, materialismo dialettico), per designare in una sola rottura questa duplice creazione.

C. Panciarola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino, 1979, pagg. 202-205

Anassagora, Omeomerie e Nous

Anassagora elaborò la teoria dei semi invisibili (una realtà che sfugge ai sensi), presenti tutti in tutte le cose, e di una Mente (Noûs), che governa il loro movimento.

Fr. 59 A 46, A 77, A 92, A 102, B 12, B 13, B 17 DK (fonti diverse)

Fr. B 17 (Simplicio, *Fisica*, 163, 18)

1 Nel primo libro della *Fisica* Anassagora dice chiaramente che il nascere e il perire sono comporsi e separarsi. Scrive così:

2 “Del nascere e del perire i Greci non hanno una giusta concezione, perché nessuna cosa nasce né perisce, ma da cose esistenti [ogni cosa] si compone e si separa. E così dovrebbero propriamente chiamare il nascere comporsi, il perire separarsi”.

Fr. A 102 (Aristotele, *Sulle parti degli animali*, 687a, 7)

Anassagora dice che l'uomo è il più sapiente dei viventi perché ha le mani – ma è ragionevole dire che ha le mani perché è il più sapiente. Le mani, in effetti, sono uno strumento e la natura, come un uomo sapiente, dà ogni cosa a chi può usarla. [...]

Fr A 92 (Teofrasto, *De sensu*, 27-28)

1 (27) Anassagora [afferma che le sensazioni] si producono mediante i contrari perché il simile non patisce dal simile, e tenta di fare un esame dettagliato per ogni sensazione. Il vedere [si produce] mediante l'impressione della pupilla, ma non si ha impressione in ciò che è di colore uguale bensì diverso. Per i più la diversità dei colori si ha di giorno, per taluni di notte, sicché allora hanno la vista più acuta. In genere la notte ha piuttosto colore uguale agli occhi. L'impressione [avviene] di giorno perché la luce è concausa dell'impressione e il colore dominante s'imprime sempre sull'altro.

2 (28) Nello stesso modo giudicano il tatto e il gusto: quel che è caldo e freddo esattamente [come noi] non ci riscalda né ci raffredda col suo contatto: così pure non percepiamo il dolce e l'amaro per se stessi, ma col caldo il freddo, col salato l'amabile, coll'amaro il dolce, secondo la mancanza di ciascuno [dei contrari], perché egli afferma che si trovano tutti in noi. [...]

Fr. A 46 (Aristotele, *Della generazione e corruzione*, 314a, 18; 314a, 24; Aezio, I, 3, 5)

1 Anassagora pone come elementi gli omeomeri, ad esempio l'osso, la carne, il midollo e delle altre cose quelle di ciascuna delle quali una parte è sinonima [del tutto].

2 Gli Anassagorei par che sostengano una tesi contraria agli Empedoclei. Empedocle

dice che il fuoco, l'acqua e l'aria e la terra sono quattro elementi, corpi semplici piú che la carne e l'osso e gli altri simili omeomeri: i discepoli di Anassagora, invece, gli omeomeri li considerano semplici ed elementi, la terra, il fuoco, l'acqua e l'aria composti: di questi c'è un'universale riserva seminale.

3 Anassagora, figlio di Egesibulo, di Clazomene, ha detto che le omeomerie sono principi delle cose. Gli sembrava un problema affatto irrisolvibile che qualcosa potesse prodursi dal non ente e distruggersi nel non ente. Noi usiamo un cibo semplice e omogeneo, pane e acqua, e di questo si nutrono i capelli, le vene, le arterie, la carne, i nervi, le ossa e le altre parti. Di fronte a tale fatto si deve convenire che nel cibo da noi preso ci sono tutte le cose e che da queste si accrescono tutte le cose.

4 In quel cibo, quindi, ci sono particelle produttrici di sangue, di nervi, di ossa e di tutto l'altro: tali particelle si possono cogliere con la ragione. Non si deve riportare tutto all'esperienza sensoriale, che cioè il pane e l'acqua producono tutto questo, ma nel pane e nell'acqua ci sono particelle che si colgono con la ragione. E poiché le parti esistenti nel cibo sono uguali [*ómoia*] a ciò che si produce, le chiamò omeomerie e disse che erano principi delle cose, e che le omeomerie erano materia e la causa efficiente intelletto, il quale tutto dispone. Incomincia così: "Insieme erano tutte le cose e l'intelletto le separò e le pose in ordine": "cose" disse ciò che ha una realtà. E va accettato perché alla materia congiunse un artefice.

Fr. B 12 (Simplicio, *Fisica*, 164, 24; 156, 13)

1 E poi che "tutte le altre cose <...> è mischiato". Intorno all'intelletto ha scritto: "L'intelletto è <...> in misura massima":

2 Tutte le altre [cose] hanno parte a tutto, mentre l'intelletto è alcunché di illimitato e di autocrate e a nessuna cosa è mischiato, ma è solo, lui in se stesso. Se non fosse in se stesso, ma fosse mescolato a qualcos'altro, parteciperebbe di tutte le cose, se fosse mescolato a una qualunque. Perché in ogni [cosa] c'è parte di ogni [cosa], come ho detto in quel che precede: le [cose] commiste ad esso l'impedirebbero di modo che non avrebbe potere su nessuna cosa come l'ha quand'è solo in se stesso. Perché è la piú sottile di tutte le cose e la piú pura: ha cognizione completa di tutto e il piú grande dominio e di quante [cose] hanno vita, quelle maggiori e quelle minori, su tutte ha potere l'intelletto. E sull'intera rivoluzione l'intelletto ebbe potere sí da avviarne l'inizio. E dapprima ha dato inizio a tale rivolgimento dal piccolo, e poi la rivoluzione diventa piú grande e diventerà piú grande. E le [cose] che si mescolano insieme e si separano e si dividono, tutte l'intelletto ha conosciuto. E qualunque [cosa] doveva essere e qualunque fu che ora non è, e quante adesso sono e qualunque altra sarà, tutte l'intelletto ha ordinato, anche questa rotazione in cui si rivolgono adesso gli astri, il Sole, la Luna, l'aria, l'etere che si vengono separando. [...]

Fr. B 13 (Simplicio, *Fisica*, 300, 27)

1 [Aristotele], dice Alessandro, non ha ricordato Anassagora anche se ha posto l'intelletto tra i principi, forse, dice, perché non lo usa nella generazione. Ma che lo usi è evidente, se afferma che la generazione non è altro che distacco e che il distacco avviene a causa del movimento e che del movimento causa è l'intelletto. Anassagora infatti dice così:

2 “Dopoiché l'intelletto dette inizio al movimento, dal tutto che era mosso cominciavano a formarsi [le cose] per separazione, e quel che l'intelletto aveva messo in movimento, tutto si divide. E la rotazione di quanto era mosso e separato accresceva di molto il processo di separazione”.

Fr. A 77 (*Scholia in Apollonium Rodium*, I, 498)

Lo stesso Anassagora dimostra che la Luna è una terra piatta, dalla quale pare che sia caduto il leone. Anassagora e Democrito [ritengono che la Luna] sia un corpo solido infocato che ha in sé pianure, montagne, burroni.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 574-575, 587, 593, 599, 606, 607, 608)

Anassimandro, filosofo e scienziato (Diogene laerzio)

Diogene Laerzio riassume gli aspetti salienti del pensiero filosofico e scientifico di Anassimandro. Lo gnomone è un'asta che, posta in verticale, segna con la sua ombra le ore (mezzogiorno quando l'ombra cade nella direzione del meridiano ed è piú corta); piú in generale, lo gnomone designa anche lo stilo metallico delle "meridiane", gli orologi solari. Fra le attività di Anassimandro sembra esserci stata anche quella di cartografo: "per primo disegnò i contorni della terra e del mare".

Fr. 12 A 1 DK (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, II, 1-2)

Anassimandro figlio di Prassiade, di Mileto. Costui diceva che principio ed elemento [delle cose] è l'infinito, senza definirlo aria o acqua o altro, che le parti mutano ma il tutto è immutabile e che la Terra sta in mezzo ed ha posizione centrale, a forma di sfera (la Luna non ha luce propria ma è illuminata dal Sole, mentre il Sole non è inferiore alla Terra ed è purissimo fuoco). Scoprí per primo lo gnomone e lo pose a Sparta in luogo sensibile all'ombra, a quanto dice Favorino nella *Storia varia*, per indicare i solstizi e gli equinozi: costruì anche degli orologi. E per primo disegnò i contorni della terra e del mare e costruì anche una sfera. [...]

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 96)

Anassimandro, L'ápeiron (Simplicio)

Simplicio di Cilicia, studioso del VI secolo d.C., sintetizza gli elementi essenziali del pensiero di Anassimandro, rifacendosi alla testimonianza di Teofrasto, scolarca del Liceo, successore di Aristotele. Si noti che se il problema rimane sempre quello della ricerca dell'arché, la soluzione prospettata da Anassimandro mette in evidenza le "capacità di astrazione" della ragione, che emergeranno in modo ancora più netto nei filosofi successivi, con importanti conseguenze.

Fr. 12 A 9 DK (Simplicio, *Fisica*, 24, 13)

Tra quanti affermano che [il principio] è uno, in movimento e infinito, Anassimandro, figlio di Prassiadè, milesio, successore e discepolo di Talete, ha detto che principio ed elemento degli esseri è l'infinito, avendo introdotto per primo questo nome di principio. E dice che il principio non è né l'acqua né un altro dei cosiddetti elementi, ma un'altra natura infinita, dalla quale tutti i cieli provengono e i mondi che in essi esistono. [...]

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 98)

Anassimene e Anassimandro (Simplicio)

Ancora Simplicio, riportando un brano di Teofrasto, ci pone dinanzi a un interessante confronto fra Anassimandro e Anassimene. È bene ricordare che questa fonte è tardiva di circa mille anni, con tutti i problemi, soprattutto interpretativi, che una tale distanza nel tempo comporta.

Fr. 13 A 5 DK (Simplicio, *Fisica*, 24, 26; 22, 9)

1 Anassimene, figlio di Euristrato, milesio, fu amico di Anassimandro. Anch'egli dice che una è la sostanza che fa da sostrato e infinita, come l'altro, ma non indeterminata come quello, bensì determinata – la chiama aria. L'aria differisce nelle sostanze per rarefazione e condensazione. Attenuandosi diventa fuoco, condensandosi vento, e poi nuvola, e, crescendo la condensazione, acqua e poi terra e poi pietre e il resto, poi, da queste. Anch'egli suppone eterno il movimento mediante il quale si ha la trasformazione.

2 Bisogna sapere che altro è l'infinito e il limitato quanto al numero, il che è proprio di coloro che ammettono molteplicità di princípi, altro l'infinito e il limitato quanto a grandezza, il che <...> conviene ad Anassimandro e ad Anassimene, i quali ammettono sí un unico elemento, ma infinito per grandezza. [...]

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 109)

Anselmo d'Aosta, L'argomento ontologico

La prova elaborata da Anselmo sull'esistenza di Dio, nota come "prova ontologica", è stata poi ripresa e giudicata positivamente da Descartes e da Hegel, criticata invece da Tommaso d'Aquino e da Kant.

a) Necessità di una purificazione interiore e di un forte impegno personale (*Proslogion*, 1)

Orsú, omuncolo, fuggi per un poco le tue preoccupazioni, sottratti un poco ai tuoi tumultuosi pensieri. Liberati ora dalle pesanti cure, e lascia da parte le tue laboriose distrazioni.

Dedicati un pochino a Dio e riposati in Lui. "Entra nella stanza" del tuo spirito, cacciane fuori tutto all'infuori di Dio e di ciò che ti aiuta a cercarlo, e, "dopo aver chiuso l'uscio", cerca Lui. Di' ora, o mio cuore, tutto intero, di' a Dio: "Io cerco il tuo volto, ricerco il tuo volto, o Signore" (*Ps.*, 26, 8).

b) *Credo ut intelligam* (*Proslogion*, 1)

Riconosco, o Signore, e te ne ringrazio, che hai creato in me questa tua immagine, affinché, memore, ti pensi e ti ami. Ma l'immagine è così cancellata dall'attrito dei vizi, è così offuscata dal fumo dei peccati, che non può fare ciò che dovrebbe, se tu non la rinnovi e la riformi. Non tento, o Signore, di penetrare la tua profondità poiché in nessun modo posso metterle a pari il mio intelletto; ma desidero comprendere in qualche modo la tua verità, che il mio cuore crede ed ama. Non cerco infatti di comprendere per credere, ma credo per comprendere. Poiché credo anche questo: che "se non avrò creduto non potrò comprendere" (*Is.*, 7, 9).

c) La prova ontologica (*Proslogion*, 2-3)

L'argomento a priori: l'idea di ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, presente nella mente dell'uomo, comporta la necessità logica dell'esistenza di un Essere che corrisponda a questa idea.

1 Ora crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. O che forse non esiste una tale natura, poiché "lo stolto disse in cuor suo: Dio non esiste"? (*Ps.*, 13, 1 e 52, 1). Ma certo, quel medesimo stolto, quando sente ciò che io dico, e cioè la frase "qualcosa di cui nulla può pensarsi più grande", capisce quello che ode; e ciò che egli capisce è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro infatti è che una cosa sia nell'intelletto, altro intendere che la cosa sia. Infatti, quando il pittore si rappresenta ciò che dovrà dipingere, ha nell'intelletto l'opera sua, ma non intende ancora che esista quell'opera che egli non ha ancor fatto. Quando invece l'ha già dipinta, non solo l'ha nell'intelletto, ma intende che l'opera fatta esista. Anche lo stolto, dunque, deve

convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli capisce questa frase quando la ode, e tutto ciò che si capisce è nell'intelletto.

2 Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà.

3 E questo ente esiste in modo così vero che non può neppure essere pensato non esistente. Infatti si può pensare che esista qualche cosa che non può essere pensato non esistente; e questo è maggiore di ciò che può essere pensato non esistente. Perciò, se ciò di cui non si può pensare il maggiore può essere pensato non esistente, esso non sarà più ciò di cui non si può pensare il maggiore, il che è contraddittorio. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste in modo così vero, che non può neppure essere pensato non esistente.

4 E questo sei tu, o Signore Dio nostro.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 691, 693-694)

Antifonte, Natura e leggi umane

Antifonte riprende le argomentazioni di Ippia sulla superiorità delle leggi di natura in confronto a quelle istituite dall'uomo. Un problema, questo, che ha continuato ad essere discusso fino ai nostri giorni.

Fr. 87 B 44 A DK (*Papiro di Oxyrinco*, XI n. 1364)

[...] giustizia consiste nel non trasgredire alcuna delle leggi dello Stato di cui uno sia cittadino; e perciò l'individuo applicherà nel modo a lui più vantaggioso la giustizia, se farà gran conto delle leggi, di fronte a testimoni; ma in assenza di testimoni, seguirà piuttosto le norme di natura; perché le norme di legge sono accessorie, quelle di natura, essenziali; quelle di legge sono concordate, non native: quelle di natura, sono native, non concordate. Perciò, se uno trasgredisce le norme di legge, finché sfugge agli autori di esse, va esente da biasimo e da pena; se non sfugge, no. Ma se invece violenta oltre il possibile le norme poste in noi da natura, se anche nessuno se ne accorga, non minore è il male, né è maggiore se anche tutti lo sappiano; perché si offende non l'opinione, ma la verità.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 996)

Apel, La rifondazione della morale

Partendo dalla constatazione che qualsiasi contestazione razionale presuppone "l'inaggirabilità della ragione discorsiva e delle relative norme del discorso", Apel arriva a concludere che la fondazione ultima in filosofia è possibile tutte le volte che altrimenti "il gioco linguistico dell'argomentazione" risulterebbe impossibile. E questo è il caso della fondazione riflessivo-trascendentale a cui Apel fa riferimento come modello specifico della filosofia.

K.-O. Apel , *Etica della comunicazione*

Su questo riconoscimento *riflessivo dell'inaggirabilità del punto di vista della ragione discorsiva* e delle relative norme del discorso, poggia la possibilità di rispondere non solo alla domanda iniziale "perché mai essere razionali?", ma anche alla nostra domanda iniziale "perché mai essere morali?". Se si condivide un concetto di fondazione orientato in senso *logico-formale*, risulta, come noto, impossibile offrire a questi due interrogativi una valida risposta – interrogativi affatto cruciali per la questione relativa alla possibilità di una morale *post-convenzionale* nella moderna *crisi adolescenziale* (Dostoevskij e Nietzsche). Come si afferma a ragione, presupponendo la *logica apodittica* obiettivabile e formalizzabile, ogni risposta dovrebbe già presupporre ciò che deve venir fondato (il riconoscimento delle norme di ragione) e finirebbe così in una *petitio principii*. Perché, al contrario, in *ogni* fondazione intesa in senso logico-apodittico, si deve già presupporre *proprio la ragione sotto forma di norme del discorso*? A questa domanda la *fondazione ultima pragmatico-trascendentale* risponde tramite *stretta riflessione sulle condizioni inaggirabili di possibilità della validità dell'argomentare (del pensiero!)*.

Per questa ragione, confrontandomi con il "razionalismo critico", che dichiara impossibile in linea di principio ogni "fondazione ultima" in filosofia, formulai il criterio per una fondazione ultima nel modo seguente: "Se non posso contestare qualcosa senza cadere in una auto-contraddizione attuale [= performativa] ed insieme non posso fondarlo deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, allora esso rientra tra quelle presupposizioni pragmatico-trascentali dell'argomentazione, che devono esser state già sempre riconosciute, affinché il gioco linguistico dell'argomentare possa conservare il suo senso" (Apel 1975a; v. anche Kuhlmann 1985). La mia formulazione dimostra chiaramente che il metodo riflessivo-trascendentale della fondazione ultima, specifico a mio parere della filosofia, tiene conto fin dall'inizio dell'aporia in cui si incorre muovendo dal concetto, improntato sulla logica formale, dell'argomentazione come *derivazione di qualcosa da qualcos'altro (deduzione, induzione o abduzione)*. Non le incombe quindi obbligo alcuno di confutare il cosiddetto "trilemma di Münchhausen" (o *regresso all'infinito* o *petitio principii* o *dogmatizzazione* di una premessa assiomatica), in cui cadrebbe ad avviso di Hans Albert (Albert 1968, pp. 11 ss.) ogni tentativo di fondazione ultima. Inoltre, andrebbe sottolineato che il metodo riflessivo-trascendentale, in quanto *linguistico-pragmatico*, non fa neppure

ricorso, nel senso della classica filosofia trascendentale, ad una *evidenza, esente da interpretazione, della coscienza dell'io*. Essa risale piuttosto *all'evidenza paradigmatica del gioco linguistico*, nel quale può venir costruita l'auto-contraddizione performativa insita nella contestazione dei presupposti in questione; come ad esempio quella seguente: "io asserisco con ciò come intersoggettivamente valido (ovvero, come liberamente accettabile da ogni *partner* del discorso) il fatto che io non debba riconoscere la norma della libera accettabilità delle asserzioni".

[...]

È chiaro quindi che anche noi intendiamo questa forma della fondazione ultima come alternativa alla *derivazione delle norme fondamentali dell'etica da qualsivoglia fatti*. Non si tratta qui di esibire un *fatto nel mondo*, per *derivare* da esso qualcos'altro – una norma fondamentale – tramite obiettivabili operazioni logiche; si tratta bensì di un *ricorso riflessivo al riconoscimento* già sempre avvenuto *di norme fondamentali in quanto tali* (quindi *in quanto dover-essere!*). Detto altrimenti, nella fondazione ultima pragmatico-trascendentale (della filosofia tanto teoretica quanto pratica) non ha luogo nessun ricorso fondativo a *fatti fondamentali né ontologici né antropologici* (come spesso viene ipotizzato), tali fatti vengono bensì introdotti in modo euristico, quali candidati per il *test riflessivo della fondazione ultima*. Il *test* consiste tuttavia in un esperimento di pensiero, con cui viene dimostrata – in modo strettamente riflessivo – *l'incontestabilità senza auto-contraddizione performativa*.

K:-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano, 1992, pagg. 33-36

Apel, La risposta dell'etica del discorso alla situazione teorica attuale

Apel contrappone al relativismo la convinzione che per poter esprimere qualsiasi tesi, compresa quella relativista, sia necessario riconoscere e accettare le norme del discorso. Su di esse poi è possibile fondare un'etica razionale. Ma alla fine egli deve ammettere che fondare una scelta per il bene sulla sola forza della ragione rimane una tesi problematica e difficile da sostenere.

K. O. Apel, *Etica della comunicazione*

L'idea stessa di una decisione fra le due alternative di fondo [...] risulta in vero *intelligibile* solo presupponendo che già si possa argomentare (pensare!). Ma ciò presuppone a sua volta il già avvenuto riconoscimento delle norme del discorso (Apel 1973, pp. 31l ss.). Su questo riconoscimento *riflessivo* dell'*inaggirabilità del punto di vista della ragione discorsiva* e delle relative norme del discorso, poggia la possibilità di rispondere non solo alla domanda iniziale "perché mai essere razionali?", ma anche alla nostra domanda iniziale "perché mai essere morali?". Se si condivide un concetto di fondazione orientato in senso *logico-formale*, risulta, come noto, impossibile offrire a questi due interrogativi una valida risposta – interrogativi affatto cruciali per la questione relativa alla possibilità di una morale *post-convenzionale* nella moderna crisi *adolescenziale* (Dostoevskij e Nietzsche). Come si afferma a ragione, presupponendo la *logica apodittica* obiettivabile e formalizzabile, ogni risposta dovrebbe già presupporre ciò che deve venir fondato (il riconoscimento delle norme di ragione) e finirebbe così in una *petitio principii*. Perché, al contrario, in ogni fondazione intesa in senso logico-apodittico, si deve già presupporre *proprio la ragione sotto forma di norme del discorso*? A questa domanda la *fondazione ultima pragmatico-trascendentale* risponde tramite *stretta riflessione sulle condizioni inaggirabili di possibilità della validità dell'argomentare (del pensiero!)*.

Per questa ragione, confrontandomi con il "razionalismo critico", che dichiara impossibile in linea di principio ogni "fondazione ultima" in filosofia, formulai il criterio per una fondazione ultima nel modo seguente: "Se non posso contestare qualcosa senza cadere in una auto-contraddizione attuale [= performativa] ed insieme non posso fondarlo deduttivamente senza cadere in una *petitio principii* logico-formale, allora esso rientra tra quelle presupposizioni pragmatico-trascendentali dell'argomentazione, che devono esser state già sempre riconosciute, affinché il gioco linguistico dell'argomentare possa conservare il suo senso" (Apel 1975a; v. anche Kuhlmann 1985). La mia formulazione dimostra chiaramente che il metodo riflessivo-trascendentale della fondazione ultima, specifico a mio parere della filosofia, tiene conto fin dall'inizio dell'aporia in cui si incorre muovendo dal concetto, improntato sulla logica formale, dell'argomentazione come *derivazione di qualcosa da qualcos'altro (deduzione, induzione o abduzione)*. Non le incombe quindi obbligo alcuno di confutare il cosiddetto "trilemma di Münchhausen" (o *regresso all'infinito o petitio principii o dogmatizzazione* di una premessa assiomatica), in cui cadrebbe, ad avviso di Hans Albert

(Albert 1968, pp. 11 ss.) ogni tentativo di fondazione ultima. Inoltre, andrebbe sottolineato che il metodo riflessivo-trascendentale, in quanto *linguistico-pragmatico*, non fa neppure ricorso, nel senso della classica filosofia trascendentale, ad una *evidenza, esente da interpretazione, della coscienza dell'io*. Essa risale piuttosto *all'evidenza paradigmatica* del gioco *linguistico*, nel quale può venir costruita l'auto-contraddizione performativa insita nella contestazione dei presupposti in questione; come ad esempio quella seguente: "io asserisco con ciò come intersoggettivamente valido (ovvero, come liberamente accettabile da ogni *partner* del discorso) il fatto che io non debba riconoscere la norma della libera accettabilità delle asserzioni".

La *struttura riflessiva della fondazione*, ora schizzata, in quanto relativa all'inaggrabile *riconoscimento già sempre avvenuto delle presupposizioni dell'argomentazione*, offre anche la possibilità di *decifrare* il richiamo di Kant all'"evidenza" del "fatto [non empirico] della ragione [pratica]", con cui Kant, nella sua seconda *Critica*, suggella l'impossibilità, precedentemente ammessa, di una deduzione trascendentale della validità dell'imperativo categorico. Se infatti fosse possibile interpretare nel senso di un *perfetto apriorico* la struttura profonda della grammatica del discorso kantiano a riguardo di un "fatto" non empirico, allora non vi leggeremmo – come invece da altri affermato (Ilting 1972) – una variante della "fallacia naturalistica", bensì un rinvio alla possibilità della fondazione ultima riflessivo-trascendentale.

È chiaro quindi che anche noi intendiamo questa forma della fondazione ultima come alternativa alla *derivazione delle norme fondamentali dell'etica da qualsivoglia fatti*. Non si tratta qui di esibire un *fatto nel mondo*, per *derivare* da esso qualcos'altro – una norma fondamentale – tramite obiettivabili operazioni logiche; si tratta bensì di un *ricorso riflessivo al riconoscimento già sempre avvenuto di norme fondamentali in quanto tali* (quindi in *quanto dover-essere!*). Detto altrimenti, nella fondazione ultima pragmatico-trascendentale (della filosofia tanto teoretica quanto pratica) non ha luogo nessun ricorso fondativo a *fatti fondamentali né ontologici né antropologici* (come spesso viene ipotizzato), tali fatti vengono bensì introdotti in modo euristico, quali candidati per il *test riflessivo della fondazione ultima*. Il *test* consiste tuttavia in un esperimento di pensiero, con cui viene dimostrata – in modo strettamente riflessivo – *l'incontestabilità senza auto-contraddizione performativa*.

Pur avendo risolto la questione filosofica della fondazione ultima in forza di un atto di conoscenza riflessivo, non si è ancora risposto alla domanda seguente: chi ha raggiunto tale *cognizione* (il che non vale per tutti, dato che è indispensabile *aprirsi* a tale riflessione trascendentale), come ad esempio la cognizione *che egli ha l'obbligo di agire moralmente*, cioè che egli ha già sempre riconosciuto come moralmente vincolanti le norme fondamentali della *giustizia*, della *solidarietà* e della *co-responsabilità* in quanto norme fondamentali del discorso – questa persona filosoficamente avveduta tradurrà anche, in forza di una *volontà buona*, la conoscenza da lui così conseguita in decisioni pratiche (sia a livello di discorso argomentativo, sia anche a livello della prassi di vita)? A me sembra che

solo con questo interrogativo si sia toccato il problema davvero inteso da Popper, quando egli parla della necessità di una decisione “irrazionale”, ma “morale”, a favore della ragione in forza di un “atto di fede” (Popper 1958, vol. 2, pp. 284 ss); e che qui l'etica del discorso giunga a toccare il limite del cognitivismo (Apel 1986b).

È in effetti difficile guadagnare in etica un aspetto razionale alla *questione della motivazione*, almeno nel caso in cui, diversamente dal Socrate dell'antichità classica e piuttosto nel senso del cristianesimo e di un Kant, si muova dalla convinzione che qualcuno possa compiere volontariamente e consapevolmente ciò che egli stesso è in grado di riconoscere *come male*. Qui, come parrebbe, rimane soltanto la possibilità di domandarsi, in termini di psicologia empirica, quale *forza motivazionale* abbiano davvero gli atti cognitivi etico-filosofici per la prassi comportamentale. Osserverei tra parentesi che il noto psicologo evolutivo e filosofo morale Lawrence Kohlberg è giunto a tal riguardo ad un risultato degno di nota. In base ai risultati dell'esperimento Milgram (in cui alcuni vennero invitati, in nome della scienza e della sua autorità, a somministrare ad altre persone scosse elettriche e, su comando, ad aumentarne viepiù l'intensità, nonostante le simulate urla di dolore delle “vittime”), coloro i quali possedevano una competenza di giudizio morale di livello *post-convenzionale* si sarebbero dimostrati, secondo Kohlberg, più pronti degli altri ad opporsi all'ordine impartito in base a ragioni di ordine morale. Anche da un punto di vista filosofico, comunque, sembra intuitivamente poco plausibile supporre che chi, ad esempio durante la crisi adolescenziale, si ponga seriamente la questione di una possibile giustificazione del dovere morale, comprenda ed accetti in termini cognitivi la risposta da noi sopra schizzata, non debba risaltarne motivato anche nelle sue decisioni di rilievo pratico – sebbene ciò non garantisca una volontaria messa in atto di queste sue cognizioni.

K. O. Apel, *La strada*, Rizzoli, Milano, 1983, pagg. 101-107

Apel, Rapporto fra Primo e Terzo mondo

Da una parte il primo mondo deve addossarsi la responsabilità anche degli altri, dall'altra esso deve evitare ogni forma di paternalismo e valorizzare le altre culture all'interno di norme di convivenza accettate da tutti e della necessità di cooperazione.

K.-O. Apel , *Etica della comunicazione*

Nei tentativi volti a superare le barriere comunicative, che soprattutto i privilegiati sarebbero tenuti a compiere, si dovrebbe evitare di assumere un atteggiamento di tutela paternalistica. Sebbene l'etica del discorso consideri moralmente doveroso per i partecipanti alla comunicazione che essi *difendano in modo avvocatorio* anche gli interessi di coloro che ne sono esclusi, tuttavia gli interessi di questi ultimi andrebbero dapprima *ermeneuticamente* compresi; ed in tale sforzo ermeneutico i membri adulti di un altro mondo culturale non possono venir considerati come individui in stato di minore età e neppure come i futuri nati delle prossime generazioni.

Né la pretesa di validità universale avanzata dall'etica del discorso esige in qualche modo che le varie forme di *valutazione* del mondo quotidiano, connesse con ideali di *realizzazione della vita buona* diversi da cultura a cultura, vengano livellate in un'unica *gerarchia di valori* valida per tutti gli uomini e teleologicamente orientata. Si tratta piuttosto, tramite regolazione discorsiva anche dei *conflitti di valutazione a livello inter-culturale*, di proteggere la specificità e pluralità delle forme di vita socio-culturali: di dare a tale pluralità tanto spazio quanto (e non più di quanto) sia conciliabile con le norme di convivenza capaci di consenso e, al presente, anche con la cooperazione co-responsabile nella soluzione dei problemi dell'umanità.

K.-O. Apel, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano, 1992, pagg. 62-63

Apel, Sul fallibilismo

Confrontandosi con le posizioni di altri filosofi tedeschi contemporanei, Apel si impegna in una forte confutazione del relativismo assoluto. Egli imposta il rapporto certezza-dubbio alla maniera di Agostino e insiste sulla possibilità di una “fondazione pragmatico-trascendentale” della morale (influenza di Kant), che parte dal diritto di tutti alla dignità dialogica, fondato sulla ragione. [Rorty è un filosofo americano di orientamento postmoderno, noto esponente di un relativismo molto accentuato, legato all’ermeneutica].

K. O. Apel, *Il paradosso del fallibilista*

Dagli anni 70 ho sostenuto che una fondazione ultima – una fondazione pragmatico-trascendentale della filosofia pratica e teorica – è possibile. Habermas è molto distante da tutto questo. Negli ultimi anni egli sostiene un principio senza restrizioni secondo cui “tutto è fallibile”. Da qui la nostra principale divergenza. Anch’io sono un fallibilista. Ma ad Habermas dico: il significato profondo del fallibilismo non può essere compreso se non si presume che almeno qualcosa non sia fallibile. Tra i giochi linguistici immaginati da Wittgenstein ve n’è anche uno in cui parliamo dei giochi linguistici in generale. Questo è il gioco linguistico trascendentale.

Chi dice “Tutto è fallibile” rientra in questo gioco. Ma che cosa significa l’espressione “Tutto è fallibile”? Se non ci sono verità a cui si possano contrapporre delle falsità, non sarà possibile nessun discorso, nessun’affermazione, compresa quella secondo cui “tutto è fallibile”. Non posso *dubitare* se non presuppongo qualche certezza, qualche cosa che non può essere messo in dubbio. Tutti i giochi linguistici poggiano su paradigmi di certezza. Anzi, direi che è soprattutto il gioco del dubbio a presupporre certezze. Altrimenti il dubbio stesso diventa impossibile.

Tra i presupposti dei giochi linguistici ce ne sono alcuni molto importanti che non possono essere negati senza cadere in gravi auto-contraddizioni performative. Per esempio, non posso dire, come fa Rorty, “non ho pretese di verità”, perché anche la sua è una pretesa di verità. Rorty risponde che non è vero, che la sua è solo conversazione. Mi spiace per Rorty, perché in questo modo sarà impossibile parlare e argomentare con lui. Visto che non ha nessuna pretesa di verità, sarà impossibile criticarlo. E sottrarsi alla critica è sleale. Così come è scorretto, invece di parlare con frasi compiute, rivolgersi a qualcuno con un “lalalà”: che senso ha parlare e discutere con lui? Se io chiedo a Rorty: “Di che cosa mi vuoi convincere? quale è la tua pretesa?” e lui risponde: “Non ho nessuna pretesa”, non vedo perché dovrei discutere con lui. Popper ha detto giustamente che la più grande colpa di un filosofo è quella di non essere criticabile. Rorty è assolutamente impossibile da criticare. Per lui tutto è conversazione, non ci sono criteri, ragioni, pretese di verità.

[...]

Tra le cose che non si possono negare, pena il cadere in una autocontraddizione performativa come quella appena descritta, ci sono alcune norme etiche fondamentali. Una

di queste è quella secondo cui esiste un eguale diritto per tutti a poter comunicare e argomentare. Non ci devono essere restrizioni a questa norma: tutti abbiamo un identico diritto di parlare su ogni singolo problema. Un'altra norma è quella della eguale corresponsabilità nell'affrontare e risolvere i problemi. Io credo che esista una fondazione pragmatico-trascendentale che renda possibile l'etica. Questa è sempre stata la principale differenza tra Habermas e me. Nel suo ultimo grande lavoro *Fatti e norme* emergono però nuovi problemi e nuove divergenze. Io non posso essere d'accordo con la sua strategia di differenziazione dei discorsi (morale, giuridico e democratico), né con l'idea secondo cui il principio del discorso è moralmente neutrale: in questo modo egli distrugge l'"etica del discorso" che avevamo condiviso. Io continuo ad essere convinto – e non vedo buone ragioni per negarlo – che l'etica del discorso sia quella che informa le norme etiche fondamentali: chiunque sia impegnato in un'argomentazione deve avere dei principi e conoscere certe norme fondamentali, basate sugli eguali diritti e responsabilità di cui dicevo.

In *Fatti e norme*, inoltre, Habermas pone il diritto allo stesso livello della morale. Non ci sarebbe un fondamento morale del diritto, perché entrambi starebbero allo stesso livello originario. Ancora. Per Habermas il principio del diritto sarebbe identico al principio della democrazia. Non sono d'accordo. Anch'io sono favorevolissimo alla democrazia, ovviamente. Ma non credo che la si possa porre allo stesso livello di originarietà e di universalità del diritto e della morale. Alcuni principi di fondo su cui si basa la democrazia possono essere criticati: per esempio, il principio maggioritario. È vero che ciò che oggi abbiamo di meglio è la democrazia. Ma che il principio maggioritario sia *sempre* giustificato è una questione aperta.

Quanto all'etica, bisogna dire che ci sono due prospettive che non possono essere separate completamente, ma che comunque vanno distinte. Da una parte vi è la domanda relativa al come e al perché possiamo avere una vita buona o una vita felice. Dall'altra invece abbiamo un'etica della giustizia, il cui principio fondamentale afferma che tutti gli individui hanno lo stesso diritto di scegliere il proprio ideale di vita. È questo il livello dei diritti umani universali, che ci evita di cadere nello storicismo e nel relativismo: si tratta di accettare l'ineliminabile pluralità e differenza delle visioni morali garantendo a tutti il diritto alla libera scelta.

A. Massarenti, *Il paradosso del fallibilista*, IL SOLE-24 ORE, 10 agosto 1997, n. 218

Archimede, Il galleggiamento

Insieme a quella della leva, la “legge del galleggiamento” è fra le più note intuizioni e dimostrazioni di Archimede.

Archimede, *Galleggianti*, libro I, proposizione 5

1 Delle grandezze solide quella che è più leggera del liquido, abbandonata nel liquido, si immerge in modo che un tale volume del liquido quale è quello della parte immersa abbia lo stesso peso dell'intera grandezza solida.

2 Si seguano le stesse costruzioni di prima, e il liquido sia immobile; sia poi la grandezza EFGH più leggera del liquido. Poiché dunque il liquido è immobile, saranno similmente premute le sue parti ugualmente disposte; similmente dunque sarà premuto il liquido sulle superficie [relative] agli archi OP e QP, cosicché è uguale il peso da cui son premute. Ora il peso del liquido [contenuto] nella prima piramide, eccetto il solido BGHC, è uguale al peso [del liquido contenuto] nella seconda piramide, eccetto il liquido [contenuto] in RSTU. È dunque chiaro che il peso della grandezza EFHG è uguale al peso del liquido [contenuto] in RSTU. È dunque manifesto che un tale volume del liquido quale è la parte immersa della grandezza solida ha peso uguale a quello della intera grandezza solida.

(Archimede, *Opere*, UTET, Torino, 1974, pagg. 530-531)

Le “stesse costruzioni di prima” – di cui Archimede parla al par. 2 – sono le seguenti: si immagini un piano che si estenda dal centro della Terra indicato con il punto K al liquido LNQO e alle grandezze solide immerse nel liquido e rappresentate da EFHG e RUTS, e si tagli con questo piano la superficie del liquido secondo l'arco LMN. Si immagini quindi una “piramide” avente il vertice in K e si taglino i suoi piani con il piano su cui giace l'arco LMN secondo le linee KL, KN. Si tracci pure la superficie di un'altra sfera, entro il liquido, attorno al centro K, e si tagli detta superficie secondo la circonferenza OPQ. Le due parti LKM e MKN contengono la stessa quantità del medesimo liquido.

A questo punto si isoli *con il pensiero*, nella parte KMN, una parte di liquido, RUTS, uguale e simile alla parte immersa BCHG del solido. Sulla superficie relativa agli archi OP, PQ il liquido dovrà essere ugualmente premuto, poiché è supposto immobile. Si ha quindi: pressione sull'arco OP = peso del liquido in LMK – peso del liquido in BCHG + peso del solido EFHG;

pressione sull'arco PQ = peso del liquido in KMN – peso del liquido RUTS + peso del liquido RUTS.

L'esperimento è esclusivamente mentale.

Archimede, La leva

Archimede è famoso – addirittura a livello popolare – per avere formulato la “legge della leva”. Può essere interessante leggere direttamente da un suo scritto la dimostrazione della legge che sta alla base del funzionamento della leva, e vedere come il procedimento sia rigorosamente ed esclusivamente matematico, con numerosi ed espliciti riferimenti agli Elementi di Euclide.

Archimede, *Sull'equilibrio dei piani*, libro I, proposizione 6

1 Le grandezze commensurabili sono in equilibrio se sospese a distanze inversamente proporzionali ai pesi.

2 Siano A e B grandezze commensurabili, i centri [di gravità] delle quali siano A, B; e sia ED una lunghezza qualunque, e si abbia la proporzione $A : B = CD : CE$. Si deve dimostrare che il punto C è il centro di gravità della grandezza composta delle A, B.

3 Poiché $A : B = CD : CE$ ed A è commensurabile con B, dunque CD è commensurabile con CE (Euclide, X, 11), cioè la retta con la retta, cosicché esiste una misura comune di CE, CD. Sia essa N, e si ponga uguale a CE ciascuna delle rette DG, DK, ed uguale alla DC la EL. E poiché DG è uguale a CE, anche la DC è uguale ad EG, cosicché anche la EL è uguale ad EG. Dunque la LG è doppia della CD, mentre la GK è doppia della CE, cosicché la N misura ciascuna delle LG, GK, dal momento che misura le loro metà. E poiché $A : B = CD : CE$ e inoltre $CD : CE = LG : GK$ (ciascuna delle LG, GK è infatti doppia di ciascuna delle CD, CE), si avrà dunque $A : B = LG : GK$ (Euclide, V, 11).

4 Quante volte la LG contiene N, altrettante volte A contenga F; dunque: $LG : N = A : F$. Ma si ha pure: $GK : LG = B : A$, quindi *ex aequo* si ha: $GK : N = B : F$ (Euclide, V, 22). Quindi quante volte GK contiene N, altrettante volte B contiene F. Ma si è determinato F in modo che A sia un suo multiplo, cosicché F è misura comune di A e di B. Quindi, divisa LG in parti uguali a N, e divisa A in parti uguali a F, le parti LG uguali ad N saranno in ugual numero delle parti di A uguali a F. Cosicché se su ciascuna delle parti di LG si pone una grandezza uguale ad F avente il centro di gravità nel punto medio della parte, l'insieme di tutte [le grandezze] è uguale alla A, e il centro di gravità della grandezza composta dall'insieme di tutte le grandezze sarà E (I, 5, coroll. II) poiché infatti tutte le grandezze sono in numero pari e quelle poste da ciascuna parte di E sono in numero uguale, dal momento che $LE = GE$.

5 Similmente si dimostrerà che se su ciascuna delle parti in cui è divisa KG si pone una grandezza uguale a F avente il centro di gravità nel punto di mezzo della parte, tutte le grandezze uguali [prese insieme] saranno uguali a B, e il centro di gravità di tutte le grandezze [prese insieme] sarà D. Dunque la grandezza di A risulta posta in E, e la grandezza B in D. Ma grandezze uguali tra loro, poste su una retta, e i centri di gravità delle quali distano ugualmente l'uno dall'altro, saranno in numero pari: è manifesto quindi che il centro di gravità della grandezza composta dall'insieme di tutte sarà il punto di mezzo della

retta contenente i centri delle grandezze di mezzo (I, 5, coroll. II). E poiché LE è uguale a CD, e CE è uguale a DK, sarà pure la [somma] LC uguale alla somma CK, cosicché il centro di gravità dell'insieme di tutte le grandezze sarà il punto C. Dunque la grandezza A posta in E, la B posta in D, sospese nel punto C, si faranno equilibrio.

(Archimede, *Opere*, UTET, Torino, 1974, pagg. 403-406)

Ardigò, se La scienza farà scomparire la filosofia

In questa pagina Roberto Ardigò traccia una breve storia della filosofia fino allo stadio positivo, per arrivare alla domanda se la scienza, che ha risolto gli antichi problemi della filosofia, abbia fatto morire la filosofia stessa. Per Ardigò la filosofia non può morire: risolti i vecchi problemi, ne sorgeranno sempre di nuovi, con i quali essa dovrà confrontarsi.

R. Ardigò, *Il compito della filosofia e la sua perennità*

La filosofia è il concepimento del problema scientifico. La scienza speciale ne è la soluzione. Per ciò le scienze speciali sono state precedute dalla filosofia, e le succedettero. Ma succedendo le scienze speciali alla filosofia, essa ricomparve sempre ancora, perché l'avvenimento delle scienze speciali produsse il concepimento di problemi nuovi. E così sarà in seguito senza fine. La scienza speciale è il distinto mentale preceduto costantemente da un indistinto, che è l'oggetto della filosofia, ed ha quindi con essa una relazione come di posteriore ad anteriore.

Tutto ciò poi è constatato dalla storia della scienza nel passato e dalle condizioni sue nel presente: onde si arguisce ciò che sarà anche in avvenire.

La speculazione greca fino a Platone e ad Aristotele era filosofia, poiché non era altro che il tentativo di sciogliere il problema generale dell'essere, preso indistintamente in tutta la sua estensione. Verso l'essere in generale era 1a scienza allora nella condizione del neonato, alla vista del quale si presenta indistintamente il mondo esterno, in cui poi a poco a poco passa a distinguere cosa da cosa. Le scuole filosofiche greche primitive, tentando di sciogliere il problema generale dell'essere, riuscirono a rappresentarlo sotto diversi aspetti; e ciò condusse a distinguere l'ordine fisico dal logico e dall'etico, e quindi a intravedere nell'indistinto generale dell'essere i tre distinti dell'essere fisico, dell'essere logico e dell'essere etico, o i nuclei di tre discipline scientifiche speciali, concepite così nel seno della filosofia, che le conteneva virtualmente.

La soluzione però per tal modo ottenuto del problema dell'essere generico, quella cioè della sua distinzione nel fisico, nel logico e nell'etico componenti, fece nascere il problema nuovo della ragione superiore, o della unità trascendente di essi; e quindi alla filosofia primitiva succedette la filosofia delle grandi scuole della Grecia. Il problema della filosofia primitiva era il *cosmologico*, che si domandava quale fosse la materia e la essenza delle cose apparenti del mondo, e la ragione del loro diversificarsi nello spazio e nel tempo: il problema delle grandi scuole sorte dopo fu il metafisico, ricercante l'essere trascendente, pel quale si conciliano gli ordini distinti della fisica, della logica e dell'etica.

Aristotele, come è ben noto, tratta di questo problema nei libri che furono più tardi chiamati *delle cose metafisiche*. Ma Aristotele stesso, queste cose, così in seguito chiamate, le riferiva a quella, che egli chiamava invece la filosofia prima. E con tutta ragione; perché, fissati già distintamente gli ordini delle cose fisiche, delle logiche e delle etiche, ciò importava che alla trattazione del problema, sorto in seguito alla stessa fissazione distinta,

spettasse più propriamente e per eccellenza il titolo di filosofia.

Siccome però le discipline fisiche, logiche ed etiche per Aristotele non erano ancora divenute delle scienze positive ed autonome, ma rimanevano collegate essenzialmente alla metafisica, partecipando quindi della qualità di sistemi problematici, così non si poteva smettere di considerarle tuttavia quali elementi integranti della filosofia, quantunque distinti già e solo subordinati ad una parte fondamentale prima di essa.

Nell'epoca moderna la fisica, come dicemmo, fissò i suoi dati positivamente sulla base sperimentale. Con ciò questi cessarono di essere dipendenti per l'affermazione loro dal concepimento problematico metafisico dell'essere e divennero cognizioni accertate ponentisi per se stesse. E conseguentemente la fisica, già disegnata prima come embrione di scienza nel grembo della filosofia, poté staccarsene ed avere vita propria come dottrina positiva ed autonoma. E così si effettuò nella creazione scientifica la prima separazione di un corpo di cognizioni accertate, o di una scienza positiva, dalla nebulosa primordiale delle nozioni problematiche o della filosofia. Rimasero a questa, colla metafisica, la logica e l'etica. E dalla fisica, fattasi indipendente, venne la numerosa famiglia delle scienze naturali di oggi.

Ai nostri giorni poi [...] si va operando una separazione dal corpo della filosofia, analoga a quella, compiutasi secoli fa per la fisica, anche per le discipline psicologiche, logiche ed etiche. Anche queste vanno ora operando il loro scisma dalla filosofia. Resterà essa per ciò, perdute anche queste, senza nessun contenuto, sicché debba venir meno, come la fiamma alla quale sia sottratto fino all'ultimo minuzzolo il combustibile?

No. La scienza moderna va convertendo in cognizioni accertate i concepimenti problematici dell'antichità. Ma queste cognizioni, accertandosi, fanno già concepire dei problemi nuovi, pei quali rivive la ricerca filosofica propriamente detta: che non verrà meno, sciolti anche questi, perché le soluzioni stesse faranno sorgere altri problemi.

La filosofia, in una parola, è la matrice eterna della scienza, come la natura in genere lo è delle sue forme. L'indistinto della natura è un infinito dal quale scaturisce la serie infinita dei distinti. La filosofia del pari, o l'indistinto del pensiero umano, è un infinito dal quale scaturisce la serie senza termine delle dottrine scientifiche determinate.

R. Bortot e V. Milanesi, *Il concetto di filosofia nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984, pagg. 161-163

Arendt, I lager e l'inferno

Dopo aver affermato che i lager sono "la società più totalitaria mai realizzata", il luogo in cui "l'impossibile è diventato possibile", Hannah Arendt conclude che per la prima volta nella storia è stato realizzato il "male assoluto".

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*

La propaganda della verità non riesce a convincere la persona normale perché tale verità è troppo mostruosa, ma ha un effetto pericoloso su coloro, quali sanno dalle proprie fantasticherie di esser capaci di fare qualcosa di simile e sono quindi fin troppo disposti a credere nella realtà di quanto hanno visto. Improvvisamente si scopre che quanto per millenni la fantasia aveva relegato in un regno al di là della competenza umana può esser realmente prodotto qui sulla terra, che l'inferno e il purgatorio, e persino un riflesso della loro durata eterna, possono essere instaurati coi più moderni metodi di distruzione e terapia. A tali individui (e in ogni grande città ce ne sono più di quanti vorremmo ammettere) l'esperimento totalitario dimostra soltanto che il potere dell'uomo è maggiore di quanto osassero supporre e che si possono realizzare le fantasie infernali senza che il cielo cada o si spalanchi la terra.

Queste analogie, ripetutamente messe in luce dalle testimonianze sul mondo dei morenti, sembrano essere più che un disperato tentativo di esprimere quel che esula dal regno del discorso umano. Nulla forse distingue le masse moderne da quelle dei secoli precedenti come la mancanza di fede in un giudizio finale: i peggiori hanno perso la paura, e i migliori la speranza. Incapaci di vivere senza timore e speranza, queste masse sono attratte da ogni sforzo che sembra promettere un'instaurazione del paradiso sognato e dell'inferno temuto. Come gli aspetti volgarizzati della società senza classi hanno una strana somiglianza con l'era messianica, così la realtà dei campi di concentramento corrisponde in modo sorprendente alle immagini medievali dell'inferno.

L'unica cosa irrealizzabile è ciò che rendeva sopportabili le concezioni tradizionali del castigo: il giudizio universale, l'idea di un principio assoluto di giustizia associato all'infinita possibilità della grazia. Perché nella valutazione umana non c'è delitto o peccato che sia commisurabile con le pene eterne dell'inferno. Di qui il turbamento del buon senso, che si chiede: che cosa devono aver commesso queste persone per soffrire in modo così inumano? Di qui anche l'assoluta innocenza delle vittime: nessun uomo l'ha mai meritato. Di qui infine la grottesca casualità della scelta degli internati dei *Lager* nel perfetto stato di terrore: una simile "pena" può, con eguale giustizia e ingiustizia, essere inflitta a chiunque. [...]

Alla mescolanza di politici e criminali, con cui i *Lager* cominciarono in Russia e in Germania, venne ben presto aggiunto un terzo elemento, destinato a costituire la maggioranza di tutti gli internati. Tale elemento consisteva di persone che non avevano fatto assolutamente nulla che, nella loro coscienza o in quella dei loro persecutori, avesse

un nesso razionale col loro arresto. In Germania, dopo il 1938, esso fu rappresentato da masse di ebrei, in Russia da tutti i gruppi che, per una ragione qualsiasi estranea alle loro azioni, erano caduti in disgrazia. Questi gruppi, innocenti in ogni senso, erano i piú adatti a subire la distruzione della personalità giuridica e le relative conseguenze, e formavano quindi, qualitativamente e quantitativamente, la categoria indispensabile della popolazione dei campi. Tale principio venne applicato nel modo piú completo nelle camere a gas che, se non altro per la loro enorme capacità, potevano essere destinate, non certo a casi singoli, ma soltanto a popoli "in genere", ebrei, zingari o polacchi. In proposito, il seguente dialogo riassume la situazione dell'individuo: "Per quale scopo, chiedo, esistono le camere a gas?" – "Per quale scopo sei nato?". È questo terzo gruppo dei totalmente innocenti che in ogni caso aveva la peggio nei *Lager*. I criminali e i politici dovevano essere assimilati a questa categoria e così privati della distinzione protettiva derivante dall'aver fatto qualcosa. L'obiettivo ultimo, chiaramente indicato nelle fasi finali del terrore nazista, era quello di avere una popolazione dei campi interamente composta da innocenti.

[...]

L'ideologia totalitaria non mira alla trasformazione delle condizioni esterne dell'esistenza umana né al riassetto rivoluzionario dell'ordinamento sociale, bensí alla trasformazione della natura umana che, così com'è, si oppone al processo totalitario. I *Lager* sono i laboratori dove si sperimenta tale trasformazione, e la loro infamia riguarda tutti gli uomini, non soltanto gli internati e i guardiani. Non è in gioco la sofferenza, di cui ce n'è stata sempre troppa sulla terra, né il numero delle vittime. È in gioco la natura umana in quanto tale; e anche se gli esperimenti compiuti, lungi dal cambiare l'uomo, sono riusciti soltanto a distruggerlo, non si devono dimenticare le limitazioni di tali esperimenti, che richiederebbero il controllo dell'intero globo terrestre per produrre risultati conclusivi. Finora la convinzione che tutto sia possibile sembra aver provato soltanto che tutto può esser distrutto. Ma, nel loro sforzo di tradurla in pratica, i regimi totalitari hanno scoperto, senza saperlo, che ci sono crimini che gli uomini non possono né punire né perdonare. Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva piú essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria; e che quindi la collera non poteva vendicare, la carità sopportare, l'amicizia perdonare, la legge punire. Come le vittime delle fabbriche della morte o degli antri dell'oblio non sono piú "umane" agli occhi dei loro carnefici, così questa nuova specie di criminali sono al di là persino della solidarietà derivante dalla consapevolezza della peccabilità umana.

È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un "male radicale", e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve avere perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto di malvolere perverso, spiegabile con motivi intelligibili. Quindi

non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà e demolisce tutti i criteri di giudizio da noi conosciuti.

H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Comunità, Milano, 1967, pagg. 611-613, 615 e 628-629

Arendt, Il rifiuto del mondo e le sue conseguenze politiche

Già Agostino aveva osservato che il rifiuto del mondo come fatto politico è una caratteristica che accomuna i santi ai delinquenti. La Arendt analizza soprattutto il bisogno d'immortalità nelle società antica, cristiana, e postcristiana.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pagg. 59-62

Storicamente, sappiamo di un solo principio che fu sempre destinato a tenere insieme una comunità di persone che avevano perduto il loro interesse nel mondo comune e non si sentivano più relazionate e separate da esso. Trovare un legame abbastanza forte tra le persone che potesse sostituire il mondo fu il principale compito politico della prima filosofia cristiana, e fu Agostino che propose di fondare non solo la “fraternità” cristiana, ma tutte le relazioni umane sulla carità. Ma questa carità, benché la sua amondanità corrisponda chiaramente alla generale esperienza umana dell'amore, è nello stesso tempo chiaramente distinta da essa per essere qualcosa che, come il mondo, è tra gli uomini: “Anche i ladri hanno tra di loro (*inter se*) quello che essi chiamano carità”. Questa sorprendente esemplificazione del principio politico cristiano è di fatto molto ben scelta, perché il legame di carità tra le persone, mentre è incapace di fondare di per sé un dominio pubblico, è perfettamente adeguato al primo principio cristiano della amondanità e si presta perfettamente a portare un gruppo di persone essenzialmente senza-mondo attraverso il mondo, un gruppo di santi o un gruppo di criminali, premesso solo che si capisca che il mondo stesso è condannato e che ogni attività in esso viene intrapresa con la clausola *quamdiu mundus durat*. Il carattere non-politico, non-pubblico della comunità cristiana si definì presto nell'esigenza di formare un corpus, i cui membri dovessero essere legati gli uni agli altri come fratelli della stessa famiglia. La struttura della vita comunale fu improntata alle relazioni tra i membri di una famiglia perché si sapeva che queste erano non-politiche e anche anti-politiche. Una sfera pubblica non era mai sorta tra i membri di una famiglia, ed era pertanto improbabile che si sviluppasse dalla vita della comunità cristiana se questa vita era retta dal principio di carità e nient'altro. Anche in seguito, come sappiamo dalla storia e dalle regole degli ordini monastici (le sole comunità in cui il principio di carità si sia espresso in una forma politica) il pericolo che le attività intraprese sotto la necessità della vita presente (*necessitas vitae praesentis*) conducessero da se stesse, per il fatto di essere compiute alla presenza di altri, allo stabilirsi di una specie di contro-mondo, di un dominio pubblico all'interno degli ordini stessi, fu abbastanza grande da richiedere regole e regolamenti aggiuntivi, dei quali il più importante nel nostro contesto è la proibizione di superare gli altri e dell'orgoglio che ne viene.

La a-mondanità come fenomeno politico è possibile solo in base alla convinzione che il mondo non durerà; a causa di tale convinzione, tuttavia, è quasi inevitabile che la a-mondanità, in una forma o in un'altra, comincerà a dominare la scena politica. Questo accade dopo la caduta dell'Impero Romano e, sebbene per ben altri motivi e sotto forme

assai differenti e forse ancor piú disparate, sembra accadere ancora ai giorni nostri. L'astensione cristiana dalle cose mondane non è in nessun modo la sola conclusione che si può trarre dalla convinzione che tutto ciò che è prodotto da mani mortali è mortale come i suoi artifici. Questo, al contrario, può anche intensificare il godimento e la consumazione delle cose del mondo, tutti modi di rapporto in cui il mondo non è primariamente inteso come il *koinón*, ciò che è comune a tutti. Solo l'esistenza di una sfera pubblica e la susseguente trasformazione del mondo in una comunità di cose che raduna gli uomini e li pone in relazione gli uni con gli altri si fonda interamente sulla permanenza. Se il mondo deve contenere uno spazio pubblico non può essere costruito per una generazione e pianificato per una sola vita; deve trascendere l'arco della vita degli uomini mortali. Senza questa trascendenza in una immortalità terrestre potenziale, nessuna politica, strettamente parlando, nessun mondo comune e nessun dominio pubblico è possibile. Infatti, diversamente dal bene comune come viene inteso dalla cristianità – la salvezza della propria anima come problema comune a tutti – il mondo comune è ciò in cui noi entriamo quando nasciamo e ciò che lasciamo dietro di noi alla morte. Esso trascende il nostro arco di vita tanto nel passato che nel futuro; esso esisteva prima che noi vi giungessimo e continuerà dopo il nostro breve soggiorno in esso. È ciò che noi abbiamo in comune non solo con quelli che vivono con noi, ma anche con quelli che c'erano prima e con quelli che verranno dopo di noi. Ma un tale mondo comune può superare il ciclo delle generazioni solo nella misura in cui appare in pubblico. È la pubblicità della dimensione pubblica che può assorbire e far risplendere attraverso i secoli qualsiasi cosa gli uomini abbiano voluto salvare dalla rovina naturale del tempo. Per molti secoli prima di noi – ma ora non piú – gli uomini entrarono nel dominio pubblico perché volevano che qualcosa di proprio o qualcosa che avevano in comune con altri fosse piú duraturo della loro vita terrena. (Cosí la sventura della schiavitú consisteva non solo nell'essere privati della libertà e nel rimanere nell'incognito, ma anche nel disagio di questa gente oscura "che essendo ignota sarebbe passata senza lasciar tracce della sua esistenza"). Non c'è forse testimonianza piú luminosa della perdita del dominio pubblico nell'età moderna che la perdita quasi totale di un'autentica ricerca dell'immortalità, perdita in qualche modo oscurata dal simultaneo abbandono del problema metafisico dell'eternità (che, in quanto riguarda i filosofi e la *vita contemplativa*, deve rimanere estraneo alle nostre considerazioni). Ma tale perdita è provata dal fatto che la lotta per l'immortalità viene solitamente identificata con il vizio privato della vanità. Nell'età moderna, è infatti cosí improbabile che qualcuno aspiri onestamente a un'immortalità terrena che quella identificazione viene giustificata.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 692-694

Arendt, Pensiero e conoscenza

In questa lettura Hannah Arendt analizza le differenze che esistono fra il pensare, i processi conoscitivi veri e propri e il ragionamento logico.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pagg. 179-181

Pensiero e cognizione non sono la stessa cosa. Il pensiero, la sorgente delle opere d'arte, si manifesta senza trasformazione o trasfigurazione in ogni grande filosofia, mentre principale manifestazione dei processi conoscitivi, per i quali acquistiamo e accumuliamo nozioni, sono le scienze. La conoscenza persegue sempre uno scopo definito, che può essere posto da considerazioni pratiche come dalla "curiosità oziosa"; ma una volta raggiunto tale scopo, il processo conoscitivo è finito. Il pensiero invece non ha uno scopo fuori di sé, e non produce nemmeno risultati; non solo la filosofia utilitaristica dell'*homo faber*, ma anche gli uomini d'azione e gli amanti dei risultati nelle scienze non si sono mai stancati di indicare come sia del tutto "inutile" il pensiero, inutile come le opere d'arte che ispira. E nemmeno a questi prodotti inutili può appellarsi il pensiero, perché essi come i grandi sistemi filosofici non possono a rigore essere chiamati i risultati del puro pensiero; perché è proprio il processo del pensiero che l'artista o il filosofo deve interrompere e trasformare per la reificazione materializzante della sua opera.

L'attività del pensiero è altrettanto infaticabile e ricorrente che la vita stessa, e la questione se il pensiero abbia di per sé un significato è lo stesso insolubile enigma del significato della vita; i suoi processi permeano l'intera esistenza umana così intimamente che il suo inizio e la sua fine coincidono con l'inizio e la fine della vita umana stessa. Il pensiero, quindi, sebbene ispiri la più alta produttività mondana dell'*homo faber*, non è in alcun modo la sua prerogativa; si afferma come sua fonte di ispirazione solo dove egli supera se stesso, per così dire, e comincia a produrre cose inutili, oggetti non legati a esigenze materiali o intellettuali, alle necessità fisiche dell'uomo non meno che alla sua sete di conoscenza. La conoscenza, d'altra parte, appartiene a tutto, e non solo ai processi operativi intellettuali o artistici; come la fabbricazione, essa è un processo che ha un inizio e una fine, di provata utilità, che fallisce se fabbrica un tavolo con due gambe. I processi conoscitivi nelle scienze non si discostano sostanzialmente dalla funzione della conoscenza nella fabbricazione; i risultati scientifici prodotti attraverso tali processi si aggiungono alla sfera dell'artificio umano come tutte le altre cose.

Sia il pensiero che la conoscenza, inoltre, devono essere distinti dalla facoltà di ragionamento logico che si manifesta in tali operazioni in forma di deduzione da asserzioni assiomatiche o immediate, di subordinazione di casi particolari sotto regole generali, di tecniche per derivare coerenti catene di conclusioni. In questo tipo di facoltà umane ci troviamo di fronte a una sorta di potere del cervello che sotto più di un aspetto rassomiglia moltissimo alla forza lavoro che l'animale umano sviluppa nel suo metabolismo con la natura. Noi chiamiamo usualmente intelligenza i processi mentali che si alimentano della

forza cerebrale, e questa intelligenza può essere misurata da test, come la forza fisica da altri espedienti. Le loro leggi, le leggi della logica, possono essere scoperte come le altre leggi di natura perché sono radicate nella struttura del cervello umano, e posseggono, per l'individuo normalmente sano, la stessa forza costruttiva delle impellenti necessità che regolano le altre funzioni del corpo. È nella struttura del cervello umano d'essere costretti ad ammettere che due e due fanno quattro.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 695-696

Arendt, Sulla contemplazione

Le riflessioni di Hannah Arendt sul totalitarismo sono alla base anche di questa lettura, in cui è presente una convinta valorizzazione della contemplazione. Contemplare aiuta a resistere alla manipolazione di massa e rende l'uomo meno superbo di fronte al kósmos.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pagg. 121-122

Nella tradizione che giunge fino all'inizio dell'età moderna, il termine *vita activa* non perdette mai il suo significato negativo di "in-quietudine", *nec-otium*, *ascholía*. In tal modo esso rimaneva intimamente legato alla sempre più fondamentale distinzione greca tra cose che sono da sé ciò che esse sono e cose che devono la loro esistenza all'uomo, tra cose che sono *physei* e cose che sono *nómo*. *Il primato della contemplazione sopra l'attività si fonda sulla convinzione che nessun lavoro prodotto dall'uomo può eguagliare in bellezza e verità il Kosmos fisico, che vive di leggi proprie nell'eternità immutabile senz'alcuna interferenza o assistenza dall'esterno, da parte dell'uomo o di Dio.* Questa eternità si dischiude agli occhi mortali solo quando tutti i movimenti e le attività umane sono in perfetto riposo. Riferite a quest'attitudine di quiete, tutte le distinzioni e articolazioni entro la *vita activa* scompaiono. Dal punto di vista della contemplazione, non ha importanza che cosa disturbi la quiete necessaria, quando questa è disturbata.

Tradizionalmente, quindi, il termine *vita activa* riceve il suo significato dalla *vita contemplativa*; la sua limitatissima dignità le è conferita dal fatto che essa i serve la necessità e il bisogno di contemplazione in un corpo vivente.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 688

Arendt, Sulla mortalità

Hannah Arendt mette in evidenza in questa lettura uno degli aspetti specifici della natura umana, che la rendono diversa da quella di tutti gli altri esseri viventi, attraverso un paradosso: “gli uomini sono le sole cose mortali esistenti”.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pagg. 24-25

La concezione dell'immortalità dei Greci emerge dalla loro esperienza di una natura immortale e di dèi immortali che insieme circondavano le vite singole degli uomini mortali. Immersa in un cosmo dove ogni cosa era immortale, la mortalità diveniva il contrassegno dell'esistenza umana. Gli uomini sono “i mortali”, le sole cose mortali esistenti, perché diversamente dagli animali essi non esistono soltanto come membri di una specie la cui vita immortale è garantita attraverso la procreazione. La mortalità degli uomini dipende dal fatto che la vita individuale, con una storia riconoscibile dalla nascita alla morte, emerge dalla vita biologica. Questa vita individuale si distingue da tutte le altre cose per il corso rettilineo del suo movimento, che, per così dire, taglia quello circolare della vita biologica. La mortalità è questo: muoversi lungo una linea retta in un universo dove ogni cosa, qualsiasi movimento faccia, lo fa in un ordine ciclico.

Il compito e la potenziale grandezza dei mortali sta nella loro capacità di produrre cose – lavori, azioni e parole – che potrebbero essere, e che almeno fino a un certo punto sono, degne dell'eternità, così che grazie a esse i mortali possano trovare posto in un cosmo dove tutto è immortale tranne loro stessi. Dal momento che possono compiere cose immortali e che possono lasciarsi alle spalle tracce imperiture, gli uomini, nonostante la mortalità individuale, conseguono essi stessi un'immortalità e rivelano una natura “divina”. La distinzione tra l'uomo e l'animale è implicita nella stessa specie umana: soltanto i migliori (*áristoi*) che costantemente provino di essere i migliori (*aristeúein*, una parola che non ha un valido equivalente in nessun'altra lingua) e che “preferiscano una fama immortale alle cose mortali”, sono realmente umani; gli altri, che si appagano di qualsiasi piacere la natura procuri loro, vivono e muoiono come animali.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 689

Arendt, Sulla tirannide

Rifacendosi a Montesquieu, Hannah Arendt analizza le caratteristiche di quel particolare tipo di potere che si chiama tirannide e ne mette in evidenza l'aspetto dell'isolamento.

H. Arendt, *Vita activa*, trad. it. a cura di F. Finzi, Bompiani, Milano, 1964, pagg. 211-218

Piú importante è una scoperta fatta, per quanto ne so, solo da Montesquieu, l'ultimo pensatore politico che si occupò seriamente del problema delle forme di governo. Montesquieu comprese che la caratteristica precipua della tirannia era quella di riposare sull'isolamento – sull'isolamento del tiranno dai suoi soggetti e dei soggetti fra di loro per effetto del reciproco timore e sospetto – e quindi che la tirannia non era una forma di governo fra le altre, ma contraddiceva la condizione umana essenziale della pluralità, dell'agire e parlare insieme, che è la condizione di tutte le forme di organizzazione politica. La tirannia impedisce lo sviluppo del potere, non solo in un settore particolare del dominio pubblico ma nella sua integrità; genera, in altre parole, impotenza come altri corpi politici generano potenza. Si rende cosí necessario, secondo Montesquieu, assegnarle una posizione speciale nella teoria delle forme politiche: essa sola è incapace di sviluppare abbastanza potere da rimanere nello spazio della “presenza”, il dominio pubblico, al contrario, sviluppa i germi della propria distruzione dal momento in cui comincia a esistere. Il potere preserva il dominio pubblico e lo spazio della presenza, ed è quindi la linfa vitale del mondo artificiale umano, il quale se non è scena di azione e discorso, della trama delle cose e delle relazioni umane e delle storie da esse generate, manca della sua ultima ragione d'essere. Se non entrasse nei discorsi degli uomini e non costituisse il loro orizzonte, il mondo non sarebbe un artificio umano ma un ammasso di cose irrelazionate, libero restando ogni individuo isolato di aggiungervi un oggetto di piú; senza un mondo dell'artificio umano, le faccende umane sarebbero fluttuanti, futili e vane come il vagabondare di tribú nomadi. La saggezza malinconica dell'*Ecclesiaste* – “Vanità delle vanità; tutto è vanità... Non c'è nulla di nuovo sotto il sole... non resta memoria delle cose antiche, ma neppure di quelle che sono per accadere vi sarà ricordo presso quelli che verranno piú tardi” – non scaturisce di necessità da un'esperienza specificamente religiosa; ma è certamente inevitabile ovunque e ogni volta che sia cessata la fiducia nel mondo come luogo adatto alla presenza umana, all'azione e al discorso. Senza l'azione di inserire nel gioco del mondo il nuovo inizio di cui ogni uomo è capace per virtù d'esser nato, “non c'è nulla di nuovo sotto il sole”; senza il discorso volto a materializzare e tramandare, o a tentare di farlo, le “cose nuove” che appaiono e risplendono, “non c'è memoria”; senza le persistente durata di un mondo artificiale umano, non può esserci nessun ricordo “delle cose che sono per accadere presso quelli che verranno piú tardi”. E senza potere, lo spazio della presenza prodotto dall'azione e dal discorso in pubblico svanirà rapidamente come il gesto e la parola viventi.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 698-699

Arendt, Un nuovo tipo di malvagità

Assistendo al processo contro Eichmann, uno degli artefici dell'organizzazione nazista per lo sterminio degli ebrei, Hannah Arendt intuisce di trovarsi di fronte ad un nuovo tipo di malvagità, sconosciuto alle epoche precedenti e legato all'apparato burocratico proprio dello Stato moderno. Questo piccolo uomo, che trasformato in solerte ed efficiente funzionario statale, ha operato per la morte di migliaia di suoi simili senza neppure rendersi conto pienamente di che cosa stesse facendo, ha perso la sua umanità e proprio per questo è diventato "hostis generis humani".

H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*

Naturalmente i giudici sapevano che sarebbe stato quanto mai confortante poter credere che Eichmann era un mostro, anche se in tal caso il processo sarebbe crollato o per lo meno avrebbe perduto tutto il suo interesse. Non si può infatti rivolgersi a tutto il mondo e convocare giornalisti dai quattro angoli della terra soltanto per mostrare Barbablú in gabbia. Ma il guaio del caso Eichmann era che di uomini come lui ce n'erano tanti e che questi tanti non erano né perversi né sadici, bensí erano, e sono tuttora, terribilmente normali. Dal punto di vista delle nostre istituzioni giuridiche e dei nostri canoni etici, questa normalità è piú spaventosa di tutte le atrocità messe insieme, poiché implica – come già fu detto e ripetuto a Norimberga dagli imputati e dai loro patroni – che questo nuovo tipo di criminale, realmente *hostis generis humani*, commette i suoi crimini in circostanze che quasi gli impediscono di accorgersi o di sentire che agisce male. A Gerusalemme lo si vide piú chiaramente che a Norimberga, perché là i grandi criminali di guerra avevano sí sostenuto di avere obbedito a "ordini superiori", ma al tempo stesso si erano anche vantati di avere ogni tanto disobbedito, e perciò era stato piú facile non credere alle loro proteste d'innocenza. Ma sebbene la malafede degli imputati fosse manifesta, l'unica prova concreta del fatto che i nazisti non avevano la coscienza a posto era che negli ultimi mesi di guerra essi si erano dati da fare per distruggere ogni traccia dei crimini, soprattutto di quelli commessi dalle organizzazioni a cui apparteneva anche Eichmann. E questa prova non era poi molto solida. Dimostrava soltanto che i nazisti sapevano che la legge dello sterminio, data la sua novità, non era ancora accettata dalle altre nazioni; ovvero, per usare il loro stesso linguaggio, sapevano di aver perduto la battaglia per "liberare" l'umanità dal "dominio degli esseri inferiori", in particolare da quello degli anziani di Sion. In parole povere, dimostrava che essi riconoscevano di essere stati sconfitti. Se avessero vinto, qualcuno di loro si sarebbe sentito colpevole?

H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano, 1993, pag. 282

Aristofane, Socrate nel corbello

Lesina, un vecchio ateniese, si rivolge a quei filosofi che – con le tecniche più diverse, ma soprattutto con i “discorsi doppi” – possono insegnargli “l’arte di discorrere” per liberarsi dai creditori che lo perseguitano. Fra tutti i sofisti presenti sulla piazza di Atene, Lesina sceglie proprio Socrate e la sua scuola: il Pensatoio. Lo scolaro di Socrate che illustra a Lesina le grandi capacità del maestro ci offre una rassegna di sciocchezze ben lontane, non solo dalla vera figura di Socrate, ma anche da quella di un qualsiasi sofista: Aristofane sembra non tollerare assolutamente le novità che la filosofia ha portato ad Atene da Anassagora in poi. E non è un caso che – nella sua Autodifesa – Socrate indichi in Aristofane uno dei calunniatori di vecchia data. Però, come in tutta la satira – compresa la più feroce – gli elementi su cui si ironizza non possono non provenire in qualche modo dalla realtà. Il riferimento agli “Spartani catturati a Pilo” evoca la sconfitta subita in quella località dall’esercito lacedemone nel 425 a.C., e la scena – che gli spettatori e i lettori di Aristofane dovevano ancora avere negli occhi – dei prigionieri spartani condotti ad Atene. Per quanto riguarda l’Eubea, si ricordi che nel 445 a.C. si era ribellata ad Atene e Pericle aveva reagito con una durissima repressione militare.

Aristofane, *Le nuvole*, Prologo, vv. 143-273

Lesina

Io caddi, sí, ma non ci resto, a terra!

Chiedo ai Numi assistenza, e me ne vado
al Pensatoio, ad imparare io stesso!

Esitando

Ma vecchio come sono, e smemorato
e tardo, come apprendere quei trucioli
di discorsi sottili? – Andar bisogna! –

Che sto qui a tentennare? Che non picchio
a quest’uscio? – Ehi di casa! Brava gente!

Picchia all’uscio a più riprese. Vien fuori uno

Scolaro di Socrate

Chi è che picchia all’uscio? Alla malora!

Lesina

Con molta dignità

Lesina, figlio di Tirchino, del
comune di Cicinna!

Scolaro

Oh zoticone,
che scalci all’uscio in modo così poco
filosofico? M’hai fatta abortire

una bella trovata!

Lesina

Compatiscimi,
vivo laggiú in campagna! Ma raccontami
l'affare dell'aborto!

Scolaro

Non è lecito
comunicarlo meno che ai discepoli!

Lesina

E allora, va' pur franco! Io vengo, quale
mi vedi, al Pensatoio per discepolo!

Scolaro

Te lo dirò. Ma bada, son misteri!
Testè Socrate chiese a Cherefonte
quanti piedi, dei suoi, saltati avesse
una pulce, che, morso il sopracciglio
a Cherefonte era zompata in capo
a Socrate.

Lesina

Davvero? E come ha fatto
questa misura?

Scolaro

In modo ingegnosissimo.
Ha fatto liquefare un po' di cera,
e v'ha tuffati i piedi della pulce.
Quando la cera congelò, la pulce
si trovò due scarpine alla persiana
ai piedi. E lui, sfilategliele, prese
la misura del salto.

Lesina

Oh che po' po'
di sottigliezza, affedidio!

Scolaro

Lo vedi? –
E se ne udissi un'altra, una di Socrate,
delle trovate?

Lesina

Quale? Te ne supplico,
Dimmela!

Scolaro

Cherefonte il calabrone
gli aveva chieso come la pensasse,
se le zanzare cantan con la bocca
oppur col culo!

Lesina

Senti! E che rispose
sulle zanzare, quello?

Scolaro

Che il budello
delle zanzare è angusto: e cosí l'aria
vi s'ingolfa e comprime e va dritta
al coderizzo. E il culo poi, che termina
il budello ad imbuto, per la forza
del soffio echeggia!

Lesina

Ah! Il cul delle zanzare
è una tromba! Com'entra nelle viscere,
beato lui, delle questioni! Poco
ci mette a farla franca, un imputato
che vede nel budello alle zanzare!

Scolaro

Ier l'altro, poi, per via d'una tarantola,
gli è andata male una pensata grande!

Lesina

E in che maniera, me lo dici?

Scolaro

Mentre
investigava le rivoluzioni
e il corso della Luna, a bocca aperta
verso il cielo, di notte, una tarantola
dal cornicione, glie la fece in bocca.

Lesina

Mi piace! Una tarantola che smerda
Socrate!

Scolaro

E poi, iersera non s'aveva
da cena.

Lesina

Be', che cosa macchinò
per la pagnotta?

Scolaro

Spurse della cenere

fine in palestra, sopra un desco, rese
curvo uno spiedo, cominciò a girarlo
come un compasso, e portò via la vittima!

Lesina

Al colmo dell'entusiasmo

E ci andiamo a stupire di Talete!

Apri, sbrígate, apri il Pensatoio,
e senza metter tempo in mezzo, fammi
veder Socrate. Muoio dalla fregola
di diventar discepolo! Su, apri!

Lo Scolaro apre l'uscio e si vede l'interno della casa di Socrate. Socrate è dentro un corbello sospeso in aria; molti discepoli sono in atto di editazione buffonescamente esagerata, e alcuni contemplano il suolo a capo chino.

Lesina

Eracle mio! Che bestie sono quelle?

Scolaro

Ti meravigli? A chi ti rassomigliano?

Lesina

Agli Spartani catturati a Pilo!

Durante tutta la scena alcuni scolari escono via via incuriositi a guardare

Lesina

Ma perché dunque guardano giù in terra,
codesti così?

Scolaro

Cercano, codesti
così, le cose di sotterra!

Lesina

Ho inteso,
cercano porri. – Non vi confondete
piú: lo so io dove ce n'è di grossi
e di belli! – E quegli altri a capo sotto,
che cosa fanno?

Scolaro

Scrutano i misteri

d'Erebo, giù nel Tartaro.

Lesina

E che cosa

contempla il culo, volto verso il cielo?

Scolaro

Impara per suo conto astronomia!

Agli scolari che si sono oramai addensati intorno a Lesina

Entrate, voi, che lui non vi ci colga!

Lesina

No, ancora, ancora no! Restino: voglio comunicargli un affaruccio mio!

Scolaro

Non è permesso, a questi, rimanere troppo tempo di fuori, all'aria aperta!

Gli scolari entrano, seguiti da Lesina e dal suo introduttore.

Lesina

Ammira via via i vari strumenti astronomici, geografici, geometrici, che si trovano nel Pensatoio.

Oh santi Numi! E di', che roba è questa?

-

Scolaro

Questa è l'astronomia!

Lesina

E questa, che?

Scolaro

È la geometria!

Lesina

Senti! E a che serve?

Scolaro

A misurar la terra.

Lesina

Quale? Quella

da spartire?

Scolaro

No no! Tutta la terra!

Lesina

Utile e popolare, è la pensata!

Mi garba assai quello che dici!

Scolaro

Questa,

vedi, è la pianta dell'intera Terra:

questa è Atene ...

Lesina

Che dici? Non ci credo!

I giudici in seduta non li vedo!

Scolaro

E questo è proprio il territorio attico.

Lesina

E i Cicinnesi, borghigiani miei,

dove sono?

Scolaro

Son qui. Vedi l'Eubea

che si distende per sí lungo tratto?

Lesina

Eh, il brutto tratto glie l'ha fatto Pericle

insieme con noialtri! E dov'è Sparta?

Scolaro

Cercando un po'

Dov'è? ... Eccola qui!

Lesina

Quanto è vicina

a noialtri! Bisogna allontanarla

d'un buon pezzo! Pensateci sul serio!

Scolaro

Perdio, mica è possibile!

Lesina

E voialtri

ve ne dovrete accorgere!

Leva gli occhi e vede Socrate appeso in aria

Ma dimmi,

chi è quell'uomo dentro a quel corbello
sospeso?

Scolaro

E' lui!

Lesina

Chi lui?

Scolaro

Socrate!

Lesina

Ehi, Socrate!

Socrate non risponde: Lesina si volge allo Scolaro

Da bravo, amico, chiamamelo tu!

Scolaro

Chiàmatelo da te: io non ho tempo!

Se ne va

Lesina

Ehi, Socrate!

Ehi, Socratuccio!

Socrate

Riscuotendosi dalla profonda meditazione

A che, mortal, m'appelli?

Lesina

Dimmi prima che fai, fammi il piacere!

Socrate

Per l'etra nuovo, e il Sol dall'alto io guardo!

Lesina

E stando in terra, i Numi non li puoi
guardar dall'alto? Ci vuole il corbello?

Socrate

I celesti fenomeni scrutare
 giammai potrei dirittamente, senza
 tener sospesa la mia mente, e mescere
 il sottile pensier nell'omogeneo
 etra. Se dalla terra investigassi,

di giù le cose di lassú, non mai
le scoprirei; poiché la terra a forza
attira a sé l'umore dell'idea.
Anche il crescione ha la virtù medesima.
Lesina

Sbalordito

Che dici?
L'idea tira l'umore nel crescione?
Andiamo, Socratino, vieni giù
qui da me, senti perché son venuto.
Socrate

Discende

A che venisti?

(Aristofane, *Le commedie*, trad. di E. Romagnoli, Istituto Editoriale Italiano, Milano, s. d.,
vol. II, pagg. 28–37)

Aristotele, Dall'etica alla politica (etica nicomachea)

Anche Aristotele, come Platone, sente il bisogno del passaggio dalla teoria alla pratica: lo sguardo empirico e disincantato del filosofo sottolinea pertanto la necessità della politica per la vita degli uomini; e la necessità, nella politica, dell'aspetto normativo e di quello punitivo.

Etica nicomachea, 1179a 33-1180a 24

1 [1179a] [...] Se di questi argomenti e delle virtù, ed inoltre dell'amicizia e del piacere si è trattato sufficientemente nelle loro grandi linee, bisogna forse pensare che l'intento propostoci ha fine? O non è forse che, come si è detto, nel campo di ciò che è soggetto d'azione, il fine non è [1179b] il contemplare ed il conoscere ogni singola determinazione, ma piuttosto il compierla? Pertanto neppure per quel che concerne la virtù è sufficiente il conoscere, ma bisogna cercare di possederla e di praticarla, o, se per qualche altra via diventiamo uomini dabbene, battere questa via.

2 Se dunque i ragionamenti fossero in se stessi sufficienti a rendere onesti gli uomini "porterebbero a buon diritto molte e grandi ricompense", secondo il detto di Teognide, e se ne dovrebbe far provvista. Ma, in realtà, consta che essi volgono ed incoraggiano sí quei giovani che sono di spirito liberale ad esser forti, e rendono un carattere nobile e veramente amante della bellezza morale posseduto dalla virtù, ma sono incapaci di volgere la massa degli uomini verso l'assoluta perfezione. Infatti la massa non è naturalmente portata ad ubbidire al pudore, ma alla paura, né ad astenersi dalle azioni malvagie per la loro turpitudine, ma per le punizioni: giacché, vivendo sotto l'impulso della passione, persegue i piaceri che le sono propri e le cose per le quali saranno realizzati, e fugge i dolori opposti; invece della bellezza morale e del vero piacere non ha neppure l'idea, poiché non ne prova il gusto. Gente di questo genere quale argomento potrebbe cambiare? Infatti non è possibile o non è facile che delle determinazioni da lungo tempo radicate nei caratteri siano cambiate dal ragionamento. Ma c'è senz'altro da esser soddisfatti se, possedendo tutte le condizioni in forza delle quali riteniamo di diventare persone oneste, riusciamo a partecipare della virtù.

3 Alcuni pensano che si diventi buoni per natura, altri per abitudine, altri ancora con l'insegnamento. Ora, ciò che è dono della natura è chiaro che non dipende da noi, ma è per qualche causa divina che appartiene a coloro che sono veramente fortunati. E d'altro canto l'insegnamento teorico c'è da temere che non sia efficace in tutti quanti gli uomini, ma con le abitudini bisogna preparare previamente l'animo dell'ascoltatore e rallegrarsi e ad odiare per giusti motivi, come terra che nutrirà il seme. Infatti chi vive secondo la passione non darebbe retta ad un ragionamento che lo distolga da questo genere di vita, né invero lo comprenderebbe. Ora, chi versa in una simile condizione com'è possibile persuadere a cambiare vita? È comunemente ammesso che, in generale, la passione non si sottomette alla ragione, ma alla forza. Di conseguenza il carattere deve in qualche modo già

possedere qualcosa che è proprio della virtù, amando la bellezza morale ed avendo in dispregio la turpitudine.

4 Ma avere fin da giovane una retta educazione alla virtù è difficile se non si è allevati sotto leggi di questo genere: infatti vivere nella moderazione e nella fermezza ai più non è piacevole, e specialmente ai giovani. Per questo si devono regolare con delle leggi il loro nutrimento e le loro occupazioni: esse infatti non saranno penose una volta divenute abituali. [1180a] Ma, senz'altro, non basta avere quando si è giovani un corretto regime alimentare ed una corretta cura; ma poiché anche quando si è diventati adulti si devono praticare le cose che si sono apprese ed avervi consuetudine, anche a questo riguardo avremo bisogno di leggi: e, in generale, dunque, ne avremo bisogno per tutta la vita. Infatti la massa degli uomini ubbidisce di più alla costrizione che al ragionamento, ed al castigo che alla bellezza morale.

5 Per questo alcuni pensano che i legislatori da un lato devono invitare alla virtù ed esortare ad essa in grazia della bellezza morale, nella speranza che daranno loro ascolto coloro che nelle abitudini sono progrediti come si conviene; dall'altro infliggere punizioni e castighi a quelli che non ubbidiscono e sono riottosi per natura, e bandire totalmente gli incorreggibili. Infatti l'uomo dabbene, che vive per la bellezza morale, obbedirà al ragionamento, mentre il malvagio, il quale desidera il piacere, sarà punito con una pena, come un animale da soma. Per questo si dice anche che le pene devono essere di natura tale da opporsi massimamente ai piaceri che sono stati amati.

6 Se dunque, come s'è detto, colui che sarà un uomo dabbene deve essere stato ben allevato ad aver contratto buone abitudini, e in seguito vivere così tra occupazioni che si convengono, e non compiere, né volontariamente, né involontariamente, ciò che è cattivo: ebbene, questi risultati si avranno per coloro che vivono secondo l'intelletto ed un retto ordinamento il quale possieda forza. Ora, l'autorità del padre non possiede forza né coercitività (né, in generale, l'autorità di un solo uomo, a meno che non sia un re o una persona di questa sorta); per contro la legge ha potere coercitivo, poiché è una regola che deriva da una certa saggezza ed intelligenza.

7 Ancora, si odiano fra gli uomini quelli che si oppongono ai nostri desideri, anche nel caso che sia giusto che lo facciano, ma la legge non è odiosa nel prescrivere ciò che è onesto.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. II, pagg. 877-883)

Aristotele, Differenze sociali e contemplazione (etica nicomachea)

Aristotele inizia con il mettere in evidenza il rapporto fra valori morali e differenze sociali. La contemplazione, esaltata come l'attività morale piú alta, è poi messa in correlazione con la felicità piú grande, con il piacere puro, che rende l'uomo simile agli dèi.

Etica nicomachea, 1177a 1-11; 1177a 22-35; 1177b 16-1178a 8

1 [1177a] E concordemente si ritiene che la vita felice sia conforme a virtù, e questa s'accompagna ad un impegno serio e non consiste nel gioco.

2 Inoltre, noi sosteniamo che le cose serie sono migliori di quelle che muovono il riso e s'accompagnano al gioco; e che l'attività piú seriamente impegnata è sempre quella della parte migliore dell'anima e quella dell'uomo migliore; ora, l'attività di ciò che è migliore è piú valida e senz'altro piú capace di dare la felicità.

3 Di piú, dei piaceri del corpo qualunque persona può godere, anche uno schiavo, non meno dell'uomo di altissimo rango; ma nessuno ammette la partecipazione di uno schiavo alla felicità, a meno che non ne ammetta la partecipazione anche ad una vita degna di un uomo. La felicità infatti non risiede in tali svaghi, ma nelle attività conformi a virtù, come anche prima si è detto.

4 Se la felicità è attività secondo virtù, è logico che sia secondo la virtù piú alta; e questa sarà la virtù di ciò che vi è di migliore.

5 Tanto dunque che questo sia l'intelletto, o qualcos'altro – qualcosa che, ad avviso di tutti, per natura comanda e dirige e ha conoscenza delle realtà belle e divine: o perché è in se stessa divina, o perché è la cosa piú divina di ciò che è in noi – l'attività di questa parte secondo la virtù che le è propria costituirà la felicità perfetta. Ora, che questa attività sia un'attività contemplativa è stato detto. Questa conclusione - tutti lo ammetteranno - s'accorda sia con i risultati precedentemente guadagnati che con la verità.

6 Infatti questa attività è la piú alta: giacché anche l'intelletto, di ciò che è in noi, è quel che vi è di piú alto e, delle cose che sono oggetto di conoscenza, le piú alte sono quelle intorno alle quali verte l'intelletto.

7 In secondo luogo è la piú continua: infatti possiamo contemplare con piú continuità che compiere una qualsiasi azione.

8 Inoltre noi riteniamo che il piacere dev'essere mescolato con la felicità: ora, fra le attività secondo virtù, la piú piacevole è, per unanime consenso, quella secondo la sapienza. Il certo è che tutti riconoscono che la filosofia possiede piaceri meravigliosi per purezza e per certezza ed è logico che trascorrere il tempo sia piú piacevole per chi conosce che per chi ricerca.

9 Di piú, quella che vien detta "autosufficienza" riguarderà soprattutto l'attività contemplativa: infatti sia il sapiente che il giusto che gli altri uomini hanno bisogno delle cose necessarie per vivere; ma, fra coloro che sono sufficientemente provvisti di tali cose, il giusto ha bisogno di persone verso le quali e con le quali agirà con giustizia, e similmente

anche il saggio ed il valoroso e ciascuno degli altri uomini virtuosi; invece il sapiente, anche restando solo con se stesso, è capace di contemplare; e ne è più capace quanto più è sapiente. Senza dubbio è meglio se ha dei collaboratori, ma in ogni caso è pienamente bastevole a se stesso.

10 [1177b] Inoltre tutti convengono che essa sola è amata per se stessa; da essa infatti non deriva nulla al di fuori del contemplare, mentre dalle attività pratiche ricaviamo, al di fuori dell'azione, un vantaggio più o meno grande.

11 In più è comunemente ammesso che la felicità risiede nella vita lontana dagli affari: infatti ci applichiamo intensamente a delle occupazioni al fine d'avere del tempo libero da affari, e facciamo guerra per trascorrere i nostri giorni in pace. Ora, l'attività delle virtù pratiche si esplica nelle faccende politiche o nelle faccende militari; ma ad avviso di tutti le azioni che concernono queste faccende sono la negazione del tempo libero da occupazioni. Le azioni di guerra in modo assoluto (giacché nessuno sceglie la guerra per la guerra, né prepara una guerra fine a se stessa: ché, se uno si facesse nemici gli amici perché abbiano luogo scontri ed uccisioni, passerebbe per essere assolutamente sanguinario). Ma anche l'attività dell'uomo politico è la negazione del tempo libero da occupazioni, poiché, al di fuori del puro fatto del governare lo stato, si procura potere e cariche onorifiche, o quanto meno la felicità, per sé e per i cittadini: felicità che è diversa dall'attività politica e che anche noi ricerchiamo evidentemente come una cosa che è diversa.

12 [1177b] [...] Pertanto se fra le azioni conformi alle virtù quelle politiche e militari occupano il primo posto per bellezza ed importanza, ma queste azioni sono la negazione del tempo libero da occupazioni, e tendono ad un fine, e non sono desiderabili per se stesse; se invece l'attività dell'intelletto, la quale è attività contemplativa, eccelle – ad avviso di tutti – per la serietà e non tende a nessun fine all'infuori di se medesima, ed ha il suo proprio piacere (e questo incrementerà l'attività); se infine l'autosufficienza, il tempo libero da occupazioni, la mancanza di fatiche per quel che è possibile all'uomo, e tutti gli altri caratteri che si attribuiscono all'uomo beato sono, in tutta chiarezza, i caratteri che si realizzano secondo questa attività: ebbene, quest'ultima sarà la felicità perfetta dell'uomo, quando prende la lunghezza completa della vita. Infatti nessuna delle caratteristiche della felicità è incompleta.

13 Però una vita siffatta sarà superiore alla condizione dell'uomo: infatti non è in quanto è uomo che vivrà in questo modo, ma in quanto in lui è presente qualcosa di divino. E di quanto questo eccelle sul composto, di tanto anche la sua attività eccelle su quella secondo l'altra specie di virtù. Di conseguenza, se l'intelletto è una cosa divina rispetto all'uomo, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita dell'uomo.

14 Non si deve dare ascolto a coloro che consigliano di porre mente, essendo uomini, a cose umane e non, essendo mortali, a cose immortali, ma, per quanto è possibile, si deve diventare immortale e compiere ogni cosa per vivere in modo conforme a quella che, tra le cose che sono nell'individuo, è la più alta. Seppure infatti essa è piccola

per la massa, per potenza e dignità è di gran lunga superiore a tutte le cose.

15 E si converrà anche che ciascun uomo è questa cosa, se è vero che essa è l'elemento principale e migliore. Sarebbe dunque un assurdo se l'uomo non si scegliesse la vita che ci è propria, ma quella di un altro essere.

16 Quello che abbiamo detto più sopra s'adatterà anche qui: infatti ciò che è proprio a ciascuno è per natura ciò che per ciascuno vi è di più alto e di più piacevole. E per l'uomo, dunque, sarà la vita secondo l'intelletto, se è vero che quest'elemento è soprattutto l'uomo. Di conseguenza questa vita è anche la più felice.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. II, pagg. 861-869)

Aristotele, Dio pensiero di pensiero (metafisica)

Il pensiero è definito “la più divina delle cose che fra noi si manifestano”. Perciò in sintonia con la sua natura divina, esso è in grado di arrivare a Dio, il quale è definito come “pensiero che non pensa a nulla di inferiore a se stesso”. Si tratta della celebre definizione aristotelica di Dio come “pensiero di pensiero” (nóesis nóeseos).

Metaph., 1074b 15 1075a 10

1 [1074b] Per quanto concerne l'intelligenza, sorgono alcune difficoltà. Essa pare, infatti, la più divina delle cose che, come tali, a noi si manifestano; ma, il comprendere quale sia la sua condizione per esser tale, presenta alcune difficoltà.

2 Infatti, se non pensasse nulla, non potrebbe essere cosa divina, ma si troverebbe nella stessa condizione di chi dorme. E se pensa, ma questo suo pensare dipende da qualcosa di superiore a lei, ciò che costituisce la sua sostanza non sarà l'*atto del pensare* ma la *potenza*, e non potrà essere la sostanza più eccellente: dal pensare deriva, infatti, il suo pregio.

3 Inoltre, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia la *capacità* di intendere, sia nell'ipotesi che la sua sostanza sia l'*atto* dell'intendere, che cosa pensa? O pensa sé medesima, oppure qualcosa di diverso; e, se pensa qualcosa di diverso, o pensa sempre la medesima cosa, o qualcosa sempre diverso. Ma, è o non è cosa ben differente il pensare ciò che è bello, oppure una cosa qualsiasi? O non è assurdo che essa pensi certune cose? È pertanto evidente che essa pensa ciò che è più divino e più degno di onore e che l'oggetto del suo pensare non muta: il mutamento, infatti, è sempre verso il peggio, e questo mutamento costituisce pur sempre una forma di movimento.

4 In primo luogo, dunque, se non è pensiero in *atto* ma in *potenza*, logicamente la continuità del pensare, per essa, costituirebbe una fatica. Inoltre, è evidente che qualcos'altro sarebbe più degno di onore che non l'Intelligenza: ossia l'*Intelligibile*. Infatti, la capacità di pensare e l'attività di pensiero appartengono anche a colui che pensa la cosa più indegna: sicché, se questa è, invece, cosa da evitare (è meglio, infatti, non vedere certe cose, che vederle), ciò che c'è di più eccellente non può essere il pensiero. Se, dunque, l'Intelligenza divina è ciò che c'è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è *pensiero di pensiero*.

5 Tuttavia, sembra che la scienza, la sensazione, l'opinione e il ragionamento abbiano sempre come oggetto qualcosa di altro da sé, e che abbiano sé medesimi come oggetto solo di riflesso. Inoltre, se altro è il pensare e altro ciò che viene pensato, da quale dei due deriva all'Intelligenza la sua eccellenza? Infatti, l'essenza del pensare e l'essenza del pensato non coincidono. [1075a] In realtà, in alcuni casi, la scienza stessa costituisce l'oggetto: nelle scienze poetiche, per esempio, l'oggetto è la *sostanza immateriale* e l'essenza, e nelle scienze teoretiche l'oggetto è dato dalla *nozione* e dal *pensiero stesso*. Dunque, non essendo diversi il pensiero e l'oggetto del pensiero, per queste cose che non

hanno materia, coincideranno, e *l'Intelligenza divina sarà una cosa sola con l'oggetto del suo pensare*.

6 Resta ancora un problema: se ciò che è pensato dall'Intelligenza divina sia composto. In tal caso, infatti, l'Intelligenza divina muterebbe, passando da una all'altra delle parti che costituiscono l'insieme del suo oggetto di pensiero. Ed ecco la risposta al problema. Tutto ciò che non ha materia non ha parti. E così come l'intelligenza umana – l'intelligenza, almeno, che non pensa dei composti – si comporta in qualche momento (infatti, essa non ha il suo bene in questa o quella parte, ma ha il suo bene supremo in ciò che è un tutto indivisibile, il quale è qualcosa di diverso dalle parti): ebbene, in questo stesso modo si comporta anche l'Intelligenza divina, *pensando sé medesima per tutta l'eternità*.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 575-579)

Aristotele, Errore, sensazione e pensiero (de anima)

Di fronte alla posizione di alcuni filosofi, che avevano ritenuto della stessa natura la sensazione e il pensiero, Aristotele pone il problema dell'errore, che non può rientrare nell'ambito della sensazione, la quale in quanto tale non può essere che vera.

De anima, 427a 17-427b 14

[427a] L'anima viene definita principalmente in base a due caratteristiche: da un lato il movimento locale e dall'altro il pensiero, l'intelligenza e la sensazione. Sembra che il pensiero e l'intelligenza siano una specie di sensazione (giacché con ambedue queste attività l'anima distingue e conosce qualcosa degli esseri), e del resto gli antichi affermano che l'intelligenza e la sensazione sono la stessa cosa. Così Empedocle ha detto: "in rapporto a ciò che è presente la mente si accresce negli uomini", ed in altro luogo: "indi ad essi si presentano sempre diversi pensieri". La stessa cosa vuol significare il detto di Omero: "tale è infatti la mente". In effetti tutti costoro ritengono che il pensiero sia qualcosa di corporeo come la sensazione, e che la sensazione come l'intelligenza sia del simile mediante il simile, come abbiamo detto all'inizio della trattazione. [427b] Tuttavia essi avrebbero dovuto parlare nello stesso tempo anche dell'errore, che è la condizione più caratteristica degli animali, nella quale l'anima trascorre più lungo tempo. Necessariamente perciò o, come dicono alcuni, tutto quello che appare ai sensi è vero, oppure l'errore consiste nel contatto col dissimile, poiché quest'affermazione è il contrario del principio che il simile viene conosciuto mediante il simile. Sembra però che, come la scienza dei contrari è la stessa, così lo sia anche l'errore. È poi manifesto che la sensazione e l'intelligenza non sono la stessa cosa, giacché di quella partecipano tutti gli animali, e di questa pochi. Quanto al pensiero (che include quello retto e quello non retto; quello retto è saggezza, scienza e opinione vera, quello non retto i contrari di questi), neppure esso è la stessa cosa che la sensazione. In effetti la percezione dei sensibili propri è sempre vera ed appartiene a tutti gli animali, mentre si può pensare anche falsamente, ed il pensiero non si trova se non in chi è fornito di ragione.

(Aristotele, *L'Anima*, Loffredo, Napoli, 1979, pagg. 177-178)

Aristotele, Esseri naturali e non (fisica)

Il principio della quiete e quello del movimento valgono solo per gli esseri naturali. Non tutti gli esseri esistenti sono prodotti dalla natura; esistono anche oggetti prodotti dall'arte (téchne) umana, i quali "non posseggono nessun impulso innato al mutamento".

Fisica, 192b 5-15

[192b] [...] Fra gli esseri alcuni esistono per natura, altri per altre cause; esistono per natura gli animali e le loro parti, le piante e i corpi semplici, ad esempio, terra, fuoco, aria, acqua; questi corpi, infatti, e gli altri di tal genere diciamo che esistono per natura. Tutti i corpi di cui abbiamo parlato sono chiaramente differenti da quelli che non esistono per natura. Tutti gli esseri naturali, infatti, posseggono chiaramente in sé un principio di movimento e di immobilità, alcuni rispetto al luogo, altri rispetto all'accrescimento ed alla diminuzione, altri rispetto all'alterazione; un letto, invece, un mantello, e se qualche altro genere di tal fatta v'è, in quanto hanno ricevuto la singola denominazione e per quanto sono prodotto di un'arte, non posseggono alcun impulso innato al mutamento, mentre, in quanto è accaduto loro di essere di pietra o di terra o di un misto di questi elementi, lo posseggono, e lo posseggono in tanto, in quanto la natura è un principio e una causa del movimento e della quiete per la cosa, nella quale essa inerisce primieramente, per sé e non per accidente.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pag. 33)

Aristotele, gli schiavi, fenomeno naturale e legale (politica)

Nell'Etica nicomachea Aristotele aveva affermato che lo schiavo e il figlio sono come una parte di noi, "e nessuno sceglie deliberatamente di danneggiare se stesso" (1134b 10-13). Nella Politica egli riprende il concetto di proprietà come appartenenza, e lo schiavo è definito come colui che "non appartiene a se stesso, ma ad un altro". Inoltre Aristotele ammette una diversità naturale fra gli uomini e fra l'uomo e la donna, cosa che permette di giustificare la schiavitù e la discriminazione fra i sessi. C'è poi una schiavitù come fenomeno legale: si tratta della schiavitù costituita dai prigionieri di guerra. Secondo la tradizione dei popoli antichi, il vincitore aveva il diritto di rendere schiavo lo sconfitto. Aristotele conclude l'argomento con alcuni dubbi e perplessità, che però non mettono in crisi la sua convinzione di fondo.

Politica, 1254a 8-1255a 2; 1255a 5-12; 1255b 5-15

1 [1254a] [...] Il termine "oggetto di proprietà" si usa allo stesso modo che il termine "parte": la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

2 Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.

[...]

3 Se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se anzi ogni schiavitù sia contro natura è quel che appresso si deve esaminare. Non è difficile farsene un'idea con il ragionamento e capirlo da quel che accade. Comandare ed essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati, per esempio su un uomo anziché su un animale selvaggio, perché l'opera realizzata dai migliori è migliore e dove c'è da una parte chi comanda, dall'altra chi è comandato, allora si ha davvero un'opera di costoro). In realtà in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c'è un principio dominatore, ad esempio nel modo musicale. Ma ciò probabilmente appartiene a una ricerca che esula dal nostro intento: il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la

prima per natura comanda, l'altro è comandato. Bisogna esaminare quel che è naturale di preferenza negli esseri che stanno in condizione naturale e non nei degenerati, sicché, anche qui, si deve considerare l'uomo che sta nelle migliori condizioni e di corpo e d'anima, e in lui il principio fissato apparirà chiaro, [1254b] mentre negli esseri viziati e che stanno in una condizione viziata si potrebbe vedere che spesso il corpo comanda sull'anima, proprio per tale condizione abietta e contro natura.

4 Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre), costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per la necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica (e questa si trova distinta tra le occupazioni di guerra e di pace): spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l'anima, ché certo, se i liberi avessero un fisico tanto diverso quanto le statue degli dèi, tutti, è evidente, ammetterebbero che gli altri meritano di essere loro schiavi: e se questo è vero nei riguardi del corpo, tanto più giusto sarebbe porlo nei riguardi dell'anima: invece non è ugualmente facile vedere la bellezza dell'anima e quella del corpo. [1255a] Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi.

[...]

5 [1255a] [...] Tuttavia non è difficile vedere che quanti ammettono il contrario in qualche modo dicono bene. "Schiavitù" e "schiavo" sono presi in due sensi: c'è in realtà uno schiavo e una schiavitù anche secondo la legge e questa legge è un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore. Ora questo diritto molti giuristi accusano d'illegalità come si accusa un oratore: essi trovano strano che, se uno è in grado di

esercitare violenza ed è superiore in forza, l'altro, la vittima, sia schiavo e soggetto. E anche tra i dotti c'è chi la pensa in questo modo, chi in quello.

[...]

6 [1255b] [...] È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non <sempre> ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri l'essere padroni e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni: al contrario esercitare male l'autorità comporta un danno per tutt'e due (la parte e il tutto, come il corpo e l'anima, hanno gli stessi interessi e lo schiavo è una parte del padrone, è come se fosse una parte del corpo viva ma separata: per ciò esiste un interesse, un'amicizia reciproca tra schiavo e padrone nel caso che hanno meritato di essere tali da natura: quando invece tali rapporti sono determinati non in questo modo, ma solo in forza della legge e della violenza, è tutto il contrario).

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 9-12; pag. 14)

Aristotele, I rapporti gerarchici sono naturali (politica)

La prima cellula della società è la famiglia patriarcale, in cui si stabiliscono rapporti gerarchici. Aristotele affronta poi l'annoso problema del rapporto tra phýsis e nómos, che era stato posto al centro del dibattito filosofico dai sofisti e che appare attuale anche ai giorni nostri. Egli accenna infine alla crematistica, cioè all'amministrazione dei beni, delle proprietà (chrémata).

Politica, 1253b 1-23

[1253b] Poiché è chiaro di quali parti risulta lo stato, è necessario in primo luogo parlare dell'amministrazione familiare: infatti ogni stato è composto di famiglie. Elementi dell'amministrazione familiare sono quelli da cui, a sua volta, risulta la famiglia e la famiglia perfetta si compone di schiavi e di liberi. Siccome ogni cosa dev'essere studiata prima di tutto nei suoi elementi piú semplici e gli elementi primi e piú semplici della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, intorno a questi tre rapporti si ha da ricercare quali devono essere la natura e le qualità di ciascuno: si tratta del rapporto padronale, matrimoniale (manca un termine preciso per indicare la relazione tra uomo e donna) e, in terzo luogo, quello risultante dalla procreazione di figli (perché anche questo non è denominato con denominazione propria). Siano, dunque, questi <i> tre rapporti di cui abbiamo parlato. C'è poi un elemento che per taluni costituisce l'amministrazione domestica, per altri l'elemento piú importante di essa: e come stanno le cose conviene esaminare – alludo alla cosiddetta crematistica. Parliamo, dunque, in primo luogo, del padrone e del servo per vedere ciò che concerne i bisogni necessari e, inoltre, se riusciamo a fissare, nei loro riguardi, qualche elemento piú fondato di quelli adesso accettati. A taluni pare che il governo del padrone sia una scienza determinata e che l'amministrazione della casa, il governo del padrone dell'uomo di stato e del re siano la stessa cosa, come abbiamo detto all'inizio: per altri l'autorità padronale è contro natura (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna): per ciò non è affatto giusta, in quanto fondata sulla violenza.

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pag. 8)

Aristotele, I significati di **accidente** e di **sostanza**

Accidente e sostanza sono due cardini del pensiero di Aristotele, al centro della discussione nei secoli successivi – soprattutto nella Scolastica medievale –, e diventati in qualche modo anche simbolo del ragionamento intellettualisticamente astratto, come quello di don Ferrante che, nel capitolo XXXVII dei Promessi sposi, ricorre alle definizioni aristoteliche di sostanza e di accidente per dimostrare che non esiste il contagio della peste “non già con schiamazzi come il popolo; ma con ragionamenti, ai quali nessuno potrà dire almeno che manca la concatenazione” e “su questi bei fondamenti, non prese nessuna precauzione contro la peste; gli s’attaccò; andò a letto, a morire, come un eroe di Metastasio, prendendosela con le stelle”. Proponiamo una piccola avventura all’interno di alcune pagine di Aristotele che mostrano i molti modi in cui possono essere definiti l’accidente e la sostanza.

a) I due significati di **accidente** (Metafisica, 1025a 15-34)

1 [1025a] [...] *Accidente* significa ciò che appartiene ad una cosa e che può essere affermato con verità della cosa, ma non sempre né per lo più: per esempio, se uno scava una fossa per piantare un albero e trova un tesoro. Questo ritrovamento del tesoro è, dunque, un accidente per chi scava una fossa: infatti, l’una cosa non deriva dall’altra né fa seguito all’altra *necessariamente*; e nemmeno per lo più chi pianta un albero trova un tesoro. E un *musico* può anche essere *bianco*, ma, poiché questo non avviene né sempre né per lo più, noi diciamo che è un accidente. Pertanto, poiché ci sono attributi che appartengono ad un soggetto, e poiché alcuni di questi attributi appartengono al soggetto solo in certi luoghi e in certi tempi, allora tutti gli attributi che appartengono ad un soggetto, ma non in quanto il soggetto è questo soggetto e il tempo questo determinato tempo e il luogo questo determinato luogo, saranno accidenti. Dell’accidente non ci sarà quindi neppure una causa determinata, ma ci sarà solo una causa fortuita: e questa è indeterminata. È per accidente che uno giunge ad Egina, se non è partito con l’intento di giungere in tal luogo, ma se è giunto perché spinto dalla tempesta, o preso dai pirati. Dunque, l’accidente è prodotto ed esiste *non per se stesso ma per altro*: la tempesta, infatti, è stata causa che si giungesse dove non voleva giungere, cioè ad Egina.

2 *Accidente* si dice anche in un altro senso. Tali sono tutti *gli attributi che appartengono a ciascuna cosa di per sé, ma che non rientrano nella sostanza stessa della cosa*. Per esempio, accidente in questo senso è la proprietà di un triangolo di avere la somma degli angoli uguale a due retti. Gli accidenti di questo tipo possono essere eterni, nessuno degli accidenti dell’altro tipo, invece, lo può essere.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg.263-265)

b) Quattro sensi e due significati di **sostanza** (Metafisica, 1017b 10-25)

1 [1017b] [...] *Sostanza*, in questo senso, sono detti *i corpi semplici* – per esempio fuoco, acqua, terra e tutti gli altri corpi come questi; e in generale tutti i corpi e le cose composte di essi: per esempio animali ed esseri divini e le parti di questi. Tutte queste cose si dicono sostanze, perché non vengono predicate di un sostrato, mentre di esse vien predicato tutto il resto.

2 In un altro senso, sostanza si dice ciò che è *immanente* a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è *causa del loro essere*: per esempio l'anima negli animali.

3 Inoltre, sostanze sono dette anche *quelle parti che sono immanenti a queste cose, che delimitano queste stesse cose, che esprimono un alcunché di determinato e la cui eliminazione comporterebbe l'eliminazione del tutto*. Per esempio, se si eliminasse la superficie – secondo alcuni filosofi – si eliminerebbe il corpo, e se si eliminasse la linea, si eliminerebbe la superficie. E in generale questi filosofi ritengono che il numero sia una realtà di questo tipo e che determini tutto, perché, se si eliminasse il numero, non ci sarebbe più nulla.

4 Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa.

5 Ne risulta che la sostanza si intende secondo due significati: (a) ciò che è *sostrato ultimo*, il quale non viene più predicato di altra cosa e (b) ciò che, essendo *un alcunché di determinato*, può anche essere separabile, e tale è la struttura e la forma di ciascuna cosa. (Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 215-217)

c) Sostanza e sostrato (*Metafisica*, 1042a 26-30; 1042b 9-11; 1043a 26-1043b 1)

1 [1042a] [...] E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata con il pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma [...].

2 [1042b] [...] la sostanza nel significato di sostrato e di materia [*ýle*] viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostanza che esiste in potenza, rimane da dire che cosa sia la sostanza delle cose sensibili come atto.

3 [1043a] [...] Dalle cose dette risulta chiaro che cosa sia la sostanza sensibile e quale sia il suo modo di essere: essa è, per un verso, materia, per un altro, forma e atto, e, per un terzo, è l'insieme di materia e di forma.

4 Non bisogna ignorare che, talora, non è chiaro se il nome indichi la sostanza come composto, oppure l'atto e la forma. Per esempio, non è chiaro se “casa” indichi il composto di materia e forma, ossia un riparo fatto di mattoni e di pietre disposte in questo determinato modo, oppure se significhi l'atto e la forma, ossia un riparo [...]. [1043b] Ma questo, che per altro rispetto ha una notevole rilevanza, in relazione alla ricerca della sostanza sensibile non ne ha alcuna: infatti l'essenza appartiene alla forma e all'atto.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 371-377)

d) Sostanze prime e sostanze seconde (*Categorie*, 2a 11-18; 2b 15-17; 2b 30-3a 7)

1 [2a] [...] “Sostanza” nel senso piú proprio, in primo luogo e nella piú grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in un qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo. D’altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente ad una specie, cioè alla nozione di uomo, e d’altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale. [...]

2 [2b] [...] la ragione per cui le sostanze prime si dicono sostanze in massimo grado consiste nel fatto che esse stanno alla base di tutti gli altri oggetti, e che tutti gli altri oggetti si predicano di esse, oppure sussistono in esse. [...]

3 È così giustificato, prescindendo dalle sostanze prime, che le specie e i generi siano i soli tra gli oggetti a dirsi “sostanze seconde”: tra i predicati, in effetti, essi solo rivelano la sostanza prima. Se qualcuno, invero, deve spiegare che cos’è un determinato uomo, dà una spiegazione appropriata fornendo la specie oppure il genere; d’altra parte, dichiarando che tale oggetto è “uomo”, lo rende piú noto di quanto non faccia dichiarando che è “animale”. Nel caso invece che costui fornisca una qualche altra nozione, dicendo ad esempio che un determinato uomo è “bianco” o “corre”, oppure facendo una qualsiasi altra dichiarazione consimile, avrà dato una spiegazione estranea all’oggetto. È di conseguenza giustificato che tra gli altri oggetti soltanto quelli nominati si dicano sostanze. [3a] Oltre a ciò, le sostanze prime sono sostanze nel senso piú proprio in quanto stanno alla base di tutti gli altri oggetti. Orbene, precisamente allo stesso modo con cui le sostanze prime si comportano rispetto a tutti gli altri oggetti, così si comportano rispetto a tutti i rimanenti le specie e i generi delle sostanze prime. In realtà, tutti i rimanenti oggetti vengono predicati delle specie e dei generi. Tu dirai infatti di un determinato uomo che è “grammatico”, e quindi dirai pure di uomo e di animale che è “grammatico”. Lo stesso vale per gli altri casi.

(Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 8-10)

e) Sostanza sensibile e sostanza divina (*Metafisica*, 1069a 30-1069b 2)

1 [1069a] [...] Ci sono tre sostanze <di genere diverso>.

2 Una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in (a) eterna e in (b) corruttibile (e questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, sia che questi si riducano ad uno solo, sia che siano molti). (c) L’altra sostanza è, invece, immobile; e, questa, alcuni filosofi affermano che è separata: certuni distinguendola ulteriormente in due tipi, altri

riducendo a una identica natura le Forme e gli Enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli Enti matematici.

3 Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; [1069*b*] la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è alcun principio comune ad essa e alle altre due.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 543-545)

Aristotele, Il cittadino ideale (politica)

In questo brano il filosofo delinea le caratteristiche del cittadino ideale, che deve imparare a comandare e ad essere comandato. Ma Aristotele afferma anche che vivere con il lavoro delle sue mani non gli si addice, confermando di condividere il giudizio degli antichi sul lavoro manuale.

Politica, 1277a 30-1277b 8; 1328b 35-1329a 1

1 [1277a] [...] E poiché si ritiene talora che comandante e comandato debbano apprendere cose diverse e non le stesse e che il cittadino deve conoscerle e averle entrambe, si può capire quel che segue. C'è il comando padronale: diciamo che sua materia sono i lavori necessari per la casa: non è indispensabile che il padrone sappia farli, ma piuttosto impiegarli a proprio uso. L'altro è servile e per "l'altro" intendo la capacità di sbrigare i mestieri servili. Distinguiamo vari tipi di schiavi giacché varie sono le faccende da compiersi. Una parte ne sbrigano i manovali: costoro, come indica da sé la parola, sono quelli che vivono col lavoro della mani: [1277b] rientra in questi l'operaio meccanico. Per tale motivo, un tempo, presso alcuni popoli, i lavoratori non erano ammessi alle cariche, prima che si sviluppasse la democrazia nella forma più spinta; i lavori di questi, soggetti a tale forma di comando, non li deve apprendere il bravo uomo di stato né il bravo cittadino, se non per il suo esclusivo uso privato, occasionalmente, perché in tal caso non c'è più da una parte il padrone, dall'altra lo schiavo.

[...]

2 [1328b] Ma poiché ci troviamo a studiare la costituzione migliore, quella, cioè, sotto la quale lo stato è al massimo felice, e s'è già detto che non può esserci felicità senza virtù, è chiaro di conseguenza che nello stato retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto, i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del mercante (un tal genere di vita è ignobile e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliono diventare cittadini [1329a] (in realtà c'è bisogno di ozio e per far sviluppare la virtù e per le attività politiche).

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 78-79; pagg. 238-239)

Aristotele, Il discorso dichiarativo (organon)

Aristotele presenta l'importante distinzione fra il discorso dichiarativo, che sempre afferma o nega qualcosa, e altri tipi di discorso che non presentano enunciazioni vere o false.

De Interpretatione, 17a 1-32

1 Ogni discorso è poi significativo, non già alla maniera di uno strumento naturale, bensí, secondo quanto si è detto, per convenzione. Dichiarativi sono, però, non già tutti i discorsi, ma quelli in cui sussiste un'enunciazione vera oppure falsa. Tale enunciazione non sussiste certo in tutti: la preghiera, ad esempio, è un discorso, ma non risulta né vera né falsa. Prescindiamo dunque dagli altri discorsi, dal momento che l'indagine al riguardo è piú pertinente alla retorica o alla poetica. Il discorso dichiarativo spetta invece alla presente considerazione.

2 Il primo discorso dichiarativo, che sia unitario, è l'affermazione; in seguito viene la negazione. ogni altro discorso è invece unitario per un collegamento. È del resto necessario, che ogni discorso dichiarativo derivi da un verbo o da una flessione del verbo; in realtà, anche il discorso definitorio dell'uomo, quando non sia stato aggiunto: è, o era, o sarà, o qualcosa di simile, non risulta ancora un discorso dichiarativo. Per tale ragione inoltre l'espressione: animale terrestre bipede, costituisce un'unità, e non invece una molteplicità. Essa risulterà una, in realtà, non certo per il fatto che i suoi termini siano stati enunciati in una successione immediata. Il dire ciò spetta tuttavia ad una diversa trattazione. Il discorso dichiarativo è comunque uno solo, se rivela un'unità oppure se risulta unitario per un collegamento, mentre si hanno molti discorsi dichiarativi, quando questi rivelano, non già un'unità, bensí molti oggetti, oppure quanto essi mancano di un collegamento. Il nome, o il verbo, sarà dunque da considerarsi semplicemente come un termine detto, non potendosi sostenere che faccia una dichiarazione colui che rivela a questo modo qualcosa con la voce, sia poi che una persona lo interroghi, oppure che ciò non avvenga, ed egli stesso si esprima spontaneamente. I discorsi dichiarativi unitari, d'altro canto, si distinguono in dichiarazioni semplici, giudizi, se ad esempio qualcosa viene attribuito a qualcosa, o qualcosa viene separato da qualcosa, ed in dichiarazioni formate da piú dichiarazioni semplici, come nel caso di un discorso già composto. La dichiarazione semplice, orbene, è suono della voce, significativo per quanto riguarda l'eventuale appartenenza o non appartenenza di qualcosa, secondo le divisioni del tempo.

3 L'affermazione è il giudizio, che attribuisce qualcosa a qualcosa. La negazione è invece il giudizio, che separa qualcosa da qualcosa. D'altra parte, poiché si può dichiarare, sia che ciò che appartiene a qualcosa non vi appartiene, sia che ciò che non appartiene a qualcosa vi appartiene, sia che ciò che appartiene a qualcosa vi appartiene, sia che ciò che non appartiene a qualcosa non vi appartiene, e poiché lo stesso si può dire rispetto ai tempi all'infuori del presente, risulterà cosí possibile sia negare tutto ciò che qualcuno ha affermato, sia affermare tutto ciò che qualcuno ha negato. È dunque evidente, che ad ogni

affermazione risulta contrapposta una negazione, e ad ogni negazione un'affermazione.

(Aristotele, *Organon*, Laterza, Bari, 1970, vol. II, pagg. 60-61)

Aristotele, Il fine della morale (etica nicomachea)

Riservandosi di trattare della vita contemplativa (theoretikòs bíos) piú oltre (libro decimo), Aristotele analizza la vita dedicata al piacere (edonismo), o alla ricerca dell'onore (la politica), dimostrando che in nessuna di esse consiste il Sommo Bene.

La ricerca del Bene supremo sta al di sopra delle scelte parziali (il perbenismo, le buone maniere, l'essere socialmente accetto, il successo, il piacere), perché il Bene supremo partecipa della perfezione e non è strumento per conseguire altri beni. A questi requisiti risponde solo la felicità, che quindi è il Sommo Bene a cui tende l'attività pratica dell'uomo.

Etica nicomachea, 1095b 14-1096a 10; 1097a 30-1097b 6

1 [1095b] [...] Infatti dai loro modi di vivere non a torto il volgo e le persone rozze sembrano concepire il bene e la felicità come il piacere. Per questo essi amano la vita che è dedicata al godimento. Infatti tre sono esattamente i principali generi di vita: quello che ora s'è detto, la vita politica e, in terzo luogo, la vita contemplativa.

2 Ebbene, la massa si mostra del tutto simile agli schiavi, scegliendo una vita propria degli animali; tuttavia trova una giustificazione per il fatto che molti di coloro che rivestono cariche direttive hanno gusti uguali a Sardanapalo.

3 Le persone raffinate e portate ad agire prediligono invece l'onore; infatti è ordinariamente questo il fine della vita politica. Ma risulta essere una cosa piú superficiale di ciò che cerchiamo. Infatti è opinione comune che esso dipende piú da coloro che onorano che da chi è onorato, invece noi presentiamo che il bene è qualcosa di personale e di difficilmente perdibile. Inoltre gli uomini sembrano perseguire l'onore per avere motivo di credere che essi sono persone dabbene. E difatti cercano di essere onorati dalle persone sagge, e presso coloro dai quali sono conosciuti, e per la loro virtù. Dunque è chiaro che almeno secondo questi uomini la virtù è superiore.

4 Forse allora si potrebbe supporre che questa piuttosto costituisce il fine della vita politica. Ma anche questa risulta troppo poco perfetta. Infatti ad avviso di tutti è anche possibile che una persona che possiede la virtù dorma o resti inattiva nel corso della vita, e che oltre a ciò patisca mali ed abbia in sorte le sventure piú grandi. [1096a] E chi vive in questo modo nessuno direbbe felice, se non per voler sostenere a tutti i costi la propria tesi.

5 Ma intorno a questi generi di vita basti cosí: di essi infatti si è detto a sufficienza anche nei trattati dati a pubblica conoscenza. Il terzo è la vita contemplativa, intorno alla quale faremo la ricerca in seguito.

6 La vita di lucro è una vita di costrizione e la ricchezza non è in tutta evidenza il bene ricercato: infatti essa è soltanto una cosa utile ed un mezzo in vista di altro. Per questo si potrebbe supporre che piuttosto i beni precedentemente detti siano fini; infatti sono amati per se stessi. Ma è evidente che non lo sono neppure quelli, anche se molti argomenti sono stati diffusi in loro favore.

7 Si tralascino dunque questi beni.

8 [1097a] Ritorniamo di nuovo al bene che è l'oggetto della nostra ricerca. Che cosa mai può essere? Infatti appare come una cosa in un'azione e in un'arte, come un'altra in un'altra azione e in un'altra arte: infatti è altro in medicina, in strategia e così di seguito nelle restanti arti. Che cos'è dunque il bene di ciascuna? Non è forse ciò in vista del quale si compie il resto? Questo in medicina è la salute, in strategia la vittoria, in ingegneria la casa, in un'arte una cosa, in un'altra un'altra; ma in ogni azione ed intenzione è il fine. Infatti è in vista di questo che tutti compiono il resto. Di conseguenza, se qualcosa è fine di tutto ciò che è oggetto d'azione, questo sarà il bene realizzabile nella prassi; e se vi sono più cose, saranno queste.

9 Pertanto il discorso, passando da un'istanza all'altra, perviene allo stesso risultato di partenza; ma questo risultato bisogna sforzarsi di chiarire ancora di più.

10 Poiché i fini sono manifestamente molteplici e di questi noi scegliamo alcuni a motivo di altro (ad esempio la ricchezza, i flauti e in generale gli strumenti), è evidente che non sono tutti perfetti; invece il bene supremo è manifestamente qualcosa di perfetto. Di conseguenza, se vi è un fine soltanto che è perfetto, questo sarà il bene che cerchiamo; se sono molti, il più perfetto di questi.

11 Ciò che è degno di perseguirsi di per se stesso diciamo che è più perfetto di ciò che lo è in ragione di altro; e ciò che non è mai scegliibile a motivo di altro diciamo che è più perfetto delle cose che sono scegliibili talvolta per se stesse, talvolta a motivo di quell'altro; e pertanto diciamo che è perfetto in senso assoluto ciò che è sempre scegliibile per se stesso e non mai a motivo di altro. Ora, una tale cosa tutti ritengono che è soprattutto la felicità. [1096b] Questa infatti noi scegliamo sempre per se stessa e non mai a motivo di altro; invece l'onore, il piacere, l'intelligenza ed ogni virtù li scegliamo sí anche per se stessi (infatti sceglieremmo ciascuno di essi anche se non ci pervenisse alcun vantaggio), ma li scegliamo anche in vista della felicità, supponendo che mediante essi saremo felici. Invece nessuno sceglie la felicità in vista di questi beni, né, in generale, a motivo di altro.

12 In tutta evidenza la stessa conclusione deriva anche partendo dall'autosufficienza: infatti – ad avviso comune – il bene perfetto è sufficiente in sé. Intendiamo quello che è sufficiente in sé non per un individuo singolo, che viva una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, per i suoi figli, per sua moglie e, in generale, per i suoi amici e per i concittadini, poiché per natura l'uomo è un essere politico. Ma bisogna assumere un limite di queste persone: infatti per chi le estende agli avi e ai discendenti e agli amici degli amici, si va all'infinito. Ma questo problema dev'essere esaminato in seguito. Per il momento poniamo che ciò che è sufficiente in se stesso è ciò che, pur essendo da solo, rende la vita scegliibile e non bisognosa di nulla; ora una cosa di questo genere noi riteniamo che è la felicità. Inoltre riteniamo che è la più degna di scelta di tutte le cose senza che sia sommata ad altro – se poi fosse sommata, è chiaro che sarebbe più degna di scelta in unione con il più piccolo dei beni: infatti l'unione rende superiore la somma dei beni e, fra due beni, quello più grande è sempre più degno di scelta. Pertanto la felicità è manifestamente

alcunché di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle cose che sono oggetto d'azione.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano, 1986, vol. I, pagg. 93-95; pagg. 103-105)

Aristotele, Il genere (topici)

Il V Libro presenta i “luoghi” (tópoi, da cui il titolo dell'opera) in cui si affronta il problema del genere e della specie, in che cosa essi consistono, quale deve essere correttamente il loro rapporto. Riportiamo del cap. I un breve passo riguardante il genere.

Topici, 1220b 14-20

E qualora sia posto il genere di qualcuna delle cose che sono, prima di tutto bisogna guardare a tutte le cose che sono congeneri a questa che è stata detta, e osservare se il genere non si predica di qualcuna di esse, nello stesso modo in cui si è fatto per l'accidente; per esempio, se genere del piacere è stabilito essere il bene, per vedere se qualche piacere non è bene; se infatti questo è vero, è chiaro che il bene non è genere del piacere. Il genere infatti si predica di tutto ciò che è compreso sotto la stessa specie.

(Aristotele, *I Topici*, Loffredo, Napoli, 1974, pagg. 155)

Aristotele, Il movimento (fisica)

Viene sviluppato il principio metafisico che ciò che si muove sia sempre mosso da qualcosa. A questo punto Aristotele afferma l'impossibilità di procedere all'infinito e introduce la figura del Motore Immobile.

Phys., 241b 20-242b 5

1 [241b] È necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da qualcosa; difatti se non ha in sé il principio del movimento, è evidente che è mosso da altro, poiché un altro sarà il motore; se invece l'ha in sé, si prenda AB, che si muova per se stesso, ma non perché si muova una delle sue parti. Per prima cosa dunque il supporre che AB sia mosso da se stesso perché è mosso tutto intero e da nulla di esterno è lo stesso che se si negasse, qualora KL muovesse LM e fosse esso stesso mosso, che KM sia mosso da qualcosa perché non risulta evidente quale è il motore e quale il mosso. Inoltre ciò che non è mosso da qualcosa non è necessario che cessi di esser mosso perché un'altra cosa è in quiete; [242a] ma se una cosa è in quiete perché un'altra ha cessato di esser mossa, è necessario che essa sia mossa da qualcosa.

2 Infatti, ammesso questo, tutto ciò che si muove risulterà mosso da qualcosa; difatti, poiché si è supposto AB mosso, è necessario che esso sia divisibile, poiché tutto ciò che si muove è divisibile. Lo si divida in C: orbene, se CB non è mosso, AB non sarà mosso, poiché se fosse mosso, è chiaro che AC sarebbe mosso mentre BC starebbe in quiete; sicché AB non risulterà mosso per se stesso e primieramente. Ma si supposeva che si muovesse per se stesso e primieramente; di qui la necessità che, qualora CB non sia mosso, AB stia in quiete. D'altra parte ciò che è in riposo perché qualche cosa non si muove, è stato riconosciuto che è mosso da qualche cosa. D'altra parte è stato ammesso che ciò che è in quiete, perché qualcosa non si muove, è mosso da qualcosa; sicché è necessario che tutto ciò che si muove, sia mosso da qualcosa; difatti ciò che si muove sarà sempre divisibile, e, qualora la parte non sia mossa, è necessario che anche l'intero resti in quiete.

3 Ma, poiché è necessario che tutto ciò che si muove sia mosso da qualcosa, se una cosa è mossa di movimento locale da un'altra che a sua volta sia mossa, e il motore a sua volta è mosso da un altro anch'esso mosso e questo da un altro, e così di seguito, è necessario che vi sia un primo motore e che non si proceda all'infinito. Si ammetta infatti che non sia così, ma che il procedimento divenga infinito. Sia A mosso da B, B da C, C da D e sempre il contiguo dal contiguo. Poiché si suppone che il motore muova perché mosso, è necessario che il movimento del mosso e quello del motore avvengano contemporaneamente; infatti contemporaneamente il movente muove e il mosso vien mosso. È evidente che sarà contemporaneo il movimento di A, di B, di C e di ciascuno dei motori e dei mossi. Si prenda ora il movimento di ciascuno e sia E quello di A, F quello di B, G e H quelli di C e D; difatti se ciascuno è mosso sempre da ciascuno, tuttavia si potrà

nondimeno prendere il movimento di ciascuno come uno numericamente; poiché ogni movimento procede da un termine ad un altro e non è infinito nelle estremità. Dico pertanto che è uno numericamente un movimento che si effettua da ciò che è identico in ciò che è identico numericamente nel tempo identico numericamente. Un movimento infatti può essere identico per genere, per specie e per numero: è identico per genere quello che appartiene alla medesima categoria, ad esempio, di sostanza o di qualità; per specie quello che va dall'identico per la specie all'identico per la specie, ad esempio, dal bianco al nero o dal buono al cattivo, qualora non sia differente per la specie; per numero quello che va da ciò che è uno per il numero a ciò che è uno per il numero nel medesimo tempo, ad esempio, da questo bianco a quel nero oppure da questo luogo a quel luogo in questo tempo; difatti se fosse in un altro tempo, il movimento non sarebbe più uno per numero, bensì per specie.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pagg. 179-181)

Aristotele, Il movimento naturale (fisica)

Siamo di fronte ad un altro esempio di come Aristotele tenda ad orientare la ricerca scientifica verso gli schemi propri della metafisica. L'antiperístasis sarebbe il fenomeno della compressione dell'aria intorno all'oggetto da parte dell'oggetto stesso in movimento.

Phys., 215a 5-15

Laddove v'è infinito, infatti, non vi sarà alto né basso né centro, laddove vi è vuoto, per nulla l'alto differirà dal basso, poiché, come non vi è alcuna differenza del nulla, così anche non ve n'è alcuna del non-essere: ed il vuoto sembra essere un non-essere ed una privazione; ma il trasporto naturale comporta delle differenze; sicché anche le cose che si muovono per natura comporteranno delle differenze. Quindi, o non vi è trasporto naturale per nessuna cosa in alcun luogo, o, se vi è, non esiste vuoto. Inoltre i corpi lanciati si muovono, quando chi li ha lanciati non li tocca più, o per *antiperístasis*, come taluni dicono, o perché l'aria spinta spinge con movimento più celere di quello del trasporto del corpo spinto, da cui è trasportato verso il luogo suo proprio. Invece nel vuoto non è possibile che avvenga nulla di simile, e nulla potrà essere trasportato, se non come ciò che è trasportato a mezzo di un veicolo.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pag. 98)

Aristotele, Il principio di non contraddizione (metafisica)

Aristotele è certo che esiste negli esseri umani qualcosa di cui è impossibile dubitare, riguardo alla quale non si può cadere in inganno, sulla quale il relativismo non può far breccia: è infatti impossibile dubitare del principio che sta a fondamento del modo di procedere della ragione umana, e che è noto come “principio di non contraddizione”.

a) Metafisica, 1005b 8-34

1 Dobbiamo dire, ora, se sia compito di una unica scienza, oppure di scienze differenti, studiare quelli che in matematica sono detti “assiomi” e anche la sostanza. Orbene, è evidente che l'indagine di questi “assiomi” rientra nell'ambito di quell'unica scienza, cioè della scienza del filosofo. Infatti essi valgono per tutti quanti gli esseri, e non sono proprietà peculiari di qualche genere particolare di essere, ad esclusione degli altri. E tutti quanti si servono di questi assiomi, perché essi sono propri dell'essere in quanto essere, e ogni genere di realtà è essere. Ciascuno, però, si serve di essi nella misura in cui gli conviene, ossia nella misura in cui si estende il genere intorno al quale vertono le sue dimostrazioni. Di conseguenza, poiché è evidente che gli assiomi appartengono a tutte le cose in quanto tutte sono esseri (l'essere è, infatti, ciò che è comune in tutto), competerà a colui che studia l'essere in quanto essere anche lo studio di questi assiomi.

2 Per questa ragione, nessuno di coloro che si limitano all'indagine di una parte dell'essere, si preoccupa di dire qualcosa intorno agli assiomi, se siano veri o no: non il geometra e non il matematico. Ne parlarono, invece, alcuni fisici, ma ne parlarono a ragione: infatti, essi ritenevano di essere i soli a fare indagine di tutta quanta la realtà e dell'essere.

3 D'altra parte, poiché c'è qualcuno che è ancora al di sopra del fisico (infatti la natura è solamente un genere dell'essere), ebbene, a costui che studia l'universale e la sostanza prima, competerà anche lo studio degli assiomi. La fisica è, sí, una sapienza, ma non è la prima sapienza.

4 Per quanto riguarda, poi, i tentativi, fatti da alcuni di coloro che trattano la verità, di determinare a quale condizione si debba accogliere qualcosa come vero, bisogna dire che essi nascono dall'ignoranza degli Analitici, e non che le ricerchino mentre ascoltano queste lezioni.

5 È evidente, dunque, che è compito del filosofo e di colui che specula intorno alla sostanza tutta e alla natura di essa, far indagine anche intorno ai principi dei sillogismi.

6 [1005b] Colui che, in qualsiasi genere di cose, possiede la conoscenza più elevata, deve essere in grado di dire quali sono i principi più sicuri dell'oggetto di cui fa indagine; di conseguenza, anche colui che possiede la conoscenza degli esseri in quanto esseri, deve poter dire quali sono i principi più sicuri di tutti gli esseri. Costui è il filosofo. E il principio più sicuro di tutti è quello intorno al quale è impossibile cadere in errore: questo principio deve essere il principio più noto (infatti, tutti cadono in errore circa le cose che non

sono note) e deve essere un principio non ipotetico. Infatti, quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsiasi cosa. È evidente, dunque, che questo principio è il più sicuro di tutti.

7 Dopo quanto si è detto, dobbiamo precisare quale esso sia. *È impossibile che la stessa cosa, a un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto* (e si aggiungano pure anche tutte le altre determinazioni che si possono aggiungere, al fine di evitare difficoltà di indole dialettica). È questo il più sicuro di tutti i principi: esso, infatti, possiede quei caratteri sopra precisati. Infatti, è impossibile a chicchessia di credere che una stessa cosa sia e non sia, come, secondo alcuni, avrebbe detto Eraclito. In effetti, non è necessario che uno ammetta veramente tutto ciò che dice. E se non è possibile che i contrari sussistano insieme in un identico soggetto (e si aggiungano a questa premessa le precisazioni solite), e se un'opinione che è in contraddizione con un'altra è il contrario di questa, è evidente che è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una stessa cosa esista e, anche, che non esista: infatti, chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie. Pertanto, tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa, per sua natura, costituisce il principio di tutti gli assiomi.

[...]

8 Dopo queste precisazioni, risulta chiaro che le affermazioni unilaterali ed estese a tutto non possono reggere, come pretendono coloro che dicono che nulla è vero (nulla, infatti, vieta - essi asseriscono - che tutte le affermazioni siano false allo stesso modo dell'affermazione che la diagonale è commensurabile), oppure coloro che dicono che tutto è vero.

9 (a) Infatti questi ragionamenti equivalgono, in fondo, a quelli di Eraclito, perché colui che afferma che tutto è vero e tutto è falso, afferma anche separatamente ciascuna di queste dottrine; sicché, se è assurda la dottrina di Eraclito, assurde saranno, anche, queste altre.

10 (b) Inoltre, ci sono proposizioni che sono manifestamente contraddittorie e che non possono essere vere insieme; e d'altra parte ve ne sono altre che non possono essere tutte false, anche se questo sembrerebbe, invece, essere maggiormente possibile in base a ciò che si è detto. Ma per confutare tutte codeste dottrine bisogna, come si è detto nei precedenti ragionamenti, non pretendere che l'avversario dica che qualcosa è o non è, ma che dia significato alle sue parole, in modo che si possa discutere partendo da una definizione, e incominciando dallo stabilire che cosa significhi vero e falso. Ora, se ciò che è vero affermare altro non è che ciò che è falso negare, è impossibile che tutte le cose siano false: infatti è necessario che uno dei due membri della contraddizione sia vero. Inoltre, se è necessario o affermare o negare ogni cosa, è impossibile che tanto l'affermazione quanto la negazione siano, entrambe, false: una sola delle sue proposizioni contraddittorie è falsa.

11 (c) Tutte queste dottrine cadono poi nell'inconveniente di distruggere sé medesime. Infatti, chi dice che tutto è vero, viene ad affermare come vera anche la tesi opposta alla sua, dal che consegue che la sua non è vera (dato che l'avversario dice che la tesi di lui non è vera). E colui che dice che tutto è falso, viene a dire che è falsa anche la tesi che egli stesso afferma. E se vorranno ammettere delle eccezioni, l'uno dicendo che tutto è vero tranne la tesi contraria alla sua, l'altro che è tutto falso tranne la propria tesi, saranno, cionondimeno, obbligati ad ammettere infinite proposizioni vere e false: infatti, colui che dice che una proposizione è vera, afferma un'altra proposizione vera, e così si procederà all'infinito.

12 È evidente, poi, (a) che non dicono il vero né coloro i quali affermano che tutto è in quiete, né coloro che dicono che tutto è in movimento. Se, infatti, tutto è in quiete, le medesime cose saranno sempre vere e sempre false; è evidente, invece, che le cose mutano: la stessa persona che sostiene questa tesi, un tempo non esisteva e, di nuovo, in seguito, non esisterà. Se, invece, tutto è in movimento, nulla sarà vero, e quindi tutto sarà falso; ma si è dimostrato che ciò è impossibile. Inoltre, necessariamente, ciò che muta è un essere: il mutamento, infatti, ha luogo a partire da qualcosa e verso qualcosa.

13 (b) E neppure è vero che tutto sia talora in quiete e talaltra in movimento, e che non esista nulla di eterno. C'è qualcosa, infatti, che sempre muove ciò che è in movimento, e il motore primo è, di per sé, immobile.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 143-145)

b) *Metafisica*, 1061b 34-1062a 23

1 [1061b] Esiste negli esseri un principio rispetto al quale non è possibile che ci si inganni, ma rispetto al quale, al contrario, è necessario che si sia sempre nel vero: è questo il principio che afferma che *non è possibile che la medesima cosa in un unico e medesimo tempo sia e non sia*, e che lo stesso vale anche per gli altri attributi che sono fra loro opposti in questo modo.

2 [1062a] Dei principi di questo tipo non c'è una dimostrazione vera e propria, ma c'è solamente una dimostrazione *ad hominem*. Infatti, non è possibile dedurre questo principio da un ulteriore principio più certo; questo sarebbe necessario, se ci fosse dimostrazione vera e propria. Ora, contro chi afferma proposizioni contraddittorie, colui che intende mostrare che ciò è falso, deve assumere come punto di partenza una affermazione che *sia* identica al principio per cui non è possibile che la medesima cosa sia e non sia in un solo e medesimo tempo, ma che però non *sembri* essere identica. Infatti, è questa l'unica dimostrazione che si può addurre contro chi afferma la possibilità che siano vere affermazioni contraddittorie riferite al medesimo soggetto.

3 Orbene, coloro che intendono discutere insieme devono pure intendersi su qualche punto; infatti, se ciò non avvenisse, come potrebbe esserci fra loro un discorso

comune? Dunque, bisogna che ciascuno dei termini che essi usano sia loro comprensibile e bisogna che significhi qualcosa e non molte cose ma una sola cosa; e se il termine significa molte cose, bisogna chiarire bene a quali di queste cose ci si riferisca. Ora, chi dice: “questo è e *non* è”, nega esattamente ciò che afferma, e di conseguenza nega che la parola significhi ciò che significa. Ma questo è impossibile. Sicché se l'espressione: “questa data cosa è” significa qualcosa, è impossibile che sia vera l'affermazione contraddittoria.

4 Inoltre, se una parola significa qualcosa e se ciò che significa è vero, ciò deve essere di necessità; ma ciò che è di necessità non è possibile che talora non sia. Dunque, non è possibile che le asserzioni contraddittorie, cioè le affermazioni e le negazioni, possano essere vere, insieme, di un medesimo soggetto.

5 Inoltre, se l'affermazione non è per nulla più vera della negazione, chi dice di qualcosa “è un uomo” non sarà per nulla maggiormente nel vero rispetto a chi dice “è non-uomo”. Ma può sembrare che chi dice “l'uomo è non-cavallo” sia più nel vero, o, comunque, non sia meno nel vero, rispetto a chi dice “l'uomo è non-uomo”. Conseguentemente, sarà nel vero anche colui che dice “l'uomo è un cavallo”, dato che si era affermato che i contraddittori sono entrambi ugualmente veri. Risulta, allora, che la medesima cosa è uomo e cavallo e qualsiasi altro animale.

6 Dunque, di questi principi non c'è alcuna dimostrazione vera e propria; c'è, invece, una dimostrazione che confuta colui che sostiene queste teorie. Ed è probabile che, se si fosse interrogato in questo modo lo stesso Eraclito, egli sarebbe stato costretto ad ammettere che non è mai possibile che le proposizioni contraddittorie siano vere insieme, rispetto alle medesime cose. Egli abbracciò questa dottrina senza darsi ragione di ciò che diceva. E, in generale, se fosse vero ciò che egli dice, allora non potrebbe più essere vera neppure questa sua stessa affermazione, cioè che la medesima cosa in un solo e medesimo tempo può essere e non essere. Infatti, così come l'affermazione e la negazione, se sono separate fra loro, non sono una più vera dell'altra, lo stesso vale anche se sono prese insieme e se sono considerate come costituenti una affermazione unica: questo insieme preso come affermazione non sarà per nulla più vero che la negazione dello stesso insieme.

7 Infine, se non è possibile affermare nulla di vero, allora sarà falsa anche questa affermazione: sarà cioè falso il dire che non esiste alcuna affermazione vera. Se, invece, esiste una affermazione vera, allora si potrà confutare la dottrina di coloro che sollevano obiezioni di questo genere e che distruggono interamente la possibilità del ragionamento.
[...]

8 In generale, poi, è assurdo voler giudicare della verità partendo dal fatto che le cose di quaggiù sono soggette a mutamento e non permangono mai nelle medesime condizioni: infatti, bisogna perseguire il vero partendo da quegli esseri che si trovano sempre nelle stesse condizioni e che non sono passibili di alcun mutamento, quali sono, ad esempio, i corpi celesti. Questi, infatti, non appaiono talora con determinati caratteri e talaltra con caratteri diversi, ma sono sempre identici e non sono suscettibili di alcun

mutamento.

9 Inoltre, se esiste movimento, esiste anche qualcosa che è mosso. Ora, ogni cosa che si muove parte da qualcosa e tende verso qualcosa: bisogna, dunque, che ciò che è mosso, prima, si trovi in ciò a partire dal quale sarà mosso, e, successivamente, non si trovi più in esso e si muova verso altro e venga a trovarsi in questo. Dunque, le affermazioni contraddittorie intorno alle cose in movimento non potranno essere vere ad un tempo, come vorrebbero quei pensatori.

[...]

10 Dunque, risulta evidente da tutte queste cose che è impossibile che le affermazioni contraddittorie riguardo al medesimo oggetto e nel medesimo tempo siano vere; e neppure possono essere veri i contrari, perché in ogni contrarietà un termine è privazione dell'altro, il che risulta chiaro se si riportano al loro principio le nozioni dei contrari.

11 E similmente non è neppure possibile predicare alcuno dei termini intermedi (insieme ad uno dei contrari) di un solo e medesimo oggetto. Infatti, se l'oggetto è bianco, saremo nel falso affermando che esso non è né bianco né nero: in tal caso, lo stesso oggetto risulterebbe essere ad un tempo bianco e non-bianco, perché verrebbe ad essere vero di esso anche uno dei termini che forma l'espressione composta che indica il medio, (né bianco, né nero), il quale termine è, appunto, il contraddittorio del bianco.

12 Dunque, non possono essere nel vero né coloro che condividono l'opinione di Eraclito, né coloro che condividono l'opinione di Anassagora, altrimenti si verrebbero ad affermare i contrari del medesimo soggetto. Infatti, quando Anassagora dice che tutto è in tutto, dice che nulla è dolce più che non amaro, o che qualsivogli degli altri contrari, se è vero che tutto è in tutto non solo in potenza, ma in atto ed in modo distinto. Nello stesso modo, non è neppure possibile che le affermazioni siano tutte false o tutte vere: e non è possibile, oltre che a causa di numerose altre difficoltà che ne conseguono, anche perché, se tutte le affermazioni sono false, neppure chi afferma questo potrà dire il vero, e se invece tutte le affermazioni sono vere, chi dice che tutte le affermazioni sono false non dirà il falso!

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 499-501)

Aristotele, Il principio unitario della conoscenza (de anima)

Senza un principio unitario la conoscenza non sarebbe possibile e questo principio è lo stesso soggetto conoscente, unità di sensazione e pensiero.

De anima, 426b 17-23

[426b] Ora non è possibile giudicare per mezzo di sensi separati che il dolce è diverso dal bianco, ma entrambi gli oggetti devono manifestarsi a qualcosa di unico. In questo caso infatti, anche se io percepissi l'uno e tu l'altro, sarebbe chiaro che sono diversi tra loro, mentre dev'esserci una sola cosa a dire che sono diversi, giacché il dolce è diverso dal bianco. Dunque è una stessa cosa che lo dice, e come lo dice così anche lo pensa e lo percepisce. È quindi evidente che non è possibile giudicare sensibili separati mediante sensi separati.

(Aristotele, *L'Anima*, Loffredo, Napoli, 1979, pag. 176)

Aristotele, Il significato delle parole (organon)

Alla domanda su quali siano i significati delle parole Aristotele fornisce due risposte. Da una parte esse sono “simboli” delle affezioni che hanno luogo nell'anima, dall'altra sono “suoni di voce significativi per convenzione”.

De interpr., 16a 1-20

1 [16a] Occorre stabilire, anzitutto, che cosa sia nome e che cosa sia verbo, in seguito, che cosa sia negazione, affermazione, giudizio e discorso.

2 Ordunque, i suoni della voce sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima, e le lettere scritte sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto, delle affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti. Orbene, di questi argomenti si è parlato nei libri che riguardano l'anima: essi appartengono infatti ad una disciplina differente. D'altro canto, come nell'anima talvolta sussiste una nozione, che prescinde dal vero o dal falso, e talvolta invece sussiste qualcosa, cui spetta necessariamente o di essere vero o di essere falso, così avviene pure per quanto si trova nel suono della voce. In effetti, il falso ed il vero consistono nella congiunzione e nella separazione. In sé, i nomi ed i verbi assomigliano dunque alle nozioni, quando queste non siano congiunte a nulla né separate da nulla; essi sono ad esempio i termini *uomo*, o: *bianco*, quando manchi una qualche precisazione, poiché in tal caso non sussiste ancora né falsità né verità. Ciò è provato dal fatto, ad esempio, che il termine *becco-cervo* significa bensì qualcosa, ma non indica ancora alcunché di vero o di falso, se non è stato aggiunto l'essere oppure il non essere, con una determinazione assoluta o temporale.

3 Il nome è così suono della voce, significativo per convenzione, il quale prescinde dal tempo ed in cui nessuna parte è significativa, se considerata separatamente.

(Aristotele, *Organon*, Laterza, Bari, 1984², vol. I, pag. 57-58)

Aristotele, In medio stat virtus (etica nicomachea)

Il quinto capitolo del secondo libro dell'Etica nicomachea cerca di rispondere al quesito: che cosa sia la virtù, quale tipo di natura essa abbia. Per Aristotele la virtù ha le caratteristiche della medietà, si pone fra l'eccesso e il difetto. Questa dottrina ha avuto un tale successo nei secoli seguenti, che ancora oggi ricordiamo a questo proposito frasi famose come: "In medio stat virtus" e "Aurea mediocritas".

Etica nicomachea, 1106a 26-1106b 35

1 [1106a] Come questo sarà, già l'abbiamo detto, ma in più sarà chiaro anche in questo modo: se considereremo di che specie è la natura della virtù.

2 Ora, in tutto ciò che è continuo, vale a dire divisibile, si può prendere il più, il meno e l'uguale; e queste determinazioni possono essere o secondo l'oggetto stesso o in relazione a noi.

3 L'uguale è una sorta di medio tra l'eccesso e il difetto. Chiamo medio della cosa il punto che dista ugualmente da ciascuno dei due estremi, punto che è unico ed identico per tutti; chiamo invece medio rispetto a noi ciò che né eccede né difetta. Questo non è unico né identico per tutti. Ad esempio, [1106b] se il dieci è troppo e il due è poco, si prende il sei come medio secondo la cosa: infatti supera ed è superato di un'uguale quantità. Questo medio è secondo la proporzione aritmetica. Ma il medio rispetto a noi non va preso così: infatti se per un uomo mangiare dieci mine è troppo e due mine è poco, il maestro di ginnastica non gli prescriverà sei mine; forse infatti anche questa quantità è troppa, o poca per la persona che l'assorbe. Per Milone infatti è poca, ma per un principiante di esercizi ginnici è troppa. Parimenti è per la corsa e per la lotta.

4 Così pertanto ogni persona che ha conoscenza fugge l'eccesso e il difetto; invece è il giusto mezzo che cerca ed è questo che sceglie: il mezzo non dell'oggetto, ma in rapporto a noi.

5 Pertanto, se ogni scienza così esegue bene il suo compito, fissando lo sguardo sul mezzo ed indirizzando ad esso le sue opere (dove siamo soliti dire per le opere ben riuscite che non vi è nulla da togliere e nulla da aggiungere, supponendo che eccesso e difetto rovinano la perfezione, mentre la via di mezzo la salvaguarda, e i buoni artigiani, come diciamo, lavorano fissando lo sguardo sul medio); e se la virtù è più esatta di ogni arte ed è migliore, come pure la natura, allora essa tenderà al medio. Intendo la virtù etica: questa infatti ha per oggetto le passioni e le azioni, e in queste vi sono eccesso, difetto e il mezzo. Ad esempio, avere paura, esser coraggiosi, desiderare, adirarsi, avere pietà, in generale provare delle sensazioni e provare dolore ammettono un troppo e un poco, ed ambedue non vanno bene. Ma provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzabile il medio e al tempo stesso l'eccellenza: il che è proprio della virtù.

6 Parimenti anche per ciò che concerne le azioni vi sono eccesso, difetto ed il mezzo.

7 D'altronde la virtù ha per oggetto passioni ed azioni, nelle quali l'eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, mentre il mezzo è lodato ed ha successo: e queste sono, ambedue, caratteristiche della virtù. La virtù è dunque una sorta di medietà, perché appunto tende al mezzo.

8 Inoltre, l'errare ha molte forme (infatti il male si trova nella colonna dell'illimitato, come immaginavano i Pitagorici, mentre il bene in quella del limitato), invece il riuscire ne ha una sola – per questo il primo è facile, il secondo è difficile: è facile fallire il bersaglio, ma è difficile l'andare a segno. Anche per queste ragioni, dunque, l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà della virtù:

9 “Buoni infatti si è in un unico modo, cattivi in modi svariati ...”.

[...]

10 La virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dalla regola, vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio. È una medietà tra due vizi, uno per eccesso e l'altro per difetto. E lo è, inoltre, per il fatto che alcuni vizi difettano, altri eccedono ciò che si deve sia nel campo delle passioni che delle azioni, mentre la virtù e ricerca e sceglie deliberatamente il medio.

11 Perciò secondo la sua sostanza e la definizione che ne esprime l'essenza la virtù è una medietà, ma secondo l'eccellenza e la perfezione è un estremo.

12 Però non ogni azione né ogni passione ammette la via di mezzo: per alcune infatti già il nome implica la malvagità, ad esempio la malevolenza, l'impudenza, l'invidia e, nel caso delle azioni, l'adulterio, il furto, l'omicidio. Infatti tutte queste passioni e azioni, e quelle del medesimo genere, hanno quei nomi per il fatto di essere in se stesse cattive, non i loro eccessi né i loro difetti.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Rizzoli, Milano, 1986, vol. I, pagg. 163-167)

Aristotele, Induzione e deduzione (analitici secondi)

Nella conoscenza sono importanti sia il processo induttivo, che parte dalle sensazioni e tende all'universale, sia il processo deduttivo, che segue il procedimento inverso e si fonda sulla dimostrazione.

Analitici secondi, 81a 40-81b 9

[81a] [...] noi impariamo o per induzione, o mediante dimostrazione. Orbene, la dimostrazione parte [81b] da proposizioni universali, mentre l'induzione si fonda su proposizioni particolari; non è tuttavia possibile cogliere le proposizioni universali, se non attraverso l'induzione, poiché anche le nozioni ottenute per astrazione saranno rese note mediante l'induzione, quando cioè si provi che alcune determinazioni appartengono ad un singolo genere in quanto tale, sebbene non risultino separabili dagli oggetti della sensazione. D'altro canto, è impossibile che chi non possiede sensazione venga guidato induttivamente. La sensazione si rivolge infatti agli oggetti singolari: in tal caso, non è possibile acquistare la scienza di questi oggetti, dato che da proposizioni universali non la si può trarre senza induzione, e che mediante l'induzione non la si può raggiungere senza la sensazione.

(Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 300-301)

Aristotele, L'anima come forma del corpo (de anima)

La ricerca sull'anima, come quella sulla sostanza, contribuisce "grandemente alla verità in tutti i campi". L'anima, in quanto forma del corpo, è sostanza.

De anima, 402a 1-22; 412a 2- 412b 11; 413a 1-10

1 [402a] Poiché consideriamo il sapere tra le cose belle e degne d'onore, e una forma di sapere più di un'altra o in rapporto al rigore o perché riguarda oggetti migliori e più mirabili, per entrambi questi motivi possiamo ragionevolmente porre ai primi posti la ricerca sull'anima. Sembra inoltre che la conoscenza dell'anima contribuisca grandemente alla verità in tutti i campi, e specialmente alla ricerca sulla natura, giacché l'anima è come il principio degli animali.

2 Noi ci prefiggiamo di considerare e conoscere la sua natura ed essenza, e successivamente tutte le caratteristiche che le competono. Di queste, alcune sembrano affezioni proprie dell'anima, mentre altre pare che in virtù sua appartengano agli animali.

3 Ma in ogni senso ed in ogni maniera è tra le cose più difficili ottenere una convinzione riguardo l'anima. E infatti, essendo l'indagine (s'intende quella intorno alla sostanza e a che cos'è una cosa) comune anche a molti altri oggetti, potrebbe forse sembrare che esista un unico metodo per tutte le cose di cui ci proponiamo di conoscere l'essenza, com'è unico il metodo della dimostrazione delle proprietà che appartengono ad un oggetto, e di conseguenza si dovrebbe cercare tale metodo. Ma se non esiste un metodo unico e comune per la conoscenza di che cos'è una cosa, la ricerca diventa ancora più difficile, giacché si dovrà determinare quale sia il procedimento da seguire per ciascun genere di cose. E qualora fosse chiaro che questo metodo è la dimostrazione o la divisione o qualche altro procedimento, comporta ancora molte difficoltà e incertezze chiedersi da quali cose debba cominciare la ricerca, poiché diversi sono i principi dei diversi oggetti, ad esempio dei numeri e delle superfici.

4 [412 a] Riprendiamo ora di nuovo la strada come dall'inizio, cercando di determinare che cos'è l'anima e qual è il suo concetto più generale. Noi chiamiamo un certo genere di esseri sostanza, e diciamo sostanza in un primo senso la materia, la quale di per sé non è qualcosa di determinato; in un secondo la forma e la specie, in virtù della quale precisamente si parla di qualcosa di determinato; e in un terzo senso il composto di queste due. La materia poi è potenza e la forma atto, e l'atto si dice in due sensi: o come la conoscenza, o come l'uso di essa.

5 Ora sostanze sembrano essere soprattutto i corpi e tra essi specialmente quelli naturali, giacché questi sono i principi di tutti gli altri. Tra i corpi naturali, poi, alcuni possiedono la vita ed altri no; chiamiamo vita la capacità di nutrirsi da sé, di crescere e di deperire. Di conseguenza ogni corpo naturale dotato di vita sarà sostanza, e lo sarà precisamente nel senso di sostanza composta. Ma poiché si tratta proprio di un corpo di una determinata specie, e cioè che ha la vita, l'anima non è il corpo, giacché il corpo non è

una delle determinazioni di un soggetto, ma piuttosto è esso stesso soggetto e materia. Necessariamente dunque l'anima è sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ora tale sostanza è atto, e pertanto l'anima è atto del corpo che s'è detto. Atto, poi, si dice in due sensi, o come la conoscenza o come l'esercizio di essa, ed è chiaro che l'anima è atto nel senso in cui lo è la conoscenza. Difatti l'esistenza sia del sonno che della veglia implica quella dell'anima. Ora la veglia è analoga all'uso della conoscenza, mentre il sonno al suo possesso e non all'uso, e primo nell'ordine del divenire rispetto al medesimo individuo è il possesso della conoscenza. Perciò l'anima è l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza. Ma tale corpo è quello che è dotato di organi. [412b] (Organi sono anche le parti delle piante, ma estremamente semplici. Ad esempio la foglia è la protezione del pericarpo e il pericarpo del frutto, mentre le radici corrispondono alla bocca, in quanto l'una e le altre prendono il nutrimento). Se dunque si deve indicare una caratteristica comune ad ogni specie di anima, si dirà che essa è l'atto primo di un corpo naturale dotato di organi. Pertanto non c'è bisogno di cercare se l'anima e il corpo formano un'unità, allo stesso modo che non v'è da chiedersi se formano un'unità la cera e la figura né, in generale, la materia di una data cosa e ciò che ha per sostrato tale materia. Se infatti l'uno e l'essere hanno molti significati, quello principale è l'atto.

6 S'è dunque detto, in generale, che cos'è l'anima: essa è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo.

[...]

7 D'altronde non è il corpo che ha perduto l'anima quello che è capace di vivere, ma quello che la possiede, mentre il seme ed il frutto costituiscono ciò che è in potenza un corpo di tale specie. Allora, come il fendere e il vedere sono atto, così lo è la veglia, mentre l'anima è atto al modo della [413a] facoltà di vedere e della capacità dello strumento. Il corpo, poi, è ciò che è in potenza, e come la pupilla e la vista formano l'occhio, così, nel nostro caso, l'anima e il corpo formano l'animale. È quindi manifesto che l'anima (od alcune sue parti, se per sua natura è divisibile in parti) non è separabile dal corpo, giacché l'attività di alcune sue parti è l'atto delle corrispondenti parti del corpo. Ciò nonostante nulla impedisce che almeno alcune parti siano separabili, in quanto non sono atto di nessun corpo. S'aggiunga però che non è chiaro se l'anima sia atto del corpo come il pilota lo è della nave. A mo' di abbozzo può dunque bastare questa definizione sommaria dell'anima.

(Aristotele, *L'Anima*, Loffredo, Napoli, 1979, pag. 109; pagg. 137-139)

Aristotele, L'anima è in un certo modo tutti gli esseri

L'anima, come facoltà del conoscere, è in potenza tutti gli esseri conoscibili, sia i sensibili che gli intellegibili, nel senso che le facoltà dell'anima sono in grado di cogliere le forme degli oggetti. Ciò è possibile anche perché la forma, cioè l'intellegibile, si trova nel sensibile. Aristotele usa l'esempio dell'immagine, che è come la sensazione senza la materia.

De anima, 431b 20-432a 14

[431b] Ora, ricapitolando ciò che s'è detto sull'anima, diciamo di nuovo che l'anima è in certo modo tutti gli esseri. Infatti gli esseri o sono sensibili oppure intelligibili, e mentre la scienza è in certo modo gli oggetti della scienza, la sensazione è gli oggetti della sensazione; e come ciò si verifichi, si deve ricercare. La scienza e la sensazione si dividono in corrispondenza con gli oggetti: quella in potenza corrisponde agli oggetti in potenza, quella in atto agli oggetti in atto; la facoltà sensitiva e quella intellettiva dell'anima sono in potenza questi oggetti, la prima il sensibile e la seconda l'intellegibile. Tali facoltà devono essere identiche o alle cose stesse o alle loro forme. Ora non sono identiche alle cose stesse, poiché non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma. [432a] Di conseguenza l'anima è come la mano, giacché la mano è lo strumento degli strumenti, e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Poiché non c'è nessuna cosa, come sembra, che esista separata dalle grandezze sensibili, gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili, sia quelli di cui si parla per astrazione sia le proprietà ed affezioni degli oggetti sensibili. Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla, e quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine. Infatti le immagini sono come le sensazioni, tranne che sono prive di materia. Ma l'immaginazione è diversa dall'affermazione e dalla negazione, poiché il vero o il falso consiste in una connessione di nozioni. Ma le prime nozioni in che cosa si distinguono dalle immagini? Certo neppure le altre sono immagini, ma non si hanno senza immagini.

(Aristotele, *L'Anima*, Loffredo, Napoli, 1979, pagg. 188-189)

Aristotele, L'atto morale e la volontà (etica nicomachea)

La distinzione aristotelica fra ingiustizia e atto ingiusto pone al centro della riflessione l'importanza decisiva della volontà nell'atto morale.

Eth. nic., 1135a 15-1135b 11

1 [1135a] Essendo le cose giuste e ingiuste quelle che abbiamo detto, si agisce ingiustamente e si compiono azioni giuste quando le si compie volontariamente; quando invece le si compie involontariamente, né si agisce ingiustamente né si compiono azioni giuste se non per accidente. Infatti si compiono azioni alle quali accade di essere giuste o ingiuste.

2 L'azione giusta e l'azione ingiusta sono definite dalla volontarietà e dall'involontarietà. Quando infatti l'atto è volontario, è biasimato e assieme è allora anche un atto ingiusto. Di conseguenza, se non si aggiunge la volontarietà è qualcosa d'ingiusto, ma non ancora un atto ingiusto.

3 Chiamo "volontario", come anche prima è stato detto, ciò che, tra le cose che dipendono da lui, uno compie in piena avvertenza, e cioè non ignorando né la persona, né il mezzo, né il fine: ad esempio, chi percuote o con che cosa e a quale fine; e ciascuna di queste circostanze non deve essere accidentale né per costrizione (al modo che, se prendendo la mano di una persona uno ne colpisce un'altra, la prima non agisce volontariamente; infatti non dipende da lei).

4 È possibile che la persona colpita sia il padre, e che il colpitore sappia che è un uomo oppure uno dei presenti, ma che ignori che è il padre. E similmente si operino tali distinzioni anche sul fine e riguardo all'azione nella sua interezza.

5 Quindi ciò che si ignora, o che non si ignora ma non dipende dal soggetto, o che è per costrizione, è involontario. [1135b] Molte infatti delle cose che sono per natura noi le compiamo e subiamo avendone conoscenza, ma nessuna di esse non è né volontaria né involontaria: ad esempio l'invecchiare o il morire.

6 Parimenti si dà l'accidente nelle cose ingiuste e nelle cose giuste. E infatti uno potrebbe restituire il deposito contro voglia e per paura, e costui non bisogna dire né che fa cose giuste né che compie un'azione giusta se non per accidente. E similmente bisogna dire che chi non restituisce il deposito perché è costretto e contro voglia, agisce ingiustamente e compie l'ingiusto per accidente.

7 Tra le azioni volontarie, alcune compiamo per scelta, altre non per scelta: per scelta tutte quelle che compiamo avendo precedentemente preso una deliberazione, non scelte invece sono tutte quelle non procedenti da una deliberazione precedente.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. I, pagg. 363-365)

Aristotele, L'uomo e la politica (etica nicomachea)

La filosofia sente costantemente la necessità di esaminare il fenomeno politico, prodotto dalla esigenza per l'uomo di vivere in società. Nella politica il filosofo osserva come l'attitudine e l'esperienza abbiano un ruolo fondamentale. Perciò se ne deve tener conto. Egli osserva che il prodotto dell'attività politica sono le leggi, lo studio delle quali diviene quindi l'obiettivo della ricerca filosofica. Il progetto di ricerca qui accennato si concretizzerà in una grande raccolta di leggi e costituzioni, greche e non, di cui però ci rimane molto poco (La costituzione di Atene e qualche frammento).

Eth. nic., 1180b 23-1181b 23

1 [1180b] Verosimilmente anche chi vuol rendere migliori gli uomini, molti o pochi che siano, mediante la sua cura, deve cercare di diventare esperto della scienza del legislatore, se è per mezzo delle leggi che possiamo divenire uomini dabbene. Infatti mettere una qualunque persona, di fatto colui che ci è proposto, in una condizione moralmente buona non è alla portata del primo venuto; ma, se spetta a qualcuno, spetta a chi possiede scienza, come in medicina e nelle altre discipline di cui vi sono una certa cura e saggezza.

2 Non bisogna dunque esaminare, dopo ciò, da quale fonte e come si può diventare esperti della scienza del legislatore?

3 Non è forse, come nel caso delle altre scienze, dagli uomini politici? Infatti, come abbiamo visto, tutti ammettono che la scienza legislativa è parte della scienza politica.

4 Ma non è forse evidente che non è uguale la situazione della politica e delle altre scienze e capacità? Infatti nelle altre scienze sono in tutta chiarezza le stesse persone che trasmettono le capacità e da esse esercitano un'attività: ad esempio i medici, i pittori; invece le cose della politica sono i Sofisti che professano di insegnare, [1181a] ma nessuno di loro le pratica, bensì coloro che fanno politica, i quali – tutti ne converranno – praticano questo compito per una certa capacità e per esperienza più che per un pensiero astratto: ché manifestamente essi né trattano per iscritto né trattano oralmente di tali argomenti (eppure sarebbe senz'altro più bello che pronunciare discorsi davanti ai tribunali e all'assemblea del popolo), né inoltre hanno reso uomini politici i loro figli o quelli di qualche loro amico. E sarebbe stato ben logico che l'avessero fatto, se avessero potuto: né infatti alle loro città avrebbero lasciato niente di migliore, né a se stessi avrebbero potuto scegliere che nulla appartenesse più di siffatta capacità, né di conseguenza alle persone che sono loro più care.

5 Ma tuttavia non sembra che l'esperienza apporti un aiuto di poco conto: ché essi non sarebbero diventati uomini politici senza una consuetudine con la politica. Per questo coloro che aspirano ad avere conoscenza della politica sembra che abbiano inoltre bisogno di esperienza.

6 Quelli dei Sofisti che lo professano, sono in tutta chiarezza molto distanti dall'insegnare la politica, giacché in generale non sanno né qual è la sua natura né quali

sono i suoi oggetti. Infatti non la porrebbero identica alla retorica né ad un rango inferiore, né penserebbero che è cosa facile il legiferare, raccogliendo quelle leggi che hanno trovato l'approvazione pubblica. Ché – essi dicono – è possibile scegliere le leggi migliori, come se la scelta non fosse opera d'intelligenza ed il discernere correttamente non fosse cosa di grandissima importanza, come avviene nelle faccende di musica. Sono infatti i competenti che in ogni campo discernono correttamente le opere e capiscono con quali mezzi e come sono portate a perfezione, e quali s'accordano con quali persone. Invece i non competenti devono esser già contenti del fatto che non sfugga loro se l'opera è stata fatta bene o male, come nella pittura. Ora, le leggi assomigliano ad opere della politica. [1181b] Come dunque da queste si potrebbe diventare esperti nella scienza del legislatore, o discernere quelle che sono le migliori? Ché non risulta che neppure si diventa medici dalle raccolte dei trattati. Eppure essi si sforzano di dire non soltanto i trattamenti terapeutici, ma anche come si guarisce e come si devono curare le diverse specie di malati, distinguendo le differenti disposizioni. Ma questi procedimenti – tutti ne convengono – sono utili per coloro che sono competenti, mentre sono inutili per coloro che non sono competenti. Senza dubbio, dunque, anche le raccolte delle leggi e delle costituzioni saranno ben utili per coloro che sono capaci di studiarle e di discernere che cosa è buono e il contrario e quali prescrizioni sono adatte a quali persone; ma a coloro che percorrono questo genere di raccolte senza la disposizione richiesta non competerà il discernere bene, a meno che non sia per caso, ma verosimilmente diventeranno più capaci di comprendere in questa materia.

7 Poiché dunque i nostri predecessori hanno lasciato inesplorato ciò che concerne la scienza della legislazione, è senz'altro molto meglio fare noi stessi questa ricerca, ed indagare dunque sul problema complessivo del regime politico, perché, secondo le nostre capacità, sia portata a compimento la filosofia delle cose dell'uomo. In primo luogo, quindi, se da coloro che ci hanno preceduto qualcosa è stato in parte detto bene, cercheremo di accostarcene. In seguito dalle costituzioni che abbiamo raccolto cercheremo di vedere quali cose conservano e rovinano le città e quali ciascun tipo di costituzione, e per quali cause alcune città sono ben governate, altre il contrario. Infatti quando siano state viste queste cose, forse comprenderemo meglio quale costituzione è la migliore, come ciascuna deve essere ordinata, di quali leggi e costumi deve far uso.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. II, pagg. 887-891)

Aristotele, L'uomo principio delle sue azioni (etica nicomachea)

Il capitolo quinto del terzo libro dell'Etica nicomachea tratta della deliberazione – il potere decisionale che ogni uomo possiede –, cercando di delimitare il campo di ciò che è possibile per l'uomo deliberare, e di individuare quello che è in nostro potere e quello che non lo è. La facoltà della deliberazione ha per oggetto non i fini, ma i mezzi per conseguirli; ciò che ha per oggetto il fine è invece la volontà. Il fine della morale è il bene: esso non è da intendersi né come bene in sé (Platone), né come bene per me (in senso relativistico), bensì come bene per la persona virtuosa, la quale ha acquisito la capacità di comprendere che cosa sia veramente il bene, mentre la gente normale continua a confondere il bene con il piacere.

Etica nicomachea, 1112a 17-1112b 34; 1113a 15-1113b 5

1 [1112a] [...] Si delibera forse su tutto e tutto è oggetto di deliberazione, oppure su certe cose non c'è deliberazione?

2 Senz'altro si deve dire che oggetto di deliberazione non è ciò su cui delibererebbe uno stolto o un folle, bensì ciò su cui delibererebbe una persona di senno.

3 Ora, sulle cose eterne nessuno delibera: ad esempio sulle cose dell'universo, o sulla diagonale e il lato del quadrato, che cioè sono incommensurabili.

4 Ma neppure sulle cose che sono in divenire ma che divengono sempre nel medesimo modo, sia per necessità; sia per natura o per qualche altra causa: ad esempio sui solstizi e sul sorgere degli astri.

5 Né sulle cose che si producono talvolta in un modo talvolta in un altro, ad esempio sulle siccità e le piogge.

6 Né sulle cose che derivano dalla fortuna, ad esempio la scoperta di un tesoro.

7 Ma neppure su tutte quante le cose umane: ad esempio, nessuno degli Spartani delibera come gli Sciti potrebbero amministrare il loro stato nel modo migliore.

8 Infatti nessuna di queste cose potrebbe essere in nostro potere. Invece deliberiamo sulle cose che dipendono da noi e che sono oggetto d'azione. E queste sono quelle che restano. Infatti si ammette correntemente che cause sono la natura, la necessità e la sorte, ed inoltre l'intelligenza e tutto ciò che si produce per mezzo dell'uomo. Ed ogni categoria di uomini delibera sulle cose che possono essere fatte mediante loro stessi.

9 [1112b] Ancora, nel campo di quelle delle scienze che sono rigorose e sufficienti in se stesse non vi è deliberazione: ad esempio sull'ortografia (infatti non abbiamo dubbi su come si deve scrivere). Invece quelle cose che sorgono per opera nostra e non sempre nello stesso modo, su queste deliberiamo: ad esempio sulle questioni di medicina e di commercio, e nel campo della scienza del governare la nave piuttosto che in quello della ginnastica, quanto meno procede con rigore, e così di seguito anche nel campo delle altre discipline, e sulle opinioni più che sulle scienze. Intorno a queste, infatti, abbiamo maggiormente dubbi.

10 Il deliberare ha luogo nelle cose che avvengono per lo piú, ma di cui non si sa come finiranno, vale a dire nelle cose il cui esito non può essere determinato.

11 E per le questioni importanti ricorriamo a persone che ci diano consiglio, diffidando di noi stessi come non abili a decidere.

12 Deliberiamo non sui fini, ma sui mezzi per raggiungere i fini. Né infatti il medico delibera se guarirà, né l'oratore se convincerà, né il politico se costituirà un buon ordinamento, né nessuno degli altri delibera sul fine; ma, posto il fine, esaminano il come, ovvero con quali mezzi sarà realizzato. E se risulta che può ottenersi con piú mezzi, esaminano con quale si ottiene nel modo piú facile e migliore: se invece è realizzato con un solo mezzo, esaminano come si otterrà con questo mezzo, e questo, a sua volta, con quale mezzo si otterrà, finché giungano alla causa prima, che nell'ordine della scoperta è l'ultima. Infatti chi delibera sembra ricercare ed analizzare nel modo suddetto, come nella costruzione di una figura (è evidente che non ogni ricerca è una deliberazione, ad esempio le ricerche matematiche, mentre ogni deliberazione è una ricerca); e ciò che è ultimo nell'analisi, è primo nella generazione. E se ci s'imbatte in qualcosa d'impossibile, si desiste: ad esempio se c'è bisogno di denaro e non si è in grado di procurarselo; se invece risulta possibile, si incomincia ad agire. E possibili sono quelle cose che possono realizzarsi per opera nostra. Infatti le cose che possono realizzarsi per opera dei nostri amici, in un certo modo sono realizzate per opera nostra. Infatti il loro principio è in noi.

13 E talvolta si ricercano gli strumenti, talvolta il loro uso; e similmente anche negli altri campi talvolta si ricerca il mezzo, talvolta come [o con che mezzo] <va usato>.

14 Sembra dunque, come s'è detto, che l'uomo è principio delle sue azioni. E la deliberazione verte sulle cose che possono essere per lui oggetto d'azione, e le azioni tendono ad un fine diverso da se medesime. Infatti oggetto di deliberazione non potrebbe essere il fine; ma i mezzi per raggiungere i fini.

[...]

15 [1113a] [...] Che la volontà abbia per oggetto il fine è stato detto; alcuni però ritengono che abbia per oggetto il bene, altri ciò che pare bene.

16 Ma per coloro che sostengono che oggetto della volontà è il bene, risulta che non è oggetto della volontà ciò che vuole chi ha un'intenzione non retta (se infatti fosse oggetto della volontà, sarebbe anche un bene; ma, nel caso supposto, si trattava di un male).

17 Invece per coloro che sostengono che oggetto della volontà è ciò che pare bene, risulta che non vi è un oggetto della volontà per natura, ma che per ciascuno è ciò che sembra buono. Ma ad uno pare buona una cosa, ad un altro un'altra; e se così fosse, oggetto della volontà sarebbero cose contrarie.

18 Pertanto, se queste conclusioni non sono soddisfacenti, non si deve forse dire che oggetto della volontà in senso assoluto e secondo verità è il bene, ma che per ciascuno è ciò che pare bene? Per l'uomo virtuoso lo è dunque ciò che è veramente bene, per il vizioso invece qualunque cosa, come anche nel caso dei corpi per coloro che stanno bene sono salutari le cose che sono veramente tali, per gli ammalati lo sono altre cose, e

similmente per le cose aspre e dolci e calde e pesanti e per ognuna delle altre. Infatti il virtuoso giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare ciò che è vero. Ché conformemente ad ogni disposizione vi sono delle cose belle e piacevoli che le sono proprie; e senza dubbio il virtuoso si distingue precipuamente per il fatto di vedere il vero in ciascuna, come se di quelle disposizioni egli fosse regola e misura.

19 Invece nella maggior parte degli uomini l'errore sembra sorgere a causa del piacere: infatti, pur non essendo un bene, [1113*b*] ne appare. Essi scelgono dunque il piacere come se fosse un bene e fuggono il dolore come se fosse un male.

20 Ora, poiché oggetto della volontà è il fine, mentre oggetto di deliberazione e di scelta sono i mezzi per raggiungere il fine, le azioni che riguardano questi mezzi saranno secondo scelta deliberata, ovvero volontarie.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. I, pagg. 203-211)

Aristotele, La catarsi

Riportiamo di seguito i due passi del corpus aristotelicum in cui lo Stagirita fa cenno al processo catartico. Come si vedrà si tratta di nulla più che veloci sottolineature, certo non sufficienti a ricostruire il pensiero aristotelico al proposito. Tuttavia, da questi frammentari elementi è scaturita una delle questioni interpretative più vivaci di tutta la storia della filosofia occidentale.

Tragedia dunque è mimesi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale, *mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni.*

(Aristotele, *Poetica*, 6, 1449b 24-28, trad. di M.Valgimigli).

Noi accettiamo la distinzione, fatta da alcuni filosofi, tra melodie aventi un contenuto morale, quelle stimolanti all'azione e quelle suscitatrici di entusiasmo; in esatta corrispondenza vengono classificate le armonie. A ciò si aggiunga che secondo noi la musica non va praticata per un unico tipo di beneficio che da essa può derivare, ma per usi molteplici, poiché può servire per l'educazione, *per procurare la catarsi (...)* e in terzo luogo per il riposo, il sollevamento dell'animo e la sospensione dalle fatiche. Da tutte queste considerazioni evidentemente risulta che bisogna far uso di tutte le armonie, ma non di tutte allo stesso modo, impiegando per l'educazione quelle che hanno un maggiore contenuto morale, per l'ascolto di musiche eseguite da altri quelle che incitano all'azione o ispirano la commozione. *E queste emozioni come pietà, paura ed entusiasmo, che in alcuni hanno una forte risonanza, si manifestano però in tutti, sebbene in alcuni di più e in altri di meno.* E tuttavia vediamo che quando alcuni, che sono fortemente scossi da esse, odono canti sacri che impressionano l'anima, *allora si trovano nelle condizioni di chi è stato risanato o purificato.* La stessa cosa vale necessariamente anche per i sentimenti e gli affetti di cui abbiamo parlato, che possono prodursi in chiunque per provare una purificazione ed un piacevole alleggerimento. Analogamente, le musiche particolarmente adatte a produrre purificazione danno agli uomini una innocente gioia.

(Aristotele, *Politica*, 7, 1341b 32 - 1342a 16, trad. di Augusto Viano).

Aristotele, La classificazione delle scienze

Nel primo capitolo del libro VI della sua Metafisica, Aristotele traccia la sua celeberrima classificazione delle scienze, distinguendole in “teoretiche”, “pratiche” e “poietiche”, e sentenziando la superiorità delle prime e, fra esse, della metafisica. Tale concezione, collima perfettamente con le indicazioni etiche ed antropologiche di Aristotele. Se l'ideale umano consiste nella vita contemplativa, è comprensibile che la forma suprema di conoscenza sia proprio quella teoretica (“theorein” significa appunto “contemplare”). La superiorità della metafisica rispetto a tutte le altre scienze è affermata da Aristotele in virtù del fatto che, mentre la metafisica studia l'essere in quanto essere, cioè considerato in senso assoluto, le altre scienze esaminano determinati settori (o meglio “generi”) dell'essere.

La metafisica costituisce dunque il punto di vista più universale da cui guardare la realtà. In questo senso, la riflessione aristotelica è perfettamente conseguente a quella socratica e platonica: vera scienza si dà solo dell'universale.

Oggetto della nostra ricerca sono i principi e le cause degli esseri, intesi appunto in quanto esseri.

Infatti, c'è una causa della salute e del benessere; ci sono cause, principi ed elementi anche degli oggetti matematici e, in generale, ogni scienza che si fonda sul ragionamento e che in qualche misura fa uso del ragionamento tratta di cause e principi più o meno esatti. Tuttavia, tutte queste scienze sono limitate ad un determinato settore o genere dell'essere e svolgono la loro indagine intorno a questo, ma non intorno all'essere considerato in senso assoluto ed in quanto essere.

Inoltre, esse non si occupano dell'essenza, ma partono da essa – le une, de-sumendola dall'esperienza, le altre, invece, assumendola per via di ipotesi – e dimostrano con più o meno rigore le proprietà che di per sé competono al gene-re che esse hanno per oggetto. È evidente, perciò, che da tale procedimento induttivo non può derivare una conoscenza dimostrativa della sostanza né dell'essenza, ma (che di queste dovrà esserci) un altro tipo di conoscenza. Parimenti, queste scienze non dicono se il genere di essere del quale trattano esista realmente o no, perché il procedimento razionale che porta alla conoscenza dell'essenza di una cosa è lo stesso che porta anche alla conoscenza della esi-stenza di una cosa.

Ora, anche la scienza fisica tratta di un genere particolare dell'essere: tratta, precisamente, di quel genere di sostanza che contiene in sé medesima il principio del movimento e della quiete. Ebbene, è evidente che la fisica non è scienza *pratica* né scienza *poietica*: infatti il principio delle produzioni è in colui che produce, ed è o l'intelletto o l'arte o altra facoltà; ed il principio delle azioni pratiche è nell'agente ed è la volizione, in quanto l'oggetto dell'azione pratica e della volizione coincidono. Pertanto, se ogni conoscenza razionale è o pratica o poietica o teoretica, la fisica dovrà essere conoscenza *teoretica*, ma conoscenza teoretica di quel genere di essere che ha potenza di muoversi e della sostanza intesa

secondo la forma, ma prevalentemente considerata come non separabile dalla materia. È necessario, poi, che risulti chiaro anche il modo di essere dell'essenza e della forma, perché, se non è chiaro questo, la ricerca è assolutamente vana. Ora, le cose che sono oggetto di definizione, ossia le essenze, sono alcune, come il *camuso*, altre, invece, come la *concavità*. Queste differiscono tra loro per il fatto che il *camuso* è sempre unito alla materia (il *camuso*, infatti, è un *naso concavo*), mentre la *concavità* è scevra di materia sensibile. Pertanto, se tutti gli oggetti della fisica si intendono in modo simile al *camuso*, come, per esempio, naso, occhio, viso, carne, orecchio, animale in genere, foglia, radice, corteccia, pianta in generale (infatti, non è possibile dare definizione di nessuna di queste cose senza il movimento, ma esse hanno sempre materia), allora è chiaro che si debba ricercare e definire l'essenza in sede di ricerca fisica, ed è chiaro altresì perché sia compito del fisico speculare anche su una parte dell'anima, e precisamente su quella parte dell'anima che non esiste senza la materia. Da tutto questo risulta evidente, dunque, che la fisica è una scienza teoretica.

D'altra parte, anche la matematica è scienza teoretica. Se, però, essa sia scienza di esseri immobili e separati, per ora ci resta oscuro. Per altro, è chiaro che alcune branche della matematica considerano i loro oggetti come immobili e non separati.

Ma, se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente ad una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì *ad una scienza anteriore all'una ed all'altra*. Infatti, la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece *la filosofia prima riguarda realtà che sono separate ed immobili*. Ora, è necessario che tutte le cause siano eterne, ma queste in modo particolare: infatti, queste sono le cause di quegli esseri divini che a noi sono manifesti.

Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la *matematica*, la *fisica* e la *teologia*. Non è dubbio, infatti, che se mai il divino esiste, esiste in una realtà di quel tipo. E non è dubbio, anche, che la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà. E mentre le scienze teoretiche sono di gran lunga preferibili alle altre scienze, questa è, a sua volta, di gran lunga preferibile alle altre due scienze teoretiche.

Si potrebbe, ora, porre il problema se la filosofia prima sia *universale* oppure se riguardi un *genere determinato* ed una *realtà particolare*. Infatti, a questo riguardo, nello stesso ambito delle matematiche c'è diversità: la geometria e la astronomia riguardano una *determinata* realtà, mentre la matematica generale è *comune* a tutte. Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore (alle altre scienze) e sarà filosofia prima, e, in questo modo, cioè in *quanto è prima*, essa sarà *universale*, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali gli attributi che, in quanto essere, gli appartengono.

(Aristotele, *Metafisica*, VI, 1, traduzione di G. Reale)

Aristotele, La definizione di luogo (fisica)

Aristotele esamina il concetto di “luogo”, ammettendo la complessità del problema, che sarà oggetto di tante discussioni da parte degli epistemologi moderni. Alla fine della sua analisi egli elabora una definizione, che avrà un grande successo fino al Medioevo e oltre: “il luogo è il limite immobile primo del contenente”.

Phys., 212a 5-15

1 [212a] Sembra poi che sia una questione grave e difficile comprendere il concetto di *luogo*, non solo perché esso presenta l'apparenza della materia e della forma, ma anche perché lo spostamento della cosa trasportata ha luogo nell'interno dello stesso contenente, che resta in riposo; appare infatti che il luogo possa essere un intervallo intermedio diverso dalle grandezze che si muovono. Vi contribuisce in qualche modo anche l'aria, che sembra essere incorporea; appare infatti che il luogo sia costituito non soltanto dai limiti del vaso, ma anche dall'intermedio fra questi limiti, come se fosse un vuoto. D'altronde, come il vaso è un luogo trasportabile, così anche il luogo è un vaso immobile; perciò quando ciò che è all'interno si muove e muta di posto in un contenente a sua volta in movimento, ad esempio una nave in un fiume, si serve di questo contenente come di un vaso, piuttosto che come di un luogo; il luogo, invece, vuol essere immobile; perciò il fiume tutto intero è piuttosto un luogo, poiché tutto intero è immobile.

2 Sicché il luogo è il limite immobile primo del contenente.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pagg. 89-90)

Aristotele, La felicità coincide con la realizzazione dell'essenza razionale

La felicità sta nell'esercizio della funzione specifica dell'uomo: la razionalità

[15] Ma torniamo di nuovo al bene che stavamo cercando: che cos'è? È manifesto, infatti, che esso è diverso in un'azione e in un'arte diversa: è diverso nella medicina e nella strategia, come pure nelle altre arti. Che cosa è dunque il bene di ciascuna? Non è forse ciò in vista di cui si fa tutto il resto? E ciò in medicina è la salute, in strategia [20] la vittoria, in architettura la casa, una cosa in un'arte, un'altra in un'altra arte, ma in ogni azione e in ogni scelta è il fine: è in vista di questo che tutti fanno il resto. Cosicché, se c'è una cosa che è il fine di tutte le azioni che si compiono, questa sarà il bene realizzabile praticamente; se vi sono più fini, saranno essi il bene.

Pur procedendo per altra via il ragionamento è giunto allo stesso punto: [25] ma dobbiamo cercare di chiarirlo ancora meglio. Poiché i fini sono manifestamente molti, e poiché noi ne scegliamo alcuni in vista di altri (per esempio, la ricchezza, i flauti e in genere gli strumenti), è chiaro che non sono tutti perfetti: ma il Bene supremo è, manifestamente, un che di perfetto. Per conseguenza, se vi è una qualche cosa che sola è perfetta, questa deve essere il bene che stiamo cercando, [30] ma se ve ne sono più, lo sarà la più perfetta di esse. Diciamo, poi, "più perfetto" ciò che è perseguito per se stesso in confronto con ciò che è perseguito per altro, e ciò che non è mai scelto in vista di altro in confronto con quelle cose che sono scelte sia per se stesse sia per altro; quindi diciamo perfetto in senso assoluto

ciò che è scelto sempre per sé e mai per altro. Di tale natura è, come comunemente si ammette, la felicità, [1097b] perché la scegliamo sempre per se stessa e mai in vista di altro, mentre onore e piacere e intelligenza e ogni virtù li scegliamo, sì, anche per se stessi (sceglieremmo infatti ciascuno di questi beni anche se non ne derivasse nient'altro), ma li scegliamo anche in vista della felicità, [5] perché è per loro mezzo che pensiamo di diventar felici. La felicità, invece, nessuno la sceglie in vista di queste cose, né in generale in vista di altro.

È manifesto che anche partendo dal punto di vista dell'autosufficienza si giunge allo stesso risultato: si ritiene infatti che il Bene perfetto sia autosufficiente. Ma intendiamo l'autosufficienza non in relazione ad un individuo nella sua singolarità, cioè a chi conduce una vita solitaria, ma in relazione anche ai genitori, [10] ai figli, alla moglie e, in generale, agli amici e ai concittadini, dal momento che l'uomo per natura è un essere che vive in comunità. A queste persone poi deve essere posto un limite. Se si estende questa considerazione agli antenati e ai discendenti e agli amici degli amici, si procede all'infinito. Ma questo va considerato in seguito. Per ora definiamo l'autosufficienza come ciò che, anche preso singolarmente, [15] rende la vita degna di essere scelta, senza che le manchi alcunché. Di tale natura noi pensiamo che sia la felicità. Inoltre pensiamo che la felicità sia il più degno di scelta tra tutti i beni, senza aggiunte (se fosse così, è chiaro che sarebbe più degna di scelta solo insieme con un altro bene, anche il più piccolo); infatti, quello che le

fosse aggiunto sarebbe un sovrappiù di bene, e di due beni quello più grande è sempre più degno di scelta. [20] Per conseguenza la felicità è, manifestamente, qualcosa di perfetto e autosufficiente, in quanto è il fine delle azioni da noi compiute.

Ma, certo, dire che la felicità è il bene supremo è, manifestamente, un'affermazione su cui c'è completo accordo; d'altra parte si sente il desiderio che si dica ancora in modo più chiaro che cosa essa è. Forse ci si riuscirebbe se si cogliesse la funzione [25] dell'uomo. Come, infatti, per il flautista, per lo scultore e per chiunque eserciti un'arte, e in generale per tutte le cose che hanno una determinata funzione ed un determinato tipo di attività, si ritiene che il bene e la perfezione consistano appunto in questa funzione, così si potrebbe ritenere che sia anche per l'uomo, se pur c'è una sua funzione propria. Forse, dunque, ci sono funzioni ed azioni proprie del falegname e del calzolaio, [30] mentre non ce n'è alcuna propria dell'uomo, ma è nato senza alcuna funzione specifica? Oppure come c'è, manifestamente, una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo, così anche dell'uomo si deve ammettere che esista una determinata funzione oltre a tutte queste? Quale, dunque, potrebbe mai essere questa funzione? È manifesto infatti che il vivere è comune anche alle piante, mentre qui si sta cercando ciò che è proprio dell'uomo. [1098a] Bisogna dunque escludere la vita che si riduca a nutrizione e crescita. Seguirebbe la vita dei sensi, ma anch'essa è, manifestamente, comune anche al cavallo, al bue e ad ogni altro animale. Dunque rimane la vita intesa come un certo tipo di attività della parte razionale dell'anima (e di essa una parte è razionale in quanto è obbediente alla ragione, mentre l'altra [5] lo è in quanto possiede la ragione, cioè pensa). Poiché anche questa ha due sensi, bisogna considerare quella che è in atto, perché è essa che sembra essere chiamata vita nel senso più proprio. Se è funzione dell'anima dell'uomo l'attività secondo ragione o, quanto meno, non senza ragione, e se diciamo che nell'ambito di un genere è identica la funzione di un individuo e quella di un individuo di valore, come del citaredo e [10] del citaredo di valore, questo vale, dunque, in senso assoluto anche in tutti i casi, rimanendo aggiunta alla funzione l'eccellenza dovuta alla virtù: infatti, è proprio del citaredo suonare la cetra, e del citaredo di valore suonarla bene. Se è così, se poniamo come funzione propria dell'uomo un certo tipo di vita (appunto questa attività dell'anima e le azioni accompagnate da ragione) e funzione propria dell'uomo di valore attuarle bene [15] e perfettamente (ciascuna cosa sarà compiuta perfettamente se lo sarà secondo la sua virtù propria); se è così, il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta.

Ma bisogna aggiungere: in una vita compiuta. Infatti, una rondine non fa primavera, né un sol giorno: così [20] un sol giorno o poco tempo non fanno nessuno beato o felice. Il bene, dunque, resti delineato in questo modo: è certo infatti che bisogna prima buttar giù un abbozzo e poi, in seguito, svilupparlo. Si può ritenere che chiunque è in grado di portare avanti e di delineare nei particolari gli elementi che si trovano bene

impostati nell'abbozzo, e che il tempo conduce a ritrovarli o comunque è un buon aiuto; di qui sono derivati anche [25] i progressi delle arti: chiunque infatti può aggiungere ciò che manca. Bisogna ricordarsi anche di quello che si è già detto, cioè di non cercare la precisione allo stesso modo in tutte le cose, ma di cercarla in ciascun caso particolare secondo la materia che ne è il soggetto e per quel tanto che è proprio di quella determinata ricerca. Infatti, il falegname e il geometra [30] ricercano entrambi l'angolo retto, ma in maniera diversa: il primo lo ricerca per quel tanto che è utile alla sua opera, il secondo ne ricerca l'essenza o la differenza specifica, poiché è un uomo che contempla la verità. Alla stessa maniera bisogna procedere anche negli altri casi, affinché gli elementi accessori non soverchino l'opera principale. E non bisogna ricercare [1098b] la causa in tutte le cose in modo uguale, ma in alcune è sufficiente che venga messo adeguatamente in luce il fatto, come, per esempio, anche nel caso dei principi: il dato di fatto è un che di originario, cioè è un principio. Alcuni dei principi si giunge a vederli per induzione, altri per sensazione, altri mediante una specie di abitudine, altri ancora diversamente. [5] Bisogna, dunque, sforzarsi di tener dietro a ciascun tipo di principio in conformità con la sua natura, e impegnarsi a definirlo adeguatamente. I principi, infatti, hanno un gran peso sugli sviluppi successivi: si ammette comunemente che il principio costituisce più che la metà del tutto, cioè che per suo mezzo diventano chiare molte delle cose che si vanno cercando.

(Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 7, 1097a7 - 1098b8, trad. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993)

Aristotele, La filosofia prima (metafisica)

I primi due capitoli del primo libro della Metafisica sono particolarmente significativi.

Aristotele inizia l'opera con questa frase: "Tutti gli uomini hanno un innato desiderio di sapere". Nel secondo capitolo troviamo un altro passo da meditare attentamente: "Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa [la filosofia], ma superiore nessuna" (983a 10).

Aristotele sottolinea poi la specificità degli uomini nei confronti degli animali, individuata nel loro essere dotati di ragione, e l'importanza della facoltà astrattiva della ragione stessa al fine di raggiungere il livello della conoscenza scientifica. Attenzione alla parola "scienza": si tratta di un tentativo di tradurre la parola greca epistémē, che significa propriamente "conoscenza che si pone al di sopra" (epí-ístēmi), quindi più generale, più profonda, più solida.

Metafisica, 980a 21-983a 21

1 [980a] [...] Tutti gli uomini per natura tendono al sapere [*toû eidéna*]. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere, in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze fra le cose.

2 Gli animali sono naturalmente forniti di sensazione; ma, in alcuni, dalla sensazione non nasce la memoria, in altri, invece, nasce. [980b] Per tale motivo questi ultimi sono più intelligenti e più atti ad imparare rispetto a quelli che non hanno capacità di ricordare. Sono intelligenti, ma senza capacità di imparare, tutti quegli animali che non hanno facoltà di udire i suoni (per esempio l'ape e ogni altro genere di animali di questo tipo); imparano, invece, tutti quelli che, oltre la memoria, posseggono anche il senso dell'udito.

3 Orbene, mentre gli altri animali vivono con immagini sensibili e con ricordi, e poco partecipano dell'esperienza, il genere umano vive, invece, anche d'arte e di ragionamenti. Negli uomini, l'esperienza deriva dalla memoria: infatti, molti ricordi dello stesso oggetto giungono a costituire un'esperienza unica. [981a] L'esperienza, poi, sembra essere alquanto simile alla scienza e all'arte: in effetti, gli uomini acquistano scienza e arte attraverso l'esperienza. L'esperienza, infatti, [...], produce l'arte, mentre l'inesperienza produce il puro caso. L'arte si genera quando, da molte osservazioni di esperienza, si forma un giudizio generale ed unico riferibile a tutti i casi simili.

[...]

4 Orbene, ai fini dell'attività pratica, l'esperienza non sembra differire in nulla dall'arte; anzi, gli empirici riescono anche meglio di coloro che posseggono la teoria senza

la pratica. E la ragione sta in questo: l'esperienza è conoscenza dei particolari, mentre l'arte è conoscenza degli universali; ora, tutte le azioni e le produzioni riguardano il particolare: infatti il medico non guarisce l'uomo se non *per accidente*, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome come questi, al quale, appunto *accade* di essere uomo. Dunque, se uno possiede la teoria senza l'esperienza e conosce l'universale ma non conosce il particolare che vi è contenuto, più volte sbaglierà la cura, perché ciò cui è diretta la cura è, appunto, l'individuo particolare.

5 E, tuttavia, noi riteniamo che il sapere e l'intendere siano propri più all'arte che all'esperienza, e giudichiamo coloro che posseggono l'arte più sapienti di coloro che posseggono la sola esperienza, in quanto siamo convinti che la sapienza [*tò eidénaí*], in ciascuno degli uomini, corrisponda al loro grado di conoscere [*tèn sophían*]. E, questo, perché i primi sanno la causa, mentre gli altri non la sanno. Gli empirici sanno il puro *dato di fatto*, ma non il *perché* di esso; invece gli altri conoscono il *perché e la causa*.

6 Perciò noi riteniamo che coloro che hanno la direzione nelle singole arti siano più degni di onore e posseggano maggiore conoscenza e siano più sapienti dei manovali, [981*b*] in quanto conoscono le cause delle cose che vengon fatte; invece i manovali agiscono, ma senza sapere ciò che fanno, così come agiscono alcuni degli esseri inanimati, per esempio, così come il fuoco brucia: ciascuno di questi esseri inanimati agisce per un certo impulso naturale, mentre i manovali agiscono per abitudine. Perciò consideriamo i primi come più sapienti, non perché capaci di fare, ma perché in possesso di un sapere concettuale e perché conoscono le cause.

7 In generale, il carattere che distingue chi sa rispetto a chi non sa, è l'essere capace di insegnare: per questo noi riteniamo che l'arte sia soprattutto la scienza [*epistéme*] e non l'esperienza; infatti coloro che posseggono l'arte sono capaci di insegnare, mentre gli empirici non ne sono capaci.

8 Inoltre, noi riteniamo che nessuna delle sensazioni sia sapienza [*sophía*]: infatti, se anche le sensazioni sono, per eccellenza, gli strumenti di conoscenza [*gnósis*] dei particolari, non ci dicono, però, *il perché* di nulla: non dicono, per esempio, *perché* il fuoco è caldo, ma solamente segnalano *il fatto* che esso è caldo.

9 È logico, dunque, che chi per primo scoprì una qualunque arte, superando le comuni conoscenze sensibili, sia stato oggetto di ammirazione da parte degli uomini, proprio in quanto sapiente e superiore agli altri, e non solo per l'utilità di qualcuna delle sue scoperte. Ed è anche logico che, essendo state scoperte numerose arti, le une dirette alle necessità della vita e le altre al benessere, si siano sempre giudicati più sapienti gli scopritori di queste che non gli scopritori di quelle, per la ragione che le loro conoscenze non erano rivolte all'utile. Di qui, quando già si erano costituite tutte le arti di questo tipo, si passò alla scoperta di quelle scienze che non sono dirette né al piacere né alle necessità della vita, e ciò avvenne dapprima in quei luoghi in cui gli uomini erano liberi da occupazioni pratiche. [...]

10 E lo scopo per cui noi ora facciamo questo ragionamento è di mostrare che col

nome di *sapienza* [*sophía*] tutti intendono la ricerca delle cause prime e dei princípi. Ed è per questo che, come si è detto sopra, chi ha esperienza è ritenuto piú sapiente di chi possiede soltanto una qualunque conoscenza sensibile: chi ha l'arte piú di chi ha esperienza, chi dirige piú del manovale e le scienze teoretiche piú delle pratiche.

11 [982a] È evidente, dunque, che la sapienza [*sophía*] è una scienza [*epistéme*] che riguarda *certi* princípi e *certe* cause.

12 Ora, poiché noi ricerchiamo proprio questa scienza, dovremo esaminare *di quali* cause e *di quali* princípi sia scienza la sapienza. E forse questo diventerà chiaro, se si considereranno le concezioni che abbiamo del sapiente [*sophós*]. Noi riteniamo, in primo luogo, che il sapiente conosca tutte le cose, per quanto ciò è possibile: non evidentemente che egli abbia scienza di ciascuna cosa singolarmente considerata. Inoltre, reputiamo sapiente chi è capace di conoscere le cose difficili o non facilmente comprensibili per l'uomo (infatti la conoscenza sensibile è comune a tutti, e, pertanto, è facile e non è affatto sapienza). Ancora, reputiamo che, in ciascuna scienza, sia piú sapiente chi possiede maggiore conoscenza delle cause e chi è piú capace di insegnarle ad altri. Riteniamo anche, che, tra le scienze, sia in maggior grado sapienza quella che è scelta per sé al puro fine di sapere, rispetto a quella che è scelta in vista dei benefici che da essa derivano. E riteniamo che sia in maggior grado sapienza la scienza che è gerarchicamente sopraordinata rispetto a quella che è subordinata: infatti, il sapiente non deve essere comandato ma deve comandare, né egli deve ubbidire ad altri, ma a lui deve ubbidire chi è meno sapiente.

13 Di tale natura e di tal numero sono, dunque, le concezioni generalmente condivise intorno alla sapienza e intorno ai sapienti. Ora, il primo di questi caratteri – il conoscere ogni cosa – deve necessariamente appartenere soprattutto a chi possiede la scienza dell'universale: costui, infatti, sa, sotto un certo rispetto, tutte le cose <particolari, in quanto queste sono> soggette <all'universale>. E le cose piú universali sono, appunto, le piú difficili da conoscere per gli uomini: sono, infatti, le piú lontane dalle apprensioni sensibili. E le piú esatte fra le scienze sono quelle soprattutto che vertono intorno ai primi princípi: infatti, le scienze che presuppongono un minor numero di princípi sono piú esatte di quelle che presuppongono, altresí, l'aggiunta <di ulteriori princípi>, come ad esempio l'aritmetica rispetto alla geometria. Ma è anche maggiormente capace di insegnare, la scienza che maggiormente indaga le cause: infatti, insegnano coloro che dicono quali sono le cause di ciascuna cosa. Inoltre, il sapere ed il conoscere che hanno come fine il sapere e il conoscere medesimi, si trovano soprattutto nella scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile: infatti, colui che desidera la scienza per se medesima, desidera soprattutto quella che è scienza in massimo grado, e tale è, appunto, la scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile. [982b] Ora, conoscibili in massimo grado sono i primi princípi e le cause; infatti, mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette. E la piú elevata delle scienze, quella che piú deve comandare sulle dipendenti, è la scienza che

conosce il fine per cui vien fatta ogni cosa; e il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene.

14 Da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una unica e medesima scienza: essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa.

15 Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della Luna e quelli del Sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando già c'era pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

16 Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che "Dio solo può avere un tale privilegio", e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. [983a] In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie; né bisogna pensare che esista altra scienza più degna di onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina e la più degna di onore. Ma una scienza può essere divina solo in questi due sensi: (a) o perché essa è *scienza che Dio possiede* in grado supremo, (b) o, anche, perché essa *ha come oggetto le cose divine*. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, o esclusivamente o in grado supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.

17 D'altra parte, il possesso di questa scienza deve porci in uno stato contrario a quello in cui eravamo all'inizio delle ricerche. Infatti, come abbiamo detto, tutti cominciano dal meravigliarsi che le cose stiano in un determinato modo: così, ad esempio, di fronte alle

marionette che si muovono da sé nelle rappresentazioni, o di fronte alle rivoluzioni del Sole o alle incommensurabilità della diagonale al lato: infatti, a tutti coloro che non hanno ancora conosciuto la causa, fa meraviglia che fra l'una e l'altro non vi sia una unità minima di misura comune. Invece, bisogna pervenire allo stato di animo contrario, il quale è anche il migliore, secondo quanto dice il proverbio. E così avviene, appunto, per restare agli esempi fatti, una volta che si sia imparato: di nulla un geometra si meraviglierebbe di più che se la diagonale fosse commensurabile al lato.

18 Si è detto, dunque, quale sia la natura della scienza ricercata, e quale sia lo scopo che la nostra ricerca e l'intera trattazione devono raggiungere.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 3-15)

Aristotele, La meraviglia come causa del filosofare

Lo stupore di fronte alle cose, la capacità di lasciarsi sorprendere, di rimanere in ascolto della loro voce sono da sempre temi cari alla riflessione filosofica dell'Occidente. In questa pagina, Aristotele mette a tema proprio questo stato mentale, la meraviglia, facendone il sintomo del pensiero speculativo tipico della grecità. Si tratta di quella dimensione teoretica del filosofare che rende la riflessione greca diversa dalla sapienza, pur antica, delle altre culture.

Da tutto ciò che si è detto, dunque, risulta che il nome che è oggetto della nostra indagine si riferisce ad una unica e medesima scienza: essa deve speculare intorno ai principi primi e alle cause: infatti, anche il bene e il fine delle cose è una causa.

Che, poi, essa non tenda a realizzare qualcosa, risulta chiaramente anche dalle affermazioni di coloro che per primi hanno coltivato filosofia. Infatti gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia. Cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercarono il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica. E il modo stesso in cui si sono svolti i fatti lo dimostra: quando c'era già pressoché tutto ciò che necessitava alla vita ed anche all'agiatezza ed al benessere, allora si incominciò a ricercare questa forma di conoscenza. È evidente, dunque, che noi non la ricerchiamo per nessun vantaggio che sia estraneo ad essa; e, anzi, è evidente che, come diciamo uomo libero colui che è fine a se stesso e non è asservito ad altri, così questa sola, tra tutte le altre scienze, la diciamo libera: essa sola, infatti, è fine a se stessa.

Per questo, anche, a ragione si potrebbe pensare che il possesso di essa non sia proprio dell'uomo; infatti, per molti aspetti la natura degli uomini è schiava, e perciò Simonide dice che "Dio solo può avere un tale privilegio" e che non è conveniente che l'uomo ricerchi se non una scienza a lui adeguata. E se i poeti dicessero il vero, e se la divinità fosse veramente invidiosa, è logico che se ne dovrebbero vedere gli effetti soprattutto in questo caso, e che dovrebbero essere sventurati tutti quelli che eccellono nel sapere. In realtà, non è possibile che la divinità sia invidiosa, ma, come afferma il proverbio, i poeti dicono molte bugie; né bisogna pensare che esista altra scienza più degna di onore. Essa, infatti, fra tutte, è la più divina solo in questi due sensi: a) o perché essa è scienza che Dio possiede in grado supremo, b) o, anche, perché essa ha come oggetto le cose divine. Ora, solo la sapienza possiede ambedue questi caratteri: infatti, è convinzione a tutti comune che Dio sia una causa e un principio, e, anche, che Dio, esclusivamente o in grado

supremo, abbia questo tipo di scienza. Tutte le altre scienze saranno più necessarie di questa, ma nessuna sarà superiore.

(Aristotele, *Metafisica*, 982b-983a, trad. di Giovanni Reale).

Aristotele, La polis ideale

Opera di vasto respiro, la Politica di Aristotele – dal cui libro VII, cap. 4-7, è tratto il passo che segue – cerca di delineare l'immagine dello Stato ideale confrontandola con quella dello Stato reale. Anche nella determinazione delle caratteristiche essenziali che lo Stato ideale deve possedere, Aristotele sembra utilizzare come criterio quello della “medietas”, il giusto mezzo che, nel suo pensiero caratterizza anche la virtù etica. Così facendo Aristotele ci appare come uno degli esponenti più significativi e tipici della cultura greca classica, che ha sempre visto nel senso della “misura” il criterio dell'ordine e della bellezza. La misura, infatti, è limite, kósmos, tipica manifestazione della natura in cui rifulge la legge della divinità.

Per questo la polis ideale, quella “secondo natura”, non può che elevare la “medietas” a criterio costitutivo. La traduzione è di R. Laurenti, per Laterza, Bari, 1983.

Poiché le cose ora dette servono da proemio all'argomento e abbiamo in precedenza studiato le altre costituzioni, il punto di partenza per il resto della trattazione è dire in primo luogo quali hanno da essere le condizioni fondamentali dello stato che debba essere organizzato secondo i nostri voti.^[1] Non è possibile che la costituzione migliore si realizzi senza materiale adeguato: perciò bisogna che, come chi costruisce il suo ideale, presupponiamo molto, anche se niente naturalmente d'impossibile. Intendo con ciò il numero dei cittadini e il territorio. Come gli altri artigiani, quali ad es. il tessitore e l'armatore, devono avere la materia adatta al lavoro (e quanto meglio è preparata, di necessità più perfetto riesce il prodotto dell'arte) così anche l'uomo di stato e il legislatore devono avere la materia propria, convenientemente disposta.

Rientra nel materiale per la costruzione dello stato in primo luogo la massa degli uomini, quanti devono essere e di quale carattere, e ugualmente rispetto al territorio, quanto dev'essere e di che qualità. I più pensano che lo stato felice conviene sia grande: se questo è vero, ignorano quale stato è grande, qual è piccolo, perché giudicano grande lo stato dal numero elevato degli abitanti, mentre si dovrebbe badare non tanto al numero, quanto, e più, alla capacità. In realtà lo stato ha un compito determinato e, di conseguenza, quello ch'è in grado di assolverlo nel modo più completo, si deve ritenere veramente grande:^[2] così si potrebbe chiamare Ippocrate più grande, non come uomo, ma come medico, di uno che lo supera per la grandezza del fisico. Non solo, ma anche se si dovesse giudicare la questione badando alla massa della popolazione, non lo si dovrebbe fare in rapporto alla massa così com'è (perché necessariamente negli stati si trova senz'altro un buon numero di schiavi, di meteci, di forestieri) ma a quanti sono parte dello stato e dei quali lo stato si compone come di vere e proprie parti: un numero consistente di costoro è indice della grandezza d'uno stato, mentre lo stato che produce in gran numero operai meccanici e pochi opliti è impossibile sia grande: in effetti, non è la stessa cosa stato grande e stato popoloso.

Del resto, anche dall'esperienza si prova chiaramente che è difficile, e forse

impossibile, che abbia buon ordinamento lo stato troppo popoloso: in realtà di tutti gli stati che hanno fama di essere governati bene, non ne vediamo nessuno che si mostri indifferente di fronte al problema della popolazione. E questo è provato anche da un ragionamento convincente. La legge è ordine e, di necessità, la buona legge è buon ordine: ora un numero troppo smisurato non può avere ordine -- ciò senza dubbio è opera di potenza divina, la stessa che tiene insieme questo universo. E poiché la bellezza di solito risulta di numero e di grandezza, per questo è necessario che sia bellissimo lo stato che ha, insieme alla grandezza, il detto limite.^[3] Ma c'è senza dubbio una misura di grandezza anche per lo stato, come per ogni altra cosa, animali, piante, strumenti: ognuno di questi, se troppo piccolo o troppo eccedente in grandezza, non conserverà la propria capacità, ma talvolta rimarrà assolutamente privo della propria natura, talvolta si troverà in cattive condizioni: ad es. un'imbarcazione di una spanna non sarà affatto imbarcazione, e neppure una di due stadi, ché, raggiunta una determinata dimensione, talvolta per la piccolezza, talvolta per la dismisura, pre-giudicherà la navigazione. Ugualmente uno stato, quando ha troppo pochi abitanti, non è autosufficiente (e lo stato è qualcosa di autosufficiente), quando ne ha troppi, sarà autosufficiente nelle esigenze indispensabili, come una nazione, ma non sarà uno stato, perché non è facile che abbia una costituzione: chi sarà infatti, lo stratego di una massa di gente troppo smisurata? o chi l'araldo se non ha la voce di Stentore?^[4] Quindi condizione indispensabile per l'esistenza dello stato è che abbia un numero tale di abitanti che sia il minimo indispensabile in vista dell'autosufficienza per un'esistenza agiata in conformità alle esigenze d'una comunità civile. E possibile, certo, che uno stato superiore a questo per massa di abitanti sia più grande, ma tale possibilità d'incremento, come s'è già detto, non è illimitata: quale poi sia il limite dell'incremento, si vede facilmente dall'esame dei fatti. Le attività dello stato sono talune di chi comanda, altre di chi è comandato: è funzione di chi comanda impartire ordini e giudicare i processi: ma per decidere questioni di giustizia e per distribuire le cariche secondo il merito, è necessario che i cittadini si conoscano a vicenda nelle loro qualità, poiché, ove ciò non si avvera, di necessità le faccende riguardanti le cariche e le sentenze giudiziarie vanno male, e né nell'una né nell'altra è giusto affidarsi all'improvvisazione, come invece apertamente si pratica dove c'è troppa popolazione.^[5] Inoltre stranieri e meteci potranno più facilmente partecipare ai diritti della cittadinanza giacché, dato l'eccessivo numero della popolazione, non è difficile passare inosservati. E chiaro, quindi, che il limite migliore della popolazione d'uno stato è il seguente: deve avere l'incremento massimo al fine di vivere una vita autosufficiente e deve essere facilmente abbracciata in un unico sguardo. Siano, dunque, queste le precisazioni per quanto riguarda la grandezza dello stato.

In maniera più o meno simile stanno le cose a proposito del territorio. Riguardo alla qualità, è ovvio che chiunque loderebbe il più autosufficiente (e tale di necessità è quello che porta ogni prodotto: infatti autosufficiente significa posseder tutto e di niente aver bisogno): riguardo alla estensione e alla grandezza dovrebbe essere tale che gli abitanti possano viverci in ozio in maniera degna di uomini liberi e insieme sobri. Se questo limite lo

poniamo a ragione o non a ragione, s'ha da esaminare con maggior attenzione più avanti quando ci toccherà di far menzione in generale della proprietà e cioè della quantità della ricchezza, come e in qual modo devono stare in rapporto all'uso che se ne fa: a proposito di questa indagine ci sono molte discussioni, a causa di quelli che trascinano la vita nell'uno o nell'altro estremo, gli uni verso la spilorceria, gli altri verso il lusso. La configurazione del territorio non è difficile indicarla (in taluni punti bisogna lasciarsi guidare anche da chi è competente nella strategia): dev'essere, cioè, di difficile accesso per i nemici, di facile sortita per gli abitanti. Inoltre come riguardo alla quantità della popolazione dicemmo che dov'essere abbracciata con un unico sguardo, così pure riguardo al territorio: poterlo facilmente abbracciare con uno sguardo vuol dire poterlo facilmente difendere. Quanto alla posizione della città, se bisogna costruirla secondo l'ideale, conviene opportunamente collocarla avuto riguardo del mare e della terra. E questo uno dei requisiti (essa deve essere in contatto con tutti i luoghi del territorio per difenderli); l'altro è che presenti vie facili per il trasporto dei prodotti agricoli e in più della legna dei boschi e di altro eventuale materiale da lavoro ch'essa possieda e si trasporti agevolmente.^[6]

Riguardo alla vicinanza al mare, se è utile agli stati ben governati o dannosa, è una questione molto dibattuta. Dicono che la presenza di stranieri cresciuti sotto leggi diverse sia nociva al buon ordine e così pure la molta popolazione, conseguenza del fatto che un gran numero di mercanti si serve del mare per esportare e per importare; perciò si oppone al buon governo. Comunque, se tali inconvenienti non capitano, è meglio che la città e il territorio abbiano accesso al mare e per la sicurezza e per la disponibilità dei prodotti necessari, non c'è dubbio. Infatti, per sostenere più facilmente l'assalto dei nemici chi intende salvarsi deve avere l'aiuto a portata di mano da entrambe le parti, e per terra e per mare: e poi la rappresaglia contro gli invasori, se non sarà possibile su entrambi i fronti, si svolgerà in prevalenza per lo meno su uno, quando si possiedano entrambi. Inoltre importare i prodotti che non si trovano nel luogo ed esportare quelli di cui si ha abbondanza sono tra le cose indispensabili perché, certo, lo stato deve esercitare il commercio per il suo proprio interesse e non per interesse di altri. Quelli che aprono il loro mercato a tutti lo fanno in vista del guadagno: ma lo stato che non deve partecipare a tale forma di arricchimento, non deve neppure possedere un tale emporio. E poiché anche adesso vediamo che molte terre e città hanno ancoraggi e porti convenientemente situati presso il centro cittadino, in modo che non ne occupano lo stesso territorio e non ne distano troppo, ma sono controllati con mura e simili altre fortificazioni, è chiaro che se, per caso, un vantaggio deriva dalla comunicazione tra città e porto, questo vantaggio toccherà alla città, se, invece, c'è un danno, sarà facile evitarlo determinando per legge e stabilendo tra chi devono esserci e tra chi no reciproci rapporti.

Quanto alle forze navali, la cosa migliore è averle di una certa consistenza, non c'è dubbio (perché non bisogna solo intimidire i propri cittadini ma anche qualcuno dei vicini, ed essere in grado di portare aiuto come per terra così per mare): quanto poi alla consistenza e al numero di tali forze, bisogna tener d'occhio la forma di vita della città,

perché se essa condurrà la vita della città egemone e centro di relazioni è necessario che anche tali forze siano commisurate alle sue attività. D'altra parte non è necessario che gli stati siano molto popolati per fornire le ciurme alle navi: costoro non devono essere parte dello stato. I reparti imbarcati, invece, sono uomini liberi, fanno parte della fanteria: sono essi ad avere il comando e il controllo della navigazione. Quando poi c'è un buon numero di perieci^[7] e di lavoratori della terra, di necessità c'è abbondanza anche di marinai. Questo stato di cose lo vediamo anche adesso in taluni luoghi, per es. nello stato degli Eracleoti: essi, infatti, allestiscono molte triremi pur avendo uno stato di grandezza ben più modesta degli altri.

Dunque, a proposito del territorio dello stato, dei porti, delle città, del mare e delle forze navali siano queste le nostre precisazioni.

Quanto alla massa dei cittadini, quale debba esserne il limite, l'abbiamo detto prima: quale conviene che sia il loro carattere, lo diciamo adesso.^[8] Più o meno lo si potrebbe intender bene, gettando uno sguardo agli stati più famosi degli Elleni e alla terra tutta abitata, com'essa risulta distinta tra i diversi popoli. I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini: i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale. Allo stesso modo differiscono anche i popoli greci gli uni dagli altri: il carattere di questi presenta una sola qualità, di quelli, invece, una buona mistione di tutt'e due. E chiaro dunque che deve avere intelligenza e cuore chi intende essere ben guidato dal legislatore alla virtù. Dicono taluni che i guardiani devono essere affezionati a chi conoscono, duri con chi non conoscono: ora è proprio il cuore a produrre l'affezione, perché è esso la facoltà dell'anima per cui amiamo. Ed eccone il segno: contro familiari e amici il cuore si eccita più che contro gli sconosciuti quando suppone d'essere stato disprezzato. Perciò anche Archiloco, lagnandosi degli amici, apostrofa giustamente il suo cuore:

Ché dagli amici tu sei torturato

E il desiderio di dominio e di libertà deriva in tutti da questa facoltà, perché il cuore è elemento dominatore e invincibile. Ma non sta bene dire che devono essere aspri con chi non conoscono: con nessuno bisogna essere tali né del resto gli uomini magnanimi sono duri per natura, se non coi delinquenti. E vanno soggetti a questo impulso molto più contro i familiari, come s'è detto prima, se ritengono d'aver ricevuto un torto. Ed è ragionevole che sia così: infatti essi pensano che, oltre l'affronto subito, sono privati della riconoscenza da parte di persone che, invece, a loro avviso, gliene dovevano. Perciò si dice "aspre le guerre tra fratelli" e "chi oltre misura ha amato, oltre misura anche odia". Dunque, riguardo ai

cittadini, quanti devono essere e di quale carattere, e al territorio, quanto e quale dev'essere, sono queste le nostre precisazioni approssimativamente (in realtà non si deve cercare la stessa esattezza in una discussione teorica e nel campo dei fatti che cadono sotto i sensi).

[1]Ecco l'obiettivo Aristotelico: precisare gli elementi essenziali che debbono essere presenti perché su di essi possa venire edificato lo Stato ideale,

[2]Aristotele fa notare come sia discutibile parlare di Stato "grande": quando uno Stato è "grande"?

Lo Stagirita rifiuta di dare al termine una scansione quantitativa, e ne propone una teleologica: uno Stato può essere detto "grande" quando è in grado di raggiungere gli obiettivi in vista dei quali è stato posto in essere,

[3]Sembra tornare qui il consueto pregiudizio greco circa il rapporto infinito/finito, Uno Stato molto popoloso ha praticamente un numero illimitato (non numerabile) di abitanti, e ciò significa che manca di perfezione, perché la perfezione, secondo i Greci, è "misura" e dunque "limite",

[4]Stentore era un personaggio dell'Iliade, noto per la capacità di gridare con la forza di cinquanta uomini,

[5]Si comprende ora una delle ragioni profonde per cui Aristotele ritiene migliore uno Stato non troppo popoloso; la sua proposta istituzionale assomiglia da vicino a quella che oggi chiameremmo "democrazia diretta", dove le cariche sono attribuite ai cittadini secondo il merito e tutti debbono conoscersi per poter scegliere consapevolmente le persone a cui affidare determinati poteri e funzioni,

[6]È degna di nota l'attenzione che Aristotele dedica ad alcune fra quelle che oggi chiameremmo "infrastrutture" (trasporti, strade, collocazione geografica), nonché all'aspetto strategico ed economico,

[7]I perieci (letteralmente "abitanti della terra circostante"), erano uomini liberi ma esclusi dalle cariche pubbliche,

[8]Curiosamente, ma non troppo, Aristotele finirà col sostenere che i cittadini ideali sono quelli che presentano caratteristiche culturali e caratteriali intermedie tra i popoli del nord e quelli dell'Asia: cioè, in una parola, gli Elleni!

Aristotele, La politica come fatto naturale (politica)

Aristotele, che considera l'uomo naturalmente socievole, vede nella dimensione socio-politica il campo in cui si realizzano la giustizia e la morale. Per questo lo Stato viene prima dell'individuo. L'opinione di Aristotele è che colui che non vive in società o è autosufficiente come un dio o è selvaggio come un animale.

Politica, 1252b 28- 1253a 29

[1252b] [...] La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. [1253a] Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero "privo di fratria, di leggi, di focolare": tale è per natura costui e, insieme anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 6-7)

Aristotele, La potenza come principio di movimento (metafisica)

Nel nono libro della Metafisica Aristotele analizza il concetto di potenza. Potenza di fare, potenza di subire, potenza e impotenza.

Metafisica, 1046a 3-38

1 [1046a] [...] È stato da noi precisato, in altro libro, che la *potenza* [*e dýnamis*] e il *potere* [*tò dýnasthai*] sono parole suscettibili di molti significati. Di questi molteplici significati possono essere tralasciati quelli che si esprimono per mera omonimia: alcune cose, infatti, son dette potenze solo in base a una certa similitudine, così come in geometria diciamo che alcune cose sono *in potenza* o non sono in potenza certe altre, a seconda che siano o non siano in un certo modo. Invece le potenze conformi a una stessa specie sono, tutte quante, in un certo senso *principi*, e sono dette potenze in relazione a quella che è potenza in senso primario e che è *principio di mutamento in altra cosa o nella medesima cosa in quanto altra*. Infatti, (1) c'è una potenza di *patire*, la quale è – nel paziente stesso – il principio di mutamento passivo ad opera di altro o di sé in quanto altro; e (2) c'è, invece, una potenza che è capacità di non subire mutamenti in peggio né distruzione ad opera di altro o di sé in quanto altro ad opera di un principio di mutamento. In tutte queste definizioni è contenuta la nozione di potenza nel senso originario. Ulteriormente, queste si dicono potenze (a) o perché sono potenze di agire o patire *semplicemente*, oppure (b) di agire e patire *in un dato modo*: pertanto anche nelle definizioni di queste è presente il concetto della potenza nel senso originario.

2 È evidente, dunque, che, in un senso, la potenza del *fare* e *patire* è unica: una cosa ha potenza *sia* perché possiede essa stessa la capacità di patire ad opera di altra, *sia* perché un'altra cosa può patire ad opera di essa. Invece, in un altro senso, le potenze del fare e del patire sono diverse. Infatti, l'una si trova *nel paziente* (in effetti è in virtù del possesso di un certo principio, ed è perché la materia stessa è un tal principio, che il paziente patisce, nei diversi casi, ad opera di agenti diversi: il grasso è combustibile e ciò che è comprimibile in questo dato modo può essere compresso in siffatto modo, e similmente negli altri casi); l'altra, invece, si trova *nell'agente*, come ad esempio il caldo e l'arte del costruire: il primo si trova in ciò che è in grado di riscaldare e la seconda in chi è in grado di costruire. Perciò, nella misura in cui una cosa è un'unità naturale, non può patire nulla ad opera di se medesima, perché essa è *una* e non *diversa da sé*.

3 *Impotenza* [*e adynamía*] o *impotente* [*tò adýnaton*] è privazione contraria a questa potenza. Pertanto, per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza si contrappone a un'impotenza. E la privazione ha molteplici significati: infatti indica (1) ciò che non ha qualcosa, (2) ciò che per natura sua dovrebbe avere qualcosa che non ha, (a) assolutamente ovvero (b) al momento in cui per sua natura dovrebbe già averlo; e, in quest'ultimo caso, o (a) in un determinato modo (ad esempio completamente), oppure (b) solamente in una certa misura. (3) Infine, quando alcune cose non abbiano per effetto di

violenza ciò che per natura loro dovrebbero avere, diciamo che queste soffrono di privazione.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 395-397)

Aristotele, La scala di valori (politica)

Siccome la scala gerarchica dei valori influenza la concezione politica di Aristotele, può essere utile questa breve sintesi, che pone al vertice l'anima e la razionalità.

Pol., 1334b 14-28

[1134b] Ora, la ragione e il pensiero sono per noi il fine della natura, sicché verso essi bisogna orientare la formazione e l'esercizio delle abitudini. Inoltre, come l'anima e il corpo sono due, così vediamo che l'anima ha due parti, l'una irrazionale, l'altra fornita di ragione, e che i loro stati sono due di numero: l'uno è l'appetito, l'altro l'intelletto: ora, come il corpo precede nella generazione l'anima, così la parte irrazionale quella fornita di ragione. E pure questo è chiaro: impulso e volontà e anche desiderio si trovano nei bambini subito appena nati, ma il ragionamento e l'intelletto appaiono per natura quando sono già cresciuti. Per questo è necessario prima di tutto che la cura del corpo preceda quella dell'anima e che poi venga quella degli appetiti, e la cura degli appetiti va fatta in funzione dell'intelletto, quella del corpo in funzione dell'anima.

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 255-256)

Aristotele, La schiavitù come fenomeno naturale e come fenomeno legale

Nell'Etica nicomachea Aristotele aveva affermato che lo schiavo e il figlio sono come una parte di noi, "e nessuno sceglie deliberatamente di danneggiare se stesso" (1134b 10-13). Nella Politica egli riprende il concetto di proprietà come appartenenza, e lo schiavo è definito come colui che "non appartiene a se stesso, ma ad un altro". Inoltre Aristotele ammette una diversità naturale fra gli uomini e fra l'uomo e la donna, cosa che permette di giustificare la schiavitù e la discriminazione fra i sessi. C'è poi una schiavitù come fenomeno legale: si tratta della schiavitù costituita dai prigionieri di guerra. Secondo la tradizione dei popoli antichi, il vincitore aveva il diritto di rendere schiavo lo sconfitto. Aristotele conclude l'argomento con alcuni dubbi e perplessità, che però non mettono in crisi la sua convinzione di fondo.

Politica, 1254a 8-1255a 2; 1255a 5-12; 1255b 5-15

1 [1254a] [...] Il termine "oggetto di proprietà" si usa allo stesso modo che il termine "parte": la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

2 Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.

[...]

3 Se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se anzi ogni schiavitù sia contro natura è quel che appresso si deve esaminare. Non è difficile farsene un'idea con il ragionamento e capirlo da quel che accade. Comandare ed essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati, per esempio su un uomo anziché su un animale selvaggio, perché l'opera realizzata dai migliori è migliore e dove c'è da una parte chi comanda, dall'altra chi è comandato, allora si ha davvero un'opera di costoro). In realtà in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c'è un principio dominatore, ad esempio nel modo musicale. Ma ciò probabilmente appartiene a una ricerca che esula dal nostro intento: il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la

prima per natura comanda, l'altro è comandato. Bisogna esaminare quel che è naturale di preferenza negli esseri che stanno in condizione naturale e non nei degenerati, sicché, anche qui, si deve considerare l'uomo che sta nelle migliori condizioni e di corpo e d'anima, e in lui il principio fissato apparirà chiaro, [1254b] mentre negli esseri viziati e che stanno in una condizione viziata si potrebbe vedere che spesso il corpo comanda sull'anima, proprio per tale condizione abietta e contro natura.

4 Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata – ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre), costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per la necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica (e questa si trova distinta tra le occupazioni di guerra e di pace): spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di liberi, altri l'anima, ché certo, se i liberi avessero un fisico tanto diverso quanto le statue degli dèi, tutti, è evidente, ammetterebbero che gli altri meritano di essere loro schiavi: e se questo è vero nei riguardi del corpo, tanto più giusto sarebbe porlo nei riguardi dell'anima: invece non è ugualmente facile vedere la bellezza dell'anima e quella del corpo. [1255a] Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi.

[...]

5 [1255a] [...] Tuttavia non è difficile vedere che quanti ammettono il contrario in qualche modo dicono bene. "Schiavitù" e "schiavo" sono presi in due sensi: c'è in realtà uno schiavo e una schiavitù anche secondo la legge e questa legge è un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore. Ora questo diritto molti giuristi accusano d'illegalità come si accusa un oratore: essi trovano strano che, se uno è in grado di

esercitare violenza ed è superiore in forza, l'altro, la vittima, sia schiavo e soggetto. E anche tra i dotti c'è chi la pensa in questo modo, chi in quello.

[...]

6 [1255b] [...] È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non <sempre> ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri l'essere padroni e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni: al contrario esercitare male l'autorità comporta un danno per tutt'e due (la parte e il tutto, come il corpo e l'anima, hanno gli stessi interessi e lo schiavo è una parte del padrone, è come se fosse una parte del corpo viva ma separata: per ciò esiste un interesse, un'amicizia reciproca tra schiavo e padrone nel caso che hanno meritato di essere tali da natura: quando invece tali rapporti sono determinati non in questo modo, ma solo in forza della legge e della violenza, è tutto il contrario).

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 9-12; pag. 14)

Aristotele, La struttura del sillogismo (analitici primi)

Il linguaggio di Aristotele rispetto ai problemi della logica non è sempre chiaro, e implica la conoscenza del significato specifico di certi termini; le traduzioni in italiano di cui disponiamo spesso lo complicano ulteriormente. Questi due brani, soprattutto il secondo, risultano comunque facilmente comprensibili.

a) Analitici primi, 25b 28-38

1 [25b] [...] Una volta stabilite queste precisazioni, possiamo dire ormai attraverso quali elementi, in quali occasioni e in qual modo si produca ogni sillogismo; in seguito si dovrà parlare della dimostrazione. [...]

2 Orbene, quando tre termini stanno tra loro in rapporti tali, che il minore sia contenuto nella totalità del medio, e il medio sia contenuto, o non sia contenuto, nella totalità del primo, è necessario che tra gli estremi sussista un sillogismo perfetto. Da un lato, chiamo “medio” il termine che tanto è contenuto esso stesso in un altro termine, quanto contiene in sé un altro termine, e che si presenta come medio anche per la posizione; d’altro lato, chiamo “estremi” sia il termine che è contenuto esso stesso in un altro termine, sia il termine in cui un altro termine è contenuto. In effetti, se A si predica di ogni B, e se B si predica di ogni C, è necessario che A venga predicato di ogni C.

b) Analitici secondi, 98b 5-16

[98b] [...] Poniamo, invero, che A indichi “caduta delle foglie”, che B indichi “possesso di foglie larghe”, che C indichi “vite”. In tal caso, se A appartiene a B (tutto ciò che ha le foglie larghe perde infatti le foglie), e se B appartiene a C (dato che ogni vite ha le foglie larghe), senza dubbio A appartiene a C, ossia ogni vite perde le foglie. Il medio B è la causa. D’altro canto, risulta pure possibile dimostrare, mediante la nozione “caduta delle foglie”, il fatto che la vite abbia le foglie larghe. Poniamo invero che D indichi “possesso di foglie larghe”, che E indichi “caduta delle foglie”, che F indichi “vite”. In tal caso, E appartiene a F (dato che ogni vite perde le foglie), e d’altro canto D appartiene a E (tutto ciò che perde le foglie ha infatti le foglie larghe): di conseguenza ogni vite ha le foglie larghe. Ora è invece causa la nozione “caduta delle foglie”.

(Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 90-91; pag. 366)

Aristotele, Le caratteristiche del racconto tragico (poetica)

Sono descritte le componenti fondamentali della "tragedia". Dall'analisi emerge la complessità della struttura di questa grande forma di arte, in cui – a giudizio di Aristotele – eccelse il talento di Euripide.

Poetica, 1452b 31-1453b 8

1 [1452b] [...] Poiché la struttura della tragedia migliore deve essere non lineare, ma complessa, e inoltre imitatrice di fatti paurosi e compassionevoli, dato che proprio questo è il carattere particolare di tale mimesi, è chiaro anzitutto che non debbono presentarsi gli uomini eccellenti quando passano dalla buona alla mala sorte, perché questa non è una situazione né paurosa né compassionevole bensì ripugnante: e neppure i perfidi quando passano dalla cattiva alla buona sorte, perché questa situazione sarebbe la meno tragica possibile, non possedendo nulla di ciò che deve avere: non ha il consenso umano, e non contiene né pietà né paura. Ma non sarà neppure un uomo veramente cattivo a cadere dalla felicità nella infelicità, perché tale struttura avrebbe consenso umano, ma non pietà né paura: [1453a] l'una riguarda l'innocente sfortunato, e l'altra un nostro consimile, ossia la pietà è per l'innocente e la paura per il nostro consimile; di modo che l'avvenimento non sarà né compassionevole né pauroso.

2 Resta dunque il personaggio intermedio: colui che, senza eccellere in virtù e giustizia, cade nella sventura per una qualche colpa, e non per la sua cattiveria o perfidia, mentre appartiene al numero di chi vive in grande reputazione e felicità, come Edipo e Tieste e gli altri uomini insigni di tali casati.

3 Se ne conclude di necessità che il racconto fatto bene riguarda un singolo piuttosto che una coppia, come vorrebbero alcuni, e non mostra il passaggio allo stato felice da uno stato infelice ma, al contrario, dalla felicità all'infelicità, e non per malvagità, ma per una grande colpa che è stata commessa o da chi è come ho detto o da chi è piuttosto egregio che mediocre. La prova è a portata di mano: infatti i poeti dapprima prendevano i racconti dove capitava, ma ora le più belle tragedie che si compongono si riferiscono a poche famiglie, come quelle di Alcmeone, Edipo, Oreste, Meleagro, Tieste, Telefo, e di quanti altri si trovarono a patire o commettere fatti terribili.

4 Questa è la struttura della tragedia migliore artisticamente. Ed è proprio qui che sbagliano i critici di Euripide, quando notano che si comporta così nelle tragedie, e che molte delle sue tragedie finiscono con l'infelicità. Ma questo, come ho detto, è giustissimo, e ne abbiamo una prova assoluta, perché sono tragedie simili che, sulle scene o nelle gare, una volta allestite, risultano perfettamente tragiche; e fra gli autori è proprio Euripide che risulta in sommo grado poeta tragico, anche se le altre parti della trama non le dispone bene.

5 Viene seconda quella tragedia che ha la struttura duplice come l'*Odissea*, e finisce in maniera opposta per i buoni e i cattivi. È la struttura che alcuni definiscono come prima. Ma

è colpa del pubblico se questa si ritiene la prima, perché i poeti si adeguano nelle loro opere alla richiesta degli spettatori. E invece non è questo piacere che una tragedia produce, anzi è specifico piuttosto della commedia: è lí che, se i personaggi della trama sono anche i piú fieri avversari come Oreste ed Egisto, alla fine se ne vanno rappacificati e non c'è uccisione di nessuno per mano di nessuno.

6 [53*b*] Il fatto pauroso e compassionevole può risultare dunque dallo spettacolo, ma anche dalla struttura della vicenda per se stessa, e questo è appunto preferibile, ed è segno di piú abile poeta. Anche a prescindere dalla visione, il racconto dev'essere strutturato in modo che, al solo ascoltare gli avvenimenti, si provino sentimenti di paura e di pietà per quello che sta succedendo: è ciò che si prova al solo udire la storia di Edipo. E invece, il procurare questo effetto per mezzo della scena dimostra minore abilità nell'arte e cerca sussidio nella regia.

(Aristotele, *Dell'arte poetica*, Mondadori, Milano, 1974, pagg. 41-45)

Aristotele, Le categorie

Nel quarto capitolo delle Categorie è formulato un elenco di dieci categorie (géné kategórion, letteralmente “generi delle predicazioni”). Esse sono i generi massimi a cui sono riconducibili i differenti tipi di predicati. Aristotele li presenta con una serie di esempi esplicativi. Le categorie non rientrano nel campo dell’affermare e del negare, pur essendone il fondamento.

Categorie, 1b 25-2a 10

[1b] I termini che si dicono senza alcuna connessione esprimono, caso per caso, o una sostanza, o una quantità, o una qualità, o una relazione, o un luogo, o un tempo, o l’essere di una situazione, o un avere, o un agire, o un patire. Orbene, per esprimerci concretamente, sostanza è, ad esempio, “uomo”, “cavallo”; quantità è “lunghezza di due cubiti”, “lunghezza di tre cubiti”; qualità è “bianco”, “grammatico”; relazione è “doppio”, “maggiore”; [2a] luogo è “nel Liceo”, “in piazza”; tempo è “ieri”, “l’anno scorso”; essere in una situazione è “si trova disteso”, “sta seduto”; avere è “porta le scarpe”, “si è armato”; agire è “tagliare”, “bruciare”; patire è “venir tagliato”, “venir bruciato”. Ciascuno dei suddetti termini, in sé e per sé, non rientra in alcuna affermazione; un’affermazione si presenta invece quando tali termini si connettono fra loro. Pare infatti, che ogni affermazione debba essere o vera o falsa; per altro, nessuno dei termini, che si dicono senza alcuna connessione, ad esempio “uomo”, “bianco”, “corre”, “vince”, è vero oppure falso.

(Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 7-8)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaA/ARISTOTELE_LE
FACOLTA DELL'ANIM.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Aristotele, Le quattro cause (fisica)

Il problema della causalità si presenta complesso: moltissimi sono i modi in cui si dice che qualcosa è causa di altro. Ma Aristotele riesce a ricondurre la molteplicità delle cause a quattro cause fondamentali (causa materiale, causa formale, causa efficiente, causa finale).

Fisica, 194b 15-195a 2; 198a 24-25

1 [194b] [...] Definiti questi punti, bisogna prendere in esame le cause, allo scopo di sapere quali e quante esse sono di numero. Poiché, infatti, il presente trattato si propone per scopo la conoscenza, e noi non presumiamo di conoscere ciascuna cosa prima di averne colto ogni volta il perché (e questo significa cogliere la causa prima), è chiaro che anche noi dobbiamo far ciò intorno alla generazione, alla corruzione e ad ogni mutamento naturale, affinché, conoscendone i principi, ci studiamo di far risalire ad essi ciascuna delle nostre ricerche.

2 In un modo, dunque, si dice causa ciò da cui una cosa deriva essendo in essa immanente: ad esempio, il bronzo è causa della statua, l'argento della coppa, e i loro generi. In altro modo si dice causa la forma [*eîdos*] e il modello [*parádeigma*], cioè la definizione del concetto e i generi di essa (come nell'ottava il rapporto di uno a due e, in generale, il numero) e le parti inerenti alla definizione. Inoltre si dice causa ciò da cui deriva il principio primo del mutamento o della quiete: ad esempio, è causa chi dà un consiglio, il padre è causa del figlio, e, in generale, l'agente è causa di ciò che è fatto e ciò che muta è causa di ciò che vien mutato. Ed ancora, si dice causa il fine, cioè la causa finale: ad esempio, la sanità è causa del camminare; alla domanda infatti: perché cammina? rispondiamo: perché stia bene; e, dicendo così, crediamo di aver ammessa la causa. Pertanto son pure da considerarsi cause tutte le cose che coll'intervento di altro movente divengono intermedie del fine: ad esempio, della sanità la magrezza o la purgazione o le medicine o gli strumenti; [195a] tutte queste cose, infatti, si ammettono in vista del fine e differiscono fra loro in quanto sono azioni le une, strumenti le altre.

[...]

3 [198a] [...] E poiché le cause sono quattro, è compito del fisico l'aver conoscenza di tutte; ed egli, riferendo il perché a tutte, lo assegnerà fisicamente ad esse, ossia alla materia, alla forma, al motore, alla causa finale.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pagg. 39-40; pag. 50)

Aristotele, Le specie dei sillogismi (topici)

All'inizio dei Topici Aristotele si propone la ricerca di un metodo sicuro di argomentare, che, partendo da asserzioni vere o da opinioni espresse in proposizioni generalmente accettate (notevoli), renda impossibile sostenere una posizione contraria. Questa ricerca porta alla definizione del sillogismo, un tipo di argomentazione che deve rimanere distinto dal modo eristico di argomentare e dai paralogismi. Appare evidente la polemica contro i sofisti e contro le scuole di retorica, che si ritenevano vere scuole di filosofia e considerate invece da Aristotele solo un prolungamento della sofistica.

Topici, 100a 17-101a 17

1 [100a] Il fine che questo trattato si propone è di trovare un metodo, in base al quale poter costituire, attorno ad ogni formulazione proposta di una ricerca, dei sillogismi che partano da elementi fondati sull'opinione [fondato sull'opinione = *éndoxos*], e in base al quale non dir nulla di contraddittorio rispetto alla tesi che noi stessi difendiamo. Anzitutto occorre allora dire che cos'è un sillogismo e quali differenze distinguano la sua sfera, affinché possa venire assunto il sillogismo dialettico [*dialektikòs sylloghismós*]: nel presente trattato indaghiamo infatti quest'ultimo.

2 "Sillogismo" è propriamente un discorso nel quale, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, qualcosa di diverso da essi. Si ha così da un lato, *dimostrazione* [*apódeixis*] quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi.

3 *Dialettico* è d'altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione. [100b] Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai principi delle scienze, non bisogna infatti cercare ulteriormente il perché, e occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede. Fondati sull'opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri.

4 *Eristico* [*eristikós*] è il sillogismo che si origina da elementi che appaiono fondati sull'opinione e non lo sono, e quello che si presenta come originato da elementi fondati sull'opinione o che appaiono tali: invero, non tutto ciò che sembra fondato sull'opinione lo è anche. In effetti, nessuno degli elementi che si dicono fondati sull'opinione possiede nella sua rappresentazione immediata una perfetta evidenza, come avviene rispetto ai presupposti dei discorsi eristici: subito e quasi sempre infatti, per coloro in grado di dominare e scorgere anche le piccolezze, risulta manifesta in tali discorsi la radice della falsità. [101a] Il primo dei suddetti sillogismi eristici si può così chiamare anche sillogismo; l'altro invece si può certo dire sillogismo eristico, ma non già però sillogismo, perché ha l'apparenza di concludere, ma non conclude.

5 A tutti i suddetti sillogismi si aggiungono i *paralogismi*, che sorgono dagli argomenti propri di alcune scienze, come avviene per la geometria e per le scienze ad essa affini. Questa figura infatti risulta differente dai sillogismi già nominati: chi disegna in modo errato, nella costruzione geometrica, non conclude né da elementi veri e primi, né da elementi fondati sull'opinione. Costui in effetti non si muove dentro la definizione di questi ultimi, poiché non assume né gli elementi che appaiono accettabili a tutti, né quelli che sembrano tali alla grande maggioranza, né quelli che sembrano tali ai sapienti, intendendosi tra questi o tutti, o la grande maggioranza, oppure i più illustri, ma si costruisce il sillogismo partendo dalle assunzioni proprie di quella scienza, per altro non vere. Con il descrivere le semicirconferenze in modo indebito, o con il tracciare certe linee non come dovevano esserlo, egli di fatti porta a termine il paralogismo.

(Aristotele, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1985, pagg. 3-4)

Aristotele, Le virtù dianoetiche (etica nicomachea)

Aristotele distingue fra le virtù legate al carattere (etiche) e quelle legate al pensiero (dianoetiche). Importante la riaffermazione delle due componenti fondamentali dell'anima umana, quella razionale e quella irrazionale. Il termine "calcolatrice" indica la capacità di comprendere il contingente, il transeunte. Il compito specifico dell'anima umana è la ricerca della verità. Nell'etica l'anima determina il fine, mentre le sensazioni e il desiderio elaborano i mezzi, che devono essere in armonia con il fine. Solo così la proaíresis ("scelta") sarà eticamente buona.

Eth. nic., 1139a 1-1139b 13

1 [1139a] Quando abbiamo distinto le virtù dell'anima, abbiamo detto che alcune sono del carattere, altre del pensiero. Di quelle del carattere abbiamo trattato; delle altre, dopo aver parlato per prima cosa dell'anima, diciamo in questo modo.

2 Prima dunque si disse che vi sono due parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale. Ora per l'anima razionale dobbiamo compiere la medesima divisione. E si ponga che due sono le parti razionali, una con la quale conosciamo quel genere di enti i cui principi non possono essere diversamente da quelli che sono, l'altra con cui conosciamo gli enti che lo possono. Infatti, in relazione ad oggetti che differiscono per il genere, è diversa per il genere anche quella delle parti dell'anima che è naturalmente relativa all'uno o all'altro di quegli oggetti, se è per una certa somiglianza ed affinità che ad esse appartiene la conoscenza.

3 Chiamiamo una di queste parti "scientifica", l'altra "calcolatrice"; infatti calcolare e deliberare sono la stessa cosa, e nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente da quelle che sono. Di conseguenza quella calcolatrice è soltanto una parte della parte razionale.

4 Dunque si deve comprendere qual è la disposizione migliore di ciascuna della due parti: questa infatti è la virtù di ciascuna, e la virtù di una cosa è relativa all'opera che le è propria.

5 Tre sono nell'anima i fattori che determinano l'azione e la verità: la sensazione, l'intelletto ed il desiderio. Di questi la sensazione non è principio di nessun'azione morale; è evidente: per il fatto che le bestie hanno sí sensazione, ma non partecipano dell'azione morale.

6 Quello che nel pensiero sono affermazione e negazione, nel desiderio sono ricerca e repulsione. Di conseguenza, poiché la virtù è una disposizione che dirige la scelta, e la scelta è un desiderio deliberato, per questo bisogna che il calcolo sia vero e il desiderio retto, se la scelta è buona, e che ci sia identità tra quello che il calcolo enuncia e il desiderio persegue.

7 Dunque questo pensiero e questa verità sono di ordine pratico. Del pensiero teoretico, che non è né pratico né poietico, il buono e il cattivo stato sono il vero e il falso (questo

infatti è il compito di tutta la parte razionale); ma il buono stato della parte pratica e razionale è la verità corrispondente alla rettitudine del desiderio.

8 Il principio dell'azione morale è dunque la scelta – principio nel senso di causa efficiente non di causa finale –, ed i principi della scelta sono il desiderio e il calcolo indirizzato a un fine. Per questo la scelta non è né senza intelletto e pensiero, né senza una disposizione morale. Infatti la condotta buona ed il suo contrario nella prassi non esistono senza pensiero e senza carattere.

9 Ma il pensiero di per sé non muove nulla, bensì il pensiero indirizzato a un fine, vale a dire pratico. [1139b] Questo comanda anche sull'attività poietica; infatti chiunque produce, produce in vista di un fine, e ciò che è oggetto di produzione non è fine in senso assoluto (ma fine relativo e di qualcosa di determinato), bensì lo è ciò che è oggetto dell'azione morale. Infatti la buona condotta è fine in senso assoluto e il desiderio ha questo fine per oggetto.

10 Per questo la scelta è o un intelletto desiderante o un desiderio ragionante; e un tale principio è l'uomo.

11 Nulla poi di ciò che è passato è oggetto di scelta: ad esempio nessuno sceglie d'aver saccheggiato Troia. Sul passato infatti neppure si delibera, ma su ciò che sarà e che è possibile, e il passato non può non essere stato. Perciò dice giustamente Agatone:

“di una sola cosa anche Dio stesso è
privato,
fare che ciò che è stato fatto non possa
esistere”;

12 In conclusione, la funzione di ambedue le parti razionali è la verità; pertanto le disposizioni secondo cui ciascuna di esse coglierà il vero al massimo grado saranno, per l'una e per l'altra parte, le loro virtù.

(Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bur, Milano, 1986, vol. II, pagg. 587-591)

Aristotele, motore immobile (metafisica)

Aristotele ci mostra lo stretto legame fra il tempo e il movimento. Infatti il tempo non sarebbe neppure concepibile se tutto rimanesse immobile. Inoltre egli osserva che il tempo in quanto tale, essendo ciò che genera il “prima” ed il “poi”, deve necessariamente rimanere fuori dalle categorie da esso generate, altrimenti sarebbe un tempo parziale e non il tempo in sé. Infine egli afferma la necessità dell’atto puro come generatore del movimento.

Metaph., 1071b 3-22; 1073a 3-14

1 [1071b] Poiché si è sopra detto che le sostanze sono tre, due fisiche ed una immobile: ebbene, dobbiamo parlare di questa e dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste. Ma è impossibile che il movimento si generi o si corrompa, perché esso è sempre stato; né è possibile che si generi o si corrompa il tempo, perché non potrebbero esserci il “prima” e il “poi” se non esistesse il tempo. Dunque, anche il movimento è continuo come il tempo: infatti il tempo o è la stessa cosa che il movimento o una caratteristica del medesimo. E non c’è altro movimento continuo se non quello locale, anzi, di questo, continuo è solo quello circolare.

2 Se, poi, esistesse un principio motore ed efficiente, ma che non fosse in atto, non ci sarebbe movimento; infatti è possibile che ciò che ha potenza non passi all’atto. (Pertanto non avremo alcun vantaggio se introdurremo sostanze eterne, come fanno i sostenitori della teoria delle Forme, se non è presente in esse un principio capace di produrre mutamento; dunque, non è sufficiente questo tipo di sostanza, né l’altra sostanza che essi introducono oltre le Idee; se queste sostanze non saranno attive, non esisterà movimento). Ancora, non basta neppure che essa sia in atto, se la sua sostanza implica potenza: infatti, in tal caso, potrebbe non esserci un movimento eterno, perché è impossibile che ciò che è in potenza non passi all’atto. È dunque necessario che ci sia un Principio, la cui sostanza sia l’atto stesso. Pertanto, è anche necessario che queste sostanze siano scevre di materia, perché devono essere eterne, se mai esiste qualcosa di eterno. Dunque, devono essere atto.

[...]

3 È evidente, dunque, da quello che è stato detto, che esiste una sostanza immobile, eterna e separata dalle cose sensibili. E risulta pure che questa sostanza non può avere alcuna grandezza, ma che è senza parti ed indivisibile. (Essa muove, infatti, per un tempo infinito, e nulla di ciò che è finito possiede una potenza infinita; e, poiché ogni grandezza o è infinita o è finita, per la ragione che s’è detta, essa non può avere grandezza finita, ma nemmeno una grandezza infinita, perché non esiste una grandezza infinita). Risulta, inoltre, che essa è impassibile ed inalterabile: infatti tutti gli altri movimenti sono posteriori al movimento locale.

4 Sono evidenti, dunque, le ragioni per cui la cosa sta in questo modo.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 557-559 e pag. 567)

Aristotele, Movimento circolare e movimento rettilineo (fisica)

Ai tempi di Galilei la concezione aristotelica del moto ha ostacolato non poco la scienza moderna. Il ragionamento aristotelico rimane interessante perché mette in evidenza un atteggiamento che finisce con l'imporre alla natura gli schemi della Ragione.

Fisica, 265a 11-265b 8

1 [265a] È chiaro dunque da ciò che neppure i naturalisti hanno ragione, allorché sostengono che tutte le cose sensibili sono sempre in movimento, dal momento che si muovono di qualcuno di questi movimenti e soprattutto secondo loro avvengono le alterazioni: dicono, infatti, che le cose scorrono sempre e si distruggono ed inoltre anche la generazione e la distruzione chiamano alterazione.

2 Ora, il presente ragionamento ha dimostrato in generale, circa ogni specie di movimento, che in nessun movimento è possibile che un mobile si muova continuamente, all'infuori che nel movimento circolare; sicché neppure in quello per alterazione né in quello per accrescimento. Quanto è stato detto basti a dimostrare che nessun mutamento è infinito né continuo, ad eccezione del trasporto circolare.

3 È chiaro pertanto che il trasporto circolare è il primo dei trasporti. Ogni trasporto, infatti, come anche prima abbiamo detto, o è circolare o su linea retta o misto, ed è necessario che i primi due siano anteriori a questo, poiché esso consta di quelli; quello circolare poi è anteriore al rettilineo, poiché è più semplice e più perfetto. Non è possibile, difatti, che un mobile infinito sia trasportato su una linea retta, poiché l'infinito in tal senso non esiste; ma neppure se esistesse, alcunché vi si potrebbe muovere, poiché l'impossibile non si può verificare ed è impossibile percorrere l'infinito. D'altra parte, il movimento sulla retta finita, ritornando indietro, risulta composto e forma due movimenti: non ritornando indietro è imperfetto e soggetto a distruzione. Ma sia per natura, sia per definizione, sia per tempo il perfetto è anteriore all'imperfetto, l'incorruttibile al corruttibile. Inoltre il movimento che può essere eterno è anteriore a quello che non può esserlo: il movimento circolare può essere eterno, mentre degli altri né trasporto, né alcun altro può esserlo: infatti si deve produrre un arresto e, se si produce un arresto, il movimento si distrugge. Ragionevolmente accade che il movimento circolare sia uno e continuo e non lo sia quello sulla retta. Infatti di quello sulla retta è ben definito il principio, la fine e il centro ed ha in sé tutti gli elementi, sicché esiste un punto donde il corpo mosso comincerà a muoversi e uno dove cesserà di muoversi (ai punti estremi, infatti, tutto è in quiete, sia al punto iniziale sia a quello finale). Del movimento circolare, invece, i limiti sono indefiniti: perché, infatti, tra i punti che sono sulla linea uno piuttosto che un altro dovrebbe essere limite? [265b] Giacché ciascuno è ugualmente inizio e centro e fine, cosicché un movimento si trova sempre sul principio e sulla fine e non vi si trova mai. Perciò in certo qual modo la sfera si muove e sta in quiete, poiché occupa il medesimo luogo: e ne è causa il fatto che tutte queste proprietà appartengono al centro, giacché esso è principio e centro della grandezza e fine, sicché,

trovandosi esso fuori della circonferenza, non v'è un punto in cui il mobile trasportato si trovi in quiete, dopo aver compiuto il suo percorso: esso è sempre trasportato, difatti, intorno al centro, e non in direzione dell'estremità.

4 E per questo motivo la massa totale resta al suo posto e sta sempre in quiete in certo qual modo e si muove continuamente.

5 Ed avviene reciprocamente: e poiché il movimento circolare è misura dei movimenti, è necessario che esso sia primo (poiché tutte le cose si misurano col primo) e, proprio perché è primo, è misura degli altri movimenti.

6 Inoltre soltanto il movimento circolare può essere anche uniforme. Infatti le cose mosse su una retta non sono trasportate uniformemente dal principio e verso la fine, poiché tutte, quanto più si allontanano dal loro stato di quiete, tanto più velocemente sono trasportate, mentre il solo trasporto circolare non ha, per natura, né principio né fine in sé, bensì al di fuori di sé.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pagg. 237-239)

Aristotele, Natura e movimento (fisica)

Il primo libro della Fisica illustra i vari punti di vista della filosofia precedente sul significato di "natura". Nella lettura si accenna ad alcuni filosofi, contro cui Aristotele polemizza, proponendo la sua tesi: il principio su cui si fonda la natura è il movimento.

Fisica, 185a 1-15

1 [185a] L'esaminare, pertanto, se l'essere sia uno solo e immobile non è un esame che riguarda la fisica; come infatti anche il geometra non ha più argomenti per confutare chi abbia sovvertito i principi della geometria, ma è di competenza di un'altra scienza o di una scienza comune a tutte le altre, così neppure ne ha chi indaga sui principi fisici contro quelli che li negano, poiché non si ha più principio, se esiste soltanto l'uno, e l'uno è tale, dal momento che esiste il principio di una qualche cosa o di alcune cose. L'esaminare se tale è l'uno è quindi come se si disputasse contro una qualsivoglia altra tesi di quelle che si sostengono a puro titolo di discussione: ad esempio, contro quella di Eraclito, o se si affermasse che l'essere è un uomo unico; oppure come se resolvesse una argomentazione contenziosa, quale appunto l'hanno entrambi i ragionamenti, tanto quello di Melisso, quanto quello di Parmenide; essi, infatti, assumono posizioni false e mal sillogizzano.

Maggiormente grossolano è quello di Melisso e non presenta difficoltà; ma, ammessa una sola assurdità, le altre tengon dietro; e ciò non presenta difficoltà alcuna.

2 Si ponga, invece, da parte nostra come principio fondamentale che le cose naturali, tutte quante o alcune, sono in movimento. Ciò è evidente per induzione.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pagg. 10-11)

Aristotele, Pensiero e infinito (fisica)

Nel terzo libro della Fisica Aristotele affronta il problema dell'infinito: "la scienza della natura studia le grandezze, il movimento e il tempo, ciascuno dei quali necessariamente è infinito o finito [...]" e quindi "converrà a chi si occupa della natura meditare sull'infinito, se esso è o non è; e se è, che cosa mai esso è" (202b 30-35). La conclusione di Aristotele è che il pensiero e la natura si muovono in maniera differente, per cui la dimensione dell'infinito, propria del pensiero, del tempo e del movimento, non appartiene agli oggetti sensibili (alle grandezze).

Fisica, 208a 15-24

1 [208a] [...] D'altro canto è assurdo prestar fede al pensiero, poiché l'eccesso e il difetto non hanno luogo nella cosa, ma nel pensiero. Si potrebbe, infatti, pensare ciascuno di noi molte volte più grande di quello che è, aumentandolo all'infinito; non per questo, tuttavia, qualcuno di noi si trova fuori della città o è dotato di siffatta statura, quale appunto l'abbiamo, perché qualcuno lo pensa, ma perché così è: questo fatto è un accidente.

2 Il tempo, poi, e il movimento sono infiniti, ed anche il pensiero, senza che permanga la parte che se ne coglie; una grandezza, invece, non è infinita né per la riduzione né per l'accrescimento che si effettuano con il pensiero.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pag. 78)

Aristotele, Poesia e storia (poetica)

Aristotele, pur essendo il primo autore di trattati di filosofia, conferma l'antica tradizione secondo la quale anche nella poesia sia possibile esprimere un'attività teoretica. Anzi egli confronta la poesia con la storia, affermando che nella poesia vi è una attività teoretica superiore.

Poetica, 1451b 1-15

1 [1451b] Da quanto si è detto anche risulta evidente che l'opera del poeta non consiste nel riferire gli eventi reali, bensí fatti che possono avvenire e fatti che sono possibili, nell'ambito del verosimile o del necessario. Lo storico e il poeta non sono differenti perché si esprimono in versi oppure in prosa: gli scritti di Erodoto si possono volgere in versi, e resta sempre un'opera di storia con la struttura metrica come senza metri. Ma la differenza è questa, che lo storico espone gli eventi reali, e il poeta quali fatti possono avvenire.

2 Perciò la poesia è attività teoretica e piú elevata della storia: la poesia espone piuttosto una visione del generale, la storia del particolare. Generale significa, a quale tipo di persona tocca di dire o fare quei tali tipi di cose secondo il verosimile o il necessario; e di ciò si occupa la poesia, anche se aggiunge nomi di persona. Il particolare invece è che cosa Alcibiade fece o che cosa subí.

(Aristotele, *Dell'arte poetica*, Mondadori, Milano, 1974, pagg. 31-33)

Aristotele, Predicabili e categorie (topici)

Dopo aver fatto riferimento ai quattro "predicabili" (la definizione, il proprio di qualcosa, il genere e l'accidente), Aristotele elenca i generi dei predicati, cioè le categorie. I predicabili sono definiti elementi costitutivi della proposizione. In relazione ad essi sono possibili dieci categorie.

Topici, 103b 20-38

1 [103b] Dopo di ciò bisogna dunque definire i generi dei predicati, nei quali sono presenti i quattro predicati sopradetti. Essi generi sono, quanto al numero, dieci: essere il ciò che qualcosa è, essere di una certa quantità, di una certa qualità, in una certa relazione, in qualche luogo, in qualche tempo, in una certa posizione, avere qualcosa, fare qualcosa, subire qualcosa. E infatti sempre l'accidente e il genere e il proprio di qualcosa e la definizione saranno compresi in uno di questi predicati, dato che tutte le posizioni costituite mediante questi ultimi indicano o il ciò che qualcosa è o l'essere di una certa quantità, o qualità, o qualcuno degli altri predicati.

2 È chiaro dalle cose stesse che chi indica il ciò che qualcosa è qualche volta indica l'essere, qualche volta l'essere di una certa quantità, qualche volta l'essere di una certa qualità e qualche volta qualcuno degli altri predicati. E infatti quando, essendo proposto un uomo come oggetto, uno dica che l'oggetto propostogli è *l'uomo* o *vivente*, dice il *ciò che è* e indica *l'essere* di quello. Quando invece, essendo proposto come oggetto un colore bianco, uno dica che l'oggetto propostogli è *bianco* o *colore*, dice il *ciò che è* e indica *la qualità*. E ugualmente anche se, essendo proposta come oggetto una grandezza di un cubito, dica che l'oggetto propostogli è *una grandezza* di *un cubito*, dice il *ciò che è* e indica *la quantità*, e parimenti per le altre cose; infatti ciascuna delle simili cose, sia che si dica essa di se stessa, sia che di essa si dica il genere, essa indica il ciò che è; quando invece essa si dica di altro, allora non indica il ciò che è, ma la quantità, la qualità o uno degli altri predicati.

(Aristotele, *I Topici*, Loffredo, Napoli, 1974, pagg. 93-94)

Aristotele, Quando le cose sono in potenza e quando in atto (metafisica)

Aristotele pone la distinzione fra ciò che ha il principio della sua generazione fuori di sé e ciò che lo ha in sé. Il concetto di atto (dal latino actus; le parole che usa Aristotele sono enérghēia ed entelécheia) è fondamentale nella definizione aristotelica del movimento e del divenire: esso indica ciò che è, con determinate caratteristiche, nel presente: il foglio che ho davanti in questo momento, è, in atto, la pagina di un libro. Ma questa pagina nel passato era qualcosa di diverso (un foglio di carta nella tipografia o, prima ancora, un albero) che comunque poteva diventare una pagina: era una pagina in potenza. Riferito ad albero o a foglio, cioè nel momento in cui indica qualcosa di definito che è nel presente, atto traduce il termine entelécheia. Ma c'è un momento, durante la lavorazione in tipografia, in cui la carta è trasformata in pagina: anche per questa fase di trasformazione si può parlare di atto (proprio nel senso di azione), che fa diventare un foglio di carta una pagina di libro; con questo significato atto traduce il termine aristotelico enérghēia. Nella trasformazione, nel divenire o nel muoversi di qualsiasi ente si possono quindi schematicamente individuare tre momenti: a) quando la trasformazione è possibile ma non avviene (la carta nel magazzino del tipografo); b) quando la trasformazione avviene (la lavorazione della pagina da parte del tipografo); c) quando la trasformazione è avvenuta (la pagina realizzata all'interno del libro). Il momento a) corrisponde alla potenza, il momento b) e il momento c) corrispondono all'atto; ma in b) si tratta di enérghēia, in c) di entelécheia.

Metafisica, 1049a 5-27

1 [1049a] [...] Per quanto concerne le cose che dipendono dalla ragione, la questione può così definirsi: esse passano dall'essere in potenza all'essere in atto, quando siano volute e non intervengano ostacoli dal di fuori; nel caso, poi, di colui che deve essere guarito, quando non ci siano impedimenti interni. E diremo che anche una casa è potenza allo stesso modo: quando negli elementi materiali non ci sia nulla che ad essi impedisca di diventare casa, e quando non vi sia più nulla che ad essi si debba ulteriormente aggiungere o togliere o mutare, allora si ha la casa in potenza. Così dovrà dirsi per tutti gli altri casi, in cui il principio della generazione proviene dal di fuori.

2 Le cose, invece, che hanno in sé il principio della generazione saranno in potenza per virtù propria, quando non vi siano impedimenti provenienti dall'esterno. Lo sperma, ad esempio, non è ancora l'uomo in potenza, perché deve essere deposto in altro essere e subire mutamento; invece quando, in virtù del principio suo proprio, sia già passato in tale stadio, allora esso sarà l'uomo in potenza: nel precedente stadio esso ha bisogno di un altro principio. Così, per esempio, la terra non è ancora la statua in potenza, essa deve, prima, mutare per diventare bronzo.

3 Quando diciamo che un essere non è una determinata cosa ma "fatto di una certa cosa" (per esempio, l'armadio non è legno, ma è fatto di legno, né il legno è terra, ma fatto di terra, e, a sua volta, la terra, se deriva in questo modo da altro, non è quest'altro, ma

fatta di quest'altro), appare evidente che quest'ultimo termine è sempre in potenza, in senso proprio, quello che immediatamente segue. Per esempio, l'armadio non è fatto di terra, né è terra, ma è di legno; il legno è, infatti, armadio in potenza, e come tale è materia dell'armadio, ed il legno in generale è materia dell'armadio in generale, mentre di questo dato armadio è materia questo dato legno. E se c'è qualcosa di originario che non possa più riferirsi ad altro come fatto di quest'altro, allora questo sarà la *materia prima*. Per esempio, se la terra è fatta di aria e se l'aria non è fuoco, ma fatta di fuoco, il fuoco sarà la materia prima, la quale non è un alcunché di determinato.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 414-415)

Aristotele, Quattro sensi e due significati di Sostanza

(*Metafisica*, 1017b 10-25)

[...] Sostanza, in questo senso, sono detti i corpi semplici - per esempio fuoco, acqua, terra e tutti gli altri corpi come questi; e in generale tutti i corpi e le cose composte di essi: per esempio animali ed esseri divini e le parti di questi. Tutte queste cose si dicono sostanze, perché non vengono predicate di un sostrato, mentre di esse vien predicato tutto il resto. In un altro senso, sostanza si dice ciò che è immanente a queste cose che non si predicano di un sostrato ed è causa del loro essere: per esempio l'anima negli animali. Inoltre, sostanze sono dette anche quelle parti che sono immanenti a queste cose, che delimitano queste stesse cose, che esprimono un alcunché di determinato e la cui eliminazione comporterebbe l'eliminazione del tutto. Per esempio, se si eliminasse la superficie - secondo alcuni filosofi - si eliminerebbe il corpo, e se si eliminasse la linea, si eliminerebbe la superficie. E in generale questi filosofi ritengono che il numero sia una realtà di questo tipo e che determini tutto, perché, se si eliminasse il numero, non ci sarebbe più nulla.

Inoltre, si dice sostanza di ciascuna cosa anche l'essenza, la cui nozione è definizione della cosa.

Ne risulta che la sostanza si intende secondo due significati: (a) ciò che è sostrato ultimo, il quale non viene più predicato di altra cosa e (b) ciò che, essendo un alcunché di determinato, può anche essere separabile, e tale è la struttura e la forma di ciascuna cosa.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 215-217)

Aristotele, Sapere epistemico e sapere noetico (analitici secondi)

La scienza si fonda su princípi che, in quanto tali, non sono oggetto di scienza (del ragionamento discorsivo), perché “il principio della dimostrazione non è una dimostrazione”. Essi sono conoscibili solo per mezzo dell'unica facoltà della ragione che è superiore alla scienza, cioè l'intuizione intellettuale, chiamata significativamente anche “facoltà dei princípi”.

Analitici secondi, 100a 15-100b 16

[100a] [...] Questo è stato già detto da noi or ora, ma non in modo chiaro, e val la pena di ripeterlo ancora. In realtà, quando un solo oggetto, cui non possono applicarsi differenze, si arresta in noi, allora per la prima volta si presenta nell'anima l'universale (poiché si percepisce bensí l'oggetto singolo, ma la sensazione si rivolge all'universale, per esempio, all'uomo, non già all'uomo Callia); [100b] poi rispetto a questi oggetti si verifica in noi un ulteriore acquietarsi, sino a che nell'anima si arrestano gli oggetti che non hanno parti e gli universali. Ad esempio, partendo da un certo animale, si procede sino all'animale, e poi rispetto a quest'ultimo avviene lo stesso. È dunque evidentemente necessario che noi giungiamo a far conoscere gli elementi primi con l'induzione. In effetti, già la sensazione produce a questo modo l'universale. Ora, tra i possessi che riguardano il pensiero e con i quali cogliamo la verità, alcuni risultano sempre veraci, altri invece possono accogliere l'errore; tra questi ultimi sono, ad esempio, l'opinione e il ragionamento, mentre i possessi sempre veraci sono la scienza e l'intuizione, e non sussiste alcun altro genere di conoscenza superiore alla scienza, all'infuori dell'intuizione. Ciò posto, e dato che i princípi risultano piú evidenti delle dimostrazioni, e che, d'altro canto, ogni scienza si presenta congiunta alla ragione discorsiva, in tal caso i princípi non saranno oggetto di scienza; e poiché non può sussistere nulla di piú verace della scienza, se non l'intuizione, sarà invece l'intuizione ad avere come oggetto i princípi. Tutto ciò risulta provato, tanto se si considerano gli argomenti che precedono, quanto dal fatto che il principio della dimostrazione non è una dimostrazione: di conseguenza, neppure il principio della scienza risulterà una scienza. E allora, se oltre alla scienza non possediamo alcun altro genere di conoscenza verace, l'intuizione dovrà essere il principio della scienza. Così, da un lato l'intuizione risulterà il principio del principio, e d'altro lato la scienza nel suo complesso sarà in questo stesso rapporto rispetto alla totalità degli oggetti.

(Aristotele, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 372-373)

Aristotele, Si deve fare filosofia

Con un argomento ad incastro Aristotele ci dimostra che tutti dobbiamo fare filosofia.

"Se si deve filosofare, si deve filosofare e se non si deve filosofare, si deve filosofare; in ogni caso dunque si deve filosofare. Se infatti la filosofia esiste, siamo certamente tenuti a filosofare, dal momento che essa esiste; se invece non esiste, anche in questo caso siamo tenuti a cercare come mai la filosofia non esiste, e cercando facciamo filosofia, dal momento che la ricerca è la causa e l'origine della filosofia."

Aristotele, Protrettico, fr.424, in Opere, a c. di G. Giannantoni, Roma-Bari , Laterza, 1973

Aristotele, Socrate scopritore del concetto

D'altra parte, Socrate si occupava di questioni etiche, e non della natura nella sua totalità, ma nell'ambito di quelle ricercava l'universale, avendo per primo fissato la sua attenzione sulle definizioni. (...) Socrate si occupò delle virtù e per primo cercò di dare di esse definizioni universali. Fra i filosofi naturalisti solamente Democrito toccò questo punto, e in scarsa misura, e diede in certo qual modo, una definizione del caldo e del freddo. I Pitagorici, in precedenza, avevano cercato di dare definizioni di alcune poche cose, riducendo le nozioni di queste a determinati numeri: per esempio cercando di definire che cos'è il conveniente, il giusto, l'unione. Socrate, invece, cercava l'essenza delle cose e a buona ragione: infatti egli cercava di seguire il procedimento sillogistico, e il principio dei sillogismi è appunto l'essenza. La dialettica, infatti, allora non era ancora forte al punto di essere in grado di procedere all'esame dei contrari indipendentemente dall'essenza, e di stabilire se una stessa scienza tratti dei contrari. In effetti due sono le scoperte che si possono a giusta ragione attribuire a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione universale: scoperte, queste, che costituiscono la base della scienza.

(Aristotele, *Metafisica*, A,6; M,4,178b 17-31, trad. di G. Reale)

Aristotele, Sostanza e sostrato*Aristotele, sostanza e sostrato**(Metafisica, 1042a 26-30; 1042b 9-11; 1043a 26-1043b 1)*

[1042a] [...] E sostanza è il sostrato, il quale, in un senso, significa la materia (dico materia ciò che non è un alcunché di determinato in atto, ma un alcunché di determinato solo in potenza), in un secondo senso significa l'essenza e la forma (la quale, essendo un alcunché di determinato, può essere separata con il pensiero), e, in un terzo senso, significa il composto di materia e di forma [...].

[1042b] [...] la sostanza nel significato di sostrato e di materia [/e] viene concordemente ammessa da tutti, ed essa è la sostanza che esiste in potenza, rimane da dire che cosa sia la sostanza delle cose sensibili come atto.

[1043a] [...] Dalle cose dette risulta chiaro che cosa sia la sostanza sensibile e quale sia il suo modo di essere: essa è, per un verso, materia, per un altro, forma e atto, e, per un terzo, è l'insieme di materia e di forma.

Non bisogna ignorare che, talora, non è chiaro se il nome indichi la sostanza come composto, oppure l'atto e la forma. Per esempio, non è chiaro se “casa” indichi il composto di materia e forma, ossia un riparo fatto di mattoni e di pietre disposte in questo determinato modo, oppure se significhi l'atto e la forma, ossia un riparo [...]. [1043b] Ma questo, che per altro rispetto ha una notevole rilevanza, in relazione alla ricerca della sostanza sensibile non ne ha alcuna: infatti l'essenza appartiene alla forma e all'atto.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 371-377)

Aristotele, Sostanza sensibile e Sostanza divina

Aristotele, Sostanza sensibile e Sostanza divina

(*Metafisica*, 1069a 30-1069b 2)

[1069a] [...] Ci sono tre sostanze <di genere diverso>.

Una è la sostanza sensibile, la quale si distingue in (a) eterna e in (b) corruttibile (e questa è la sostanza che tutti ammettono: per esempio le piante e gli animali; di essa è necessario comprendere quali siano gli elementi costitutivi, sia che questi si riducano ad uno solo, sia che siano molti). (c) L'altra sostanza è, invece, immobile; e, questa, alcuni filosofi affermano che è separata: certuni distinguendola ulteriormente in due tipi, altri riducendo a una identica Natura le Forme e gli Enti matematici, altri ancora ammettendo solo gli Enti matematici.

Le prime due specie di sostanze costituiscono l'oggetto della fisica, perché sono soggette a movimento; [1069b] la terza, invece, è oggetto di un'altra scienza, dal momento che non c'è alcun principio comune ad essa e alle altre due.

(Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1994², pagg. 543-545)

Aristotele, Sostanze prime e sostanze seconde*Aristotele, sostanze prime e sostanze seconde**(Categorie, 2a 11-18; 2b 15-17; 2b 30-3a 7)*

[2a] [...] “Sostanza” nel senso piú proprio, in primo luogo e nella piú grande misura, è quella che non si dice di un qualche sostrato, né è in un qualche sostrato, ad esempio, un determinato uomo, o un determinato cavallo. D'altro canto, sostanze seconde si dicono le specie, cui sono immanenti le sostanze che si dicono prime, ed oltre alle specie, i generi di queste. Ad esempio, un determinato uomo è immanente a una specie, cioè alla nozione di uomo, e d'altra parte il genere di tale specie è la nozione di animale. [...]

[2b] [...] la ragione per cui le sostanze prime si dicono sostanze in massimo grado consiste nel fatto che esse stanno alla base di tutti gli altri oggetti, e che tutti gli altri oggetti si predicano di esse, oppure sussistono in esse. [...]

È così giustificato, prescindendo dalle sostanze prime, che le specie e i generi siano i soli tra gli oggetti a dirsi “sostanze seconde”: tra i predicati, in effetti, essi solo rivelano la sostanza prima. Se qualcuno, invero, deve spiegare che cos'è un determinato uomo, dà una spiegazione appropriata fornendo la specie oppure il genere; d'altra parte, dichiarando che tale oggetto è “uomo”, lo rende piú noto di quanto non faccia dichiarando che è “animale”. Nel caso invece che costui fornisca una qualche altra nozione, dicendo ad esempio che un determinato uomo è “bianco” o “corre”, oppure facendo una qualsiasi altra dichiarazione consimile, avrà dato una spiegazione estranea all'oggetto. É di conseguenza giustificato che tra gli altri oggetti soltanto quelli nominati si dicano sostanze. [3a] Oltre a ciò, le sostanze prime sono sostanze nel senso piú proprio in quanto stanno alla base di tutti gli altri oggetti. Orbene, precisamente allo stesso modo con cui le sostanze prime si comportano rispetto a tutti gli altri oggetti, così si comportano rispetto a tutti i rimanenti le specie e i generi delle sostanze prime. In realtà, tutti i rimanenti oggetti vengono predicati delle specie e dei generi. Tu dirai infatti di un determinato uomo che è “grammatico”, e quindi dirai pure di uomo e di animale che è “grammatico”. Lo stesso vale per gli altri casi.

(Aristotele, Opere, vol. I, Laterza, Bari, 1973, pagg. 8-10)

Aristotele, Stato e famiglia (politica)

Sui temi del matrimonio e della famiglia Aristotele entra nei dettagli. Dopo aver suggerito per il matrimonio l'età di diciotto anni per la donna e di trentasette per l'uomo e l'inizio della vita in comune durante l'inverno, il filosofo dà consigli anche sulla gravidanza e sul tempo opportuno per mettere al mondo dei figli. Atimía significa disonore, ma anche privazione dei diritti civili.

Politica, 1335b 14- 1336a 1

[1335b] [...] Le donne incinte devono prendersi cura del corpo, senza darsi all'inerzia né attenersi a una dieta scarsa: e questo il legislatore lo può facilmente ottenere ordinando di fare ogni giorno una passeggiata come atto di culto verso le dee che hanno avuto in sorte di presiedere alla nascita. Ma lo spirito conviene che, al contrario del corpo, se ne rimanga in completa rilassatezza, perché i bambini sono evidentemente influenzati dalla madre che li porta, come le piante dalla terra. Quanto all'esposizione e all'allevamento dei piccoli nati sia legge di non allevare nessun bimbo deforme, mentre le disposizioni consacrate dal costume impongono di non esporne nessuno, a causa dell'eccessivo numero dei figli: si deve però fissare un limite alla procreazione e se alcune coppie sono feconde oltre tale limite, bisogna procurare l'aborto, prima che nel feto siano sviluppate la sensibilità e la vita, perché è la sensibilità e la vita che determinano la colpevolezza e la non colpevolezza dell'atto. E dal momento che è stato definito e per l'uomo e per la donna quando comincia l'età in cui devono dare inizio alla loro unione, si stabilisca pure per quanto tempo conviene che servano lo stato nell'ufficio di proliferare. I figli di chi è avanti negli anni, come di chi è giovane, vengono imperfetti e nel corpo e nello spirito; quelli di chi è vecchio vengono deboli. Perciò tale periodo è in rapporto al massimo vigore della mente – e questo nella maggior parte degli uomini, come han detto alcuni poeti che misurano la vita in settenni, si ha intorno ai cinquanta anni. Per ciò chi oltrepassa di quattro o cinque anni quest'età, conviene si astenga dal metter al mondo figli: del resto, o per la salute, o per un altro motivo del genere, deve apertamente ricorrere a tale unione. Quanto ai rapporti con altra persona, donna o uomo, sia in ogni caso condannato chi ha apertamente tali relazioni, per qualunque motivo, in qualunque modo, finché permane il titolo di coniuge: se poi uno si mostri a far ciò durante il tempo [1336a] riservato alla procreazione dei figli, sia punito con l'atimia proporzionata alla colpa.

(Aristotele, *Opere*, Laterza, Bari, 1973, vol. IX, pagg. 258-259)

Aristotele, vuoto e movimento (fisica)

Aristotele collega l'idea di vuoto a quella di luogo e a quella di movimento. Dopo aver dimostrato l'impossibilità dell'esistenza di un luogo senza un qualche oggetto al suo interno, mostra – in polemica aperta con chi, come gli atomisti, aveva posto il vuoto come necessario al movimento – che il vuoto non consente alcuna forma di movimento.

Fisica, 214b 29-35

1 [214b] Poiché quelli che affermano che il vuoto esiste fanno di esso un luogo. Ma in che modo un corpo si troverà nel luogo o nel vuoto? Ciò non è possibile, infatti, quando un tutto è posto come in un luogo separato e in un corpo che sussista, poiché la parte, se non la si pone separatamente, non sarà in un luogo, ma nel tutto. Inoltre, se non vi è un luogo, non vi sarà neppure un vuoto.

2 Se si considera bene la cosa, a quelli che sostengono che il vuoto esiste come un presupposto necessario, ammessa l'esistenza del movimento, accade invece piuttosto il contrario di quello che essi vorrebbero: che cioè non è possibile che neppure una sola cosa si muova, se esiste il vuoto; difatti, come alcuni dicono che la terra per la sua omogeneità è ferma, così anche è necessario che nel vuoto vi sia quiete: non vi è infatti dove più o meno possa effettuarsi il movimento, poiché, in quanto è un vuoto, non comporta differenza.

(Aristotele, *La Fisica*, Loffredo, Napoli, 1967, pag. 98)

Aron, Il marxismo proviene dal millenarismo ebraico_cristiano

In questa lettura Aron mette in evidenza l'origine ebraico-cristiana dell'escatologia marxista, il legame tra il fascino del marxismo e il bisogno di fede degli intellettuali.

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali* [1955]

L'escatologia marxista conferisce al proletariato una funzione di salvezza collettiva. I termini usati dal giovane Marx non lasciano dubbi per quanto riguarda l'origine ebraico-cristiana del mito della classe, eletta a causa della sua sofferenza ad operare il riscatto dell'umanità. Missione del proletariato, fine della preistoria grazie alla Rivoluzione, regno della libertà, in tutto ciò sono facilmente riconoscibili i motivi principali del pensiero millenaristico: il Messia, la rottura, il regno di Dio.

Non che il marxismo esca sminuito da questi paralleli. La resurrezione delle credenze secolari sotto forma apparentemente scientifica seduce gli spiriti bisognosi d'una fede. Il mito può sembrare prefigurazione della verità, così come l'idea moderna può sembrare sopravvivenza di sogni metafisici.

L'esaltazione del proletariato in quanto tale non è fenomeno universale. Vi si potrebbe distinguere piuttosto un segno del provincialismo francese. Là dove regna la "Fede nuova", oggetto del culto è il partito, più che il proletariato. Nei paesi in cui prevale il laburismo gli operai delle fabbriche, diventati piccoli borghesi, non interessano più gli intellettuali e non s'interessano più delle ideologie. Il miglioramento delle loro condizioni di vita toglie loro il prestigio della sofferenza e li sottrae alla tentazione della violenza.

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milano, 1978, pagg. 73-74

Aron, Sul concetto di rivoluzione

Raymond Aron (1905-1983), sociologo e politologo di fama internazionale, nell'opera L'oppio degli intellettuali (1955, il titolo riprende, modificata, una frase di Marx) sottolinea le responsabilità degli intellettuali nella società contemporanea, riprendendo e adattando alla mutata situazione del dopoguerra la polemica di Benda.

In questa lettura egli si sente di affermare che il concetto di rivoluzione "non cadrà mai in disuso", ma osserva preoccupato il persistere del fascino della violenza attraverso il mito della rivoluzione.

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali* [1955]

Il concetto di rivoluzione, il concetto di sinistra, non cadrà mai in disuso. È l'espressione di una nostalgia che durerà quanto l'imperfezione intrinseca nella società umana e il desiderio degli uomini di riformarla.

Non che il desiderio di miglioramento sociale conduca sempre logicamente allo spirito rivoluzionario. È necessaria anche una certa dose d'ottimismo e d'impazienza. I rivoluzionari sono riconoscibili per il loro odio contro il mondo e per la loro mentalità catastrofica; più spesso ancora peccano di ottimismo. Tutti i regimi sono condannabili, se vengono paragonati a un ideale astratto d'eguaglianza o di libertà. Soltanto la rivoluzione, in quanto avventura, o un regime rivoluzionario, poiché fa uso permanente della violenza, sembrano capaci di conseguire il fine ultimo. Il mito della rivoluzione serve di rifugio al pensiero utopistico, diventa il misterioso e imprevedibile mediatore tra reale e ideale. La violenza, più che destare ripugnanza, attrae e affascina. Il laburismo, la "società scandinava senza classi" non hanno mai destato nella sinistra europea, e francese in particolare, gli stessi entusiasmi suscitati dalla rivoluzione russa, nonostante la guerra civile, gli orrori della collettivizzazione e della grande purga. Bisogna dire: nonostante, o: proprio per questo? Le cose a volte procedono come se il costo della rivoluzione fosse segnato a credito anziché a debito dell'impresa.

Nessun uomo è tanto irrazionale da preferire la guerra alla pace. Questa osservazione di Erodoto andrebbe adattata alle guerre civili. Il romanticismo della guerra civile séguita a vivere nonostante le segrete della Lubianka. Certe volte viene da chiedersi se il mito della Rivoluzione non giunga a identificarsi, in fondo, con il culto fascista della violenza. Nel finale del dramma di Sartre *Le Diable et le bon Dieu*, Goetz esclama: "Ecco, il regno dell'uomo comincia. Bell'inizio. Suvvia, Nasty, farò da boia e da carnefice... C'è una guerra da fare, e la farò".

Il regno dell'uomo è dunque quello della guerra?

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milano, 1978, pagg. 70-71

Aron, Sul fascino del comunismo

In questa lettura Aron osserva che il comunismo non affascina gli asiatici come eresia cristiana, ma come vertice filosofico dell'Occidente per il suo razionalismo e ottimismo.

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali* [1955]

Il comunismo è una versione sbiadita del messaggio occidentale. Serba, di questo, l'ambizione di trasformare la natura e di migliorare le condizioni degli umili; sacrifica ciò che fu ed è ancora l'anima dell'avventura indefinita: la libertà di ricerca, la libertà di critica e di voto. Subordina lo sviluppo economico ad una pianificazione rigorosa, l'edificazione socialista ad un'ortodossia di Stato.

È necessario dire che la teoria comunista gode di tanto prestigio proprio a causa della sua debolezza intellettuale e incoerenza dottrinale? Una teoria solida e concreta non ignora le incertezze del presente, non esclude la lotta tra i partiti, dà speranza di un progresso continuo e non improvviso, e non libera gli intellettuali asiatici dai loro complessi. La religione secolare conserva la forza e il prestigio del profetismo; agita un ristretto numero di fanatici, che a loro volta agitano e inquadrano le masse, non tanto sedotte dalla rappresentazione dell'avvenire, quanto dalla rivolta contro i mali presenti.

Il contenuto della fede comunista non si distingue sostanzialmente dal contenuto delle altre ideologie, a cui aderiscono gli intellettuali di sinistra di tutto il mondo. Questi restano sulla soglia del partito, ribelli alla disciplina di setta. La minoranza che la oltrepassa, supera dubbi e scrupoli e abbraccia la fede che "solleva le montagne". I liberali dubitano di se stessi, e si sentono a volte in colpa perché si trovano dalla parte del male (la destra, la reazione, il feudalesimo). Il clima delle università occidentali ha reso gli studenti, provenienti da tutti i paesi del mondo, sensibili alla dottrina marxista-leninista, che non rappresenta l'evoluzione libera della filosofia progressista, ma il suo irrigidimento dogmatico.

Si dice: il comunismo è la prima fede d'origine sostanzialmente europea che sia riuscita a convertire milioni di asiatici. I primi catecumeni erano degli intellettuali.

[...] Il comunismo ha esercitato un così grande fascino, non come eresia cristiana, ma in quanto è parso la forma estrema e l'elaborazione suprema della filosofia razionalistica e ottimistica. Esso traduce coerentemente la speranza politica dell'Occidente.

R. Aron, *L'oppio degli intellettuali*, Editoriale Nuova, Milano, 1978, pagg. 351-352

Attanasio, L'antimetafisica di Hume e il Circolo di Vienna

A differenza di molti empiristi e materialisti, Hume riesce a condurre una critica alla metafisica senza cadere a sua volta in una nuova metafisica. La filosofia di Hume ha la caratteristica di rimanere programmaticamente aperta. Il brano sottolinea come questa concezione aperta della filosofia incontri il favore del "Circolo di Vienna", che aveva fatto della liberazione della filosofia e della scienza della metafisica uno dei suoi obiettivi principali.

A. Attanasio, *Introduzione* a D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*

Il secolo di Hume "non recepí la sua filosofia" e ciò gli costò "frustrazione e umiliazione". Per piú di duecento anni dalla pubblicazione del *Treatise* (1739), della filosofia di Hume viene visto soltanto il lato distruttivo. Ancora nel nostro secolo viene considerata una filosofia "perversa" e Hume uno scettico "sovvertitore delle credenze naturali o di senso comune", intento a "sgonfiare gli inganni metafisici, sia scientifici che teologici". È il solo con il neoempirismo logico che si comincia a vedere il lato costruttivo dell'antimetafisica di Hume: la "demolizione" della metafisica ha in sé i germi rigogliosi della "costruzione" del "nuovo spirito scientifico". Hume viene considerato come uno dei grandi filosofi del passato in grado di parlare al XX secolo. Nel "manifesto" neopositivista del "Circolo di Vienna" (1929) Hume viene incluso tra i padri fondatori di questo movimento, e A. J. Ayer commenta: è "straordinario come molte delle dottrine ora ritenute specificatamente caratteristiche del positivismo logico fossero già enunciate o perlomeno anticipate da Hume". E infatti *Language, Truth and Logic* (1936) dello stesso Ayer già dalle prime righe assume come base la demarcazione humiana: "Come Hume, io divido tutte le proposizioni autentiche in due classi: quelle riguardanti ""relazioni di idee"", nella sua terminologia, e quelle relative a "dati di fatto"" (*Linguaggio, verità e logica*, Feltrinelli, Milano, 1961, pag. 5). Il libro di Ayer, che dopo la Seconda guerra mondiale ebbe "lo status di una *Bibbia* filosofica", viene considerato da Bertrand Russell quasi un trionfo postumo dello sfortunato *Treatise* di Hume: "Come il *Trattato* di Hume, questo è un libro pieno di entusiasmo, di spirito iconoclastico, di speranza e di mordente umorismo. Per fortuna, a differenza del *Trattato*, è stato anche un successo editoriale". Estremamente vicina a Hume è stata anche l'antimetafisica di R. Carnap, con le sue critiche impietose ai vari "nulla" di Hegel e di Heidegger (R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, "Erkenntnis", 1932, in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Utet, Torino, 1969, pag. 521): la metafisica "è ingannevole, in quanto crea l'illusione di un contenuto che non ha", e questa illusione è anche il motivo di fascino che da sempre suscita sugli uomini. Non è perciò vuota di contenuto, perché "contiene effettivamente qualcosa, solo che questo non ha valore teoretico". La metafisica infatti è per Carnap "espressione del sentimento di vita", e forse "non è errato supporre che il *mito* stia all'origine della metafisica", né "è errato scorgervi un surrogato della teologia al livello del pensiero sistematico, concettuale". La

metafisica è anche surrogato dell'arte, ma "insufficiente" surrogato, perché è "un miscuglio che risulta tanto inefficiente per la conoscenza, quanto inadeguato per il sentimento". Inefficacia conoscitiva, ma anche inadeguatezza, insufficienza per il sentimento. é la posizione di Hume su metafisica e religione: non servono alla conoscenza, ma soddisfano i sentimenti.

(D. Hume, *Dialoghi sulla religione naturale*, a cura di A. Attanasio, Einaudi, Torino, 1997, pagg. XXII-XXIV)

Austin, Sul linguaggio ordinario

Se il linguaggio ordinario non è l'“ultima parola”, esso è però la “prima” e serve egregiamente nei casi della vita, molti dei quali sono difficili e complessi.

J. L. Austin, *A plea for Excuses* [Una richiesta di scuse]

Sicuramente, il linguaggio ordinario non pretende di essere l'ultima parola, se mai questo possa darsi. Certo, esso incorpora qualcosa di meglio che la metafisica dell'età della pietra, e cioè, come si è detto, l'esperienza e l'acume di molte generazioni di uomini. Ma questo acume si è principalmente esercitato sugli affari pratici della vita. Se una distinzione lavora bene per gli scopi pratici della vita ordinaria (e ciò non è piccola faccenda, poiché la vita ordinaria è piena di casi difficili), allora si può esser ben sicuri di trovare qualcosa in essa e non è possibile che essa non indichi nulla: benché è ben comprensibile che questa non sia la migliore maniera di sistemare le cose se i nostri interessi sono più vasti o intellettuali di quelli ordinari. Inoltre, quella esperienza è derivata solo dalle fonti disponibili all'uomo ordinario nel corso della più gran parte della storia civilizzata: ma non è stata arricchita delle risorse del microscopio e dei suoi successori. E bisogna anche aggiungere che superstizioni, errori e fantasie d'ogni genere sono state incorporate nel linguaggio ordinario e talvolta sopravvivono alla prova del più adatto (solo che, se è così, perché non dovremmo scoprirli?). Certo, allora, il linguaggio ordinario *non* è l'ultima parola: esso, per principio, può venir ovunque completato e migliorato e rimpiazzato. Solo che occorre ricordarsi che: esso è la *prima* parola.

D. Antiseri, *Filosofia analitica*, Città Nuova, Roma, 1975, pagg. 129-130

Austin, Sulle frasi affermative

Il filosofo inglese considera la nuova attenzione per i vari tipi di frasi, in particolare per le frasi affermative, descrittive e constative, come una grande rivoluzione nel campo della filosofia.

J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, trad. it. di M. Gentile e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1974, pagg. 45-48

Non è difficile da comprendere, né causa di controversia ciò che ho da dirvi; l'unico merito che vorrei raggiungere è quello della verità, almeno in parte. Il fenomeno che discuterò è largamente diffuso, ben noto, anche se secondo me non è stato adeguatamente approfondito.

A lungo i filosofi hanno sostenuto che compito di una "affermazione" (*statement*) può essere solo quello di "descrivere" uno stato di cose e di affermare "qualche fatto" in modo falso o veritiero. I grammatici in realtà hanno giustamente evidenziato che non tutte le "frasi" (*sentences*) sono usate per produrre affermazioni: vi sono tradizionalmente, tra le affermazioni grammaticali, anche interrogazioni ed esclamazioni e frasi che esprimono comandi o desideri o concessioni. Senza dubbio i filosofi non hanno inteso negare la validità di tali distinzioni, nonostante abbiano usato un po' disinvoltamente "frase" per "affermazione". Senza dubbio inoltre sia i grammatici che i filosofi si sono resi conto che non è assolutamente facile distinguere le interrogazioni, i comandi e così via dalle affermazioni per il solo tramite delle poche e sterili regole grammaticali disponibili, come, per esempio, l'ordine delle parole, il modo del verbo e così via. Non siamo tuttavia soliti indugiare sulle difficoltà che questo fatto ovviamente solleva. Vogliamo stabilire quali sono i limiti e l'esatta definizione delle affermazioni e delle altre espressioni?

Da pochi anni, molte espressioni che una volta erano accettate senza discussione come "affermazioni", sia dai filosofi che dai grammatici, sono esaminate minuziosamente e con nuova sollecitudine. Una tale accurata disamina è sorta quasi indirettamente, almeno in campo filosofico. Dapprima, non sempre senza un inopportuno dogmatismo, si propose che un'affermazione di un fatto doveva essere "verificabile" e tale proposta pose in rilievo che molte "affermazioni" si potevano considerare solo pseudo-affermazioni. Ancor più ovviamente si mostrò che molte affermazioni erano senz'altro prive di senso, come Kant forse per primo arguì in forma sistematica, nonostante la loro ineccepibile forma grammaticale. La continua scoperta di nuovi tipi di non senso, privi di sistematicità e misteriosi, nonostante la loro classificazione e la spiegazione tradizionale si conservino molto spesso, nel complesso non ha fatto che del bene. Allora noi filosofi ponemmo limiti all'abbondanza delle affermazioni prive di senso, di cui ammettiamo di servirci nel parlare. In tal modo fu naturale che ci chiedessimo in un secondo momento, se molte apparenti pseudo-affermazioni non intendano affatto essere vere e proprie affermazioni.

È di comune acquisizione il fatto che molti enunciati (*utterances*) simili alle affermazioni o

non sono destinati affatto o sono destinati solo in parte a riferire o a fornire una informazione semplice e chiara su alcuni avvenimenti. Per esempio, "proposizioni etiche" potrebbero avere come scopo totale o parziale quello di manifestare una emozione o di prescrivere un modo di agire o di influenzare un comportamento. Anche qui Kant è stato tra gli antesignani. Molto spesso noi usiamo anche enunciati che vanno al di là della sfera della grammatica tradizionale. Si è notato che molte parole ambigue comprese in affermazioni apparentemente descrittive non servono a indicare qualche caratteristica supplementare e particolarmente strana nel contesto della realtà riferita, ma a indicare (non a riferire) le circostanze nelle quali quella affermazione è stata fatta o le riserve cui è soggetta o il modo nel quale è da intenderla e così via. Trascurare queste possibilità nel modo una volta comune si dice che equivale a compiere una "fallacia descrittiva". Forse basta solo "descrittiva", data la particolarità di questo aggettivo. Pertanto non tutte le affermazioni vere o false sono descrizioni e, per questa ragione, io preferisco usare la parola "constatativo". Con quanto detto si è quindi dimostrato in parte o reso verosimile che molte delle perplessità tradizionali in campo filosofico sono sorte da un errore, l'errore di considerare come chiare affermazioni di fatto enunciati o privi di senso o altrimenti intesi come qualcosa di molto diverso.

Qualsiasi cosa pensiamo di uno solo di questi punti di vista o di questi suggerimenti, e per quanto deploriamo la confusione in cui sono stati immersi metodi e dottrine filosofiche, non si può mettere in dubbio che proprio questi stanno producendo una rivoluzione in filosofia. Non è importante considerare questa rivoluzione come la più grande e la più salutare verificatasi nella storia della filosofia. Non sorprende che gli inizi siano stati frammentari, à *parti pris*, e seguendo scopi diversi; ciò è comune alla maggior parte delle rivoluzioni.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 51-52

Austin, Sulle frasi performative

Il filosofo inglese presenta in questa lettura quella che egli ritiene la sua grande scoperta, cioè quelle frasi che non sono affermazioni constatabili, ma che non sono neppure un non-senso. Esse riguardano l'enunciazione di un'azione che consiste nella frase stessa. Austin le chiama: "frasi performative".

J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, trad. it. di M. Gentile e M. Sbisà, Marietti, Genova, 1974, pagg. 49-54

Il tipo di enunciato che qui stiamo per prendere in considerazione non è, naturalmente, in generale un tipo di non-senso, sebbene un suo uso improprio, come vedremo, possa causare varietà abbastanza particolari di "non-senso". Piuttosto, esso appartiene alla nostra seconda classe: alle espressioni che mascherano il loro vero significato. Esse non assumono mai un falso aspetto come affermazioni di fatto, descrittive o constatative. Lo fanno per lo più, anche se molto raramente, solo quando assumono la loro forma esplicita. I grammatici, credo, non hanno saputo cogliere questo "mascheramento" e i filosofi lo hanno fatto solo occasionalmente. A questo punto ci converrà studiare un tale tipo di enunciato nella sua forma fuorviante, per evidenziare le sue caratteristiche fondamentali, confrontandole con quelle dell'affermazione di fatto che essa imita.

Prenderemo come primi esempi alcuni enunciati che non sono compresi in nessuna categoria grammaticale finora conosciuta all'infuori di quella della "affermazione", enunciati che non sono privi di senso e che non contengono alcuno di quei segni verbali d'allarme che i filosofi hanno scoperto o pensato di aver scoperto (parole curiose come bene o tutto, ausiliari sospetti come dovrei o posso, e costruzioni dubbie come quella ipotetica). Tutti questi enunciati avranno, come per caso, verbi comuni coniugati alla prima persona singolare del presente indicativo attivo. Si possono trovare infatti enunciati che soddisfano queste condizioni e che, pertanto,

A. non "descrivono" o "riferiscono" o "constatano" nulla, non sono "veri" o "falsi"; e sono tali che

B. la enunciazione delle frasi sia una esecuzione di una azione, o parte di tale esecuzione, che si sta svolgendo, la quale, poiché è essa che sta dicendo qualcosa, non potrebbe essere normalmente descritta.

Quanto detto è lungi dall'essere un paradosso come sembra o come forse ho fatto sembrare un po' sommariamente: lo si scoprirà, in effetti, attraverso gli esempi che ora si daranno.

Esempi:

(E.a) "Sí (prendo questa donna come mia legittima consorte)", come ci si esprime nel corso di una cerimonia nuziale.

(E.b) "Battezzo questa nave Queen Elizabeth", come ci si esprime quando si spezza una bottiglia contro la prua di una nave.

Da questi esempi risulta chiaro che pronunciare la frase (naturalmente in circostanze idonee) non è né descrivere il mio fare ciò che dico di star facendo mentre la pronunzio, né affermare che lo sto facendo: è farlo. Nessuna delle espressioni citate è vera o falsa: lo asserisco come ovvio e non lo discuto: ha meno bisogno di argomentazione di quanto ne ha bisogno “dannazione” per dimostrarsi vera o falsa. Può darsi che l'enunciato “serva a informarvi”, ma siamo in un campo diverso. Battezzate la nave è dire (in circostanze idonee) le parole “lo ti battezzo...”. Quando, di fronte all'ufficiale di stato civile o all'altare, dico “Sì”, non sto riferendo su un matrimonio: mi sto sposando.

Come chiariremo una frase o un enunciato simile?

Propongo di chiamarla “frase performativa” o enunciato performativo o, in breve, un “performativo”. Il termine performativo sarà usato in una varietà di casi e di costruzioni, quasi come il termine “imperativo”. Il nome deriva naturalmente dal verbo inglese “to perform”, il verbo che si usa comunemente con il sostantivo “azione”: esso indica che esprimere l'enunciato è l'esecuzione di una azione. Normalmente non lo si ritiene semplicemente un dire qualcosa.

Numerosi altri termini possono richiamarsi a questo proposito, ciascuno dei quali potrebbe opportunamente comprendere questa o quella classe più o meno estesa di performativi: per esempio, molti performativi sono enunciati contrattuali (“scommetto”) o dichiarativi (“dichiaro la guerra”). Ma nessun termine che io conosca dell'uso corrente è abbastanza esteso da comprenderli tutti. Un termine tecnico che si avvicina di più a ciò che stiamo cercando è forse “operativo”, come viene usato rigorosamente dagli avvocati, quando si riferiscono a quelle clausole di un atto giuridico che servono a effettuare la transazione (o commutazione o trasmissione), loro principale oggetto, laddove la rimanente parte di un documento indica semplicemente le circostanze in cui la transazione deve essere effettuata. Ma il termine “operativo” ha altri significati e in verità oggi giorno esso è usato spesso per significare poco più che la parola “importante”. Ho preferito una parola nuova, cui, sebbene la sua etimologia non sia irrilevante, non saremo forse così pronti ad attribuire un qualche significato preconetto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 52-54

Averroè, La dottrina sull'intelletto

La dottrina di Averroè sull'intelletto è stato uno dei temi più discussi dalla filosofia medievale. La questione, schematicamente, si pone in questi termini: se l'intelletto, che è la facoltà degli universali, possa conciliarsi con le esigenze teologiche della religione islamica, per la quale esiste un'anima individuale, non destinata a morire con il corpo. La soluzione data da Averroè sembra essere questa: l'individuo è destinato a scomparire con la morte, ed esiste soltanto un'anima della specie umana, facoltà degli universali, imperitura sia nella sua forma attiva che passiva o potenziale. Notare la tendenza a moltiplicare gli intelletti; oltre ai due, attivo e passivo, di cui aveva parlato Aristotele, compare anche un intelletto speculativo, con il compito di fare da tramite fra i due. Dell'opera di Averroè sono rimaste solo alcune traduzioni in latino.

De anima, Testo e commento, 5

1 Aristotele: Così dunque non ha nessuna natura se non questa che esso è possibile. Quello dunque che è detto intelletto dell'anima (e dico intelletto quello mediante cui l'anima intende ed opina) non è in atto nulla degli enti prima che intenda.

2 Averroè: Avendo dichiarato che l'intelletto materiale non ha forma di cosa materiale, cominciò a definirlo così: Se perciò *non ha nessuna natura, se non questa che esso è possibile*, affinché possa ricevere le forme intelligibili materiali; poiché dunque dice: *non ha nessuna natura*, intende che quella parte dell'anima che si chiama intelletto materiale non possa avere nessuna natura né essenza in cui consista in quanto materiale, se non la natura della potenzialità (o prontitudine) essendo privo di tutte le forme materiali e intelligibili.

3 E quando dice: *Quello dunque che è detto intelletto ecc.*, intendo, quando dico intelletto, quella forza o facoltà dell'anima che propriamente si chiama intelletto; non quella forza che in senso lato o figuratamente i Greci chiamarono intelletto, che è la stessa potenza immaginativa, ma intendo quella facoltà per la quale discerniamo e conosciamo le cose contemplative stesse e pensiamo che le cose pratiche sono da farsi.

4 Dipoi dice: *non è in atto nulla degli enti prima che intenda*, come se dicesse, dunque, la definizione dell'intelletto materiale essere questa, essere esso cioè ciò che è in potenza rispetto a tutti i concetti delle forme materiali e universali e non è alcuno degli enti in atto prima che ne abbia intelligenza. E se questa è la definizione dell'intelletto materiale, segue che l'intelletto stesso differisce in alcunché dalla materia prima e se ne distingue, secondo il parere di Aristotele.

5 Ed in primo luogo, poiché l'intelletto è in potenza rispetto a tutti i concetti delle forme universali materiali, mentre la materia è in potenza rispetto a tutte le forme sensibili; in secondo luogo perché l'intelletto materiale distingue le forme che riceve, mentre la materia nulla distingue né apprende. E la causa per la quale questa natura distingue e discerne e la materia prima nulla conosce e discerne, è che la materia prima riceve forme

diverse singolari ed individue, l'intelletto invece riceve forme universali. Di qui si può desumere che questa natura non è nulla di singolare o di individuo; né corpo né potenza in un corpo poiché se ciò potesse essere riceverebbe le forme in quanto singolari, diverse e individue; e quelle che sono in lui sarebbero intelligibili in potenza e così non conoscerebbe né distinguerebbe la natura delle forme in quanto forme, come avviene nelle forme particolari, siano esse spirituali, siano esse materiali. Perciò è necessario che questa natura che viene chiamata intelletto riceva le forme stesse, ma in un modo diverso da quello in cui queste materie ricevono le forme che ricevono, le quali forme sono quindi contenute e trattenute nella materia stessa in quanto la materia prima viene mediante esse determinata. Non occorre dunque che esso sia del genere di quelle materie in cui è inclusa, o determinata la prima materia, né che sia la stessa materia prima poiché, se così fosse, sarebbe allora dello stesso genere nell'una e nell'altra il ricevere delle forme poiché la diversità della cosa ricevuta porta a concludere per la diversità della cosa ricevente. Questo dunque costrinse Aristotele a porre tale natura come distinta dalla natura della materia e dalla natura della forma e dalla natura composta di queste due.

6 Per questa ragione Teofrasto, Temistio ed altri varii espositori sono stati indotti a ritenere essere l'intelletto materiale una sostanza ingenerata e incorruttibile, poiché ogni generato e corruttibile è singolare individuo; ma non è a nessuno nascosto che lo stesso intelletto non è cosa individua e singolare a un corpo e potenza in un corpo.

[...]

7 Ma poiché inoltre videro che Aristotele diceva che se vi è un intelletto in potenza occorre che vi sia un intelletto in atto (che è lo stesso intelletto agente che estrae l'intelletto che è in potenza dalla potenza all'atto), e perché vi sia un intelletto dedotto dalla potenza all'atto (cioè quello che l'intelletto agente fa sí che sia intelletto in atto, e cioè l'intelletto materiale, al modo che l'arte pone le forme artificiali nella materia dell'arte), perciò sono stati anche indotti a ritenere che questo terzo intelletto che l'intelletto agente produce e rende ricevente l'intelletto materiale, e cioè l'intelletto speculativo, sarebbe eterno, perché essendo eterno il ricevente e l'agente, sarebbe necessario che fosse eterno anche il loro prodotto.

[...]

8 Stando le cose così, mi parve che da parte mia meritasse lo scrivere su ciò quanto io ne pensai; e se quanto io sento su questa questione non sarà soddisfacente ed esatto, io scongiuro i miei fratelli che leggeranno questi miei scritti che scrivano anche essi le loro opinioni; che forse si troverà la verità su questo affare se ancora io non l'ho trovata. E se l'ho trovata, come penso, con i loro dubbi resterà confermata e manifestata. La verità infatti, come dice Aristotele, corrisponde a se stessa ed in ogni senso offre testimonianza di sé.

[...]

9 Ma poiché da quanto sopra siamo indotti a ritenere che l'intelletto materiale è uno in tutti gli individui ed anche che la specie umana sia eterna, come altrove è stato

dichiarato, occorrerà perciò che l'intelletto materiale non possa essere privato dei principi universali noti per natura a tutta la specie umana, cioè delle prime proposizioni e concetti singolari comuni a tutti, essendo tali intellegibili uno in rapporto al ricevente, mentre sono più in rapporto al concetto di ciò che è ricevuto.

10 Secondo il modo dunque per il quale questi intelligibili sono unici in esso, essi sono di necessità eterni, non separandosi l'essere stesso dal soggetto ricevuto, cioè dallo stesso movente che è lo stesso concetto delle forme immaginate medesime; e non vi è qui alcun impedimento da parte del ricevente. Perciò non avrà luogo nessuna generazione e corruzione se non in ragione della molteplicità contingente agli individui, non già in ragione dell'essere essi uno solo in esso. Se quindi qualcosa dei primi intelligibili o prime nozioni si corrompe per la corruzione del suo soggetto per il quale questo qualcosa è congiunto e copulato con noi ed è vero e uno (cioè in rapporto ed in ragione di alcun individuo) è necessario ammettere che quell'intelligibile sia incorruttibile in senso assoluto, ma corruttibile rispetto e in ragione del particolare individuo; e in tal modo possiamo dire che l'intelletto speculativo è uno in tutti.

11 Ma se si considerano tali intelligibili in quanto hanno l'essere assoluto e non in ragione dei particolari individui, allora veramente si dirà avere essi una esistenza eterna, e che essi non siano talvolta intelligibili e talvolta no, ma allo stesso modo esistano sempre. Sembra infatti che essi abbiano un certo essere intermedio tra quello passeggero e quello permanente poiché in ragione di quanto avranno di corruzione nel loro ultimo atto di perfezione sono generabili e corruttibili, ma in ragione di ciò che sono unici nel numero sono eterni.

[...]

12 E questo modo secondo cui ponemmo l'essenza dell'intelletto materiale risolve tutte le questioni che capitano in ciò che ponemmo che l'intelletto è uno e molti poiché se ciò che è intelligibile presso di me e presso di te fosse la stessa cosa in ogni senso ne seguirebbe che quando io avessi scienza di un intelligibile, tu pure l'avresti, ed altre simili incongruenze. Oppure, se diciamo che lo stesso intelligibile si moltiplica secondo la molteplicità degli stessi conoscenti, allora seguirà che lo stesso intelligibile sarà presso di me e presso di te uno nella specie e due nel numero. E così oltre a una cosa intelligibile vi sarebbe un'altra cosa intelligibile e così all'infinito. Ed allora il discepolo non potrebbe imparare dal maestro, a meno che la stessa scienza che esiste nel maestro non sia una certa energia generatrice produttore la scienza stessa nel discepolo al modo che un fuoco genera un altro fuoco simile a lui nella specie, il che è assurdo. E il fatto che il conosciuto è lo stesso nel maestro e nel discepolo fece ritenere a Platone che apprendere fosse ricordare. Ma ammettendo che la cosa intelligibile che è presso di me e presso di te è molteplice per il soggetto in quanto è vera, e cioè in quanto è forma della immaginazione che è una nel soggetto in quanto è intelligenza esistente e materiale, così tutte queste questioni si risolvono interamente.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1108-1118)

Averroè, La raggiungibilità della certezza razionale

Riportiamo questo brano dalla celeberrima Destructio destructionis philosophorum, uno scritto polemico nel quale Averroè sottopone a critica serrata le proposizioni dei filosofi e dei teologi del suo tempo (il suo referente principale è Algazali). Il problema in gioco è quello della raggiungibilità della certezza razionale nell'ambito della ricerca scientifica. Allo scetticismo dei filosofi Averroè risponde con la convinzione che riposa nel fatto che l'umana ragione partecipa ed è fondata dalla sapienza divina.

E poiché i teologi concessero che gli opposti sono ugualmente possibili negli enti e che così sono presso l'agente ed ognuno degli opposti viene determinato dalla volontà dell'agente, e non già che la sua volontà sia in un continuo processo, o sempre o per lo più, ecco che le contraddizioni che i teologi trovano necessarie (negli altri) sono necessarie anche per essi^[1]. Infatti la scienza certa è conoscenza della cosa in ciò che essa ha in sé; e allora non essendovi negli enti se non la sede dei due opposti, sia dalla parte del ricevente che da quella dell'agente, non vi è affatto qui scienza fissa della cosa, neppure a colpo d'occhio, avendo noi posto l'agente come imperante sugli enti al modo di un re tirannico che possiede sovranità assoluta, di fronte al quale non vi è opposizione nel regno, né legge che lo regoli, né consuetudine, e le sue azioni sono necessariamente conosciute per loro natura; e quando ha luogo una sua azione, se questa durerà o no è cosa per sua natura sconosciuta^[2]. (...)

E la nostra ignoranza sui possibili ha luogo solo perché noi ignoriamo tale natura che attribuisce ad essi l'esistenza o la privazione. Poiché se negli enti gli opposti fossero uguali per se stessi e per le cause agenti, seguirebbe di necessità che in essi dovrebbero trovarsi la non-esistenza e la non-privazione oppure l'esistenza e la privazione insieme; ed ecco che si rende necessario che uno dei due opposti sia preponderante verso l'esistenza. E la scienza dipende dall'esistenza di tale natura. Questa è che rende necessario che uno dei due opposti consegua l'esistenza; e la scienza che vi è collegata o è scienza che lo precede; ed è la scienza che lo ha causato, la quale è scienza antica; o è la scienza che lo segue; ed è scienza non antica. E la scienza dell'occulto non è che aver notizia di tale natura. Ed il pervenire alla scienza di ciò di cui non abbiamo una guida che ci conduce ad esso è ciò che la gente chiama opinione e nei profeti profezia. E la vita e la volontà e la scienza eterna che rendono necessaria negli enti questa natura è ciò il cui significato espose il Lodato quando disse: "Non vi è scienza dell'occulto che è nei cieli e nella terra se non in Dio"^[3].

(Averroè, "La distruzione della distruzione dei filosofi", D, XVII, 1)

[1] Il problema concreto di cui si discute è quello della certezza del conoscere o, se vogliamo, in termini più moderni, dell'evidenza: il referente polemico di Averroè sono i teologi ortodossi islamici che tendono a negare la possibilità di raggiungerla, Qui Averroè fa osservare che se la certezza non si può raggiungere, questo principio si ritorce anche su chi lo propone e quindi i teologi, nel caso concreto, non possono ad esempio, affermare che una cosa e il suo opposto sono ugualmente possibili nella realtà,

[2] Arriva qui la spiegazione dell'affermazione precedente: la realtà è solo il luogo in cui si verifica la presenza degli opposti, non gli opposti stessi, Ma dato che scienza è conoscenza della cosa in se stessa, allora degli opposti non abbiamo scienza,

[3] Ecco la soluzione sapienziale del problema proposta da Averroè: la certezza, negata dai teologi, è resa trasparente dalla autorità di Dio che se ne fa garante, Un unico principio conoscitivo, accomuna così l'uomo e Dio: ciò che in questo è sapienza piena che si partecipa, in quello è sapienza temporale partecipata,

Avicebron, La Volontà è una forza divina

Avicebron analizza la Volontà, forza divina, che pervade l'universo come la luce del Sole. Essa è anche paragonata a uno scrittore, che scrivendo dà la forma all'opera. Tutto è mosso dalla Volontà, "fonte della forma".

Fonte di vita, IV, 31; V, 56

1 La luce che si spande nella materia emana da un'altra luce che è al disopra della materia, cioè della luce che esiste nell'essenza della facoltà efficiente; voglio dire della Volontà che fa passare la forma dalla potenza all'atto. Nella Volontà la forma tutta intera è in atto rispetto all'agente, e se si dice che essa è (in potenza) è unicamente in rapporto a ciò che riceve l'azione. Se tu consideri la facoltà della volontà e le forme che essa possiede in sé, tu vedrai che ciò che la materia universale ne riceve non è, in paragone di ciò che essa stessa ne possiede, che ciò che l'aria riceve dalla luce del Sole; poiché la luce che si spande nell'aria è ben poca cosa in paragone alla luce che si trova nel Sole stesso, e tale precisamente è il rapporto della forma della materia a quella della volontà. Ma la seconda luce (sola) è chiamata forma, e non la prima, poiché la seconda è portata dalla materia e le serve di forma mentre la prima non è portata da nulla e per conseguenza non serve di forma a nulla.

[...]

2 Definire la Volontà è cosa impossibile; ma, in base a quanto precede, essa può esser descritta come una facoltà divina che fa la materia e la forma e le riunisce, che penetra dall'alto nel basso come l'anima penetra nel corpo e vi si spande, che muove tutto e conduce tutto.

[...]

3 La Volontà, che agisce, può essere paragonata allo scrittore; la forma, prodotto dell'azione, è come la scrittura, e la materia che loro serve di substrato è come la tavola o la carta.

[...]

4 La Volontà è la fonte della forma dell'intelletto il quale è la forma perfetta; è la Volontà che opera tutto e mette tutto in movimento. La creazione delle cose da parte del Creatore Altissimo, cioè la maniera in cui la forma esce dalla Fonte prima, che è la Volontà, e si spande sulla materia può paragonarsi alla maniera in cui l'acqua esce dalla sua fonte e si spande a poco a poco su ciò che le è dappresso; soltanto procede senza interruzione, senza arresto, senza movimento e senza tempo.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1128-1130)

Avicenna, Essenza ed esistenza

Presentiamo la celebre dottrina di Avicenna sulla distinzione fra essenza ed esistenza, che, reinterpretata da Tommaso d'Aquino, sarà il fondamento della metafisica tomista.

L'essenza delle cose è il loro "non-essere-ancora" o "essere possibile". L'esistenza delle cose è il loro passare all'essere, diventare un essere reale. Questa distinzione riguarda tutte le cose esistenti eccetto l'Uno.

La guarigione, Tr. VIII, v. Horten

1 Perciò anche il venire ad esistere nel tempo, il provenire da un assoluto non-essere come un immediato eterno venire-ad-essere, è impossibile e non ha alcun senso. Quel dopo che si trova nel processo senza principio del venire-ad-essere della cosa è il dopo secondo l'essenza. La determinazione che ad una cosa appartiene in base alla sua semplice essenza è prima di quella che le proviene da un'altra cosa. Quando così a una cosa proviene la esistenza e la necessità da un'altra essenza, allora essa per se stessa possiede il non-essere e la possibilità. Il suo non-essere è allora prima della sua esistenza e la sua esistenza è dopo del suo non-essere in un prima e un dopo secondo l'esistenza.

2 Tutte le cose ad eccezione del Primo Ente, dell'Uno e dell'Esistente vengono ad essere dopo che esse non furono e questo non-essere corrisponde alla loro intima essenza.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1079-1080)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaA/AVICENNA_ LA
DOTTRINA SULL'INTEL.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Avicenna, La Provvidenza

Avicenna cerca una conciliazione della religione islamica con il pensiero greco, e in particolare con la filosofia neoplatonica. Egli afferma che l'ordine meraviglioso dell'universo attesta l'azione di Dio: l'azione della Provvidenza di Dio consiste nel pensare questo ordine e nel considerarlo buono. La Provvidenza però non si prende cura di ogni individuo: essa funziona come modello d'ordine per l'intero universo.

La guarigione, Tr. IX, 8, v. Horten

Ora che siamo arrivati a questo punto dell'esposizione, è naturale che noi parliamo della Provvidenza di Dio. Da quanto fu fin qui dimostrato, risulta indubbiamente chiaro che le cause del mondo celeste non certo per cagione di noi possono espletare le loro operazioni o, detto in breve, che gli spiriti di quel mondo abbiano cura di ogni cosa (di questo mondo) o siano spinti da un motivo imponente loro una scelta determinata. Le operazioni meravigliose nel venire ad essere del Tutto, delle parti del cielo, delle piante e degli animali, tu non le puoi negare in alcuna maniera. Tutto ciò non può accadere a caso, ma richiede una Guida del mondo. Devi perciò sapere che la Provvidenza di Dio consiste in ciò che il Primo Esistente con la sua propria essenza conosce l'esistente secondo l'intero ordine del bene su cui esso è fondato, e che Dio è per se stesso la causa del bene e della perfezione in quanto ciò è possibile. Egli inoltre ha compiacimento nel bene conosciuto, nella maniera dimostrata, e pensa perciò l'ordine del bene nella maniera più perfetta e completa che è possibile. Perciò sgorga da Lui ciò che pensa, in un ordine determinato e secondo la forma del bene nella maniera più perfetta che Egli pensa ed in una emanazione che nella più perfetta maniera induce l'ordine, in quanto ciò è possibile. Questo è ciò che si intende quando si parla di Provvidenza divina.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pag. 1080)

Avicenna, Ragione e finalità

Avicenna analizza il rapporto fra la ragione e il principio di causalità. Per lui è conforme a ragione il fatto che il processo della causalità porti a una causa unica. È conforme a ragione anche la ricerca di uno scopo che sia a fondamento di tutti gli altri scopi, cioè un fine ultimo. Chi non si attiene alla ragione agisce “senza uno scopo e a casaccio”, e si comporta come gli animali.

La guarigione, Tr. III, v. Horten

1 Per quanto riguarda ora la finitezza delle cause finali, ciò ti è risultato chiaro nel luogo in cui noi abbiamo dimostrato l'esistenza delle cause finali stesse; ed abbiamo là risolto anche le questioni al riguardo. Dimostrata l'esistenza delle cause finali è al tempo stesso dimostrata anche la loro finitezza. E ciò si basa sul fatto che quella causa che significa la perfezione della cosa è cosiffatta che le altre cause sono esistenti in ragione di essa, mentre essa non è indirizzata ad un'altra cosa come suo scopo. Se dietro a questa causa di perfezione di una cosa vi fosse una nuova causa di perfezione, in tal caso la prima causa esisterebbe in ragione della seconda; ma così la prima non sarebbe tale da indurre la perfezione della cosa; e tuttavia essa verrebbe premessa come cosiffatta. Qualora ciò si verifici, colui che ammette la possibilità che le cause di perfezione si susseguano in una catena infinita viene ad allontanarle al tutto fino ad annullare la natura del bene, la quale si dimostra appunto mediante la causa di perfezione, essendo il bene quella cosa che viene cercata per se stessa, mentre le altre cose vengono cercate a cagione di questo bene. Quando così il bene è cercato per altro esso è un utile; non un bene nel senso proprio della parola.

2 Con la tesi che le cause della perfezione formano una catena infinita è chiaro che vengono eliminate le cause di perfezionamento stesse, poiché chi ammette che dietro a questa perfezione sia possibile una nuova perfezione, toglie via con ciò l'attività della ragione. È infatti chiaro per sé che chi opera razionalmente solo in ciò compie ciò che vuol compiere con la sua ragione in quanto egli cerca un preciso scopo e un fine ultimo. Se egli produce ciò che dipende da noi e compie la sua operazione senza che venga raggiunto uno scopo ragionevole, si dice che egli opera senza uno scopo e a casaccio. Egli non operò come uomo ragionevole ma bensì come animale. Stante ciò, sono ben precisate quelle cose che il ragionevole produce come ragionevole per mezzo della determinazione dello scopo che ha in vista, e sono appunto tali che egli per loro stesse le ha in vista. E poiché così l'operazione razionale viene in essere solo quando essa è determinata e precisata mediante uno scopo finale, e poiché questa determinazione della operazione razionale non ha luogo in quanto essa sia operazione razionale, ma in quanto essa è un'operazione mediante la quale l'operante cerca un ultimo scopo, così deve l'operazione essere razionale in quanto tenda a un ultimo scopo. La circostanza che l'operazione ha un ultimo scopo impedisce che uno scopo via via segua a uno scopo che resta indietro e

perciò è chiaro che l'obiezione dell'avversario che dice che ogni scopo finale è indirizzato a uno scopo che poi resta indietro non può aver luogo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1077-1078)

Ayer, Metafisica e senso comune

Alfred Jules Ayer (1910) durante un soggiorno nella capitale austriaca nel 1932 entrò in contatto con il neopositivismo del Circolo di Vienna. Nel suo primo scritto, Language, Truth and Logic ("Linguaggio, Verità e Logica", 1936), sostiene i principali temi neopositivistici, anche se con grande attenzione alle questioni etiche e religiose. Successivamente affronta le questioni tipiche dell'empirismo inglese (i dati sensibili, la conoscenza del mondo esterno, ecc.) risentendo anche dell'influenza del secondo Wittgenstein. Nella pagina che proponiamo alla lettura (tratta da un saggio del 1996) Ayer vuol mantenere le distanze dalla metafisica, secondo la tradizione del neopositivismo, dell'empirismo e del primo Wittgenstein, ma prendere le distanze non significa rifiuto totale e in blocco: certamente la metafisica non svolge nessuna funzione conoscitiva e nemmeno è in grado di autogiustificare la propria esistenza; ma può svolgere comunque una funzione positiva come correttivo di certe difese strenue del "linguaggio comune" (come il linguaggio comune è correttivo "ai voli più spericolati della metafisica").

A. J. Ayer, *Metaphysics and Common Sense* (1966)

È diventata una moda, di recente, affermare in difesa della metafisica che essa, sebbene non ci procuri conoscenza, nel senso di stabilire proposizioni vere, può tuttavia procurarci penetrazioni apprezzabili. Non è comunque molto facile da vedere che cosa tali penetrazioni possano essere, o perché siano apprezzabili, se non sono esprimibili come verità. Ciò che si intende, forse, è che è illuminante essere messi in grado di considerare il mondo in una maniera radicalmente diversa da quella a cui siamo abituati, e io sono d'accordo su ciò, ammesso che si possa mostrare esistente la maniera alternativa di considerare il mondo. Ma questa è una riserva ampia e non conosco un sistema metafisico in cui sia adeguatamente soddisfatta. Anche stando così le cose, non ne deriva che la fatica di coloro che hanno costruito tali sistemi sia stata interamente sprecata per niente. A mio modo di vedere il servizio principale che ci rendono è di indurci a considerare criticamente lo sfondo teoretico delle operazioni della scienza e del senso comune. Sono sollevati problemi ardui circa la relazione di soggetto e predicato, o il funzionamento dei termini generali, o lo stato delle entità astratte, o il significato della necessità, o la divisibilità infinita dell'estensione spaziale e temporale, o il dualismo di mente e materia, o a proposito della nostra giustificazione per attribuire esperienze alle altre persone o per credere nell'esistenza degli oggetti esterni. Eccetto il raro caso in cui il problema ha una portata scientifica, la soluzione di questi enigmi non aumenta la nostra capacità di controllare il nostro ambiente, o di predire il corso futuro degli eventi, ma c'è un senso in cui essa può accrescere la nostra comprensione del mondo, aprendoci gli occhi sulle implicazioni teoriche dei modi in cui noi lo descriviamo. Io non ho alcuna ricetta sovrana per risolvere, o dissolvere, gli enigmi filosofici, ma in alcuni casi, almeno, penso che la soluzione può prendere la forma "metafisica" di mostrare che qualche classe di entità è eliminabile, o che

il carattere di qualche concetto, o serie di concetti, è stato inteso erroneamente, o che qualche concetto potrebbe, con vantaggio, venire definito più rigorosamente o modificato in qualche maniera.

Il fatto che si possano sollevare problemi esterni ci induce anche a tollerare asserzioni metafisiche come quella che siamo noi a introdurre il tempo nel mondo. L'implicazione è che la realtà è condizionata dal nostro modo di descriverla e che sta a noi decidere quale metodo impiegare, cosicché in un certo senso noi non scopriamo propriamente, ma determiniamo come il mondo è. Anche qui, tuttavia, non dobbiamo parlare di metodi alternativi di descrizione, dobbiamo accertarci che esistano, ed è arduo vedere come ci potrebbe essere una descrizione intelligibile del mondo che non includesse la categoria di tempo. Non va inoltre dimenticato che quando parliamo di noi stessi come facenti questo o quello, stiamo già operando all'interno di un sistema concettuale. Poiché, che cosa siamo *noi*, se non corpi fisici che occupano una posizione nello spazio e nel tempo? Ma, fino a che stiamo operando entro un sistema concettuale, siamo legati ai suoi criteri di realtà; e allora dire che introduciamo il tempo nel mondo è dire che capitò niente prima della comparsa degli uomini sulla Terra, il che è completamente falso, proprio come è completamente falso, se uno sta operando entro un sistema che pone la condizione degli oggetti fisici, dire che questi non esistono quando non sono percepiti.

Ciò che il metafisico gradirebbe fare è di assumere una posizione al di fuori di un sistema concettuale: ma ciò non è possibile. Il massimo che egli può sperare di ottenere è qualche modificazione del prevalente orientamento generale; trovare un modo, per esempio, di eliminare i termini singolari o forse anche escogitare di rappresentare se stesso e le cose attorno a sé come costruzioni logiche a partire dalle loro apparenze. Ma se tale avventura deve essere comprensibile, e sia pur soltanto di interesse teorico, essa deve avere almeno una corrispondenza grossolana con il modo in cui esse sono ordinariamente concepite. Così se un filosofo vuol riuscire non soltanto a coinvolgerci in enigmi logici o semantici o epistemologici, ma nel cambiare o nell'affinare la nostra visione del mondo, egli non può lasciare dietro di sé il senso comune.

Questo non significa tuttavia, che egli debba vincolarsi strettamente alle sue domande. L'insistenza sul fatto che il linguaggio ordinario è perfettamente a posto è stata un correttivo assai utile ai voli più spericolati della speculazione metafisica, ma, se presa troppo letteralmente, può portare al nostro lasciare andare cose che potrebbero essere poste in questione e a mobilitarci in difesa di ciò che non bisognerebbe difendere. È certo meglio ordinare le pietre miliari lungo la strada principale dell'uso ordinario che parlare con grande entusiasmo della nullità o dell'essenza dell'uomo; ma sarebbe un errore concettuale rinunciare alle specie più ricche di immaginazione dell'esplorazione concettuale, puramente a causa del maggior rischio di perdersi. In filosofia niente dovrebbe essere assolutamente sacrosanto: neppure il senso comune.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XXVIII, pagg. 305-307

Babeuf, La Rivoluzione francese come guerra fra ricchi e poveri

François-Noël Babeuf interpreta la Rivoluzione francese come espressione della guerra fra ricchi e poveri: una guerra che dura da sempre, ma soltanto in particolari circostanze si manifesta in modo evidente.

F.-N. Babeuf, *La Rivoluzione francese come lotta di classi*

Non dissimuliamoci l'esatta verità. Che cos'è una rivoluzione politica in generale? Cos'è, in particolare, la rivoluzione francese? Una guerra dichiarata tra patrizi e plebei, tra ricchi e poveri. Ecco dunque affrontato il grande problema. Seguiamone alcuni sviluppi.

Quando le istituzioni cattive e abusive di una nazione hanno prodotto l'effetto che la massa è rovinata, avvilita, caricata d'insopportabili catene; quando l'esistenza della maggioranza è divenuta talmente penosa, che essa non può più farcela, è allora di solito che scoppia un'insurrezione degli oppressi contro gli oppressori. Il disagio che si prova in questa situazione diventa la causa per cui ci si muove, ci si scuote, per cercar d'acquisire uno stato migliore. Vien fatto naturalmente allo spirito di riflettere sui diritti primitivi degli uomini. Li si discute, si esamina quali sono nello stato naturale, quali devono essere nel passaggio allo stato sociale. Si riconosce facilmente che la natura ha fatto nascere ogni uomo eguale in diritti e in bisogni con tutti i suoi fratelli, che questa uguaglianza deve essere imprescindibile e inattaccabile; che la sorte di ogni individuo non deve subire alcuna alterazione passando alla vita sociale; che le istituzioni civili, lungi dal recar danno alla felicità comune, che soltanto può risultare dal mantenimento di questa eguaglianza, non hanno altro compito se non d'impedirne la violazione.

[...]

Questa guerra dei plebei e dei patrizi, dei poveri e dei ricchi, non esiste solamente dal momento in cui è dichiarata. Essa è perpetua, comincia non appena le istituzioni tendono al fine che gli uni prendano tutto e agli altri nulla rimanga; e finché il manifesto non è promulgato, il patriziato non sembra molto mettersi in guardia contro la rivolta dei plebei. Sembra ai ricchi che fingendo sicurezza, sforzandosi di far credere ai poveri che il loro stato ha il fondamento inevitabile nella natura delle cose, si costituisca la miglior barriera contro le iniziative degli ultimi. Ma quando è proclamata la dichiarazione di guerra, allora incomincia la lotta al vivo, e ciascuno dei due partiti impiega tutti i suoi mezzi per trionfare.

L. Ghiringhelli, *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 70-72

Bachelard, Caratteri della nuova scienza

Nella nuova scienza i "dati" sono in realtà dei "risultati" di un'osservazione indiretta, in cui la riflessione è più importante dell'appercezione.

G. Bachelard, *Il nazionalismo applicato*, trad. it. di M. Giannuzzi Bruno e L. Semerari, Dedalo libri, Bari, 1975, pagg. 143

Il solo fatto del carattere indiretto delle determinazioni del reale scientifico ci introduce in un regno epistemologicamente nuovo. Per esempio, finché si trattava, secondo lo spirito positivistico, di determinare i pesi atomici, la tecnica – certo molto precisa – della bilancia era sufficiente. Ma quando nel XX secolo si isolano, e si pesano gli isotopi, occorre una tecnica *indiretta*. Lo *spettroscopio di massa*, indispensabile per questa tecnica, è fondato sull'azione dei campi elettrici e magnetici. È uno strumento che si può ben qualificare *indiretto* se lo si paragona alla bilancia. La scienza di Lavoisier che fonda il positivismo della bilancia è in legame continuo con gli aspetti immediati dell'esperienza usuale. Non è più la stessa cosa quando si aggiunge un *eletticismo* al *materialismo*. I fenomeni elettrici degli atomi sono nascosti. Bisogna strumentarli in una apparecchiatura che non ha un *diretto* significato nella vita comune. Nella chimica di Lavoisier si pesa il cloruro di sodio come nella vita quotidiana si pesa il sale di cucina. Le condizioni di precisione scientifica, nella chimica positivista, non fanno altro che accentuare le condizioni di precisione commerciale. Da una precisione all'altra non si cambia il *pensiero della misura*. Anche se si legge la posizione dell'ago fissato all'asta della bilancia con un microscopio, non si abbandona il pensiero di un *equilibrio*, di una *identità di massa*, così pacificamente fondamentale per la conoscenza comune. Per ciò che concerne lo spettroscopio di massa, siamo in piena *epistemologia discorsiva*. Un lungo circuito nella scienza teorica è necessario per comprenderne i dati. In realtà, i *dati* sono qui dei risultati.

Ci si obietterà che proponiamo una distinzione molto delicata per separare la conoscenza comune e la conoscenza scientifica. Ma è necessario comprendere che le sfumature sono qui filosoficamente decisive. Non si tratta né più né meno che della supremazia della riflessione sull'appercezione, né più né meno che della preparazione noumenica dei fenomeni tecnicamente costituiti. Le traiettorie che permettono di separare gli isotopi nello spettroscopio di massa non *esistono* nella natura: occorre produrle tecnicamente. Sono teoremi reificati. Dovremo mostrare che ciò che l'uomo fa in una tecnica scientifica del quarto periodo non esiste nella natura e non è nemmeno una serie *naturale* dei fenomeni *naturali*.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 543

Bachelard, Quarto periodo

Le caratteristiche della scienza attuale fanno ritenere che siamo di fronte ad un quarto periodo della storia della scienza, dopo quello antico, quello medievale e quello moderno.

G. Bachelard, *Il nazionalismo applicato*, trad. it. di M. Giannuzzi Bruno e L. Semerari, Dedalo libri, Bari, 1975, pagg. 133-136

Le scienze fisiche e chimiche nel loro sviluppo contemporaneo possono essere epistemologicamente caratterizzate come campi di pensiero che rompono chiaramente con la conoscenza comune. Ciò che si oppone alla constatazione di questa profonda discontinuità epistemologica è che l'“educazione scientifica” che si crede sufficiente per la “cultura generale” non guarda che alla fisica e alla chimica “morte”, nel senso in cui si dice che il latino è una lingua “morta”. Non c'è niente qui di peggiorativo se si vuol solo sottolineare bene che esiste una scienza viva. Emile Borel stesso ha dimostrato che la meccanica classica, la meccanica “morta” restava una cultura indispensabile per lo studio delle meccaniche contemporanee (relativistica, quantistica, ondulatoria). Ma i rudimenti non sono sufficienti per determinare i caratteri filosofici fondamentali della scienza. Il filosofo deve prendere coscienza dei caratteri nuovi della nuova scienza.

Crediamo dunque che rispetto alle rivoluzioni scientifiche contemporanee si possa parlare, nello stile della filosofia comtiana, di un *quarto periodo*: periodi corrispondono all'antichità, al medioevo, ai tempi moderni. Questo quarto periodo, l'epoca contemporanea, consuma precisamente la rottura fra conoscenza comune e conoscenza scientifica, fra esperienza comune e tecnica scientifica. Per esempio, dal punto di vista del materialismo, l'era di questo quarto periodo potrebbe essere fissata nel momento in cui la materia è designata dai suoi caratteri *elettronici*.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 542-543

Bacon, Contro Platone e Aristotele

La dura presa di posizione di Bacone contro la tradizione si rivolge anzitutto all'autorità di Platone e di Aristotele, che sono di ostacolo al "parto maschio del tempo".

F. Bacon, *Temporis partus masculus*

Non mi nascondo affatto, figlio mio, che è necessario tener lontani questi filosofastri più pieni di favole di quanto non lo siano gli stessi poeti, corruttori degli spiriti, falsificatori delle cose; e più ancora i loro satelliti e parassiti e tutta questa turba venale di professori. Chi mi suggerirà le parole perché io possa consacrarli all'oblio? Perché infatti la verità dovrà starsene silenziosa mentre costoro strepitano con i loro insensati e inarticolati ragionamenti? Forse sarebbe più sicuro colpirli uno per uno, nominativamente, perché, siccome godono di tanta autorità, i non nominati non si credano esclusi e perché qualcuno (dato che fra loro sono continuamente presenti odi mortali e gravissimi e che essi lottano con profonda inimicizia) non creda che io mi sia gettato in mezzo a queste battaglie di larve e di ombre per aiutare una delle parti in lotta.

Pertanto si chiami alla sbarra Aristotele, questo detestabile sofista, questo entusiasta per le inutili sottigliezze, questo vile ludibrio delle parole. Quando lo spirito umano, spinto per caso come da un vento favorevole verso una qualche verità, sembrava in essa riposarsi, costui osò imporre agli spiriti ostacoli gravissimi, osò mettere insieme una specie di arte della irragionevolezza e pretese di renderci schiavi delle parole. Da lui sono giunti fino a noi e dal suo seno hanno tratto nutrimento quei cavillosi chiacchieroni che, essendosi allontanati da ogni indagine mondana e misconoscendo la luce della storia e dei fatti, son giunti, con l'aiuto della duttile materia dei precetti e delle tesi di costui e grazie al perpetuo agitarsi del loro spirito, a porre di fronte a noi questa enorme quantità di feccia scolastica. E il loro dittatore, Aristotele, è tanto più colpevole proprio perché, essendo penetrato nelle regioni più luminose della storia, non ne trasse che gli oscuri simulacri di una qualche sotterranea spelonca.

Sopra la storia dei fatti particolari egli ha costruito certe ragnatele che presenta come cause mentre son prive di ogni consistenza e valore. Opera questa perfettamente simile a quella costruita con grande affanno ai giorni nostri da Gerolamo Cardano che è anch'egli, come Aristotele, in continua contraddizione con le cose e con se stesso.

E non pensare, figlio mio, che io, condannando così Aristotele, abbia qualcosa in comune con quel tal novatore Pietro Ramo che si è ribellato ad Aristotele. Non ho nulla da spartire con questo covo di ignoranza, con questo pericolosissimo tarlo delle lettere, con questo padre dei manuali che, con la ristrettezza del suo metodo e dei suoi sommari, preme e contorce la realtà; e la realtà, se un po' ce n'è, subito scivola e sfugge ed egli non riesce a trattenere che aride e vuote sciocchezze. Anche l'Aquinate, insieme a Scoto e alla sua banda, trasportò nel non-essere la varietà delle cose e nelle cose il deserto del non-essere. Ed essendo ciò proprio dell'uomo, impudentemente egli parla di usi umani, in modo tale da

sembrarmi inferiore agli stessi Sofisti. Ma lasciamo da parte questa gente.

Si chiami ora alla sbarra Platone, questo sfacciato cavillatore, questo gonfio poeta, questo delirante teologo. Certo tu, o Platone, mentre ricercavi non so quali dicerie filosofiche e le mettevi insieme alla meglio e fingevi, occultando la tua ignoranza, di possedere la scienza, e mentre allettavi e soddisfacevi gli spiriti con vaghe induzioni, hai almeno avuto il merito di fornire argomenti per i discorsi che fanno a tavola i letterati e gli uomini colti e di aggiungere grazia e piacevolezza alle conversazioni quotidiane. Quando però asserisci falsamente che la verità è abitante nativo della mente umana e non viene dall'esterno, quando distogli le nostre menti, mai sufficientemente attente ed obbedienti alla storia e alla realtà, quando ci insegni a volgerle all'interno e ad umiliarci davanti ai nostri idoli ciechi e confusi sotto il nome di contemplazione, tu commetti una colpa capitale. E inoltre, con un peccato non meno grave, hai fatto l'apoteosi della follia e hai osato puntellare i tuoi pensieri spregevoli con l'appoggio della religione. È un male minore poi che tu sia stato il padre dei filologi e che molti, sotto la tua direzione e il tuo auspicio, sedotti e attratti dalla fama e dal volgare e molle piacere della contemplazione delle cose, abbiano corrotto la severa indagine sulla verità. Fra questi ultimi furono Marco Cicerone, Anneo Seneca, Plutarco di Cheronea e molti altri ad essi inferiori.

(Il pensiero di F. Bacon, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1974, pagg. 9-13)

Bacon, Il determinismo della natura

Bacone arriva a questa conclusione: in natura non esiste libertà, in essa domina il principio di causa-effetto.

Opus maius, IV, Dist. 2

L'uno e identico effetto viene prodotto dall'agente naturale su qualunque cosa operi, perché esso non possiede deliberazione; e perciò in qualunque circostanza produce lo stesso effetto.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pag. 578)

Bacon, L'alchimia è un falso sapere

La critica di Bacon all'alchimia prende di mira uno dei piú famosi maghi dell'epoca rinascimentale, Paracelso (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus, 1493-1541), accusato di essere un ciarlatano ingannatore. La ricerca di Paracelso era impostata sulla teoria del rapporto macrocosmo–microcosmo. La nuova triade dei principi (zolfo, mercurio e sale) sostituiva per Paracelso quella tradizionale di acqua, aria, terra e fuoco.

F. Bacon, *Temporis partus masculus*

Scorgo da un'altra parte il gruppo degli alchimisti, alla testa dei quali fa mostra di sé Paracelso che, per la sua audacia, merita di essere affrontato separatamente dagli altri. Gli altri infatti che sopra abbiamo poc'anzi rimproverato sono esempi di menzogna, tu sei un mostro. Quali oracoli di Bacco tu, émulo di Epicuro, vai attingendo per noi nelle météore? A questo proposito, mentre quello sembra enunciare le sue opinioni a caso, come un uomo mezzo addormentato e che sta facendo tutt'altro, tu, piú stolto del caso, sei pronto a giurare sulle parole della piú assurda menzogna. Esaminiamo ora il resto di ciò che ti riguarda. Quali imitazioni dei prodotti dei tuoi elementi, quali corrispondenze, quali parallelismi vai sognando, o fanatico accoppiatore di fantasmi? Tu hai fatto dell'uomo una specie di pantomimo, e quanto sono ammirevoli quelle tue sottili distinzioni (concetti tuoi senza dubbio) con le quali hai tentato di spezzare l'unità della natura! Per questo sopporto piú volentieri Galeno che pondera i suoi elementi, piuttosto che te che vai celebrando i tuoi sogni. Galeno infatti si occupa delle qualità occulte delle cose, mentre tu ti occupi delle qualità comuni e volgari. Quanto siamo miseri noi, condannati a vivere in mezzo a tante odiose vuotaggini. Quanto è fastidioso vedere un uomo, abilissimo nell'impostura, inculcare negli spiriti una triade di principi, vale a dire una concezione non completamente inutile e che ha un certo contatto con la realtà! Ora ascolta l'enumerazione dei delitti piú gravi. Tu, confondendo le cose divine con quelli naturali, il profano con il sacro, le eresie con le favole, hai profanato, o sacrilego impostore, sia le verità umane sia quelle divine. Tu non soltanto, come i Sofisti, hai oscurato la luce della natura (il cui santissimo nome la tua impura bocca pronuncia tante volte), ma lo hai spento addirittura. Essi disertarono l'esperienza, tu l'hai tradita. Subordinando a una contemplazione prescritta l'evidenza materiale e palpabile delle cose e cercando la materialità delle sostanze invece del calcolo dei movimenti, hai tentato di corrompere le fonti della scienza e di impoverire lo spirito umano. Alle difficoltà e alle oscurità degli esperimenti, ai quali i Sofisti sono avversi e di fronte ai quali gli empirici sono impari, hai aggiunto ostacoli nuovi ed estranei. Tanto ti sei allontanato dal seguire o dal riconoscere un'esperienza vivente! Per quanto ti era possibile, hai accresciuto l'ingordigia dei maghi comprimendo i pensieri importuni con la speranza, e la speranza con vane promesse: sei insieme un artefice e un prodotto dell'impostura. [...]

Ma a questa sentenza portata contro Paracelso mi sembra di vedere tutti gli altri alchimisti colpiti da stupore. Senza dubbio essi riconoscono qui i loro propri decreti, quei decreti che Paracelso si è piú preoccupato di promulgare che di fondare e che (allontanandosi dalla

disciplina antica) egli ha rafforzato prudentemente con la sua arroganza. Costoro infatti vanno d'accordo fra loro in base a un'infinita serie di reciproche menzogne e ostentano in ogni caso le piú vaste speranze; e, vagando per le vie dell'esperienza, talvolta per caso, e non per metodo, capita loro di incontrarsi con qualcosa di utile. Nelle loro teorie essi non si allontanano, da fedeli allievi delle fornaci quali sono, dall'arte di Paracelso.

Il pensiero di F. Bacon, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1974, pagg. 14-18

Bacon, L'importanza della matematica

Per Bacone le incertezze dell'esperienza empirica si risolvono con l'intervento della matematica. Il risultato della collaborazione fra la matematica e l'esperienza è una conoscenza certa, senza dubbi.

Opus maius, IV, Dist. 1, cap. 3

1 Le cose più note per natura vengono da noi male e imperfettamente conosciute, perché il nostro intelletto sta di fronte a quelle cose, che sono chiare per natura, come l'occhio del pipistrello di fronte alla luce del Sole, come dice Aristotele nel libro II della *Metafisica*; così sono in grado massimo Dio e gli angeli, e la vita futura e le cose celesti e le altre creature più nobili delle altre, perché quanto più nobili sono, tanto meno ci sono note. Son queste cose ad essere dette note per natura e assolutamente. Dunque, per opposizione, quando le stesse cose son note per noi e per natura, abbiamo risultati molto buoni intorno alle cose note per natura e intorno alle cose che sono nella natura, e possiamo venire in contatto con esse per conoscerle compiutamente.

2 Ebbene, solo nelle cose matematiche, come dice Averroè, s'identificano le cose note per noi e quelle note per natura o assolutamente. Dunque nella matematica cogliamo compiutamente quelle cose che sono note per noi e quelle che son note per natura e assolutamente. [...]

3 Dato che ciò non è possibile nelle altre scienze, è chiaro che la matematica è più nota; e pertanto la genesi del nostro conoscere va collocata in essa.

4 Nella matematica possiamo pervenire ad una verità piena senza errore e alla certezza di tutto senza dubbio, perché in essa è possibile avere una dimostrazione per mezzo della causa propria e necessaria. [...] E similmente in essa si trova l'esempio sensibile per tutte le cose e l'esperienza sensibile, facendo figure e numerando, affinché sia tutto chiaro al senso; ma nelle altre scienze, escluso l'ausilio della matematica, vi sono tanti dubbi, tante opinioni, tanti errori da parte dell'uomo [...], perché nelle cose naturali, a causa della generazione e corruzione delle proprie cause come degli effetti, non si ha necessità. Nelle cose metafisiche non si può fare la dimostrazione se non per effetto, come le spirituali si dimostrano per mezzo delle corporee e il Creatore per mezzo della creatura [...]. Nella sola matematica si hanno le migliori dimostrazioni attraverso la causa necessaria. E perciò soltanto nella matematica può l'uomo dal valore di quella scienza arrivare alla verità [...].

5 Pertanto è chiaro che, se nelle altre scienze dobbiamo arrivare alla certezza indubitata e alla verità senz'errore, bisogna che poniamo i fondamenti della conoscenza nella matematica; anche da parte dell'uomo si può dimostrare ciò: la conoscenza umana va dal senso all'intelletto, e proprio la quantità è massimamente sensibile.

6 Non bisogna esporre le scienze con argomenti dialettici e sofistici, come si fa comunemente; ma attraverso le dimostrazioni matematiche, che vengono applicate nelle verità e nelle trattazioni delle altre scienze.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pagg. 574-575)

Bacon, La Casa di Salomone

Ne La nuova Atlantide – che viene spesso inserita fra le opere utopiche ed accostata all’Utopia di Thomas More e alla Città del Sole di Campanella – F. Bacone immagina che un gruppo di naviganti, spinti da condizioni atmosferiche avverse, siano sbarcati sulla misteriosa isola di Bensalem (una nuova Betlemme?), su cui incontrano un Padre della “Casa di Salomone”, che racconta di una società di dotti, tutta dedicata al miglioramento delle condizioni dell’umanità attraverso la conoscenza scientifica e la tecnica, per la realizzazione di un sempre piú ampio dominio dell’uomo sulla natura.

F. Bacon, *La nuova Atlantide*

Tre giorni dopo Joabim tornò a farmi visita e mi disse:

“Siete davvero fortunati! Il Padre della Casa di Salomone, avvertito della vostra presenza in città, mi ha ordinato di riferirvi che vuole ammettervi tutti alla sua presenza e che desidera avere una conversazione privata con uno di voi che voi stessi sceglierete: per questa udienza egli ha fissato le ore antimeridiane di dopodomani per potervi impartire la sua benedizione”.

Ci presentammo tutti al giorno e all’ora stabiliti. Io stesso ero stato scelto dai miei compagni per il colloquio privato. Trovammo il Padre in una bellissima camera riccamente tappezzata il cui pavimento era coperto da un tappeto. Egli sedeva sopra una poltrona bassa, non sollevata da terra da nessun gradino e riccamente adornata. Sopra di lui era un ricco baldacchino di seta azzurra ricamata. Vestiva lo stesso abito che gli avevamo visto sulla portantina ma, invece della toga, aveva un mantello e un cappuccio, entrambi di un bel panno nero, fermati intorno alle spalle.

Nessuno era con lui ad eccezione di due giovani paggi, elegantemente vestiti di bianco posti di qua e di là dal trono. Entrando, come ci era stato insegnato, ci inchinammo profondamente e quando fummo giunti vicino alla sua poltrona egli si levò in piedi levando alta la sua mano nuda in atto di benedizione. Ad uno ad uno ci piegammo a baciare la sua stola. Poi gli altri compagni si ritirarono e io rimasi solo con lui. Il Padre fece cenno ai paggi di allontanarsi dalla stanza e dopo avermi invitato a sedere accanto a lui cosí mi parlò esprimendosi in spagnuolo:

“Dio ti benedica, figlio mio. Io ti darò la gemma piú preziosa che possiedo: ti svelerò infatti, per amore di Dio e degli uomini, la vera organizzazione della Casa di Salomone. E per fartela conoscere, figlio mio, seguirò quest’ordine: in primo luogo ti rivelerò il fine della nostra istituzione; in secondo luogo i mezzi e gli strumenti che possediamo per i nostri lavori; in terzo luogo i diversi impieghi e funzioni assegnati a ciascuno dei nostri fratelli; in quarto luogo infine le norme e i riti che osserviamo.

“Fine della nostra istituzione è la conoscenza delle cause e dei segreti movimenti delle cose allo scopo di allargare i confini del potere umano verso la realizzazione di ogni possibile obiettivo.

“I mezzi e gli strumenti sono i seguenti: abbiamo ampie caverne piú o meno profonde, le piú profonde delle quali si addentrano nella terra fino a seicento cubiti. Alcune di esse sono

state scavate sotto alte colline o montagne, cosicché, se si somma l'altezza della collina e la profondità della caverna, si arriva (in alcuni casi) a circa tre miglia di profondità. Abbiamo scoperto infatti che la profondità di una collina e la profondità di una caverna dalla superficie si equivalgono giacché entrambe sono ugualmente remote dal sole, dai raggi celesti e dall'aria aperta. Chiamiamo queste caverne "regioni inferiori" e ce ne serviamo per esperienze di coagulazione, indurimento, refrigerazione e conservazione dei corpi. Ne usiamo anche, a imitazione delle miniere naturali, per la produzione di nuovi metalli artificiali mediante la combinazione di vari materiali ivi giacenti da moltissimi anni. Ma ti stupirà molto sapere che usiamo talvolta queste caverne anche per la cura di certe malattie e per esperienze sul prolungamento della vita che facciamo su alcuni eremiti che hanno scelto di vivere laggiù. Essi, ben provvisti di tutto il necessario, vivono infatti molto a lungo e da loro noi apprendiamo anche molte cose.

"Abbiamo anche fosse scavate in terre di diversa natura dove poniamo diverse specie di cementi, come fanno i cinesi con le loro porcellane. E come i cinesi anche noi abbiamo porcellane, ma in maggior varietà e alcune molto pregiate. Siamo provvisti anche di ogni sorta di concimi e di limo per rendere ferace la terra.

"Possediamo inoltre alte torri, la più alta delle quali misura un mezzo miglio. Alcune di esse sorgono su alte montagne cosicché, sommando l'altezza della torre con quella della montagna, si raggiunge, nella torre più alta, l'altezza dei tre miglia. Chiamiamo questi posti "regioni superiori", considerando l'aria compresa fra le regioni alte e le basse come "regione intermedia". Ci serviamo di queste torri, in relazione alle loro diverse altezze e posizioni, per esperimenti di insolazione, di refrigerazione e di conservazione e per l'osservazione dei fenomeni atmosferici come i venti, le piogge, la neve, la grandine e i meteoriti ignei. Anche su qualcuna di queste torri vivono degli eremiti che visitiamo ogni tanto istruendoli sulle osservazioni che debbono compiere.

"Disponiamo anche di grandi laghi d'acqua dolce e di acqua salata per l'allevamento di pesci e di uccelli acquatici. Ce ne serviamo anche per la macerazione di alcuni corpi naturali: e troviamo una grande differenza nei processi delle sostanze seppellite sotto terra o esposte all'aria o immerse nell'acqua. Abbiamo anche stagni in alcuni dei quali purifichiamo l'acqua dal sale, e altri nei quali artificialmente trasformiamo l'acqua dolce in salata. Abbiamo scogli in mezzo al mare e argini costruiti sulle spiagge per alcuni esperimenti nei quali si richiedono l'aria e il vapore del mare. Possediamo inoltre impetuose cascate e cateratte di cui ci serviamo per produrre forza motrice e abbiamo macchine per moltiplicare e accrescere la forza dei venti.

"Siamo provvisti anche di un buon numero di pozzi e sorgenti artificiali fatte a imitazione delle sorgenti naturali e di vasche contenenti vetriolo, zolfo, acciaio, rame, piombo, salnitro e altri minerali. Abbiamo inoltre piccoli pozzi, per l'infusione di molte sostanze, nei quali l'acqua sprigiona la sua virtù più rapidamente e meglio che nei vasi e nelle bacinelle. Fra le altre abbiamo un'acqua che chiamiamo "acqua del paradiso" perché, in relazione alle nostre operazioni su di essa, è davvero sorprendente per la salute e il prolungamento della

vita.

“Abbiamo anche case grandi e spaziose, dove imitiamo e riproduciamo i fenomeni metereologici, come la neve, la grandine, la pioggia, le piogge artificiali di corpi non acquosi, i tuoni, e i fulmini. In queste case sperimentiamo anche la generazione aerea di animali come le rane, le mosche e molti altri.

“Disponiamo anche di alcune stanze che chiamiamo camere di salute dove condizioniamo l'aria per renderla salubre e adatta alla cura di varie malattie e alla conservazione della salute.

“Possediamo inoltre bagni belli e spaziosi, con diverse qualità di acque, per la cura delle malattie e per ristorare il corpo umano dall'eccessiva aridità, e altri per il rinvigorimento dei muscoli, degli organi vitali e della stella linfa e sostanza del corpo.

“Abbiamo costruito poi grandi frutteti e giardini dalle diverse colture, nei quali non guardiamo tanto alla bellezza quanto alla varietà del terreno e alla sua idoneità alla coltivazione di piante ed erbe diverse: in alcuni di essi, molto spaziosi, crescono, oltre ai vigneti, alberi e arbusti fruttiferi con i quali prepariamo diversi tipi di bevande. Qui pratichiamo una serie di esperimenti di innesti e inoculazioni, sia su piante selvatiche sia su piante da frutta, e otteniamo importanti risultati. In questi stessi frutteti e giardini facciamo nascere artificialmente piante e fiori più presto o più tardi della stagione in cui esse nascerebbero naturalmente e li facciamo fiorire e fruttificare più rapidamente del normale. Siamo in grado anche di ottenere piante molto più grandi delle normali, e i frutti di queste piante sono più grandi, più dolci e differenti di gusto, profumo, colore e forma dagli altri della specie originaria. E molti di questi frutti così trattati acquistano virtù medicinali.

“Conosciamo anche dei sistemi per far nascere, mediante combinazioni di terreni, varie piante senza semi, per produrre nuove specie di piante diverse dalle comuni e infine per trasformare una pianta in un'altra.

“Disponiamo anche di parchi e di recinti per animali e uccelli di ogni tipo, i quali ci servono non tanto come spettacolo curioso, quanto per esperimenti di dissezione, mediante i quali gettiamo luce sugli studi intorno al corpo umano. In questo campo abbiamo raggiunto straordinari risultati, come la continuazione della vita quando diversi organi, che voi considerate vitali, sono morti o asportati, la resurrezione dei corpi che all'apparenza sembrano morti e così via. Esperimentiamo anche su di essi veleni e medicinali e li sottoponiamo a cure mediche e a esperimenti chirurgici. Riusciamo a renderli artificialmente più grossi o più alti degli altri membri della loro specie, o viceversa più piccoli, arrestando il loro sviluppo. Li rendiamo più fecondi e prolifici del normale oppure sterili e infecondi. Possiamo variarne il colore, la forma, le attività. Riusciamo a fare incroci e accoppiamenti diversi che generano nuove specie, e non sono infecondi come reputa l'opinione comune. Otteniamo numerose specie di serpenti, vermi, insetti e pesci da sostanze in putrefazione e alcuni di questi animali sono arrivati a essere creature perfette come gli animali e gli uccelli: provvisti di sesso e capaci di propagarsi. E nulla di tutto ciò avviene per caso giacché sappiamo in antecedenza quale specie di creatura nascerà da

una determinata materia o incrocio.

“Abbiamo inoltre speciali stagni nei quali facciamo sui pesci gli stessi esperimenti di cui ho parlato poc’anzi a proposito degli animali e degli uccelli.

“Possediamo altri luoghi per la generazione e per l’allevamento di quelle specie di vermi e di insetti che hanno una speciale utilità come per esempio i vostri bachi da seta e le api.

“Non vi tratterò a lungo parlandovi delle nostre fabbriche di birra, dei forni e delle cucine dove vengono confezionate bevande, pani e cibi rari e di speciali effetti. Facciamo vini con l’uva e bevande con succhi di frutta e con la fermentazione di semi e di radici, oppure con miscele di miele, zucchero, manna e frutta essiccata e bollita, oppure con resina e con la polpa delle canne. Queste bevande si possono conservare per parecchi anni, alcune fino a quaranta. Abbiamo anche bevande ottenuto mediante la fermentazione di erbe, di radici e di spezie: alcune contengono anche carni, soprattutto carne bianca, in modo che esse sono contemporaneamente cibo e bevanda, specialmente adatte alle persone anziane che possono viverne con poco o nessun aiuto di carne e di pane. Ma soprattutto cerchiamo di ottenere bevande composte di particelle facilmente assimilabili dal corpo senza dolore, bruciore o corrosione. Alcune di esse, poste sul dorso della mano, penetrano rapidamente fino alla palma pur essendo di sapore gradevole alla bocca. Trattiamo anche le acque in modo tale da renderle nutrienti e così piacevoli che molti non usano altra bevanda.

Abbiamo pane confezionato con varie specie di grano, di radici e di ghiande e perfino con carne e con pesce essiccato, con vari tipi di lieviti e condimenti in modo da renderlo al massimo grado appetitoso; alcuni di questi pani sono così nutrienti che molti vivono solo di essi senza bisogno di alcun altro cibo e raggiungono età assai avanzate. Le carni poi, con processi di battitura, rendiamo così tenere e delicate, che esse, senza essere affatto corrotte, possono essere digerite da uno stomaco debole con la stessa facilità con cui uno stomaco forte può assimilare carni diversamente preparate. Abbiamo poi carni, pani e bevande che rendono l’uomo capace di sostenere lunghi digiuni e altri cibi che rendono il corpo umano più forte e resistente e gli danno una robustezza assai superiore a quella naturale.

“Possediamo inoltre dispensari o negozi di medicine. E potrai facilmente comprendere come, dato che abbiamo una varietà di piante e di creature molto maggiore di quella che voi avete in Europa (conosciamo perfettamente quelle che possedete), sia molto più grande la varietà che possediamo di medicamenti, di droghe e di ingredienti per la composizione delle medicine. Abbiamo medicine di diversa stagionatura e che hanno a lungo fermentato, e, per la loro preparazione, ci valiamo non solo di ogni sistema di perfetta distillazione e separazione, per mezzo di un moderato calore e di passaggi attraverso diversi filtri e attraverso sostanze solide, ma usiamo anche forme di composizione tali che le sostanze si incorporano perfettamente l’una con l’altra come se fossero elementi semplici e naturali.

“Conosciamo anche diverse arti meccaniche a voi ignote e, con esse otteniamo prodotti come carte, tela, seta, tessuti, eleganti lavori realizzati con lucenti piume, ottime tinture e

molti altri prodotti. Abbiamo anche magazzini sia per i prodotti che non sono di uso pubblico fra noi sia per quelli che lo sono. Devi sapere infatti che molti dei prodotti ora enumerati vengono comunemente usati in tutto il regno, mentre altri, che derivano anch'essi dalla nostra invenzione, sono conservati come modelli ed esemplari.

“Disponiamo inoltre di forni di ogni tipo capaci di produrre la più grande diversità di calore: violento e rapido, forte e costante, tiepido e dolce, impetuoso, tranquillo, umido, secco e così via. Ma soprattutto abbiamo colori che, a imitazione del calore del sole e di quello dei corpi celesti, variano di intensità, come attraverso orbite e cicli ricorrenti, con i quali siamo in grado di produrre effetti ammirevoli. Usiamo anche del calore del letame, di quello dell'interno dei corpi viventi, di quello del loro sangue e del loro corpo, o di quello del fieno o dell'erba in fermentazione o della calce viva e così via. Possediamo anche strumenti che generano calore soltanto con il movimento, luoghi adatti per forti insolazioni e sotterranei che producono calore naturalmente o artificialmente. Di questi diversi calori usiamo a seconda della natura degli esperimenti da noi avviati.

“Abbiamo costruito anche gabinetti ottici nei quali facciamo esperimenti relativi alla luce, alle radiazioni e ai colori: da corpi incolori e trasparenti riusciamo a derivare i più svariati colori, non fusi come nell'arcobaleno (come avviene nel caso delle gemme e dei prismi), ma ognuno di essi singolarmente. Siamo in grado di moltiplicare la potenza della luce, di portarla a grande distanza, di renderla così viva da poter discernere punti e linee piccolissimi. Riusciamo a colorare la luce e a compiere ogni sorta di inganni e illusioni ottiche nelle figure, grandezze, movimenti e colori e a proiettare ogni genere di ombre. Abbiamo sistemi, a voi ancora sconosciuti, per produrre da corpi diversi una originaria sorgente di luce. Ci siamo procurati mezzi per vedere gli oggetti lontani nel cielo e nei luoghi più remoti e per fare apparire lontane cose vicine e viceversa, come costruendo distanze fittizie. Possediamo anche aiuti per la vista assai migliori delle vostre lenti e dei vostri occhiali. Abbiamo lenti e strumenti per vedere perfettamente e distintamente i corpi più minuti, come le forme e i colori di piccoli insetti o vermi, la grana o le venature nelle gemme, la composizione dell'urina e del sangue, altrimenti invisibili. Sappiamo produrre arcobaleni artificiali, aloni, cerchi luminosi e ogni specie di riflessi, rifrazioni e moltiplicazioni degli oggetti.

“Possediamo anche pietre preziose di ogni specie, molte di grande bellezza e a voi sconosciute, e cristalli, e vetri di ogni genere dei quali alcuni sono fatti di metalli vetrificati o con altri materiali diversi da quelli che voi usate per la fabbricazione del vetro. Possediamo un gran numero di fossili e di minerali imperfetti che voi non avete e inoltre calamite dalle virtù prodigiose e altre rare pietre sia naturali sia artificiali.

“Abbiamo costruito anche “Case dei suoni” dove facciamo esperimenti e dimostrazioni su tutti i suoni e sulla loro generazione. Conosciamo armonie a voi sconosciute di quarti di toni e di passaggi ancora minori. Abbiamo diversi strumenti musicali a voi ignoti alcuni dei quali suonano più dolcemente dei vostri e anche campane e suonerie dal suono dolce e delicato. Sappiamo rendere forti e profondi suoni lievi e attenuare quelli forti, e riusciamo a produrre

tremolii e vibrazioni in un suono originariamente continuo. Imitiamo e riproduciamo tutti i suoni articolati, le lettere, le voci e le note degli animali e degli uccelli. Abbiamo strumenti che, applicati all'orecchio, rafforzano l'udito, e anche diversi echi strani e artificiali che ripetono le voci varie volte come ripercuotendosi. Alcuni di questi echi respingono le voci piú forti e acute; altri piú profonde; mentre altri ancora le rimandano diverse nel tono e nel timbro. Possiamo infine trasmettere i suoni a distanza mediante tubi e condotti che corrono rettilinei o tortuosamente.

“Abbiamo poi le “Case dei profumi” nelle quali compiamo esperimenti sul gusto e ove riusciamo (cosa molto strana a credersi) a moltiplicare gli odori. Riusciamo a imitare i profumi traendoli da misture diverse da quelle che li producono abitualmente. Possiamo imitare i sapori cosí perfettamente da poter ingannare il gusto di qualunque uomo. In questa casa vi è anche un reparto dolciario dove fabbrichiamo cibi, dolci, bevande, liquidi, vini pregiati, latte, brodi e insalate in una varietà molto maggiore della vostra.

“Abbiamo inoltre officine meccaniche dove fabbrichiamo macchine e strumenti per ogni genere di movimenti: qui facciamo esperimenti per realizzare moti piú veloci di quelli che voi avete realizzato sia con le vostre bocche da fuoco sia con qualunque altra vostra macchina e per realizzare il movimento e moltiplicarlo, servendoci di deboli forze, mediante ingranaggi e altri sistemi e infine per rendere questi moti piú forti e potenti dei vostri: superiori anche a quelli dei vostri piú grandi cannoni e colubrine. Fabbrichiamo armi da fuoco, strumenti di guerra e macchine di ogni genere: nuove misture di polvere da sparo, fuochi greci che bruciano nell'acqua e sono inestinguibili e fuochi artificiali di ogni tipo destinati sia al divertimento sia all'utilità. Imitiamo il volo degli uccelli e riusciamo entro certi limiti a librarci nell'aria. Abbiamo navi e imbarcazioni per navigare sott'acqua e per resistere alle tempeste marine, e cinture di sicurezza e congegni per reggersi a galla. Possediamo diversi strani orologi; strumenti che si muovono in modo ricorrente, e altri capaci di moto perpetuo. Imitiamo i movimenti di tutte le creature viventi, degli uomini, degli animali, dei pesci e dei serpenti. Abbiamo un gran numero di apparecchi capaci dei piú vari movimenti, mirabili per la loro regolarità, perfezione e sensibilità.

“Possediamo una “Casa della matematica” dove si conservano tutti gli strumenti, perfettamente costruiti, necessari alla geometria e all'astronomia.

“Abbiamo infine le “Case per gli inganni dei sensi” ove compiamo ogni specie di giochi di prestigio, di false apparizioni, di illusioni, di imposture con i relativi inganni. Potrai certo capire facilmente come noi, che possediamo tante cose che, pur essendo perfettamente naturali, generano stupore, potremmo in molti casi particolari ingannare i sensi, se volessimo mascherare queste cose e farle apparire miracolose. Ma noi odiamo ogni impostura e menzogna, tanto che è severamente proibito sotto pena di ignominia e di ammenda, a tutti noi confratelli, di alterare ed ampliare le opere che per via naturale abbiamo ottenuto, ma ci è fatto obbligo di farle conoscere nella loro realtà e senza nessuna affettazione di mistero.

“Queste sono, figlio mio, le ricchezze della Casa di Salomone”.

F. Bacone, *La nuova Atlantide e altri scritti*, Universale Economica, Milano, 1954, pagg. 35-44

Bacon, La filosofia è stata un sapere sterile

Il filosofo inglese, dopo aver rifiutato l'autorità degli antichi in nome della luce che viene direttamente dalla natura, condanna la filosofia per essere stata un sapere sterile, finalizzato non alla verità ma alle discussioni e alle dispute.

F. Bacon, *Temporis partus masculus*

Nella sua grande enciclopedia intitolata *De dignitate et augmentis scientiarum* che fu pubblicata nel 1623 Bacone traccia questo breve quadro della civiltà del suo tempo: Quando considero le condizioni di questi tempi nei quali la cultura sembra essere ritornata per la terza volta fra gli uomini e allorché osservo la grandezza e la varietà dei mezzi e degli strumenti di cui essa è fornita, la profondità e l'altezza dei molti ingegni di questa epoca, le opere ammirevoli degli antichi scrittori che splendono dinanzi a noi come faci, l'arte della stampa che distribuisce generosamente i libri agli uomini di qualunque condizione, il seno ormai dischiuso dell'Oceano e il mondo percorso da un capo all'altro onde è stata portata a nostra conoscenza una quantità di esperimenti sconosciuti agli antichi e si è grandemente arricchita la storia naturale... la pace di cui godono la Gran Bretagna, la Spagna l'Italia, la stessa Francia e non poche altre regioni... quando penso a tutto questo, non posso fare a meno di esser trasportato dalla speranza che questa terza epoca del sapere supererà di gran lunga le due epoche precedenti che si verificarono presso i Greci e presso i Romani.

Ma per realizzare questa "speranza", per dar luogo a questa nuova età era anche necessario chiarire e approfondire le ragioni, le cause, i motivi del fallimento di tutto il sapere tradizionale. Di fronte alle filosofie del passato è necessario assumere un atteggiamento di netto rifiuto: cercare di richiamare in vita la scienza dalle "tenebre dell'antichità" invece che dalla "luce della natura" appare a Bacone errato e colpevole. Nella critica alla tradizione non si tratta quindi di andar confutando i singoli errori e le singole menzogne, non si tratta di gettarsi nella mischia e nella lotta tra le varie scuole o "sette" filosofiche prendendo le difese di una delle parti in lotta, ma occorre disperdere di colpo le tenebre che i secoli hanno addensato e rendersi conto che la accanita lotta che vien condotta dalle varie scuole filosofiche è solo una lotta di "larve" e di "ombre", di una "turba venale di professori". Dal punto di vista di questa decisa rottura con il passato tutte le filosofie trascorse possono, in qualche modo, esser poste sullo stesso piano; sono tutte degne delle stesse accuse e soggiacciono allo stesso tipo di critica. La nuova filosofia che dovrà sostituirsi ad esse non potrà più muoversi sul loro stesso terreno, non potrà più accettare i loro principî, i loro presupposti, i loro argomenti, le loro dimostrazioni; dovrà essere la conseguenza di un nuovo atteggiamento dell'uomo di fronte alla natura, e questo atteggiamento nuovo richiederà un nuovo concetto di verità, una nuova moralità ed una nuova logica.

La dura condanna di Bacone ha in realtà il tono di una condanna morale. Di quale colpa si

sono resi rei i filosofi del passato? Essi, secondo il nostro Lord Cancelliere, hanno peccato di superbia intellettuale trasformando la filosofia da paziente e umile indagine delle “cose” e della natura in uno strumento raffinato di prevalenza nelle discussioni e nelle dispute. Il sapere filosofico è diventato così tutto verbale, sterile di opere, si è confessato incapace di trasformare il mondo. Questa sterilità, d'altro lato, è appunto la conseguenza della duplice pretesa che i Greci lasciarono in eredità al genere umano: la pretesa di sostituire perfette costruzioni di parole ai faticosi tentativi di sfogliare le pagine del gran libro della natura e la pretesa di rinchiudere per sempre, entro una dottrina particolare, la universalità del metodo e la totalità della natura. La filosofia, quel tipo di filosofia, ha quindi una grande responsabilità: quella di aver distolto gli uomini dalla riflessione sulle cose per costringerli ad una sterile riflessione sull'interiorità. In questo modo essa ha posto la contemplazione al posto delle opere, è diventata una scuola di rassegnazione invece che uno strumento di possibilità di nuove per il genere umano.

Il pensiero di F. Bacon, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1974, pagg. 4-6

Bacon, Le quattro specie di idoli

Bacon espone in queste pagine la sua teoria sugli idoli (i pregiudizi) che occupano la mente umana e le rendono difficile "l'accesso alla verità".

F. Bacon, *Novum Organon*, I, XXXVIII-XXXIX, XLI-XLIV

XXXVIII Gli idoli e le false nozioni che penetrarono nell'intelletto umano fissandosi in profondità dentro di esso, non solo assediano le menti umane in modo da rendere difficile l'accesso alla verità, ma addirittura (una volta che quest'accesso sia dato e concesso) di nuovo risorgeranno e saranno causa di molestia nella stessa instaurazione delle scienze: almeno che gli uomini, preavvertiti, non si agguerriscano, per quanto è possibile contro di essi.

XXXIX Quattro sono le specie degli idoli che assediano le menti umane. Per farci intendere abbiamo imposto loro dei nomi: chiameremo la prima specie idoli della tribù; la seconda idoli della spelonca; la terza idoli del mercato; la quarta idoli del teatro.

XLI Gli idoli della tribù sono fondati sulla stessa natura umana e sulla stessa tribù o razza umana. Pertanto si asserisce falsamente che il senso umano è la misura delle cose che al contrario tutte le percezioni, sia del senso sia della mente, derivano dall'analogia con l'uomo, non dall'analogia con l'universo. Rispetto ai raggi delle cose l'intelletto umano è simile a uno specchio disuguale che mescola la sua propria natura a quella delle cose e la deforma e la travisa.

XLII Gli idoli della spelonca sono idoli dell'uomo in quanto individuo. Ciascuno infatti (oltre alle aberrazioni proprie della natura in generale) ha una specie di propria caverna o spelonca che rifrange e deforma la luce della natura: o a causa della natura propria e singolare di ciascuno, o a causa dell'educazione e della conservazione con gli altri, o della lettura di libri e dell'autorità di coloro che si onorano e si ammirano, o a causa della diversità delle impressioni a seconda che siano accolte da un animo preoccupato e prevenuto o calmo ed equilibrato. Cosicché lo spirito umano (come si presenta nei singoli individui) è cosa varia e grandemente mutevole e quasi soggetta al caso. Perciò giustamente affermò Eraclito che gli uomini cercano le scienze nei loro mondi particolari e non nel più grande mondo a tutti comune.

XLIII Vi sono poi gli idoli che derivano quasi da un contratto e dalle reciproche relazioni del genere umano: li chiamiamo idoli del mercato a causa del commercio e del consorzio degli uomini. Gli uomini infatti si associano per mezzo dei discorsi, ma i nomi vengono imposti secondo la comprensione del volgo e tale errata e inopportuna imposizione ingombra in molti modi l'intelletto. D'altra parte le definizioni o le spiegazioni, delle quali gli uomini dotti si provvidero e con le quali si protessero in certi casi, non sono in alcun modo servite di rimedio. Anzi le parole fanno violenza all'intelletto e confondono ogni cosa e trascinano gli uomini a controversie e a finzioni innumerevoli e vane.

XLIV Vi sono infine gli idoli che penetrano negli animi degli uomini dai vari sistemi filosofici

e dalle errate leggi delle dimostrazioni. Li chiamiamo idoli del teatro perché consideriamo tutte le filosofie che sono state ricevute o create come tante favole presentate sulla scena e recitate che hanno prodotto mondi fittizi da palcoscenico. Non parliamo solo dei sistemi filosofici che già abbiamo o delle antiche filosofie e delle antiche sette perché è sempre possibile comporre e combinare moltissime altre favole dello stesso tipo: le cause di errori diversissimi possono essere infatti quasi comuni. Né abbiamo queste opinioni solo intorno alle filosofie universali, ma anche intorno a molti principi e assiomi delle scienze che sono invalsi per tradizione, credulità e trascuratezza.

(Il pensiero di F. Bacon, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1974, pagg. 114-117)

Bacon, Le tavole

Dopo aver dato tanto spazio alla pars destruens - cioè alla distruzione della scienza aristotelica e alla critica degli idola che impediscono di conoscere la Verità - Bacon ci offre in queste pagine il suo metodo scientifico, basato sull'induzione e sulle cosiddette "tavole" (delle presenze, delle assenze e dei gradi).

F. Bacon, *Novum Organon*, II

Stabilito lo scopo della dottrina, passiamo ai precetti, anch'essi esposti in ordine regolare. Gli indizi intorno all'interpretazione della natura comprendono due parti: la prima concerne il trarre e il far sorgere gli assiomi dall'esperienza; la seconda il dedurre o derivare dagli assiomi nuovi esperimenti. La prima parte si suddivide in tre aiuti: gli aiuti al senso, gli aiuti alla memoria, gli aiuti alla mente o ragione. In primo luogo bisogna quindi preparare una storia naturale e sperimentale sufficiente e buona: essa è il fondamento di tutto e non si deve inventare o escogitare, ma scoprire che cosa la natura faccia o produca. Ma la storia naturale e sperimentale è tanto varia e sparsa da confondere l'intelletto se non venga fissata e presentata nell'ordine adatto. A questo scopo bisogna [in secondo luogo] compilare le tavole e le coordinazioni delle istanze in modo tale che l'intelletto possa agire su di esse. Anche se questo venga fatto, l'intelletto abbandonato a sé e alla sua spontaneità è inadatto e incapace alla costruzione degli assiomi se non venga guidato ed aiutato. Così in terzo luogo bisogna ricorrere all'induzione legittima e vera che è la chiave dell'interpretazione.

La ricerca delle forme procede così: sopra una natura data bisogna preparare come una comparsa di fronte all'intelletto di tutte le istanze note che convengono alla medesima natura anche se in sostanze oltremodo differenti. Questa raccolta dev'essere fatta storicamente senza far uso di speculazioni affrettate o di sottigliezze eccessive. Per esempio, nella ricerca della forma di calore.

1. Raggi del Sole, soprattutto d'estate e a mezzogiorno. 2. Raggi del Sole riflessi e raccolti tra i monti o fra pareti o, più di tutto, fra specchi ustori. 3. Meteore infuocate. 4. Fulmini ardenti. 5. Eruzioni di fiamme dalle viscere dei monti. 6. Ogni specie di fiamma [...]. Siamo soliti chiamare questa tavola, *tavola dell'essenza e della presenza*.

In secondo luogo vanno presentate all'intelletto quelle istanze che sono prive della natura cercata poiché la forma (come è stato detto) deve essere assente dove manca la natura data ed essere presente dove quella è presente. Ciò, tenendo presenti tutti i casi, condurrebbe all'infinito: le istanze negative devono dunque esser fatte seguire alle affermative e le assenze vanno considerate soltanto in quei soggetti che presentano affinità con quelli altri nei quali la natura data è presente ed appare.

Siamo soliti chiamare questa *tavola della declinazione o dell'assenza in prossimità*.

Prima istanza negativa corrispondente alla prima affermativa: i raggi della Luna, delle stelle, delle comete non risultano caldi al tatto; anzi è risultato alla osservazione che i freddi più acuti si hanno nei pleniluni [...]. Seconda alla seconda: i raggi del Sole, nella media regione dell'aria (come la chiamano) non riscaldano. Di questo fatto si rende comunemente ragione dicendo non ingiustamente che quella regione non è abbastanza vicina al corpo del Sole donde sgorgano i raggi e anche dalla Terra ove essi vengon riflessi. Ciò è mostrato dalle vette dei monti (purché non siano troppo alti) ove la neve è perpetua [...]. Ottava alla terza: le comete (se si vuol annoverarle tra le meteore) non pare abbiano il manifesto potere di accrescere il calore delle stagioni, anche se spesso siano state notate, dopo la loro comparsa, delle siccità [...]. Nona corrispondente alla quarta: esistono balenii che producono luce e non bruciano e sempre si verificano senza tuono. Decima corrispondente alla quinta: le eruzioni e le eruttazioni di fiamme avvengono nelle regioni fredde non meno che in quelle calde: come in Islanda o in Groenlandia [...]. Undicesima corrispondente alla sesta: ogni fiamma è, più o meno, calda e quindi manca l'istanza negativa. Eppure affermano che il fuoco fatuo (come lo chiamano) non abbia molto calore [...].

In terzo luogo devon essere presentate all'intelletto quelle istanze nelle quali la natura, intorno alla quale si svolge la ricerca, esiste in grado maggiore o minore, sia che la comparazione del crescere e del diminuire venga fatta nello stesso soggetto sia che venga fatta in soggetti diversi. Poiché la forma della cosa è la cosa stessa nella sua realtà e poiché la cosa non differisce dalla forma altrimenti da come differiscono l'apparente e l'esistente, l'esterno e l'interno, ciò che è in rapporto all'uomo e ciò che è in rapporto all'Universo, ne deriva necessariamente che non si deve considerare nessuna natura come vera forma se la forma non diminuisce sempre quando diminuisce la natura e non cresce quando cresce la natura. Siamo pertanto soliti chiamare questa tavola *tavola dei gradi* o *tavola di comparazione*.

(*Il pensiero di F. Bacon*, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1974, pagg. 140-143)

Bacone Ruggero, L'importanza dell'esperienza

Bacone insiste sulla superiorità dell'esperienza diretta rispetto al ragionamento dimostrativo.

Opus maius, VI, 1

Senza l'esperienza niente può essere conosciuto sufficientemente. Infatti due sono i mezzi del conoscere, la dimostrazione e l'esperimento. La dimostrazione conclude e ci fa concedere la conclusione, ma non rende certi né toglie il dubbio, in modo che lo spirito si riposi nella visione della verità, se non la trova per mezzo dell'esperienza; perché molti hanno argomenti per lo scibile, ma siccome non hanno esperienza, li trascurano e non evitano le cose nocive né perseguono le cose buone. Se difatti un uomo, che non ha mai visto il fuoco, ha provato con argomenti sufficienti che il fuoco brucia e intacca e distrugge le cose, mai per questo si acquieterebbe lo spirito dell'ascoltatore né eviterebbe il fuoco prima di avvicinare la mano o una cosa combustibile al fuoco, in modo da provare con l'esperienza ciò che l'argomento insegnava. Ma, ottenuta l'esperienza della combustione, lo spirito si rende certo e si acquieta nel fulgore del vero. Non basta, quindi, l'argomento, ma si richiede l'esperienza.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pag. 576)

Bacone Ruggero, Non bisogna trascurare lo studio della natura

Ruggero Bacone polemizza contro chi, con la scusa di dedicarsi alla santità o alla filosofia, rinuncia allo studio delle altre discipline.

Opus maius, Parte I, 12

Importanza e finalità delle discipline empirico-matematiche. Se alcuni saggi e santi trascurarono le altre discipline [diverse da quelle strettamente sacre] o per umana fragilità o per una causa plausibile, noi di oggi trascuriamo o rigettiamo con ostinatezza e pertinacia quello studio, giustificando la nostra ignoranza con il fatto che i santi e i saggi trascurarono di studiarle, e non si vuol considerare che in ogni uomo si ha molta imperfezione in fatto di saggezza sia fra i santi che fra i saggi.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pag. 573)

Bacone, Sapere è potere

Con la sua attenzione all'importanza della scienza e della tecnica per il potere dell'uomo sulla natura, la riflessione di Francesco Bacone si inserisce a pieno titolo in quella profonda trasformazione del pensiero europeo che fu la "rivoluzione scientifica". Il brano seguente, tratto dal Novum Organum, presenta alcune idee centrali della concezione baconiana del sapere.

L'uomo, ministro e interprete della natura, tanto fa e intende quanto ha osservato dell'ordine della natura, con l'osservazione della cosa o con l'opera della mente; non sa, ne può niente di più.

La mano nuda e l'intelletto abbandonato a se stesso servono poco. Per compiere le opere sono necessari strumenti e mezzi d'aiuto, sia per la mano che per l'intelletto; e come gli strumenti meccanici servono ad ampliare o regolare i movimenti delle mani, così gli strumenti mentali estendono o trattengono il movimento dell'intelletto.

La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa preclude l'effetto, e alla natura si comanda solo ubbidendole: quello che nella teoria fa da causa nell'operazione pratica diviene regola. [...]

La logica che corre nelle scuole serve a stabilire e a fissare gli errori che derivano dalla cognizione volgare, più che [servire] alla ricerca della verità; ed è perciò più dannosa che utile.

Il sillogismo non si applica ai principi delle scienze, e si applica inutilmente agli assiomi medi: è uno strumento incapace di penetrare nelle profondità della natura. Esso costringe il nostro assenso, non la realtà. [...] Perciò la nostra speranza è tutta riposta nella induzione vera. [...]

Due sono, e possono essere, le vie per la ricerca e la scoperta della verità. L'una dal senso e dai particolari vola subito agli assiomi generalissimi, e giudica secondo questi principi, già fissati nella loro immutabile verità, ricavandone gli assiomi medi: questa è la via comunemente seguita. L'altra dal senso e dai particolari trae gli assiomi risalendo per gradi e ininterrottamente la scala della generalizzazione, fino a pervenire agli assiomi generalissimi: questa è la vera via, sebbene non sia stata ancora percorsa dagli uomini. [...]

Per la terminologia, abbiamo stabilito di chiamare il vecchio modo di fare indagine sulla natura anticipazioni della natura, perché è un modo prematuro e temerario; chiameremo invece interpretazione della natura quell'altro modo di indagare, che si svolge dalle cose stesse secondo i modi dovuti. [...]

Vano è attendere un gran rinnovamento delle scienze dalla sovrapposizione e dall'inserimento del nuovo sul vecchio: bisogna compiere una completa instaurazione del sapere iniziando dalle fondamenta stesse delle scienze, se non ci si vuole aggirare sempre in un circolo, con un progresso scarso e quasi trascurabile.

(F. Bacone, *Novum Organum*, trad. it. di E. De Mas, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 49-55
passim)

Bakunin, Anarchia e statalismo

Del filosofo russo riportiamo alcuni passi di Stato e anarchia, che riguardano la famosa polemica con Marx, la quale vivacizzò tutto il dibattito interno alla Prima Internazionale. Bakunin è convinto che nel popolo sia presente un istinto naturale, che lo guida verso l'anarchia e la distruzione di ogni forma di Stato. I "rivoluzionari dottrinari", con a capo Marx, propendono invece per lo statalismo, contro la rivoluzione del popolo.

M. Bakunin, Stato e anarchia

Noi, rivoluzionari-anarchici, fautori dell'istruzione generale del popolo, dell'emancipazione e del più vasto sviluppo della vita sociale e di conseguenza nemici dello Stato e di ogni statalizzazione, affermiamo, in opposizione a tutti i metafisici, ai positivisti e a tutti gli adoratori scienziati o non della scienza deificata, che la vita naturale precede sempre il pensiero, il quale è solo una delle sue funzioni, ma non sarà mai il risultato del pensiero; che essa si sviluppa a partire dalla sua propria insondabile profondità attraverso una successione di fatti diversi e mai con una serie di riflessi astratti e che a questi ultimi, prodotti sempre dalla vita, che a sua volta non ne è mai prodotta, indicano soltanto come pietre miliari la sua direzione e le varie fasi della sua evoluzione propria e indipendente. In conformità con questa convinzioni noi non solo non abbiamo l'intenzione né la minima velleità d'imporre al nostro popolo, o a qualunque altro popolo, un qualsiasi ideale di organizzazione sociale tratto dai libri o inventato da noi stessi ma, persuasi che le masse popolari portano in se stesse, negli istinti più o meno sviluppati dalla loro storia; nelle loro necessità quotidiane e nelle loro aspirazioni coscienti o inconsce, tutti gli elementi della loro futura organizzazione naturale, noi cerchiamo questo ideale nel popolo stesso; e siccome ogni potere di Stato, ogni governo deve, per la sua medesima essenza e per la sua posizione fuori del popolo o sopra di esso, deve necessariamente mirare a subordinarlo a un'organizzazione e a fini che gli sono estranei noi ci dichiariamo nemici di ogni governo, di ogni potere di Stato, nemici di un'organizzazione di Stato in generale e siamo convinti che il popolo potrà essere felice e libero solo quando, organizzandosi dal basso in alto per mezzo di associazioni indipendenti e assolutamente libere e al di fuori di ogni tutela ufficiale, ma non fuori delle influenze diverse e ugualmente libere di uomini e di partiti, creerà esso stesso la propria vita.

Queste sono le convinzioni dei socialisti rivoluzionari e per questo ci chiamano anarchici. Noi non protestiamo contro questa definizione perché siamo realmente nemici di ogni autorità, perché sappiamo che il potere corrompe sia coloro che ne sono investiti che coloro i quali devono soggiacervi. Sotto la sua nefasta influenza gli uni si trasformano in despoti ambiziosi e avidi, in sfruttatori della società in favore della propria persona o casta, gli altri in schiavi.

[...] È chiaro allora perché i *rivoluzionari dottrinari* che si sono assunta la missione di distruggere i poteri e gli ordini esistenti per creare sulle loro rovine la propria dittatura, non

sono mai stati e non saranno mai i nemici ma, al contrario sono stati e saranno sempre i difensori più ardenti dello Stato. Sono nemici dei poteri attuali solo perché vogliono impadronirsene; nemici delle istituzioni politiche attuali solo perché escludono la possibilità della loro dittatura; ma sono tuttavia i più ardenti amici del potere di Stato che dev'essere mantenuto, senza di che la rivoluzione, dopo aver liberato sul serio le masse popolari, toglierebbe a questa minoranza pseudorivoluzionaria ogni speranza di riuscire a riaggiogarle a un nuovo carro e di gratificarle dei suoi provvedimenti governativi. Ciò è tanto vero che oggi, quando in tutta l'Europa trionfa la reazione, quando tutti gli Stati ossessionati dallo spirito più frenetico di conservazione e di oppressione popolare, armati da capo a piedi di una triplice corazza, militare, politica e finanziaria e si apprestano sotto la direzione del principe Bismarck a una lotta implacabile contro la Rivoluzione Sociale; oggi, quando si sarebbe dovuto pensare che tutti i sinceri rivoluzionari s'unissero per respingere l'attacco disperato della reazione internazionale, noi vediamo al contrario che i rivoluzionari dottrinari sotto la guida del signor Marx prendono dappertutto il partito dello statalismo e degli statalisti contro la rivoluzione del popolo.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979, pagg. 161-163

Bakunin, Bismarck e Garibaldi

Amico personale di Garibaldi, di cui era stato ospite a Caprera, Bakunin ne traccia un breve ritratto in cui accenna ad alcune sue caratteristiche: eroe sui campi di battaglia, pessimo filosofo e politico, nemico dei preti. Famoso è l'episodio avvenuto al Congresso per la Pace di Ginevra del 1867. Bakunin, ormai ai ferri corti con quelli dell'Internazionale, entrò nell'aula fra l'imbarazzo generale. A questo punto Garibaldi, che era il presidente dell'assemblea, scese dal palco e lo abbracciò fra gli applausi generali.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*

Prendete per esempio la questione religiosa. Chi prese l'audace iniziativa di opporsi risolutamente alle pretese medievali della Santa Sede? La Germania, il principe Bismarck il quale non teme gli intrighi che i gesuiti stanno tramando dappertutto contro di lui: nel popolo che mettono in subbuglio ma soprattutto nella corte imperiale ancora estremamente propensa a ogni sorta di bigotterie; non ha nemmeno paura del loro pugnale, nel loro veleno con cui è noto che fin dai tempi passati avevano l'abitudine di sbarazzarsi dei loro avversari pericolosi. Il principe Bismarck si levò con una tale forza contro la chiesa romana cattolica che anche il vecchio e mite Garibaldi, eroe sui campi di battaglia ma pessimo filosofo e politico, che odia i preti a tal segno che basta dichiararsi loro nemico per essere proclamato da lui l'uomo più liberale e più avanzato, ripetiamo che lo stesso Garibaldi pubblicava di recente un entusiastico ditirambo in onore del grande cancelliere tedesco proclamandolo liberatore dell'Europa e del mondo.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979, pag. 229

Bakunin, Critica all'idealismo

Il materialismo è un pensiero che parte dal basso per andare verso l'alto. Ciò è conforme all'esperienza e alla natura. L'idealismo invece percorre la via opposta, che è assurda e richiede la rinuncia all'uso della ragione.

M. Bakunin, *Dio e lo Stato*

Ben lungi dal seguire la via naturale dal basso in alto, dall'inferiore al superiore, e dal relativamente semplice al più complicato; in luogo d'accompagnare saggiamente, razionalmente in movimento progressivo e reale dal mondo chiamato inorganico al mondo organico, vegetale, animale, poi specialmente umano; dalla materia o dall'essere chimico, alla materia all'essere vivente, e dall'essere vivente all'essere pensante gli idealisti, come ossessi, ciechi, sospinti dal fantasma divino che essi hanno ereditato dalla teologia, infilano la via assolutamente contraria. Essi vanno dall'alto al basso, dal superiore all'inferiore, dal complicato al semplice. Essi cominciano da Dio sia come persona, sia come sostanza o idea divina, e il primo passo che essi fanno è un terribile precipizio dalle altezze sublimi dell'eterno ideale nel fango del mondo materiale; dalla perfezione assoluta nella imperfezione assoluta, dal pensiero all'essere, o piuttosto dall'essere supremo al nulla. Quando, come e perché l'Essere divino, eterno, infinito, il perfetto assoluto, probabilmente annoiato di se stesso, si sia deciso a questo salto mortale disperato, ecco ciò che nessun idealista, teologo né metafisico né poeta ha mai saputo comprendere egli medesimo né spiegare ai profani. Tutte le religioni passate e presenti e tutti i sistemi di filosofia trascendentale girano su questo unico ed iniquo mistero.

È evidente come questo terribile mistero sia inesplicabile, vale a dire assurdo, perché l'assurdo soltanto non si lascia spiegare. È evidente che chiunque ne ha bisogno per la sua felicità, per la sua vita, deve rinunciare alla ragione, e ritornare se può, alla fede ingenua, cieca, stupida; ripetere con Tertulliano e con tutti i credenti sinceri queste parole che riassumono la quintessenza stessa della teologia:

Credo quia absurdum.

Allora ogni discussione cessa, e rimane la stupidità trionfante della fede.

M. Bakounine, *Dio e lo Stato*, G. Nerbini, Firenze, 1903, pagg. 28-29

Bakunin, Il signor Marx

Bakunin traccia un vivace profilo della figura di Marx, di cui ammira l'intelligenza e la cultura, ma ne critica lo statalismo. L. Blanc, socialista "statalista", discepolo di Babeuf, Mably e Morelly, fu per breve tempo al potere in Francia dopo la rivoluzione del Quarantotto.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*

Ma il principale propagandista del socialismo in Germania, prima clandestinamente ma poi subito dopo pubblicamente, fu Karl Marx.

Il signor Marx ha avuto e ha tuttora una parte troppo importante nel movimento socialista del proletariato tedesco perché sia possibile passare accanto a questa cospicua personalità senza tentare di descriverla con qualche pennellata veridica.

Il signor Marx è di origine ebraica. Si può dire che riunisca in sé tutte le qualità e tutti i difetti di questa razza capace. Nervoso secondo alcuni sino alla depressione, eccessivamente ambizioso e vanitoso, litigioso, intollerante e assoluto come Jehova il signor dio degli avi e, come lui, vendicativo sino alla follia. Non c'è menzogna né calunnia che non sia capace d'inventare e di diffondere contro chi abbia avuto la disavventura di suscitare la sua gelosia, o che è la stessa cosa, il suo odio. E non c'è intrigo per quanto ignobile che rinunci a impiegare se a suo giudizio, quasi sempre errato, questo intrigo può rafforzare la sua posizione, la sua influenza e allargare il suo potere. Sotto questo aspetto è veramente un consumato uomo politico.

Queste sono le sue qualità negative. Ma di positive ne ha molte. È molto intelligente e di una smisurata erudizione enciclopedica. Dottore in filosofia era, già a Colonia verso l'anno 1840, l'anima e si può dire il centro di numerosi eminenti circoli hegeliani avanzati con i quali aveva iniziato la pubblicazione di una rivista d'opposizione di lì a poco vietata per ordine ministeriale. A questi circoli appartenevano anche il fratello Bruno e Edgard Bauer, Marx Stirner e poi a Berlino, il primo gruppo dei nihisti tedeschi che nella loro cinica logica superarono di molto i più violenti nihilisti della Russia.

Nel 1843-1844 il signor Marx si stabilì a Parigi. Là ebbe i primi contatti con la società dei comunisti francesi e tedeschi e con il suo correligionario ebreo tedesco, il signor Moses Hess che prima di lui era stato un dotto economista e socialista e che esercitò una considerevole influenza sull'evoluzione scientifica del signor Marx.

È raro trovare un uomo che sappia e legga tanto e che legga così intelligentemente come il signor Marx. L'argomento esclusivo dei suoi studi era già allora la scienza economica. Ha studiato con estrema attenzione gli economisti inglesi i quali sopravanzano ancora tutti quanti sia per il carattere positivo delle loro concezioni, sia per il carattere pratico della loro intelligenza formatasi sull'analisi dei fatti economici inglesi, e per la critica rigorista e la coscienziosa audacia delle conclusioni. A tutto ciò il signor Marx aggiunse due nuovi ingredienti: primo, la dialettica più astratta, la più sofisticatamente sottile da lui appresa alla

scuola di Hegel e che spinse spesso sino alla birbanteria, alla perversione, e il punto di partenza comunista.

Il signor Marx naturalmente ha letto tutti i socialisti francesi da Saint-Simon a Proudhon compreso; è noto che odia quest'ultimo e non v'è dubbio che nella spietata critica da lui portata contro Proudhon c'è molto di vero: Proudhon malgrado tutti gli sforzi per mettersi sul terreno concreto è rimasto idealista e metafisico. Il suo punto di partenza è l'idea astratta del diritto; dal diritto va al fatto economico mentre il signor Marx, al contrario di Proudhon, ha enunciato e dimostrato l'indubbia verità, confermata dalla storia passata e contemporanea della società umana, dei popoli e degli Stati, che il fatto economico ha sempre preceduto e precede sempre il diritto giuridico e politico. Nella esposizione e nella prova di questa verità consiste uno dei principali meriti scientifici del signor Marx.

Ma quello che è più notevole e che, beninteso, il signor Marx non ha mai ammesso, è il fatto che in materia politica il signor Marx è il diretto discepolo di Louis Blanc. Il signor Marx è incomparabilmente più intelligente e senza confronto più erudito di quel piccolo, sfortunato rivoluzionario e uomo di Stato ma, da buon tedesco e nonostante la sua rispettabile statura, prese lezione dal minuscolo francese.

Questa singolarità si spiega d'altronde molto facilmente: il retorico francese, da politico borghese e da dichiarato ammiratore di Robespierre e il sapiente tedesco, nella sua triplice qualità di hegeliano, di ebreo e di tedesco, sono entrambi statalisti accaniti e predicano entrambi il comunismo autoritario con questa sola differenza, che l'uno si accontenta di dichiarazioni retoriche in luogo di argomenti mentre l'altro, da scienziato ampolloso e da tedesco pedante, avviluppa quel che per entrambi è un caro principio con ogni sorta di sottigliezze della dialettica hegeliana e con la ricchezza delle sue vastissime cognizioni.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979, pagg. 168-171

Bakunin, La religione

La religione, ed in particolare il cristianesimo, hanno prodotto "l'annientamento dell'umanità a profitto della divinità", quindi "se Dio esiste, l'uomo è uno schiavo. Ora l'uomo può, deve essere libero: dunque Dio non esiste".

M. Bakunin, Dio e lo Stato

Tutte le religioni coi loro Dei i loro semidei e i loro profeti, i loro messia e i loro santi, furono create dalla fantasia credula degli uomini non ancora giunti al pieno sviluppo ed al pieno possesso delle loro facoltà intellettuali. Quindi è che il cielo religioso non è altra cosa che uno specchio ove l'uomo esaltato dall'ignoranza e dalla fede, trova la sua propria immagine, ma ingrandita e rovesciata, cioè *divinizzata*. La storia delle religioni, quella del nascere, del grandeggiare e del decadere degli Dei che si sono succeduti nella credenza umana, non è dunque altro che lo sviluppo dell'intelligenza e della coscienza collettiva degli uomini. A misura che nel loro cammino storicamente progressivo, essi scoprono, sia in loro stessi, sia nella natura esteriore, una forza, una qualità o anche un gran difetto, essi li attribuiscono ai loro Dei, dopo averli esagerati, allargati oltre misura, come fanno ordinariamente i fanciulli, per un atto della loro fantasia religiosa. Grazie a questa modestia e a questa pia generosità degli uomini credenti e creduli, il cielo si è arricchito delle spoglie della terra, e per conseguenza necessaria più il cielo divenne ricco, e più l'umanità e la terra divennero povere. Una volta stabilita la divinità essa fu naturalmente proclamata la causa, la ragione, l'arbitra e la dispensatrice assoluta di ogni cosa; il mondo non fu più nulla, essa fu tutto; e l'uomo suo vero creatore, dopo averla tratta dal nulla a sua insaputa, s'inginocchiò davanti ad essa, l'adorò e si dichiarò sua creatura e suo schiavo.

Il cristianesimo è precisamente la religione per eccellenza, perché espone e manifesta nella sua pienezza, la natura, la essenza di ogni sistema religioso, che è *l'impoverimento, la servitù, l'annientamento dell'umanità a profitto della divinità*.

[...] Schiavi di Dio, gli uomini devono esserlo anche della chiesa e dello stato, *in quanto quest'ultimo è consacrato dalla chiesa*. Ecco ciò che, fra tutte le religioni che esistono o che hanno esistito, il cristianesimo ha meglio degli altri compreso, meglio anche della più parte delle antiche religioni orientali, le quali non abbracciavano che popoli distinti e privilegiati; mentre il cristianesimo ha la pretesa d'abbracciare l'umanità tutta intera; il che, fra tutte le sette cristiane, fu sono il cattolicesimo romano a proclamare e realizzare con coscienza rigorosa. Gli è perciò che il cristianesimo è la religione assoluta, l'ultima religione; e la chiesa apostolica e romana la sola conseguente, legittima e divina.

Non spiaccia dunque ai metafisici ed agli idealisti religiosi, filosofi, politici o poeti: *l'idea di Dio implica l'abdicazione della ragione e della giustizia umana: essa è la negazione più decisiva della libertà umana e ha per scopo la servitù degli uomini, tanto in teoria che in pratica*.

A meno di volere la schiavitù e l'avvilimento degli uomini, come lo vogliono i gesuiti, i

monaci, i pietisti o i metodisti protestanti, noi non possiamo e non dobbiamo fare la minima concessione né al Dio della teologia né a quello della metafisica. Colui che in questo alfabeto mistico comincia da Dio, dovrà fatalmente finire con Dio; colui che vuole adorare Dio, deve, senza farsi puerili illusioni, rinunciare risolutamente alla sua libertà e alla sua umanità.

Se Dio è, l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può, deve essere libero: dunque Dio non esiste. [...]

È necessario ricordare quanto e come le religioni istupidiscono e corrompono i popoli? Esse uccidono in loro la ragione, il principale strumento dell'emancipazione umana, e li riducono all'imbecillità, condizione essenziale della schiavitù. Esse disonorano il lavoro umano e ne fanno un contrassegno ed una sorgente di servitù. Uccidono la nozione e il sentimento dell'umana giustizia, facendo pendere sempre la bilancia dalla parte dei bricconi trionfanti, oggetto privilegiato della grazia divina. Esse uccidono la fierezza e la dignità umana, non proteggendo che i servili e gli umili. Esse soffocano nel cuore dei popoli ogni sentimento di fratellanza umana, empiendolo di crudeltà.

Tutte le religioni sono crudeli, tutte fondate sul sangue; perché tutte si adagiano principalmente sull'idea del sacrificio, e cioè, sull'immolazione perpetua dell'umanità a l'insaziabile vendetta della divinità.

M. Bakounine, *Dio e lo Stato*, G. Nerbini, Firenze, 1903, pagg. 37-39

Bakunin, La religione e il popolo

Il popolo è oppresso e perciò tenuto volutamente nell'ignoranza. Per uscire dalla sua condizione miserevole egli si attacca alla religione e alla taverna, che sono la "dissolutezza dello spirito e del corpo". Solo la rivoluzione sociale potrà liberarlo dalla sua schiavitù.

M. Bakunin, *Dio e lo Stato*

Il popolo, sventuratamente, è ancora ignorantissimo e mantenuto nell'ignoranza dagli sforzi sistematici di tutti i governi, che la considerano non senza molta ragione come una delle condizioni essenziali della loro propria potenza. Schiacciato dal suo lavoro quotidiano, privo di agiatezza, di commercio intellettuale, di lettura, infine di quasi tutti i mezzi e d'una gran parte degli stimolanti che sviluppano la riflessione negli uomini, il popolo accetta quasi sempre, senza critica e in blocco, le tradizioni religiose. Esse l'avviluppano sin dalla tenera età, in tutte le circostanze della sua vita, e, artificialmente mantenute nel suo seno da una folla di avvelenatori ufficiali d'ogni sorta, preti e laici, si trasformano dentro di lui in una specie d'abitudine mentale, troppo spesso anche più potente del suo stesso buon senso naturale.

C'è un'altra ragione che spiega e che legittima in qualche modo le credenze assurde del popolo. Questa ragione, è la condizione miserabile alla quale esso si trova fatalmente condannato dall'organizzazione economica della società, nei paesi più inciviliti d'Europa. Ridotto sotto il rapporto materiale al minimo d'una esistenza umana, chiuso nella sua vita come un prigioniero nella sua prigione, senza orizzonte, senza uscita, e se si deve credere agli economisti, anche senza avvenire, il popolo dovrebbe avere l'anima singolarmente stretta e l'istinto piatto dei borghesi per non provare il bisogno di sortirne; ma ei non ha che tre mezzi: due fantastici e il terzo reale. I due primi sono la taverna e la chiesa, la dissolutezza del corpo o quella dello spirito; la terza è la rivoluzione sociale. Quest'ultima ben più che tutte le propagande teologiche dei liberi-pensatori, sarà capace di distruggere le credenze religiose e le abitudini di dissolutezza nel popolo, credenze e abitudini che sono più che intimamente legate insieme di quello che si pensi. Sostituendo ai godimenti illusori insieme e brutali della dissolutezza corporale e spirituale, le gioie così delicate e complesse dell'umanità sviluppata in ciascuno ed in tutti, soltanto la rivoluzione sociale avrà la potenza di chiudere nello stesso tempo tutte le taverne e tutte le chiese.

M. Bakounine, *Dio e lo Stato*, G. Nerbini, Firenze, 1903, pagg. 30-31

Bakunin, Lo statalismo di Marx

Bakunin accusa Marx di volere che nella società socialista tutto il potere sia concentrato nelle mani dello Stato. Il filosofo tedesco non capisce dove c'è lo Stato, c'è inevitabilmente oppressione e schiavitù ed i lavoratori che andranno al potere saranno inevitabilmente ex-lavoratori e uomini di Stato. "Chi può dubitare di ciò non sa niente della natura umana".

M. Bakunin, Stato e anarchia

Questo è il programma di Lassalle, questo è anche il programma del partito democratico socialista. In realtà questo programma non è di Lassalle ma di Marx che lo enunciò esaurientemente nel suo famoso *Manifesto del partito comunista* pubblicato, da lui e da Engels, nel 1848. Un esplicito richiamo ad esso è fatto nel primo *Manifesto dell'associazione internazionale* scritto da Marx nel 1864, con le parole: *il primo dovere della classe operaia consiste nella stessa conquista del potere politico* o, come è detto nel manifesto comunista: *il primo passo nella rivoluzione dei lavoratori deve consistere nell'elevazione del proletariato al rango di casta dominante. Il proletariato deve concentrare tutti gli strumenti di produzione nella mani dello Stato vale a dire del proletariato elevato al rango di casta dominante.*

Non è chiaro perciò che il programma di Lassalle non si differenzia in nulla dal programma di Marx che egli riconosceva come proprio maestro? Nell'opuscolo contro Schultze-Delitzsch, Lassalle dopo aver esposto con la ricchezza veramente geniale che caratterizza i suoi scritti le proprie concezioni fondamentali sull'evoluzione politica e sociale della nuova società ammette sinceramente che queste idee e la stessa terminologia non sono sue ma del signor Marx che per primo le ha formulate e sviluppate nella sua opera straordinaria ancora inedita.

Tanto più singolare appare quindi la protesta del signor Marx inserita *dopo la morte* di Lassalle, nella prefazione all'opera sul *Capitale*. Marx vi si lagna amaramente del furto di Lassalle, il quale si sarebbe appropriato delle sue idee. La protesta è incredibilmente strana da parte di un comunista che predicando la proprietà collettiva non capisce che un'idea una volta pronunciata non appartiene più a un individuo. La cosa sarebbe stata diversa se Lassalle gli avesse copiato una o più pagine, ciò sarebbe stato un plagio e la prova del fallimento intellettuale di uno scrittore incapace di digerire le idee degli altri e di riprodurle mediante un proprio lavoro intellettuale, sotto forma originale. Così agirono solo gli uomini sprovvisti di capacità intellettuali o disonesti per vanità, i corvi con penne di pavone. Ma Lassalle era troppo intelligente e indipendente perché gli fosse necessario ricorrere a mezzi tanto meschini per attirare su di sé l'attenzione del pubblico. Era vanitoso, molto vanitoso come s'addice a un ebreo ma nello stesso tempo era dotato di qualità tanto brillanti che avrebbe potuto soddisfare senza troppe difficoltà le esigenze della vanità più ricercata. Era intelligente, istruito, ricco, abile e estremamente audace; possedeva in grandissima misura le doti della dialettica e dell'eloquenza, della chiarezza di comprensione

e di esposizione. Al contrario del suo maestro Marx che è forte in teoria, in intrighi segreti e sotterranei e perde in compenso la sua forza e il suo valore nella pubblica arena, Lassalle si sarebbe detto fatto apposta per la lotta aperta sul terreno pratico. L'abilità dialettica e la forza della logica stimulate dall'amor proprio attizzato dalla lotta sostituivano in lui il rigore delle convinzioni appassionate. Esercitava un'enorme influenza sul proletariato ma era ben lontano dall'essere un uomo del popolo.

Per il suo genere di vita, la sua condizione, le sue abitudini, i suoi gusti era strettamente legato alla classe borghese, ai cosiddetti leoni della gioventú dorata. Naturalmente li superava di tutta la testa, regnava con quell'intelligenza grazie alla quale si trovò alla direzione del proletariato tedesco. Nel volgere di alcuni anni si acquistò un'immensa popolarità. Tutta la borghesia liberale e democratica odiava profondamente Lassalle; i suoi compagni d'idea, i socialisti, i marxisti e lo stesso maestro Marx, concentrarono su di lui la violenza della loro maligna gelosia. Sí, l'odiarono esattamente come la borghesia, ma fin che visse non ardirono manifestargli il loro odio perché era troppo forte per loro.

Abbiamo già dichiarato piú d'una volta la nostra viva ripugnanza per le teorie di Lassalle e di Marx che raccomandano ai lavoratori se non proprio come supremo ideale almeno come immediato e principale obiettivo la fondazione di uno *Stato popolare* che, come loro stessi hanno spiegato, non sarebbe altro che "*il proletariato elevato al rango di casta dominante*". Se il proletariato, ci si chiede, diverrà la casta dominante sopra chi dominerà? Ciò significa che rimarrà ancora un altro proletariato sottomesso a questa nuova dominazione, a questo nuovo Stato. È questo il caso, per esempio, della plebaglia contadina che, come è noto, non gode della benevolenza dei marxisti e che, trovandosi al grado piú basso di cultura, sarà evidentemente governata dal proletariato delle città e delle fabbriche; oppure, se consideriamo la questione dal punto di vista nazionale, prendendo gli slavi rispetto ai tedeschi, i primi per lo stesso motivo staranno, nei confronti del proletariato tedesco vittorioso, nella stessa servile soggezione in cui ora questi ultimi si trovano nei confronti della loro borghesia.

Dove c'è lo Stato c'è inevitabilmente la dominazione e di conseguenza la schiavitú; lo Stato senza la schiavitú, aperta o mascherata, è inconcepibile; ecco perché siamo nemici dello Stato.

Che cosa vuol dire il proletariato organizzato in casta dominante? È mai possibile che l'intero proletariato si ponga alla testa del governo? I tedeschi sono circa 40 milioni. È forse possibile che tutti questi 40 milioni divengano membri del governo? Che tutto il popolo governi e che non ci siano governati? In questo caso non ci sarà governo, non ci sarà Stato; ma se ci sarà uno Stato ci saranno governati, ci saranno schiavi.

Questo dilemma è risolto semplicisticamente nella teoria marxiana. Con governo popolare essi intendono il governo del popolo da parte di un piccolo numero di rappresentanti eletti dal popolo. L'universale diritto d'elezione da parte di tutto il popolo, dei sedicenti rappresentanti del popolo e dei governanti dello Stato, questa è l'ultima parola dei marxiani come pure della scuola democratica, è una bugia che nasconde il dispotismo di una

minoranza dirigente tanto piú pericolosa in quanto si presenta come l'espressione della cosiddetta volontà del popolo.

Cosí da qualsiasi parte si esamini questa questione si arriva sempre allo stesso spiacevole risultato: al governo dell'immensa maggioranza delle masse popolari da parte di una minoranza privilegiata. Ma questa minoranza, ci dicono i marxiani, sarà di lavoratori. Sí, certamente, di *ex lavoratori* i quali non appena divenuti governanti o rappresentanti del popolo non saranno piú lavoratori e guarderanno il mondo del lavoro manuale dall'alto dello Stato; non rappresenteranno piú da quel momento il popolo ma se stessi e le proprie pretese di voler governare il popolo. Chi può dubitare di ciò non sa niente della natura umana.

Ma questi eletti saranno socialisti ardenti, convinti e per di piú scientifici. Queste parole "*socialisti scientifici*", "*socialismo scientifico*" che s'incontrano costantemente nelle opere e nei discorsi dei lassaliani e dei marxiani provano per se stesse che il cosiddetto Stato popolare non sarà nient'altro che il governo dispotico della massa del popolo da parte di una aristocrazia nuova e molto ristretta di veri o pseudoscienziati. Il popolo, dato che non è istruito, sarà completamente esonerato dalle preoccupazioni di governo e sarà incluso in blocco nella mandria dei governati. Che bella liberazione!

I marxisti si rendono conto di questa contraddizione e coscienti che un governo di scienziati, il piú opprimente, il piú offensivo e il piú spregevole del mondo, sarà nonostante tutte le forme democratiche una vera dittatura, si consolano con l'idea che questa dittatura sarà provvisoria e di breve durata. Dicono che la sua unica occupazione e il suo unico intento sarà quello di educare e di elevare il popolo sia economicamente che politicamente a un livello in cui ogni governo diverrebbe ben presto inutile, e lo Stato perdendo ogni suo carattere politico e cioè di dominazione si trasformerà da sé in una organizzazione assolutamente libera degli interessi economici e dei comuni.

Abbiamo qui una flagrante contraddizione. Se lo Stato fosse veramente popolare perché sopprimerlo? E se la sua soppressione è necessaria per l'emancipazione reale del popolo come si osa chiamarlo popolare? Con la nostra polemica nei loro confronti abbiamo fatto loro confessare che la libertà o l'anarchia, vale a dire la libera organizzazione delle masse operaie dal basso in alto, è la meta finale dell'evoluzione sociale e che perciò ogni Stato, non escluso il loro Stato popolare, è un giogo il che vuol dire che esso da una parte genera il dispotismo e dall'altra la schiavitù.

Dicono che questo giogo dello Stato, questa dittatura è una misura transitoria necessaria per poter raggiungere l'emancipazione integrale del popolo; l'anarchia o la libertà sono il fine, lo Stato o la dittatura sono il mezzo. E cosí per emancipare le masse popolari si dovrà prima di tutto soggiogarle.

M. Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1979, pagg. 209-212

Bakunin, Se Dio esistesse, bisognerebbe abolirlo

Bakunin ricorda l'affermazione di Voltaire "Se Dio non esistesse, bisognerebbe inventarlo" e ne deduce che la religione è un consapevole strumento di potere per l'oppressione del popolo. Perciò è necessario il ribaltamento della frase voltairiana: "Se Dio esistesse, bisognerebbe abolirlo".

M. Bakunin, *Dio e lo Stato*

C'è una categoria di persone, che, se non credono, devono almeno fare sembiante di credere. Sono tutti i tormentatori, tutti gli oppressori, e tutti gli speculatori dell'umanità: preti, monarchi, uomini di stato, uomini di guerra finanziari pubblici e privati, funzionari di ogni sorta, poliziotti, gendarmi, carcerieri e carnefici, monopolisti, capitalisti, usurai, appaltatori e proprietari, avvocati, economisti, politicanti di ogni colore, fino all'ultimo venditore di droghe, tutti insieme ripeteranno queste parole del Voltaire:

Se Dio non esistesse bisognerebbe inventarlo.

La contraddizione è questa: essi vogliono Dio e vogliono l'umanità. Si ostinano a mettere insieme due termini che, una volta separati non possono più incontrarsi che per distruggersi a vicenda. Essi dicono d'un sol fiato: Dio è la libertà degli uomini, Dio è la dignità, la giustizia, l'eguaglianza, la fratellanza, la prosperità degli uomini, senza curarsi della logica fatale, in virtù della quale, se Dio esiste, tutto ciò è condannato a non esistere. Perché se Dio è, egli è necessariamente il padrone eterno, supremo, assoluto; e se questo padrone esiste, l'uomo è schiavo; ora se è schiavo non ci ha né giustizia, né eguaglianza, né fraternità, né prosperità possibile. Potranno bene contrariamente al buon senso e a tutte le esperienze della storia, rappresentarsi il loro Dio animato dal più tenero amore per la libertà umana, ma un padrone per quanto faccia e voglia mostrarsi liberale, resta sempre un padrone. La sua esistenza implica necessariamente la schiavitù di tutto ciò che si trova al disotto di lui. Dunque, se Dio esistesse, non ci sarebbe per lui che un solo mezzo per servire la libertà umana: e questo sarebbe ch'egli cessasse d'esistere.

Amante geloso della libertà umana che considero come la condizione assoluta di tutto ciò che adoriamo e rispettiamo nell'umanità, io rovescio la frase di Voltaire, e dico che, se *Dio esistesse bisognerebbe abolirlo.*

M. Bakounine, *Dio e lo Stato*, G. Nerbini, Firenze, 1903, pagg. 31, 41-42

Barth, Agápe ed éros

Barth propone delle strade di avvicinamento tra la realtà religiosa dell'uomo e la rivelazione di Dio. Confrontando i due amori, quello umano e pagano, éros, e quello divino e cristiano, agápe, il teologo annuncia una parola di riconciliazione da parte di Dio, che si prende cura anche dell'uomo che vive nella dimensione dell'éros.

K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*

A ciò che rende impossibile il confronto di agape e eros bisogna aggiungere anche il fatto che l'agape, che viene da Dio, supera l'eros, che viene dalla negazione dell'uomo, non soltanto in dignità, ma anche in potenza. L'eros non può che passare, perire, cessare, assieme a tutto il mondo che su di esso è costruito e da esso è dominato, ispirato e qualificato; l'amore invece, l'agape, non verrà mai meno (I Cor. 13, 8): assieme a ciò che da essa scaturisce (come essa scaturisce da Dio) l'agape rimane in eterno nel mondo che passa.

Per questa ragione, riguardando al cammino fatto nello sviluppare il problema dell'amore cristiano e della sua antitesi con l'eros, è ora lecito e doveroso concludere con una parola di *riconciliazione*. Non con un compromesso o con un indebolimento dell'antitesi, ma con una parola di riconciliazione: non rispetto all'eros, ma rispetto all'uomo che, sottraendosi e opponendosi a Dio e al prossimo, nega la propria umanità. L'agape non può trasformarsi in eros e l'eros non può trasformarsi in agape. Non si possono nemmeno confondere l'uno con l'altro. Ma, se questo è impossibile, ancora più impossibile è che Dio si trasformi in un Dio diverso o lo si possa confondere con un Dio diverso, che non sarebbe più il *Dio dell'uomo* – anche dell'uomo il cui amore è eros. Ancora più impossibile è che quest'uomo cessi di essere uomo, cioè di essere la creatura che Dio ha scelto, ha voluto, ha strutturato, ancora più impossibile è che l'uomo nonostante la sua negazione cessi di essere nelle mani di Dio. Ma se anche l'uomo dell'eros è nelle mani di Dio, ciò significa che l'amore cristiano, che viene da Dio, deve dire e dice di “sí” anche a lui: non al suo amore, che è eros, ma a lui, che è *l'uomo di Dio* e rimane tale anche nell'eros, anche a lui deve essere detto il “sí” della *riconciliazione*, deve essere proclamato il fatto che Dio lo ha amato, lo ama e lo amerà. Come potrebbe l'amore di chi dimenticasse tutto ciò e rifiutasse all'uomo dell'eros questo sí, questa proclamazione – come potrebbe questo amore essere ancora cristiano? Se il cristiano, che ama sempre anche nel senso dell'eros, volesse rifiutare questo “sí” al pagano, il cui amore, a differenza del suo, è soltanto eros, pronunciarebbe davvero un terribile giudizio su se stesso! Proprio di fronte all'uomo dell'eros, l'amore cristiano (cioè l'amore che viene da Dio e dunque è dedizione a Dio e all'altro uomo) non può che coincidere con questo “sí”, non può che affermare che anche l'uomo, il cui amore è eros, è nelle mani di Dio (e precisamente come uno che è amato da Dio) – non può che annunciare che Dio – nel suo amore vero e autentico, che non cerca il proprio interesse – non tenendo conto del fatto che il suo amore è eros, vuole essere il *suo* Dio, Dio per lui, e

non vuole essere Dio in nessun altro modo: soltanto in quanto *suo* Dio vuole essere anche sovrano, onnipotente e glorioso. Se l'amore cristiano, proprio di fronte all'uomo non cristiano, non consistesse in *questo* annuncio, non sarebbe l'amore cristiano. Esso si fermerebbe proprio là dove l'amore di Dio, dal quale proviene, non si ferma. Esso si separerebbe dall'amore di Dio. Se il cristiano crede – come può e deve credere – che il fatto che anche il suo amore è eros non lo separa dall'amore di Dio, non può poi rifiutare questo annuncio all'uomo che egli ritiene ancora interamente immerso nell'eros.

Il contenuto concreto di questo annuncio, cioè della parola di riconciliazione con cui dobbiamo concludere il nostro esame dell'antitesi di eros ed agape è che Dio si prende cura *dell'uomo* in quanto tale e dunque anche dell'uomo dell'eros. Ciò significa che Dio comprende anche quest'uomo, e meglio di quanto non si comprenda egli stesso. Dio provvede anche a lui, e meglio di quanto egli stesso non faccia e non possa fare nel suo desiderio di provvedere a sé.

K. Barth, *Dogmatica ecclesiale*, Il Mulino, Bologna, 1968, pagg. 220-221

Barth, L'Evangelo è potenza di Dio

Barth pone con chiarezza quello che sarà il cuore di tutta la teologia dialettica, l'Evangelo non può essere paragonato a nulla di ciò che l'uomo ha elaborato come sua religione. Esso mette in crisi tutte le forze umane e le religioni dell'uomo. La sua alterità è radicale.

K. Barth, *L'Epistola ai Romani*

Poiché io non mi vergogno dell'Evangelo. Perché esso è la potenza di Dio per la salvezza di ognuno che crede, per il Giudeo anzitutto e anche per il Greco. Poiché la giustizia di Dio si svela in esso: dalla fedeltà alla fede, come sta scritto: il giusto vivrà per la mia fedeltà.

“Io non mi vergogno.” L'Evangelo non ha bisogno di cercare né di fuggire il conflitto delle religioni e delle visioni del mondo. Come annuncio della limitazione del mondo conosciuto per opera di un altro, sconosciuto, esso è fuori concorso nei confronti di tutti i tentativi di scoprire e rendere accessibili, nell'interno del mondo conosciuto, zone di esistenza più elevate, relativamente sconosciute. Esso non è una verità accanto ad altre verità, esso pone in questione tutte le verità. Esso è il cardine, non la porta. Chi lo comprende in quanto impegnato nella lotta per il tutto, per l'esistenza, è liberato da ogni lotta. Non vi è apologetica, non vi è preoccupazione per la vittoria dell'Evangelo. In quanto è la negazione e la fondazione di ogni dato, esso è la vittoria che piega il mondo. Esso non ha bisogno di essere patrocinato e sostenuto, anzi, difende e sostiene coloro che lo ascoltano e lo annunziano. Per la causa dell'Evangelo non è necessaria la venuta di Paolo in Roma, agitata da tutti gli spiriti, come è certo che in virtù dell'Evangelo egli può venire e verrà fiducioso e senza vergogna. Noi saremmo inutili a Dio, Dio dovrebbe vergognarsi di noi, se non fosse Dio – in ogni caso non il contrario.

L'Evangelo della risurrezione è “potenza di Dio.” Esso è la sua “virtus” (Vulgata), la rivelazione e la conoscenza della sua importanza, la dimostrazione della sua eccellenza sopra tutti gli dèi. Esso è l'azione, il miracolo dei miracoli, in cui Dio si dà a conoscere come quello che è, cioè come il Dio sconosciuto che abita in una luce inaccessibile, il Santo, il Creatore, il Redentore. “Quello che voi avete adorato senza conoscerlo, io ve l'annunzio!” (Atti 17:23). Tutte divinità che rimangono al di qua della linea segnata dalla risurrezione, che abitano in templi fatti d'opera di mano, e che sono serviti da mani d'uomini, tutte le divinità che hanno “bisogno di qualcuno” cioè dell'uomo che pensa di conoscerle (Atti 17:24-25), non sono Dio. Dio è il Dio sconosciuto. *Come tale* egli dà a tutti la vita, il fiato e ogni cosa. Perciò la sua potenza non è né una forza naturale né una forza dell'anima, né alcuna delle più alte o altissime forze che noi conosciamo o che potremmo eventualmente conoscere, né la suprema di esse, né la loro somma, né la loro fonte, ma la crisi di tutte le forze, il totalmente Altro, commisurate al quale esse sono qualche cosa e nulla, nulla e qualche cosa, il loro primo motore e la loro ultima quiete, l'origine che tutte le annulla, il fine che tutte le fonda. Pura ed eccelsa sta la forza di Dio, non accanto e non “soprannaturalmente” sopra, ma al di là di tutte le forze condizionate-condizionanti, né deve essere scambiata con

esse né messa in linea con esse, né senza estrema cautela può essere confrontata con esse. La potenza di Dio, che stabilisce Gesù come Cristo (1:4) è nel senso più stretto presupposizione, libera di ogni contenuto tangibile. Essa avviene nello Spirito e vuole essere conosciuta nello Spirito. Essa è autosufficiente, incondizionata e in sé vera. Essa è l'assolutamente nuovo che nella riflessione dell'uomo intorno a Dio diventa un fattore decisivo, cardinale. Tra Paolo e i suoi uditori e lettori, si tratta appunto della proclamazione e dell'accettazione di questo messaggio. A questo messaggio si riferisce tutta la dottrina, la morale, il culto della comunità di Cristo; tutto ciò non è altro che il cratere, non vuole essere altro che lo spazio vuoto, in cui il messaggio presenta se stesso. La comunità di Cristo non conosce parole, opere, cose sacre in sé, conosce soltanto parole, opere, cose che come negazioni rinviano al Santo. Se tutto quello che è cristiano *non* venisse riferito all'Evangelo, non sarebbe altro che un prodotto secondario umano, un pericoloso residuo religioso, un deplorabile equivoco, fintanto almeno che volesse essere invece di spazio vuoto, contenuto, invece di concavo, convesso, invece di negativo, positivo, invece di espressione di indigenza e di speranza, espressione di un essere e avere. Se mirasse a *questo*, se ponesse al posto di Cristo il cristianesimo, se pervenisse a un trattato di pace o anche solo a un *modus vivendi* con la realtà del mondo in sé rivolgentesi al di qua della linea della risurrezione, non avrebbe più niente da fare con la potenza di Dio. Il cosiddetto Evangelo, in questo caso non sarebbe fuori concorso, ma sarebbe gravemente impegnato nella ressa delle religioni del mondo e delle visioni del mondo. Poiché nel soddisfare bisogni religiosi, nel produrre efficaci illusioni sulla nostra conoscenza di Dio e particolarmente sulla nostra vita con lui, il mondo se n'intende certo meglio di un cristianesimo che si fraintende. Vi sarebbe allora ogni motivo di vergognarsi dell'"evangelo". Ma Paolo pensa alla potenza del Dio *sconosciuto*: "Quel che nessun occhio ha veduto, nessun orecchio ha udito, e non è salito in cuor d'uomo." Perciò *egli* non si vergogna dell'Evangelo.

K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano, 1989, pagg. 11-13

Bauer, Hegel è più pericoloso della Rivoluzione francese

Utilizzando l'ironia ed il paradosso, Bauer suggerisce la possibilità che la filosofia di Hegel sia interpretata in modo radicalmente diverso dall'interpretazione ufficiale e invita la filosofia a riprendere la lotta contro l'alleanza trono-altare.

Secondo Bauer la Rivoluzione francese ha decretato il rifiuto del Dio cristiano in nome della ragione. Ma i vincitori della rivoluzione e di Napoleone non si accorsero che il nemico da loro sconfitto era rinato in modo ancora più pericoloso nella filosofia di Hegel.

B. Bauer, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*

Con Hegel l'Anticristo è venuto e si è "rivelato".

È dovere del credente sincero indicare a tutti il Maligno, accusarlo apertamente e veracemente, mettere in guardia tutti da lui e rendere vana la sua astuzia.

Dobbiamo soprattutto rivolgerci ai governi cristiani, e testimoniare di fronte a loro – il credente è tenuto infatti a predicare ed a testimoniare di fronte ai re, ai principi ed alle autorità – onde si accorgano infine quale pericolo mortale minaccia l'ordine costituito e soprattutto la religione, l'unico fondamento dello Stato, se essi non estirpano proprio le radici del male. Non c'è più niente di fermo, di sicuro, di stabile se "il vigoroso errore" di quella filosofia è ulteriormente tollerato. Essi sono in grado di dedurre il finale dell'infelice tragedia che questa filosofia è costretta a rappresentare, e di cui i suoi seguaci sono gli attori, dal fatto che già nel momento presente ogni autorità divina ed umana è negata, scossa e resa vacillante da questa gente; la quale se ha cominciato col rovesciare la religione e col dare un colpo mortale alla Chiesa, vorrà certo rovesciare anche il trono. Oh! Vi supplichiamo con lacrime di dolore e di compassione, e con sospiri che ci sono spremuti dal pericolo che corrono "i piccoli, che hanno fede", permettete che vi ammoniamo: siate senza pietà con questa banda; a voi è data la spada onde istituiate in questo mondo un ordine gradito a Dio; pronunziate la sentenza contro questi distruttori del santuario. Eseguita il giudizio di Dio. A voi essi sono affidati.

[...]

È suonata l'ora nella quale il peggiore, il più superbo, l'ultimo nemico del Signore sarà abbattuto. Questo nemico però è anche il più pericoloso. I francesi – il popolo dell'Anticristo – avevano, con scandalosa pubblicità, di giorno pieno, in piazza, alla luce del sole, che non ha mai visto tale empietà, e sotto gli occhi dell'Europa cristiana, negato l'esistenza del Signore dell'eternità, assassinando l'unto di Dio ed avevano commesso un idolatrico adulterio con la meretrice, la ragione; ma l'Europa, piena di santo zelo, repressa tali orrori e si unì in una santa alleanza per gettare in catene l'Anticristo e per innalzare di nuovo gli eterni altari del vero Signore.

Allora venne – no! allora si chiamò, si coprì di attenzioni, si protesse, anzi, si onorò e si stipendiò lo stesso nemico che si era sconfitto all'esterno, e ciò nella persona di un uomo che era più forte del popolo francese, di un uomo che ridiede forza legale ai decreti di

quella diabolica Convenzione, che dette ad essi nuovi fondamenti, assai più solidi, e che trovò il modo di metterli in circolazione sotto il nome, insinuante e particolarmente attraente per la gioventù tedesca, di filosofia. Si chiamò Hegel e se ne fece il centro dell'Università di Berlino! Quest'uomo – ammesso che lo si possa ancora chiamare uomo – quest'uomo corruttore, pieno di odio per tutto ciò che è divino e sacro, incominciò quindi, protetto dallo scudo della filosofia, ad attaccare tutto ciò che gli uomini dovrebbero considerare alto e sublime. Una schiera di discepoli si unì e mai – in tutta la storia – si è visto un'obbedienza, una devozione, una fiducia cieca come quella che ad Hegel fu tributata dai suoi discepoli e seguaci. Lo seguirono dove egli li conduceva, lo seguirono nella lotta contro l'Uno.

La Sinistra hegeliana, Testi scelti da Karl Löwith, Laterza, Bari, 1960, pagg.68, 105-106

Bauer, Ragione e religione

Hegel, con apparente innocenza, ha osservato che la Riforma ha separato il sentimento religioso dalla filosofia (scolastica). Ciò ha favorito un confronto-scontro fra la religione e la ragione il cui esito è scontato: la distruzione della religione.

B. Bauer, *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo. Un ultimatum*

Nella maligna e sorniona osservazione che nella Riforma il contenuto religioso si è separato dalla filosofia (dalla Scolastica), che esso si è trasferito nella sua purezza, per sé, nel cuore, nel sentimento, e che è diventato qualche cosa che riguarda soltanto il cuore non si esprime che la speranza di eliminare tanto più facilmente la religione. Ora cioè, crede Hegel, che la religione è stata recisa dalla ragione, dal pensiero, ormai il pensiero sarebbe emancipato, sarebbe in libertà come il contenuto religioso ed il cuore: ed allora si potrebbe passare ad una vera lotta tra le due parti, senza intermediari, ad una lotta sul cui esito, la distruzione della religione, non ci sarebbero dubbi.

La Sinistra hegeliana, Testi scelti da Karl Löwith, Laterza, Bari, 1960, pag. 161

Bausola, Agostino e il problema della libertà

Adriano Bausola è professore ordinario di filosofia teoretica nell'Università Cattolica di Milano. Nella pagina che segue è messa bene in evidenza la complessità del fenomeno libertà; quello che preme evidenziare è come il piano filosofico, l'esigenza di una chiarezza tutta razionale (alla quale Agostino teneva moltissimo), entri in conflitto con il piano più squisitamente religioso. Agostino filosofo cristiano non ha dubbi: di fronte alla scelta tra fede e ragione sceglie la fede.

*Il problema del libero arbitrio – oltre che per gli autori indicati da Bausola – è fondamentale anche per Lutero, già monaco agostiniano, autore di un *De servo arbitrio* in polemica con il filosofo umanista Erasmo da Rotterdam.*

Agostino affronta il problema della libertà nel *De libero arbitrio*, una delle sue opere filosofiche più significative. Agostino l'aveva scritta per far luce sulle vere ragioni che lo avevano portato, pochi anni prima, a un completo abbandono del manicheismo; e il manicheismo, con la sua tendenziale negazione della libertà, in effetti giace come sullo sfondo del dialogo (composto in un lungo arco di tempo e completato nel 395, a Ippona, quando Agostino era già vescovo), da dove giustifica l'insistenza dell'autore nel sottolineare [...] i *motivi morali e religiosi* che gli imponevano di credere nella libertà dell'uomo. A sospingere Agostino in questa direzione era soprattutto il fermo convincimento che, senza una reale autonomia da Dio, noi non saremmo propriamente responsabili del male che compiamo né meritevoli del premio promessoci da Cristo: non potremmo cioè peccare, volendolo, né salvarci con pieno merito; e ciò toglierebbe credibilità alla Parola. Quanto al problema della *prescienza* divina, Agostino si limitava a osservare, sempre nel *De libero arbitrio*, che il sapere *ab aeterno* se un uomo si salverà, o se sarà dannato, non priva ancora l'individuo della sua libertà di iniziativa, infatti Dio nei nostri confronti si atteggia costantemente a Spettatore, non funge da Attore: vede *ab aeterno* come noi ci comporteremo e *ab aeterno* giudica i nostri atti, senza tuttavia costringerci a un corso di azione piuttosto che a un altro.

Le conclusioni del *De libero arbitrio* erano rassicuranti per la fede, però non conservarono a lungo il loro valore agli occhi di Agostino, che non lesinava gli sforzi, nel tentativo di capire sempre più a fondo la natura del messaggio cristiano. Dopo il 395, il vescovo di Ippona riscoprì – tra gli altri – l'apostolo Paolo; e i testi paolini gli schiusero nuovi orizzonti. Riflettendo su quelle pagine, egli a poco a poco comprese che un'eccessiva esaltazione dell'uomo va a discapito dell'importanza di Cristo, e ne rende quasi superfluo il sacrificio. Tutto considerato, incominciava a chiedersi Agostino, se non è per grazia ricevuta che noi possiamo salvarci, perché mai il Verbo si sarebbe fatto carne e sarebbe morto per i nostri peccati? A che cosa è servita la Croce, se noi ci procuriamo la salvezza in virtù dei nostri meriti? E una creatura immersa nel peccato, potrebbe mai trovarsi in una situazione del genere, potrebbe mai acquistare meriti sufficienti dinanzi a Dio?

A rendere ancora più incisive le sue riflessioni provvide poi la filosofia neoplatonica.

Essa indicava nell'Uno non soltanto il principio ontologico per eccellenza, ma la stessa luce che illumina il mondo e, contemporaneamente, il Sommo Bene che ordina a sé ogni cosa; e Agostino, che aveva cristianizzato ormai da tempo le idee dei neoplatonici, dopo il 395 ricavò da esse nuove implicazioni. In particolare, ora egli giunse a intravedere in Dio anche la *ragione prima e unica* del nostro tendere verso il bene, della nostra capacità di operare con spirito di giustizia, in definitiva, dell'impulso interiore che ci conduce alla salvezza; e la libertà dell'uomo, a questo punto, dovette proprio sembrargli, oltreché un ostacolo, un'illusione. Poteva davvero sussistere, in fondo, la libertà di arbitrio, in un universo neoplatonicamente incentrato su Dio, principio motore e allo stesso tempo causa finale del tutto?

Deciso ad andare alla radice del problema, Agostino non ebbe tentennamenti: non si spaventò davanti alla "durezza" della risposta che gli veniva suggerita da Paolo, e rivelò con decisione, anzi con nettezza sempre maggiore man mano che trascorrevano gli anni, il *carattere gratuito e soprannaturale della grazia* (a partire, appunto, dal *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*). Contemporaneamente, egli si impegnò in una vigorosa polemica contro i seguaci di Pelagio, sostenitori della tesi opposta, e la battaglia combattuta contro di loro non ebbe certo poco peso nel determinare l'esito finale della sua speculazione.

Secondo Pelagio, Dio aiuta l'uomo, ma solo nel senso che in Cristo rende noto ciò che tutti debbono fare per salvarsi; invece, la decisione di ottemperare ai decreti divini pertiene al singolo, come al singolo spetta di scegliere la fede o la miscredenza, sicché la responsabilità di una eventuale perdizione ricade esclusivamente su di noi, non coinvolge Dio: *Dio è del tutto innocente*. Ma Agostino la pensava in modo diverso, e contro Pelagio ribadì che, dopo la caduta di Adamo, senza un intervento della grazia l'uomo non consegue la fede e non si incammina, in essa, verso la vita eterna. Per di più, egli aggiunse, la penetrazione dell'Onnipotente in noi segue una *strategia imperscrutabile e misteriosa* che sollecita e sostiene con infinita misericordia la nostra volontà, senza tener conto della stessa né dei meriti acquisiti in precedenza.

Se, e in qual misura, questo *dono gratuito* possa comportare per l'uomo un'effettiva perdita di libertà, è questione controversa e di difficile soluzione; non la si affronterà qui. Serve però ricordare che Agostino non uscì del tutto vincitore dalla contesa. Infatti, dopo alterne vicende i pelagiani furono finalmente condannati da papa Zosimo, nel 418: tuttavia il vescovo di Ippona venne quasi subito accusato, a sua volta, di aver sottolineato con troppa foga l'intervento della grazia, a danno della nostra libertà; e gli si fece inoltre carico di aver contraddetto, con ciò, la tradizione dei Padri della Chiesa.

Invertitisi i ruoli, ora era Agostino a doversi difendere. Non esitò a lungo, e nel breve volgere di tre anni scrisse il *De correptione et gratia* (426 o 427), il *De praedestinatione sanctorum* e il *De dono perseverantiae* (429), cerando con i suoi ultimi due lavori di rispondere, in particolare, alle obiezioni di Cassiano, del monastero di San Vittore, in Marsiglia. Questi sosteneva che la grazia, pur se indispensabile per compiere il bene, a

volte segue a ricompensa della nostra buona volontà, e non predestina affatto. Agostino non era d'accordo; a suo giudizio ciò costituiva anzi un errore: meno grave di quello pelagiano, eppure non molto distante da esso e parimenti pericoloso, poiché tendeva a conciliare l'inconciliabile (l'autonomia umana con la radicale decisività del sacrificio compiuto da Cristo). Pertanto, nelle sue repliche, il vescovo di Ippona fu drastico: radicalizzò le tesi sostenute in precedenza e introdusse espressioni, già presenti nel *De correptione et gratia*, che, secondo alcuni, costituiscono una conferma (e sono una giustificazione) della lettura deterministica della teologia agostiniana poi tentata da Thomas Bradwardine (1290 ca-1349), Calvino (1509-1564) e Giansenio (1595-1638). Secondo altri, invece, tali affermazioni risultano solo *accentuazioni polemiche*, infelici, certo, ma non così gravi da escludere la possibile conciliazione di grazia e libertà in una superiore prospettiva religiosa: quella per cui *la grazia libera l'uomo dal peccato agendo sulla sua volontà con soavità e leggerezza, senza dispotismi e prescindendo da qualsiasi forma di coazione* (cfr. per quest'ultima interpretazione, in particolare, *De correptione et gratia*, c. VIII, sez. 17).

(A. Bausola, *La libertà*, Editrice La Scuola, Brescia, 19862, pagg. 84-86)

Bayle, Indipendenza dell'etica dalla religione

Ai tempi di Bayle era opinione diffusa che la professione di ateismo implicasse un comportamento immorale, o quanto meno amorale. Contro questa opinione Bayle difende la morale degli atei.

P. Bayle, *Pensieri diversi sulla cometa*, parr. CLXXI, CLXXV, CLXXVII

Da tutto quanto son venuto dicendo, traggo la seguente conclusione: è il piacere e la facilità di procurarsi il piacere che rende certi vizi più comuni di altri, e non certo le opinioni che si possono avere intorno alla malizia più o meno grande di certi vizi; e per conseguenza che la religione (perché è qui che volevo arrivare) non serve sotto questo profilo se non a offrire lo spunto per belle declamazioni dal pulpito, e a farci conoscere il nostro dovere; dopo di che ci comportiamo lasciandoci esclusivamente guidare dal nostro gusto per i piaceri. Ne risulta che gli atei, i quali non fanno che seguire la stessa direzione, non sono necessariamente più corrotti che gli idolatri, benché non abbiano, come costoro, questa o quella particolare opinione intorno al male e ai suoi castighi.

Possiamo ora renderci conto come sia perfettamente verosimile che una società di atei si comporti secondo norme civili e morali allo stesso modo delle altre società, purché essa provveda a far punire severamente i delitti, e attribuisca a determinate azioni carattere onorevole o infamante. Come l'ignoranza di un primo essere creatore e conservatore del mondo non impedirebbe ai membri di tale società di essere sensibili alla gloria e al disprezzo, alla ricompensa e alla pena, e a tutte le passioni che riscontriamo negli altri uomini e non offuscherebbe minimamente i lumi della ragione, così potremmo trovare tra loro gente leale nel commercio, caritatevole verso i poveri, nemica dell'ingiustizia, fedele agli amici, capace di sopportare le ingiurie, di rinunciare alle voluttà del corpo, incapace di fare torto a chicchessia; sia perché il desiderio di lode la spinga a tutte queste belle azioni, che non potrebbero non avere la pubblica approvazione, sia perché spinta dal desiderio di conservarsi amici e protettori in caso di bisogno. Le donne rispetterebbero scrupolosamente la pudicizia, come mezzo infallibile per acquistare l'amore e la stima degli uomini. Non dubito affatto che potrebbero anche accadere delitti di ogni specie, ma non più che nelle società degli idolatri, perché tutti i movimenti dei pagani, sia per il bene che per il male, si troverebbero identici in una società di atei, cioè le pene e le ricompense, la gloria e l'ignominia, il temperamento e l'educazione. Perché per quanto concerne la Grazia santificante, che ci riempie di amore di Dio, e ci fa trionfare sulle nostre cattive inclinazioni, i pagani ne sono tanto sprovveduti quanto gli atei.

Chi voglia pienamente convincersi che un popolo privo della conoscenza di Dio si imporrebbe regole d'onore e le osserverebbe con grande scrupolo, non ha che da esaminare quel certo concetto mondano di onore, diffusissimo tra i cristiani, e che è diametralmente contrario allo spirito del *Vangelo*. Vorrei proprio sapere di dove è stato ricavato questo concetto, idolatrato dai cristiani, che sono disposti a sacrificargli ogni cosa.

é forse perché essi sono persuasi che c'è un Dio, un *Vangelo*, una Resurrezione, un Paradiso, un Inferno, che credono di violare tali regole dell'onore lasciando impunito un affronto, cedendo il passo a un altro, o avendo meno alterigia e meno ambizioni dei propri pari? La risposta non è dubbia [...].

Se poniamo a confronto il comportamento di diverse nazioni, tutte professanti ugualmente il cristianesimo, vedremo che una cosa ritenuta disonesta in un paese, non lo è affatto in un altro. Bisogna dunque ammettere che le idee di onestà diffuse tra i cristiani non provengono affatto dalla religione che essi professano [...]. Riconosciamo dunque che il genere umano possiede certe idee intorno all'onore che sono opera della natura, cioè della provvidenza generale. Riconosciamolo soprattutto per quanto concerne quel tipo di onore di cui i nostri valentuomini sono così gelosi, e che è così contrario alla legge di Dio. Dopo di che, come si può ancora dubitare che la natura dia luogo anche fra gli atei, nei quali manca la remora della conoscenza del *Vangelo*, a quegli atteggiamenti che esso suscita fra gli stessi cristiani?

Si immagina forse che un ateo, essendo persuaso che la sua anima muore con il corpo, non sia indotto a compiere alcuna azione degna di lode per quel desiderio di immortalare il suo nome, che ha invece tanto potere sullo spirito degli altri uomini. Ma si tratta di un convincimento falsissimo; è infatti assolutamente certo che coloro i quali hanno fatto grandi cose per il desiderio di essere lodati dalla posterità, non sono stati affatto lusingati dalla speranza di sapere nell'altro mondo che cosa si sarebbe detto di loro una volta morti [...]. Dunque, non è certo la credenza nell'immortalità dell'anima che induce ad amare la gloria; e per conseguenza, gli atei sono altrettanto capaci di aspirare a una eterna reputazione quanto i credenti [...].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 458-461)

Bayle, Miracoli e leggi naturali

Bayle affronta il tema della teodicea, collegandolo alle leggi naturali e alla questione dei miracoli.

P. Bayle, *Pensieri diversi sulla cometa*, par. CCXXXIV

So bene che quando si vuole una cosa, si vuole anche tutto ciò che è necessariamente connesso con essa; e per conseguenza, che Dio non potrebbe volere le leggi generali senza volere tutti gli effetti particolari che ne devono necessariamente risultare. So molto bene tutto questo, Signore, ma so anche che ci sono cose che noi vogliamo, non già a causa di queste cose stesse, ma perché sono unite a determinate altre; e in tal caso si può dire molto correttamente che noi non le vogliamo affatto per una volontà particolare e diretta. Se ci è consentito giudicare delle azioni di Dio, possiamo dire che egli non vuole affatto tutti gli eventi particolari a causa della perfezione che si può trovare in essi, ma solo per il fatto che sono connessi alle leggi generali che egli ha scelto come norme delle sue operazioni. Non c'è il minimo dubbio che quando Dio si è determinato ad agire al di fuori di sé, non abbia scelto un modo di agire assolutamente degno dell'Essere sovraneamente perfetto; cioè, che fosse infinitamente semplice e uniforme, e tuttavia di una fecondità infinita. Si può persino arrischiare di pensare che la semplicità e l'uniformità di un certo modo d'agire, unite a una fecondità infinita, gli sia apparso preferibile, anche se doveva risultarne qualche evento superfluo, a un altro modo di agire più complicato e più regolare. Nulla è più utile di una tal supposizione per risolvere mille difficoltà che sono state fatte contro la provvidenza divina; perciò non bisognerebbe condannarla, prima di averla accuratamente esaminata. Ora, consegue da un tal principio che Dio non ha voluto ciascun particolare evento, se non perché era incluso nel piano generale che egli aveva scelto; e per conseguenza, che egli non si è proposto affatto fini particolari, quando ha colpito gli idolatri con la peste o con la fame. E così sarebbe insensato domandarsi perché Dio ha fatto cose capaci di rendere gli uomini più cattivi: sarebbe infatti come domandarsi perché Dio ha eseguito il suo piano (il quale non può essere che infinitamente buono) attraverso le vie più semplici e più uniformi, e perché non ha impedito, mediante un complicato sistema di decreti che incessantemente interferissero gli uni sugli altri, il cattivo uso del libero arbitrio da parte dell'uomo. Ma la questione sorge se si suppone che la peste e la fame accadano per miracolo, perché nei miracoli Iddio esercita una volontà particolare. Allora sarebbe lecito domandarsi come sia possibile che Dio abbia una volontà particolare il cui risultato non faccia altro che rendere l'uomo ancor più cattivo; e si potrebbe persino sostenere l'impossibilità per Dio di emettere decreti di tal natura. Vedete dunque, Signore, che essendo i miracoli volontà particolare di Dio, devono avere uno scopo degno di Lui; devono tendere cioè così chiaramente e distintamente a far conoscere all'uomo il vero Dio, da non lasciare adito al minimo dubbio se sia Giove che agisca o il Creatore delle cose. Dal che consegue che esiste una enorme differenza fra chi dice che Dio ha cercato di scuotere i popoli mediante segni miracolosi, e chi afferma invece che lo ha fatto servendosi

dell'azione naturale dei corpi.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 462-464

Bayle, Rinascimento e irreligiosità

Pierre Bayle, noto come il “grande ugonotto” per il ruolo da lui svolto all'interno della cultura calvinista - anche se lontano sempre da ogni forma di fanatismo -, colloca nel periodo umanistico l'inizio del diffondersi dell'irreligiosità e dell'ateismo, ma anche della dissipazione delle tenebre sparse dalla Scolastica su tutta l'Europa. Johannes Reuchlin (1455-1522) è un umanista tedesco studioso, oltre che della cultura greca, di quella ebraica, e autore, fra l'altro, di un De arte cabbalistica; Erasmo (1466/69-1536) è il celebre umanista olandese autore dell'Elogio della Pazzia, fortemente critico nei confronti della cultura scolastica.

P. Bayle, *Dizionario storico e critico*, voce “Takiddin”

Gli studi della scienza avevano gettato dei dubbi negli spiriti; avevano aperto gli occhi a molti sui cavilli della setta maomettana; e da allora il culto, lo spirito religioso, la devozione avevano subito uno straordinario indebolimento [...]. Voi non potete togliere dal cervello di un'infinità di gente che Descartes e Gassendi credono tanto poco alla realtà come alle favole della Grecia [...]. I protestanti non hanno una migliore opinione sulle massime di Descartes. Generalmente parlando si taccia di incredulità i cartesiani, e si crede che la loro filosofia sia pericolosa per il cristianesimo; così, secondo il sentimento di molti, quegli stessi che hanno dissipato nel nostro secolo le tenebre sparse dalla Scolastica su tutta l'Europa, hanno moltiplicato gli spiriti magnanimi e aperto le porte all'ateismo o al pirronismo [scetticismo], o alla miscredenza dei più grandi misteri della Cristianità. Ma non è soltanto agli studi della filosofia che si imputa la irreligiosità, ma anche a quelli volti alle belle lettere; perché si pretende che l'ateismo non ha cominciato ad apparire in Francia che sotto il regno di Francesco I, ed a sorgere in Italia quando vi rifiorì l'Umanesimo (*lors que les Humanitez y refleurirent*) [...]. In realtà, è certo che la maggioranza degli spiriti illuminati e dei dotti umanisti, quando le lettere cominciarono a rinascere dopo la presa di Costantinopoli, non avevano affatto senso religioso. D'altra parte, la restaurazione delle lingue dotte e della bella letteratura ha preparato il cammino ai riformatori, come bene l'avevano previsto i monaci e i loro sostenitori, che non cessavano di protestare e contro Reuchlin e contro Erasmo e contro gli altri flagellatori della barbarie [...].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 122)

Bayle, Sulla tolleranza

Bayle si schiera a favore della tolleranza non soltanto per motivi "di principio": egli cerca di mostrare anche i molteplici effetti positivi che possono scaturire dalla pratica della tolleranza.

P. Bayle, *Commentario filosofico*, par. II, cap. VI

Si suol dire che non esiste peste peggiore per uno stato che la molteplicità delle religioni, la quale provoca discordie tra vicini, tra padri e figli, tra mariti e mogli, tra principi e sudditi. Rispondo che un tal discorso, ben lungi dall'essere un argomento contro di me, è anzi una prova assai forte in favore della tolleranza; infatti se la molteplicità delle religioni nuoce a uno stato, è unicamente perché l'una non vuole tollerare l'altra, ma assorbirla avvalendosi delle persecuzioni. *Hinc prima mali labes*; è questa l'origine del male. Se ciascuno praticasse la tolleranza che io vengo predicando, ci sarebbe la stessa concordia in uno stato diviso fra dieci religioni, che in una città nella quale le diverse consorterie di artigiani si tollerano e si sopportano a vicenda. Tutto ciò che potrebbe nascerne, anzi, sarebbe una onesta emulazione a chi più si segnalasse per pietà, per buoni costumi, per scienza; ciascuna si farebbe un punto di onore di dimostrare che è la più vicina a Dio, dando prova di un maggiore attaccamento alla pratica delle opere pie e dell'amore per la patria, a patto che il sovrano le protegga tutte ugualmente, tenendole in equilibrio con la sua equità. Ora, è evidente che una così bella emulazione sarebbe causa di un'infinità di beni, e per conseguenza la tolleranza appare, fra tutte le cose del mondo, la più adatta a riportarci all'età dell'oro, a creare un concerto e un'armonia di più voci e strumenti di diversi toni e note almeno altrettanto gradevole quanto l'uniformità di una voce sola. Che cosa dunque impedisce questo bel concerto di voci e toni così diversi gli uni dagli altri? Si è che una delle due religioni pretende di esercitare una crudele tirannia sugli spiriti, e forzare gli altri a sacrificare ad essa le loro coscienze; si è che i re fomentano questa ingiusta parzialità, abbandonando il braccio secolare alla furia tumultuosa di monaci ed ecclesiastici; in una parola, tutti i mali derivano non già dalla tolleranza, ma dalla intolleranza [...].

Per quanto concerne quell'enorme miscuglio di sette, indegno della religione, che si pretende abbia origine dalla tolleranza, affermo che si tratta del male minore e meno vergognoso per il cristianesimo in confronto ai massacri, ai patiboli, ai saccheggi e a tutte le crudeli esecuzioni capitali con i quali la Chiesa romana ha cercato, senza riuscirvi, di conservare l'unità. Ognuno che sappia rientrare in se stesso e consultare la propria ragione, sarà più urtato leggendo nella storia del cristianesimo questa lunga serie di delitti e di violenze, di quanto potrebbe esserlo vedendo la religione divisa in mille sette; quando si rendesse conto che è umanamente inevitabile che gli uomini concepiscano, in secoli e paesi diversi, le dottrine della religione in modo diverso, e interpretino variamente ciò che è suscettibile di interpretazioni varie. Tutto ciò deve dunque urtarci meno, che non il vedere un uomo torturare un altro per fargli ammettere opinioni che non condivide, fino a

condannarlo al rogo in caso di rifiuto. Quando si riconosce che non siamo padroni delle nostre idee, e che una legge eterna ci proibisce di tradire la nostra coscienza, non si può che fremere di orrore per coloro che straziano il corpo di un uomo, perché costui professi certe idee invece di certe altre, o perché vuole seguire i lumi della sua coscienza; è così che i nostri operatori di conversioni, per cancellare uno scandalo del cristianesimo, ne creano uno assai più grande [...].

Così la vera religione non può intraprendere secondo giustizia, contro le false, quelle stesse azioni che essa troverebbe ingiuste se perpetrate da queste ultime nei suoi confronti; di modo che, quando anche fosse vero (il che non è), che la Chiesa romana sia la religione vera, essa non potrebbe se non violando la giustizia toglierci i nostri bambini, né quelli degli ebrei o dei turchi, dal momento che non può disconoscere che se noi portassimo via i bambini dei cattolici per istruirli nella nostra religione, commetteremmo un'ingiustizia palese. Il dire infatti, come molti fanno, che la violenza perpetrata ai danni dei nostri bambini si volge a loro profitto, perché li salva dall'inferno, non significa nulla; perché gli Inglesi, i Turchi, gli Ebrei che rapissero i bambini cattolici, potrebbero difendersi con lo stesso argomento, non essendo essi meno persuasi che ci si dannava al di fuori della loro religione, di quanto non lo siano i membri della Chiesa romana.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 471-473)

Beccaria, Della pena di morte

In questa pagina è presente un'osservazione molto adatta anche ai nostri tempi: non la ferocia della pena, ma la certezza di essa è efficace nel tenere gli uomini lontani dal crimine. Beccaria afferma inoltre che l'ergastolo e i lavori forzati sono strumenti più efficaci della pena di morte.

C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*

Questa inutile prodigalità di supplizii, che non ha mai resi migliori gli uomini, mi ha spinto ad esaminare se la pena di morte sia veramente utile e giusta in un governo bene organizzato. Qual può essere il diritto che si attribuiscono gli uomini di trucidare i loro simili? Non certamente quello da cui risultano la sovranità e le leggi. Esse non sono che una somma di minime porzioni della privata libertà di ciascuno. Esse rappresentano la volontà generale, che è l'aggregato delle particolari. Chi è mai colui che abbia voluto lasciare ad altri uomini l'arbitrio d'ucciderlo? Come mai nel minimo sacrificio della libertà di ciascuno vi può essere quello del massimo tra tutt'i beni, la vita? E se ciò fu fatto, come si accorda un tal principio coll'altro, che l'uomo non è padrone di uccidersi? Ei doveva esserlo, se ha potuto dare altrui questo diritto, o alla società intera.

Non è dunque la pena di morte un diritto, mentre ho dimostrato che tale esser non può, ma è una guerra della nazione con un cittadino; perché giudica necessaria o utile la distruzione del suo essere: ma se dimostrerò non essere la morte né utile né necessaria, avrò vinto la causa della umanità [...].

Non è l'intenzione della pena che fa il maggior effetto sull'animo umano, ma l'estensione di essa; perché la nostra sensibilità è più facilmente e stabilmente mossa da minime ma replicate impressioni, che da un forte ma passeggero movimento. L'impero dell'abitudine è universale sopra ogni essere che sente; e come l'uomo parla e cammina e procacciarsi i suoi bisogni coll'aiuto di lei, così l'idee morali non si stampano nella mente che per durevoli ed iterate percosse. Non è il terribile ma passeggero spettacolo della morte di uno scellerato, ma il lungo e stentato esempio di un uomo privo di libertà, che, divenuto bestia di servizio, ricompensa colle sue fatiche quella società che ha offeso, che è il freno più forte contro i delitti. Quell'efficace, perché spessissimo ripetuto, ritorno sopra di noi medesimi: *lo stesso sarò ridotto a così lunga e misera condizione, se commetterò simili misfatti*, è assai più possente che non l'idea della morte, che gli uomini veggono sempre in una oscura lontananza [...].

La pena di morte diviene uno spettacolo per la maggior parte, e un oggetto di compassione mista di sdegno per alcuni; ambidue questi sentimenti occupano più l'animo degli spettatori, che non il salutare terrore che la legge pretende ispirare. Ma nelle pene moderate e continue, il sentimento dominante è l'ultimo, perché è il solo. Il limite che fissare dovrebbe il legislatore al rigore delle pene, sembra consistere nel sentimento di compassione, quando comincia a prevalere su di ogni altro nell'animo degli spettatori d'un supplizio più fatto per

essi, che per il reo.

Perché una pena sia giusta non deve avere che quei soli gradi d'intensione che bastano a rimuovere gli uomini dai delitti; ora non vi è alcuno che, riflettendovi, sceglier possa la totale e perpetua perdita della propria libertà, per quanto avvantaggioso possa essere un delitto: dunque l'intenzione della pena di schiavitù perpetua, sostituita alla pena di morte, ha ciò che basta per rimuovere qualunque animo determinato.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XV, pagg. 1298-1300)

Bellarmino, Si torna alla tesi di Osiander

Sembra che il cardinale Bellarmino attribuisca ancora a Copernico la tesi di Osiander. Egli, in una lettera del 12 aprile 1615 indirizzata ad Antonio Foscarini, consiglia Galilei di attenersi alla tesi copernicana soltanto ex suppositione, da un punto di vista matematico. Sostenendo il sistema copernicano come verità delle cose si corre il pericolo di irritare i difensori della tradizione e di nuocere alla religione cristiana. Se invece il sistema copernicano fosse dimostrato in modo convincente, soltanto allora si potrebbe ripensare alla interpretazione tradizionale delle Scritture. Finché questa prova certa non esiste, non è conveniente abbandonare la tradizione. Ciò in accordo con le disposizioni del Concilio.

Lettera del cardinale Bellarmino a Paolo Antonio Foscarini, 12 aprile 1615

Al Molto Reverendo Priore Paolo Antonio Foscarini, Provinciale de' Carmelitani della Provincia di Calabria [in Roma].

Molto Reverendo Padre mio,

Ho letto volentieri l'epistola italiana e la scrittura latina che la P. V. m'ha mandato: la ringratio dell'una e dell'altra, e confesso che sono tutte piene d'ingegno e di dottrina. Ma perché lei dimanda il mio parere, lo farò con molta brevità, perché lei hora ha poco tempo di leggere et io ho poco tempo di scrivere.

1° Dico che mi pare che P. V. et il Signor Galileo facciano prudentemente a contentarsi di parlare *ex suppositione* e non assolutamente, come io ho sempre creduto che habbia parlato il Copernico. Perché il dire, che supposto che la Terra si muova et il Sole stia fermo si salvano tutte l'apparenze meglio che con porre gli eccentrici et epicicli, è benissimo detto, e non ha pericolo nessuno; e questo basta al mathematico: ma volere affermare che realmente il Sole sia nel centro del mondo, e solo si rivolti in sé stesso senza correre dall'Oriente all'Occidente, e che la Terra stia nel terzo cielo e giri con somma velocità intorno al Sole, è cosa molto pericolosa non solo d'irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le *Scritture Sante*; perché la P. V. ha bene dimostrato molti modi di esporre le *Sante Scritture*, ma non li ha applicati in particolare, ché senza dubbio havria trovate grandissime difficoltà se havesse voluto esporre tutti quei luoghi che lei stessa ha citati.

2° Dico che, come lei sa, il Concilio proibisce esporre le *Scritture* contra il commune consenso de' Santi Padri; e se la P. V. vorrà leggere non dico solo li Santi Padri, ma li commentarii moderni sopra il *Genesi*, sopra li *Salmi*, sopra l'*Ecclesiaste*, sopra *Giosué*, troverà che tutti convengono in esporre *ad literam* ch'il Sole è nel cielo e gira intorno alla Terra con somma velocità, che la Terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo, immobile. Consideri hora lei, con la sua prudenza, se la Chiesa possa sopportare che si dia alle *Scritture* un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini. Né si può rispondere che questa non sia materia di fede, perché se non è materia di fede *ex parte obiecti*, è materia di fede *ex parte dicentis*; e così sarebbe heretico chi dicesse che Abramo

non habbia havuti due figliuoli e Iacob dodici, come chi dicesse che Christo non è nato di vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli.

3° Dico che quando ci fusse vera demonstratione che il Sole stia nel centro del mondo e la Terra nel terzo cielo, e che il sole non circonda la terra, ma la terra circonda il sole allhora bisognaria andar con molta consideratione in esplicare le *Scritture* che paiono contrarie, e più tosto dire che non l'intendiamo che dire che sia falso quello che si dimostra. Ma io non crederò che ci sia tal dimostrazione, fin che non mi sia mostrata: né è l'istesso dimostrare che supposto ch'il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo, si salvino le apparenze, e dimostrare che in verità il Sole stia nel centro e la Terra nel cielo; perché la prima dimostrazione credo che ci possa essere, ma della seconda ho grandissimo dubbio, et in caso di dubbio non si dee lasciare la *Scrittura Santa* esposta da' Santi Padri. Aggiungo che quello che scrisse: *Oritur sol et occidit, et ad locum suum revertitur etc.*, fu Salomone, il quale non solo parlò ispirato da Dio, ma fu huomo sopra tutti gli altri sapientissimo e dottissimo nelle scienze humane e nella cognitione delle cose create, e tutta questa sapienza l'hebbe da Dio; onde non è verisimile che affermasse una cosa che fusse contraria alla verità dimostrata o che si potesse dimostrare. E se mi dirà che Salomone parla secondo l'apparenza, parendo a noi ch'il Sole giri, mentre la Terra gira, come a chi si parte dal litto pare che il litto si parta dalla nave, risponderò che chi si parte dal litto, sebbene gli pare che il litto [spiaggia] si parte da lui, nondimeno conosce che questo è errore e lo corregge, vedendo chiaramente che la nave si muove e non il litto; ma quanto al Sole e la Terra, nessuno savio è che habbia bisogno di correggere l'errore, perché chiaramente sperimenta che la Terra sta ferma e che l'occhio non s'inganna quando giudica che il Sole si muove, come anco non s'inganna quando giudica che la Luna e le stelle si muovano. E questo basti per hora.

(*La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 196-199)

Benda, Il chierico pratico

La sconfitta del "chierico" comincia quando egli vuole essere pratico, quando afferma di non poter ignorare l'interesse della nazione o della classe. Infatti è proprio l'assenza di valore pratico che fa la sua grandezza.

J. Benda, *La Trahison des clercs* [Il tradimento dei chierici, 1927]

Alludo alla volontà del chierico di considerare i propri principî validi nell'ordine pratico, conciliabili con la salvaguardia delle conquiste della spada. Questa volontà, che affligge la Chiesa e si può quasi dire tutti gli idealisti (mi si indichi, dopo Gesù, chi mai si dichiara incompetente nell'ordine pratico) è per il chierico l'origine di tutti i suoi insuccessi. Si può dire che la sconfitta del chierico comincia esattamente nel momento in cui dice di essere pratico. Dal momento in cui il chierico pretende di non disconoscere gli interessi della nazione o delle classi costituite, egli è necessariamente sconfitto, per la ragione ovvia che è impossibile predicare di cose spirituali e universali senza minare edifici che hanno per fondamenta il possesso di beni temporali e la volontà di essere distinti. Un chierico vero (Renan) l'ha detto molto bene: "La patria è un oggetto terreno; chi vuol fare l'angelo sarà sempre un cattivo patriota". Così vediamo che il chierico che pretende di mantenere le opere terrene non ha da scegliere che tra due soluzioni: o garantirle e venir meno allora a tutti i suoi principî (è il caso della Chiesa che sostiene la nazione e la proprietà); o conservare i suoi principî e portare alla rovina gli organismi che dichiarava di sostenere (è il caso dell'umanitario che vuole salvaguardare l'interesse nazionale); nel primo caso il chierico si attira il disprezzo del giusto, che lo taccia di furberia e lo radia dall'ordine dei chierici; nel secondo crolla sotto i fischi dei popoli, che lo trattano da incapace, mentre provoca da parte del realista una reazione violenta e applaudita (come sta succedendo oggi in Italia). Ne consegue che il chierico è forte solo se prende chiara coscienza della propria natura e della propria funzione e dimostra alla gente di avere questa chiara coscienza; cioè se dichiara che il suo regno non è di questo mondo, che *questa assenza di valore pratico è appunto ciò che fa la grandezza del suo insegnamento e che, per la prosperità dei regni che sono in questo mondo, la migliore morale non è la sua, ma quella di Cesare*. Se assume questa posizione il chierico viene crocifisso, ma è rispettato e le sue parole ossessionano la memoria degli uomini.

J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino, 1976², pagg. 189-190

Benda, Intellettuali al servizio del potere

Julien Benda (1867-1956), partendo dalla prova esemplarmente positiva data da molti intellettuali francesi in occasione dell'affaire Dreyfus e da quella invece molto deludente data dagli stessi durante la Prima Guerra Mondiale, pubblicò Il tradimento dei chierici (1927). Questo pamphlet, divenuto poi famosissimo, rimane ancor oggi "uno dei testi centrali della discussione sulla posizione degli intellettuali nel nostro secolo". Per Benda l'intellettuale deve essere il "custode dei valori", al servizio degli universali (la ragione, la verità, la giustizia). I tempi moderni invece ci mostrano gli intellettuali così coinvolti nella politica da agire come la "milizia spirituale" del potere. In questa lettura egli osserva che per i "chierici moderni" è l'utile della causa che deve indicare il vero. L'utile è poi coincidente con ciò che detta la passione politica o la parte politica di cui l'intellettuale si è messo al servizio. Ma non è questo che la tradizione filosofica ha insegnato.

J. Benda, *La Trahison des clercs [Il tradimento dei chierici, 1927]*

Credo che molti di coloro che sto qui accusando di venir meno al loro ministero spirituale, all'attività disinteressata che annunciano quando diventano storici, psicologi, moralisti, mi risponderebbero se simili confessioni non ne rovinassero il credito: "Noi non siamo affatto al servizio del potere spirituale; siamo al servizio del potere temporale, di un partito politico, di una nazione. Solo che invece di servirli con la spada, li serviamo con gli scritti. Siamo *la milizia spirituale del potere temporale*".

[...]

Ma la cosa più stupefacente del chierico moderno, in questa volontà di inserire la passione politica nella propria opera, è di essere riuscito a farlo con la filosofia, e più precisamente con la metafisica. Si può dire che fino al XIX secolo la metafisica era rimasta la cittadella inviolata della speculazione disinteressata; tra tutte le forme del lavoro intellettuale era quella a cui poteva essere reso il mirabile omaggio che un matematico rendeva alla teoria dei numeri tra le varie branche della matematica, quando diceva: "Questa è la branca veramente pura della nostra scienza, voglio dire non contaminata dal contatto con le applicazioni". E infatti, non solo pensatori che si sono liberati da qualsiasi predilezione terrena, come un Plotino, un Tommaso d'Aquino, un Cartesio o un Kant, ma pensatori profondamente convinti della superiorità della loro classe o della loro azione, come un Platone o un Aristotele, non hanno mai pensato di orientare le loro considerazioni trascendenti verso una dimostrazione di tale superiorità e della necessità per l'universo di accettarla. La morale dei filosofi greci, si è detto, è "nazionalitaria"; la loro metafisica è universale. La Chiesa stessa, così spesso favorevole agli interessi di classe o di nazione nella sua morale, non conosce più che Dio e l'Uomo nella sua metafisica. Doveva toccare al nostro tempo di vedere dei metafisici, e della più nobile stirpe, rivolgere le loro speculazioni all'esaltazione della propria patria e alla denigrazione delle altre, e venire a rafforzare, con tutta la potenza del genio dedito all'astrazione, la volontà di dominio dei loro

compatrioti. Si sa che Fichte e Hegel pongono come termine supremo e necessario allo sviluppo dell'Essere il trionfo del mondo germanico, e la storia ha dimostrato se l'atto di questi chierici ha prodotto o meno degli effetti nell'animo dei loro laici. Ci affrettiamo ad aggiungere che un simile spettacolo di una metafisica patriottica è fornito solo dalla Germania. In Francia, e perfino nel nostro secolo di chierici nazionalisti, non si è ancora visto un filosofo, almeno tra quelli da prendere sul serio in tale veste, redigere una metafisica in gloria della Francia. Auguste Comte, Renouvier o Bergson non hanno mai pensato di presentare l'egemonia francese come necessario punto di arrivo del divenire del mondo.

J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino, 1976², pagg. 116-118

Benda, Particolare e universale

Gli intellettuali una volta avevano il culto degli universali, ma il “chierico moderno” ha compiuto un capovolgimento dei valori. In ciò Benda vede la fine della cultura greca e il trionfo di quella tedesca.

J. Benda, *La Trahison des clerics* [*Il tradimento dei chierici*, 1927]

Il culto del particolare e il disprezzo dell'universale è un rovesciamento dei valori che caratterizza l'insegnamento del chierico moderno in maniera generale e che egli proclama in un ordine di pensiero ben più elevato di quello politico. Si sa che la metafisica adottata da venti anni da quasi tutti coloro che pensano o fanno professione di pensare colloca come stato supremo della coscienza umana quello – la “durata” – nel quale arriviamo ad afferrare ciò che c'è di più individuale in noi, di più distinto da tutto ciò che non è noi, e a liberarci da quelle forme di pensiero (concetto, ragione, usi linguistici) attraverso le quali non possiamo conoscerci se non in ciò che ci accomuna agli altri; si sa che pone come forma superiore della conoscenza del mondo esterno quella che coglie ogni cosa in ciò che ha di unico, di distinto da ogni altra e ha solamente disprezzo per la mente che cerca di scoprire enti generali. Tocca al nostro tempo di vedere questo fatto fino ad oggi sconosciuto, almeno nella misura in cui lo vediamo noi: la metafisica che predica l'adozione del contingente e il disprezzo dell'eterno. Niente ci mostra meglio quanto sia profonda nel chierico moderno la volontà di magnificare il lato reale, – pratico – dell'esistenza e di sottovalutare quello ideale o più propriamente metafisico. Ricordiamo che questa venerazione dell'individuale è, nella storia della filosofia, l'apporto di pensatori tedeschi (Schlegel, Nietzsche, Lotze), mentre la religione metafisica dell'universale (unita anche a un certo disprezzo dello sperimentale) è soprattutto un'eredità lasciata dalla Grecia allo spirito umano; cosicché anche in questo, e in ciò che ha di più profondo, l'insegnamento del chierico moderno segna il trionfo dei valori germanici e il fallimento dell'ellenismo. Infine vorrei segnalare un'altra forma, e non delle meno interessanti, che assume nei chierici questa predicazione del particolarismo: mi riferisco alla loro esortazione a considerare qualsiasi cosa solo in quanto è *nel tempo*, vale a dire solo in quanto costituisce una successione di stati particolari, un “divenire”, una “storia”, e mai in quanto, fuori dal tempo, in questa successione di casi distinti, si presenta come permanente; intendo soprattutto alludere alla loro affermazione secondo cui solo questo modo di vedere le cose sotto l'aspetto storico è serio, è filosofico, mentre il bisogno di vederle sub specie aeternitatis è una forma del gusto infantile per i fantasmi e fa sorridere.

J. Benda, *Il tradimento dei chierici*, Einaudi, Torino, 1976², pagg. 131-133

Bentham, Il calcolo morale

In questo brano, Jeremy Bentham, sostenitore di una morale utilitaristica, stabilisce alcuni criteri con i quali procedere per il calcolo morale. Valutando piaceri e dolori secondo determinati parametri è possibile stabilire con più sicurezza che cosa è utile e vantaggioso per l'uomo e cosa no.

Se si esaminerà il valore di un piacere considerato in se stesso e in relazione con la stessa persona, lo si troverà dipendere da quattro circostanze: la sua *intensità*, *durata*, *certezza*, *prossimità*; e dalle stesse circostanze dipende anche il valore di un dolore. Ma, in fatto di dolori o piaceri, non basta esaminare e il *valore*, come se fossero isolati e indipendenti: dolori e piaceri possono aver conseguenze, che a loro volta saranno altri dolori e altri piaceri. Se si vuole dunque calcolare la *tendenza* di un atto che sia fonte di un dolore o di un piacere immediato, bisogna far entrare nella stima due circostanze nuove: la sua *fecondità* e *purezza*. Trattandosi di fare tale stima relativamente al una collettività, bisogna aggiungere ancora una circostanza: la *estensione*, cioè il numero di persone che si devono trovare impressionate da quel piacere o dolore.

Si vuole valutare un'azione? bisogna seguire minutamente tutte le operazioni testè indicate. Sono gli elementi del *calcolo morale*. Questa teoria del *calcolo morale* non è stata esposta mai chiaramente: ma in pratica è stata sempre seguita, ogni qualvolta almeno gli occhi degli uomini hanno avuto idee chiare del proprio interesse.

[G. Bentham, *Principi di morale e di legislazione*]

Note: (1) Per *fecondità* di un piacere o dolore si intende la sua capacità di produrne altri; (2) Per *purezza* si intende il piacere che esclude ogni dolore; (3) Per *estensione* si intende il fatto che si estenda anche ad altri individui.

Bentham, La politica è come la medicina

Per Jeremy Bentham la politica è come la medicina, perché anche in questo caso si tratta sempre di scegliere il male minore. Comunque il male del delitto e quello della legge si collocano su piani differenti.

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*

Preoccupazione del legislatore deve essere il bene della collettività: "l'utilità generale" deve costituire il criterio orientativo in materia di legislazione. Conoscere il bene che giovi agli interessi della comunità, è scienza; ricercare i mezzi per realizzare questo bene, è arte. La politica è come la medicina: il suo unico compito è la scelta dei mali. Ogni legge è infatti un male perché costituisce sempre una infrazione alla libertà ma, ripeto, la scienza politica non ha altro compito che quello della scelta dei mali. A tale scopo, quale deve essere la preoccupazione del legislatore?

Egli deve assicurarsi di due cose: 1) che, in ogni contingenza gli incidenti che si sforza di prevenire siano veramente dei mali; 2) che questi mali non siano maggiori di quelli che egli usa per prevenirli.

Vi sono dunque due cose da tener presenti: il male del delitto ed il male della legge, il male della malattia ed il male del rimedio.

Un male raramente è solo. Un complesso di mali non può cadere su un individuo senza estendersi oltre. Nel corso del suo processo prende differenti forme: può ad esempio vedersi un male di una data specie uscire da un male di un'altra specie, e persino il male dal bene ed il bene dal male.

È importante distinguere e seguire tutti questi mutamenti: è appunto in ciò l'essenza della giuridicità. Ma fortunatamente queste modificazioni del male sono limitate e le differenze sono nette.

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e legislazione*, in *Sofismi politici*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano, 1947, pagg. 165, 190

Bentham, Sull'utilitarismo

Per Jeremy Bentham il principio dell'utile è di per sé così evidente che non è necessaria un'analisi accurata per dimostrare che esso sta a fondamento della morale.

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*

“Utilità” è un termine astratto. Esso esprime la capacità e la tendenza di una cosa a preservarci da qualche male o a procurarci del bene. “Male” significa pena, dolore o causa di dolori. “Bene” è gioia o fonte di piaceri. È conforme all'utilità o all'interesse dell'individuo tutto quanto tende ad aumentare la somma totale del suo benessere. Ciò che è conforme all'utilità o all'interesse di una comunità, è quanto tende ad aumentare la somma totale del benessere degli individui che la compongono.

Un “principio” è l'idea prima assunta come premessa o base del ragionare. Costituisce il gancio fisso, tanto per portare un esempio pratico, al quale si attacca il primo anello di una catena. S'impone che il principio sia evidente: è sufficiente poi chiarirlo e spiegarlo per farlo riconoscere. È come gli assiomi della matematica; non vengono provati per via diretta, ma non è possibile respingerli senza cadere nell'assurdo. La “logica dell'utilità” consiste nel partire dal calcolo o dal raffronto delle pene e dei piaceri attraverso tutte le operazioni del giudizio, senza farvi entrare alcun'altra idea.

Io mi valgo del principio dell'utilità ogni qualvolta convalida la mia approvazione o disapprovazione di un atto privato o pubblico sulla potenzialità, dell'atto in questione, a generare pene o piaceri; quando uso i termini “giusto”, “ingiusto”, “morale”, “immorale”, “buono”, “cattivo”, come termini collettivi che rispecchiano le idee di talune pene e di taluni piaceri, senza dar loro alcun altro significato: ben inteso che accolgo queste parole “pene” e “piaceri” nel loro senso volgare, senza affidarmi a definizioni arbitrarie allo scopo di escludere determinati piaceri o di negare l'esistenza di certe pene.

Bando alle elucubrazioni metafisiche: non è necessario consultare né Platone né Aristotele. “Pena” e “piacere” è ciò che ciascuno sente come tale: il contadino come il signore, l'ignorante come il filosofo.

Per gli individui che seguono il principio dell'utilità, la virtù non è un bene che in rapporto ai piaceri che ne derivano; il vizio non è un male che in rapporto alle pene che genera. Il bene morale è tale soltanto in base alla sua capacità di produrre beni fisici, e il male morale per la sua tendenza a causare mali fisici, ma quando io dico “fisici” intendo le gioie e i dolori dell'anima, quanto le sofferenze e i piaceri del senso. Considero l'uomo tale quale è nella sua costituzione attuale.

Se coloro che accettano il principio dell'utilità, trovassero nell'arido catalogo delle virtù un'azione che generasse più dolori che soddisfazioni, non indulgerebbero un istante a considerare questa pretesa virtù come un vizio, né si lascerebbero sopraffare dall'errata opinione generale. Nessuno crederebbe facilmente che l'impiego delle false virtù serva al mantenimento delle virtù autentiche.

Cosí pure se si trovasse tra i reati delle azioni che non recano danno alcuno, o dei piaceri innocenti, colui che segue il principio utilitaristico non tarderebbe un istante a classificare questi pretesi reati tra le azioni legittime, e nutrirebbe la massima comprensione per i presunti colpevoli, mentre riserverebbe tutta la sua indignazione per i cosiddetti virtuosi che li perseguitassero.

J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e legislazione*, in *Sofismi politici*, a cura di P. Crespi, Bompiani, Milano, 1947, pagg. 165-166

Berdiaev, La perdita del centro e le sue conseguenze

La storia moderna si è distinta per il grande spreco di energie spirituali e per la dispersione (perdita del centro). Nella ricerca di nuovi punti di riferimento comincia una storia nuova, che per analogia il filosofo russo Nicolaj Berdiaev chiama "nuovo Medioevo". Alla fine egli conclude che il senso della storia è metastorico.

N. A. Berdiaev, *Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano*

Ho già cercato di spiegare questo spreco di forze dell'uomo della storia moderna, quando parlai del passaggio dal medioevo al Rinascimento. Mentre il medioevo con l'ascetica, il monachesimo e la cavalleria seppe preservare le forze umane dallo sperpero e dalla dissoluzione perché potessero fiorire creativamente all'inizio del Rinascimento, tutto il periodo umanistico negò la disciplina ascetica e la subordinazione ai principi supremi sovrumani. È un periodo per il quale è caratteristico lo spreco delle forze umane. Ora questo non può non comportare un esaurimento, il quale in ultima analisi deve portare a una perdita del baricentro nella persona umana che ha cessato d'imporsi una disciplina. Una persona di tal genere deve gradatamente perdere la sua autocoscienza, la sua individualità, la sua specificità, e noi lo notiamo decisamente in tutte le correnti della cultura attuale, nel socialismo, nel monarchismo, nell'imperialismo, nelle nuove correnti dell'arte e dell'occultismo. Decisamente in tutte si avvisa lo scrollo dell'ideale umano, la dissoluzione della personalità umana che era stata forgiata nel cristianesimo e che la cultura europea aveva il compito di forgiare. La persona incomincia a indebolirsi e a perdere nell'intimo la sua configurazione, la sua autocoscienza, il suo sostegno spirituale interiore. Ed ecco che si comincia a cercare un centro spirituale al quale collegarsi per poter ripristinare le energie minate della persona. L'individualità umana sente che lungo le vie libere da lei percorse durante il periodo rinascimentale la minacciano un esaurimento crescente e la perdita della libertà, e cerca principi che si elevino al di sopra di lei e la guidino. La persona umana cerca per sé qualcosa di sacro, agogna sottomettersi liberamente per ritrovare se stessa. Si ripete così la verità paradossale che l'uomo acquista e afferma se stesso se si sottomette a un principio supremo sovrumano e trova in un sacro sovrumano il contenuto della propria vita; al contrario l'uomo perde se stesso se si sbarazza del contenuto sovrumano supremo e non ritrova in sé che il suo piccolo mondo umano chiuso. L'affermazione dell'individualità umana presuppone l'universalismo; lo dimostrano tutti i risultati della cultura e della storia moderna nella scienza, nella filosofia, nell'arte, nella morale, nello stato, nella vita economica, nella tecnica, lo dimostrano e lo provano con l'esperienza. È provato e dimostrato che l'ateismo umanistico porta all'autonegazione dell'umanesimo, alla degenerazione dell'umanesimo in antiumanesimo, al passaggio della libertà in costrizione. Così finisce la storia moderna e incomincia una storia diversa che io per analogia ho chiamato nuovo medioevo. In essa l'uomo deve di nuovo legarsi per raccogliersi, deve sottomettersi al supremo per non perdersi definitivamente. Bisogna ritornare in forma nuova

ad alcuni elementi dell'ascetismo medioevale perché la persona umana ritrovi sé stessa, perché possa continuare nel futuro il lavoro cristiano sull'uomo, che costituisce un momento essenziale nel destino dell'umanità nella storia universale. Quello che il medioevo ha sperimentato trascendentemente deve essere sperimentato immanentemente. Uno sforzo di autolimitazione libera dell'uomo, di libera disciplina, di subordinazione volontaria al sacro sovrumano, potrà stornare l'esaurimento definitivo delle energie creative dell'uomo, porterà ad accumulare nuove energie creative e renderà possibile un nuovo Rinascimento cristiano, il quale per la parte eletta dell'umanità sopravverrà soltanto sulla base di un rafforzamento della persona umana. Il medioevo si basava sulla rinuncia interiore al mondo, e qui stava la sua essenza spirituale e il suo pathos supremo. Questa rinuncia creò la grande cultura medioevale. L'idea medioevale del Regno di Dio è un'idea di rinuncia al mondo, che porta al dominio sul mondo: è il paradosso fondamentale del medioevo messo in luce da storici della cultura medioevale come Eincken, la negazione del mondo da parte della chiesa portò all'idea dell'impero mondiale della chiesa. Ho già detto che questo non poteva riuscire: la coscienza medioevale non aveva veramente scoperta la libertà dello spirito e il dramma della storia moderna fu inevitabile. Ma l'esperienza dell'uomo moderno che si era proposto di imperare sul mondo lo rese schiavo del mondo. In questa schiavitù egli perse i suoi lineamenti umani e perciò adesso deve passare per una nuova rinuncia per vincere il mondo in sé e intorno a sé, per diventare signore e non più servo. Tale è la situazione spirituale dell'uomo alla fine della storia moderna, alla soglia di un'era nuova. Secondo me quest'ultima apre davanti all'uomo due strade. Alla vetta della storia avviene il taglio in due definitivo. L'uomo è libero di imboccare la strada dell'autosubordinazione di sé ai principi divini superiori e così rafforzare la sua personalità, ed è anche libero di sottomettersi ed asservirsi ad altri principi, non-divini e non-umani ma superumanistici malvagi. Ecco perché la storia universale è un intimo dispiegarsi dell'Apocalisse. La personalità umana giunta alla vetta della storia non può sopportare d'essere schiava della società e della natura e allo stesso tempo avverte sempre più questa sua schiavitù alla società e alla natura. La persona umana viene asservita alla natura e all'ambiente sociale; con la macchina, con lo sviluppo delle forze produttive materiali l'uomo cercò di dominare gli elementi della natura e invece diventa schiavo della macchina da lui creata e dall'ambiente sociale materiale da lui creato. Tutto questo è già manifesto nel capitalismo e sarà manifesto anche nel socialismo ed è il tragico risultato di tutta la storia recente, il suo tragico insuccesso. Ma questo insuccesso non significa che la nuova storia sia senza senso, non invoca una valutazione definitivamente tragica del destino della storia; se si intende (e la si deve intendere) la storia universale come una tragedia, l'insuccesso ha un significato intimo. Se si ritiene che la soluzione della storia non può essere immanente alla storia stessa ma soltanto oltre i suoi confini tutti gli insuccessi della storia acquistano un senso interiore profondo e s'incomincia a capire che il senso della storia non è quello di risolvere i compiti che le assegna l'uno o l'altro dei suoi periodi. Proprio il fatto che la storia può realizzare i suoi disegni soltanto oltre i suoi confini rivela il senso interiore

profondissimo della storia; infatti se in un momento qualunque della storia fossero realizzati i compiti della storia e l'uomo pervenisse a una soddisfazione definitiva, questo successo rivelerebbe in sostanza l'insensatezza della storia. Perché, per quanto possa sembrare paradossale, il genuino della storia non è quello di risolversi in un certo istante, in un certo periodo di tempo, ma quello di permettere a tutte le energie spirituali e a tutte le contraddizioni della storia di manifestarsi, perché ci sia il moto dall'interno della tragedia della storia e soltanto alla fine si riveli la verità che tutto risolve. Solo allora la sua risoluzione finale genera una luce retrospettiva su tutti i periodi storici precedenti, mentre una risoluzione del compito della storia in uno dei suoi istanti non significherebbe la risoluzione del suo compito per tutti i suoi periodi, per tutta la sua durata. Qui è importante per me far notare che la mia concezione del profondo insuccesso della storia non significa affatto che io affermi l'assurdità della storia, perché per me proprio questo insuccesso è in certo senso un santo insuccesso; esso indica che la vocazione suprema dell'uomo e dell'umanità è meta-storica, che solo nella meta-storia è possibile una risoluzione di tutte le contraddizioni fondamentali della storia.

N. A. Berdiaev, *Il senso della storia: saggio di una filosofia del destino umano*, trad. di P. Modesto, Jaka Book, Milano, 1971, pagg. 145-147

Berdiaev, Nietzsche difensore della vera morale

Presentiamo questa lettura tratta da I problemi dell'idealismo (1902), importante opera collettiva della filosofia russa d'inizio secolo. Essa presenta una originale valutazione della critica nicciana alla morale da parte del filosofo Nikolaj Berdiaev, uno dei primi grandi estimatori di Nietzsche in Russia. Per comprendere meglio il punto di vista del filosofo russo è necessario considerare le premesse e il contesto. Dopo l'adesione al marxismo, Berdiaev se ne era allontanato ed aveva cominciato a polemizzare con i maestri dell'intelligencija russa, che considerava schierati in modo acritico e fideistico per il materialismo positivista reinterpretato all'interno di un vago socialismo. Il tutto appariva al filosofo russo razionalmente inconsistente. L'arrivo in Russia del pensiero di Nietzsche lo aveva ulteriormente convinto in questa sua valutazione.

N. Berdiaev, *Il problema etico sotto la luce dell'idealismo filosofico*

Pertanto la più importante idea dell'etica è l'idea dell'*io*, da cui deve derivare tutta la moralità. Qui noi affrontiamo il problema del rapporto fra l'*io* e il *tu* e dobbiamo chiarire un certo numero di sofismi connessi con la questione centrale dell'etica. La maggior parte delle dottrine morali afferma il primato morale del *tu* sull'*io*, dell'altro su me stesso. Nella filosofia morale del diciannovesimo secolo ciò è chiamato *altruismo*. Ci sono stati dei tentativi di sostituire la vera essenza spirituale della vita umana con l'altruismo. Uno dei grandi contributi di F. Nietzsche è la sua protesta contro l'umiliazione dell'*io* che sta prendendo piede in nome della morale. Secondo noi l'affermazione del primato dell'*io* sul *tu* è il più alto trionfo della vera moralità.

[...]

Nietzsche avvertì la profondità di questo problema morale al punto da sentirsi insultato da quella teoria della moralità e di vedervi una minaccia esterna contro l'*io* dell'uomo in nome degli altri, della società, dell'opinione pubblica, la quale valuta in base all'interesse, al vantaggio "comune". Ma Nietzsche stesso non si diede da fare per far fronte a questi problemi, che aveva confuso.

Che cosa rifiuta la moralità? Che cosa limita? Essa rifiuta ogni violazione dell'*io*, essa limita ogni mancanza di riconoscimento dei suoi diritti. Ma che cosa essa conferma? Essa conferma l'*io*, il suo diritto all'autodeterminazione e alla crescita senza confini, la sua sete di forza e di perfezione. Così noi abbiamo molto in comune con Nietzsche. Per noi la moralità è un problema interno e positivo e non esterno e negativo. La moralità non è una misura contro la fame e il freddo che ha termine con la soluzione di questi problemi, viceversa essa è un valore positivo che cresce all'infinito parallelamente alla negazione del male. Tutto ciò che Nietzsche afferma sulla morale altruista della compassione e della pietà manifesta una verità psicologica ed etica profondissima. Tutta questa morale non è ancora in grado di superare l'opposizione fra lo schiavo e il padrone, il debole e il forte, così essa non può essere la morale del futuro. Io penso che sia una vergogna per la dignità umana

basare la morale sulla ribellione degli schiavi, che sono deboli e sofferenti, che portano con sé una richiesta di restrizione e ridimensionamento dell'*io*, cioè che violano la vera essenza della vita e dello spirito.

Dice Zaratustra: "Il dolore attende coloro che amano, che non conoscono niente di più elevato delle loro sofferenze". E veramente trattare una persona solo con pietà e compassione significa vedere in lui un debole e miserabile schiavo; infine riguardo a se stessi ciò significa essere schiavo della propria sofferenza e debolezza. Vi è una moralità più alta, che corrisponde ad un gradino più alto dello sviluppo umano; essa si basa su di un incremento della forza, non dell'umana debolezza; essa non richiede la compassione per lo schiavo, ma il rispetto per l'uomo, il rapportarsi con lui come ad un *io*, essa richiede l'affermazione e la realizzazione dell'*io* e conseguentemente non un venir meno della vita ma la sua elevazione al suo livello spirituale più alto. Solo questa morale, che si collega alla più alta consapevolezza della dignità umana, è appropriata a quella parte della moderna umanità che è alla testa del grande movimento di liberazione. La legge morale richiede prima di tutto che un uomo non possa mai essere ridotto a schiavo anche se si tratta di una schiavitù derivata dalla compassione di un'altra persona o dalla propria compassione; la legge morale richiede che un uomo non debba indebolirsi spiritualmente, rinunciare ai suoi diritti di pienezza di vita verso un infinito sviluppo e perfezione, anche se è una rinuncia in nome di un vantaggio per qualcun altro e per l'intera società.

L'*io* non deve piegare il suo orgoglio di fronte a nulla, eccetto il suo ideale di perfezione, il suo Dio verso cui solo egli è responsabile. L'*io* è al di sopra del giudizio degli altri, dell'opinione pubblica, perché l'unico giudice è quella legge morale che forma la reale essenza dell'*io*, che ammette questo *io* in modo assoluto. La protesta demoniaca di una personalità contro la morale esterna, contro l'opinione pubblica e di fronte al resto del mondo sembra a molta gente essere immorale, ma dal nostro punto di vista questa è una ribellione profondamente morale, per una legge morale indipendente, per una legge che mostra all'uomo prospettive infinite, contro le tendenze del passato per una realtà oggettiva che tendeva a trasformare l'uomo in mezzo, in uno strumento. Questa è la ribellione di coloro che sono spiritualmente forti in nome della forza morale e questo è possibile perché esiste in noi una giustificazione morale contro cui tutto il mondo circostante non ha potere. Nel demonismo immorale di Nietzsche ci sono degli elementi di questa altissima moralità che è usualmente disapprovata dalla morale comunemente stabilita.

Non solo un uomo ha il diritto, ma egli deve divenire un superuomo perché il superuomo è la strada dall'uomo a Dio. Zaratustra dice alla folla intorno a lui: "Io sono venuto ad insegnarvi il superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto per superarlo? Tutte le creature che sono esistite prima hanno fatto nascere qualcosa di più alto di ciò che essi erano. Volete voi essere la parte che fallisce in questa grande marea e preferite tornare allo stato di bestie piuttosto che superare l'uomo?" "Cosa significa una scimmia per l'uomo? Un sogghigno, una vergogna, una pena" "Sentite, io vi predico il superuomo" "Il superuomo è l'essenza dell'universo. Lasciatevelo dire, il superuomo è

l'essenza dell'universo".

Ma a questo punto Nietzsche prende una strada sbagliata. L'idea di superuomo è religiosa e metafisica, Zaratustra è un predicatore religioso e un idealista. Nietzsche fa confusione con il significato biologico del superuomo e il fango della terra si attacca al suo ideale elevato, cioè il fango dello sfruttamento di un uomo da parte di un altro uomo. Egli è un sognatore e la sua anima idealista è avvelenata dal naturalismo. Nietzsche comprende perfettamente tutti i retroscena delle teorie morali, ma rimane ancora sul piano del naturalismo positivista. Egli non aveva capito che l'affermazione e la realizzazione dell'*io*, la sua sete di potere e perfezione infiniti non possono essere valutati in chiave biologica, nella forma della lotta per la vita secondo la teoria di Darwin o anche in generale, empiricamente, ma che è necessario postulare un mondo ideale sovraempirico. Altrimenti la barbara attitudine di un superuomo di porsi al di sopra dell'uomo normale sarebbe una tendenza schiavizzante conseguente alla necessità naturale e ciò ci condurrebbe dal livello alto dell'etica al livello basso della zoologia.

Nel livello alto dell'etica l'aristocrazia dello spirito può mettersi in evidenza solo nella forma di un leader spirituale; solo in questo caso non ci sarebbe violenza fisica, economica o politica, ma la supremazia della persona spirituale, della conoscenza, della bellezza [...] L'*io*, per cui Nietzsche ha combattuto, può apparire un comune fenomeno empirico con tutta la sua bruttezza; non c'è che un *io* di questo tipo nei limiti ristretti dalla comprensione biologica della vita. Ma in questo modo noi possiamo arrivare all'egoismo quotidiano di un borghese medio, non a quell'autorealizzazione ideale che Nietzsche sogna nella sua diffusione dell'individualismo. In alcune delle sue costruzioni positive, che sono rimarchevoli per la loro immoralità e crudeltà, Nietzsche fa confusione con l'evoluzionismo naturalistico e anche con l'egoismo contro cui egli stesso protesta frequentemente.

Se si considera l'*io* come un occasionale ed empirico insieme di percezioni, se si ammette solo la natura sensitiva dell'uomo, allora non è possibile parlare di individualismo etico; rischiamo di cadere in un crudo edonismo ed in questo caso noi dobbiamo costruire la moralità non dall'interno, ma dall'esterno, cioè dobbiamo sottomettere la personalità all'esteriore criterio dell'utile, della convenienza e così via. Ma in questa situazione, secondo Nietzsche quale tipo di *io* ha la forza di ribellarsi e critica brillantemente tutta la morale volgare e tutte le teorie positive della morale? Tutto ciò che di bello e di valido Nietzsche possiede e che fa di lui un nome glorioso è basato sul presupposto che è necessario ad ogni etica, il presupposto dell'*io* ideale, dell'individualità spirituale. Arrivati a comprendere ciò, l'"immoralismo" [di Nietzsche] è filosoficamente eliminato come un grandissimo equivoco e [l'immorale] Nietzsche può stringere la mano al suo nemico [il moralista] Kant.

AA. VV., *Problema idealisma [Problemi dell'idealismo]*, Mosca 1902 , pagg. 108 e 122-126 [trad. G. Zappitello e E. I. Lebedeva]

Berdjaev, Sull'intelligencija

L'analisi dell'intelligencija russa è l'argomento specifico della raccolta di scritti filosofici Vechi (1909). Uno dei saggi che ne fanno parte è stato scritto da Nikolaj Berdiaev. In questa lettura il filosofo russo osserva che, piú che essere interessata ad un confronto serio, critico, libero con le varie scuole filosofiche, l'intelligencija russa assoggettò la filosofia a scopi "utilitaristico-sociali". Essa applicò in modo esclusivo e dispotico il criterio: tutto a favore del "dio-popolo" e contro il diavolo-assolutismo".

N. Berdjaev, *La verità filosofica e il vero dell'intelligencija*

In un'epoca di crisi dell'intelligencija, di riconoscimento dei propri errori e di riesame delle vecchie ideologie, è necessario meditare anche sui nostri rapporti con la filosofia.

L'atteggiamento tradizionale dell'intelligencija russa verso la filosofia è piú complesso di quanto possa sembrare a prima vista e la sua analisi può servire a scoprire i tratti spirituali fondamentali del mondo dei nostri intellettuali. Parlo dell'intelligencija nel senso tradizionale russo di questa parola, delle nostre chiesuole intellettuali, artificialmente separate dalla vita del resto della nazione. Questo mondo sui generis, che ha vissuto finora una sua propria vita chiusa sotto la duplice pressione del burocratismo esteriore del potere reazionario e del burocratismo interiore dell'inerzia del pensiero e del conservatorismo dei sentimenti, non senza fondamento è chiamato "intellettualoide" a differenza dell'intelligencija nel senso largo della parola proprio a tutta la nazione e alla sua storia comune. Infatti quei filosofi russi, che l'intelligencija russa non vuole riconoscere, che essa riferisce ad un mondo diverso e ostile, anch'essi appartengono all'intelligencija, ma sono estranei al mondo "intellettualoide". E quale fu, da parte della nostra intelligencija chiusa nei circoli, l'atteggiamento tradizionale verso la filosofia, rimasto immutato, nonostante il rapido succedersi delle mode filosofiche? Il conservatorismo e l'inerzia, pur costituendo la nostra fondamentale struttura spirituale, erano in noi associati all'inclinazione verso le novità, verso le ultime correnti europee, che mai venivano assorbite profondamente. Ciò accadde anche riguardo alla filosofia.

La cosa che, prima di tutte, salta agli occhi è che l'atteggiamento verso la filosofia fu grossolano come quello verso gli altri valori spirituali: un valore indipendente della filosofia veniva negato, la filosofia veniva assoggettata a scopi utilitaristico sociali. Il dominio esclusivo e dispotico del criterio utilitaristico-morale e quello, ugualmente esclusivo e soffocante, dell'amore del popolo e del proletariato, l'adorazione del "popolo", della sua utilità e dei suoi interessi, l'avvilimento spirituale causato dal dispotismo politico fecero sí che il livello della cultura filosofica fosse da noi molto basso, le conoscenze filosofiche e lo sviluppo filosofico poco diffusi nell'ambito della nostra intelligencija. Un'alta cultura filosofica si poteva trovare solo presso persone isolate che con ciò stesso si distinguevano dal mondo degli "intellettualoidi". Ma da noi non solo regnava la scarsità di conoscenze filosofiche – questa disgrazia è correggibile – da noi imperavano una disposizione spirituale

e un modo di apprezzare le cose, tali che la vera filosofia doveva restare chiusa e incomprensibile, mentre la creazione filosofica doveva sembrare fenomeno d'un mondo diverso e misterioso. Può darsi che alcuni leggessero anche dei libri filosofici e capissero superficialmente ciò che leggevano, ma interiormente comunicavano altrettanto poco col mondo della creatività filosofica come con quello della bellezza. Ciò si spiega non con la mancanza d'intelletto, ma con l'indirizzo della volontà che ha creato un ambiente ostinatamente tradizionalista, che ha assimilato nella carne e nel sangue la concezione del mondo populista e un modo utilitaristico di valutare le cose, ancor oggi non scomparso. Per lungo tempo da noi ritenevano quasi immorale dedicarsi alla creazione filosofica, in questo tipo di occupazioni vedevano un tradimento del popolo e della causa popolare. Chi s'immergeva troppo nei problemi filosofici veniva sospettato d'indifferenza per gli interessi dei contadini e degli operai. L'atteggiamento dell'intelligencija verso la creatività filosofica era quello di un ascetismo che esigeva un'astinenza in nome del suo dio-popolo e del risparmio delle forze per la lotta contro il diavolo-assolutismo.

AA. VV., *La svolta*. Vechi, *L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 11-12

Berdjaev, Verità e bene

Berdjaev osserva che l'intelligencija russa è caduta sotto la tentazione del Grande Inquisitore di Dostoevskij. La lotta per il bene sociale e contro l'autocrazia zarista ha paralizzato l'amore per la verità.

N. Berdjaev, *La verità filosofica e il vero dell'intelligencija*

All'intelligencija russa, in forza della sua posizione storica, è accaduta la seguente disgrazia, *l'amore per la giustizia egualitaria, per il bene sociale, per il benessere popolare paralizzò l'amore per la verità, quasi distrusse l'interesse per la verità.* La filosofia invece, è la scuola dell'amore per la verità, prima di tutto per la verità. L'intelligencija non poteva avere un atteggiamento disinteressato verso la filosofia perché non era disinteressata nemmeno di fronte alla verità, esigendo da questa che diventasse strumento della rivoluzione sociale, del benessere popolare, della felicità umana. Essa si lasciò allettare dal grande inquisitore che esigeva il rifiuto della verità in nome della felicità degli uomini. Il giudizio morale fondamentale dell'intelligencija si racchiude nella formula: perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici; abbasso la verità se si oppone al diletto slogan "abbasso l'autocrazia".

AA. VV., *La svolta. Vechi, L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 16-17

Bergson, La coscienza come durata

Secondo Bergson il tempo, la coscienza e la stessa realtà devono concepirsi come durata. In questo brano possiamo seguire la descrizione della nozione relativamente alla coscienza.

L'esistenza di cui siamo più certi e conosciamo meglio è, senza dubbio, la nostra. Ora, che cosa osserviamo in noi? Io constato anzitutto che passo di stato in stato. Ho caldo od ho scoperto, sono lieto o triste, lavoro o non faccio nulla, guardo ciò che mi circonda o penso ad altro. Sensazioni, sentimenti, volizioni, rappresentazioni: ecco le modificazioni tra cui si divide la mia esistenza e a volta a volta la colorano di sé. Io cangio, dunque, incessantemente. Ma non basta dir questo: il cambiamento è più radicale che a prima vista non sembri. Consideriamo il più stabile degli stati psichici: la percezione visiva di un oggetto esterno immobile. L'oggetto può sì rimanere sempre lo stesso e io posso continuare a guardarlo dalla stessa parte, sotto lo stesso angolo visuale, alla stessa luce: l'immagine che io ne ho in questo momento differisce tuttavia da quella avuta poco fa, se non altro perché è più vecchia di un istante. La mia memoria è là, che proietta qualche cosa di quel passato in questo presente. Il mio stato d'animo, avanzando sulla via del tempo, si arricchisce continuamente della propria *durata*: forma, per così dire, valanga con se medesimo. Che cosa siamo infatti se non la sintesi della storia da noi vissuta sin dalla nascita, anzi prima di essa, giacché portiamo con noi disposizioni prenatali? Certo noi pensiamo solo con una piccola parte del nostro passato; ma desideriamo, vogliamo, agiamo con tutto il nostro passato, comprese le nostre tendenze congenite. Il nostro passato ci si rivela, dunque, nella sua interezza, con la pressione che esercita su di noi e sotto forma di tendenza, benché solo una piccola parte di esso si converta in rappresentazione chiara e distinta. Conseguenza di questa sopravvivenza del passato è l'impossibilità, per una coscienza, di passare due volte per un identico stato. Le circostanze possono ben rimanere le stesse: non è più la stessa persona su cui agiscono, perché la colgono in un momento nuovo della sua storia. La nostra personalità, che va via via formandosi mediante il progressivo accumularsi dell'esperienza, muta continuamente; e perciò nessun stato di coscienza, anche se resta identico alla superficie, si ripete mai in profondità.

[Bergson, *Evoluzione creatrice*]

Bergson, Lo slancio vitale

Bergson illustra in questo brano la nozione di slancio vitale, criticando come riduzionismo ogni forma di finalismo e determinismo nell'interpretazione della realtà.

È necessario comparare la vita ad uno slancio, perché nessun'altra immagine, tratta dal mondo fisico, vale a esprimerne con altrettanta approssimazione l'essenza. Tale è la mia vita interiore e tale è pure la vita in generale. Se, nel suo contatto con la materia, la vita è paragonabile a un impulso o a uno slancio, considerata in se stessa, essa è un'immensità di virtualità, un compenetrarsi reciproco di migliaia di tendenze: le quali, tuttavia, saranno " migliaia " solo quando verranno rese esteriori le une alle altre, ossia spazializzate. Allo stesso modo, di un sentimento poetico esprimendosi in strofe, in versi, in parole distinte, si può dire che esso conteneva in sé tale molteplicità di elementi particolari, e che tuttavia, chi l'ha prodotto è stata la materialità del linguaggio. Ma attraverso le parole, i versi, le strofe, circola l'ispirazione indivisibile che costituisce l'unità del poema [...]

Il finalismo radicale è altrettanto inaccettabile. Nella sua forma estrema la dottrina della finalità riposa sul postulato che le cose e gli esseri non facciano che attuare un piano prestabilito. Qui, come nell'ipotesi meccanicistica, tutto è dato. E perciò il finalismo così inteso non è che un meccanicismo rovesciato. Esso muove dallo stesso postulato del meccanicismo, con questa sola differenza: che, nella corsa delle nostre intelligenze finite lungo la successione apparente delle cose, esso pone davanti a noi, anziché dietro, la luce con cui pretende di guidarci. All'impulso del passato esso sostituisce un'attrazione dell'avvenire: ma la successione resta ugualmente, come la cosa stessa, una mera apparenza.

Bergson, *L'evoluzione creatrice*

Bergson, Memoria e conoscenza

Per Bergson la memoria del passato è piú importante dell'intuizione del presente e quindi "percepire finisce per non essere altro che un'occasione per ricordare".

H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Alcan, Paris, 1896; trad. it. *Materia e memoria. Saggio sulla relazione del corpo allo spirito*, in H. Bergson, *Opere*, 1889-1896, di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti, A. Mondadori, Milano, 1986, pag. 189 -397)

È giunto il momento di reintegrare la memoria nella percezione, di correggere in tal modo l'aspetto eccessivo che le nostre conclusioni potevano implicare, e di determinare con maggior precisione il punto di contatto tra la coscienza e le cose, tra il corpo e lo spirito. Per prima cosa diciamo che se si pone la memoria, e cioè una sopravvivenza delle immagini passate, quest'ultime si mischieranno costantemente alla nostra percezione del presente e potranno anche sostituirvisi. Esse infatti si conservano solo per rendersi utili: a ogni istante completano l'esperienza presente arricchendola con quella acquisita; e siccome quest'ultima cresce incessantemente, finirà per ricoprire e sommergere l'altra. È incontestabile che lo sfondo di intuizione reale, e per così dire istantanea, sul quale si schiude la nostra percezione del mondo esterno è ben poca cosa rispetto a tutto ciò che la nostra memoria aggiunge. Proprio perché il ricordo di intuizioni analoghe, anteriori è piú importante dell'intuizione stessa, poiché nella nostra memoria è legato a tutta la serie degli avvenimenti che hanno fatto seguito e può quindi chiarire meglio la nostra decisione, esso prende il posto dell'intuizione reale, il cui ruolo, allora – come dimostreremo in seguito – è solo quello di richiamare il ricordo, di fornirgli un corpo, di renderlo attivo e, con ciò, attuale. Avevamo quindi ragione di dire che la coincidenza della percezione con l'oggetto percepito esiste di diritto piú che di fatto. Bisogna tener conto del fatto che percepire finisce per non essere altro che un'occasione per ricordare, del fatto che, in pratica, commisuriamo il grado di realtà con il grado d'utilità, e, infine, del fatto che abbiamo tutto l'interesse a erigere a semplici segni del reale queste intuizioni immediate le quali coincidono in ultima istanza, con la realtà stessa.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 786

Bergson, Passato e presente

Dopo aver definito il presente non “ciò che è”, ma “ciò che si fa”, Bergson arriva a considerare il passato come non “ciò che ha cessato di essere”, ma “ciò che ha cessato di essere utile”. Conclude il filosofo francese: “Ogni percezione è già memoria”.

H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Alcan, Paris, 1896; trad. it. *Materia e memoria. Saggio sulla relazione del corpo allo spirito*, in H. Bergson, *Opere*, 1889-1896, di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti, A. Mondadori, Milano 1986, pagg. 257-258 396-397)

Ma in quale modo il passato, che per ipotesi ha cessato di essere, potrebbe conservarsi da solo? Non si tratta forse di una vera e propria contraddizione? – Rispondiamo dicendo che il vero problema è precisamente quello di sapere se il passato ha cessato d'esistere, o se invece ha semplicemente cessato di essere utile. In modo arbitrario voi definite il presente *ciò che è*, mentre esso è semplicemente *ciò che si fa*. L'è riguarda meno di ogni altra cosa il momento presente, se con ciò si intende il limite indivisibile che separa il passato dal futuro. Quando pensiamo il presente come ciò che deve essere, esso non è ancora; e quando lo pensiamo come esistente, è già passato. Se invece pensate il presente concreto e realmente vissuto dalla coscienza, si può dire che esso consiste, in gran parte, nell'immediato passato. Nella frazione di secondo in cui dura la più corta percezione possibile di luce, hanno avuto luogo triloni di vibrazioni la prima delle quali è separata dall'ultima da un enorme intervallo. La vostra percezione, per quanto istantanea, consiste dunque in un'incalcolabile moltitudine di elementi ricordati e, a dire il vero, ogni percezione è già memoria. *Noi non percepiamo, praticamente, che il passato dal momento che il puro presente è l'inafferrabile progresso del passato che fa presa sul futuro.*

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 788-789

Bergson, Sui limiti della conoscenza

Secondo Bergson, mentre l'intelligenza umana si dimostra particolarmente efficace nella conoscenza di oggetti solidi e inerti, mostra tutti i suoi limiti quando vuole comprendere "il profondo significato del movimento evolutivo", la natura della vita.

H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Alcan, Paris, 1907; trad. it. *L'evoluzione creatrice*, cura di A. Vedaldi, Sansoni, Firenze, 1986, pagg. 65-71 (pagg. 393-394)

La storia dell'evoluzione della vita, per quanto tuttora incompiuta, ci lascia scorgere come l'intelligenza si sia venuta a mano a mano formando, mediante un progresso ininterrotto, lungo una linea che sale sino all'uomo, attraverso la serie dei Vertebrati. Ci mostra nell'intelligenza un annesso della facoltà di agire, un adeguamento via via più preciso, più complesso e duttile della coscienza degli esseri viventi alle condizioni di vita che vengono loro imposte. Da ciò si dovrebbe logicamente dedurre che la nostra intelligenza – nel senso stretto del termine – è destinata ad assicurare la precisa inserzione del nostro corpo nell'ambiente che gli è proprio, a rappresentarsi i reciproci rapporti delle cose esterne, infine a pensare la materia. Sarà questa, infatti, una delle conclusioni cui arriveremo nel presente saggio. Vedremo che l'intelligenza umana si sente a proprio agio soltanto fra oggetti inerti, e specialmente fra solidi; in questi, la nostra azione trova il proprio punto d'appoggio e la nostra industria i propri strumenti di lavoro. Vedremo che i nostri concetti sono stati foggianti a immagine dei solidi; che la nostra logica è principalmente logica di solidi e che, proprio per questo motivo, la nostra intelligenza trionfa nella geometria – una scienza in cui, più che in ogni altra, si rivela la stretta parentela fra pensiero logico e materia inerte, in cui l'intelligenza non ha altro da fare che seguire il proprio andamento naturale, dopo un fugacissimo contatto con l'esperienza, per procedere da una scoperta all'altra con la certezza d'essere costantemente seguita dall'esperienza, che le darà sempre ragione.

Ma da ciò dovrebbe risultare ancora che il nostro pensiero, nella sua forma puramente logica, è incapace di cogliere la natura genuina della vita, il profondo significato del movimento evolutivo. Difatti, come potrebbe l'intelligenza, creata dalla vita in determinate circostanze, per operare su determinate cose, abbracciare la vita tutt'intera, se non ne è che un'espressione o un aspetto? Depositata, per così dire, lungo la strada dal processo evolutivo, come potrebbe investire il processo stesso? Noi sentiamo infatti distintamente che nessuna categoria del pensiero – unità, molteplicità, causalità meccanica, finalità intelligente ecc. – può esattamente applicarsi alle cose della vita. Invano si tenta di comprimere la vita entro questo o quest'altro schema intellettuale. Tutti gli schemi si spezzano. Sono troppo stretti; soprattutto, sono troppo rigidi per accogliere ciò che vorremmo inserire. Il nostro ragionamento, così sicuro di sé quando opera fra cose inerti, si sente invece a malagio su questo terreno.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 790-791

Bergson, Sulla libertà

La famosa dottrina di Henri Bergson sulla libertà si basa sulla distinzione fra durata ed estensione (spazializzazione del tempo) e fra “tempo che trascorre” e “tempo trascorso”. La libertà è per il filosofo francese indefinibile.

H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889; trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in H. Bergson, *Opere*, 1889-1896, di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti, A. Mondadori, Milano, 1986, pagg. 285-286

Possiamo ora formulare la nostra concezione della libertà.

Si chiama libertà il rapporto tra l'io concreto e l'atto che compie. Questo rapporto è indefinibile, proprio perché siamo liberi. Infatti, si può analizzare una cosa, ma non un progresso; si può scomporre l'estensione, ma non la durata. Oppure nel caso in cui ci si ostini comunque ad analizzarla, si trasforma inconsciamente il progresso in cosa, la durata in estensione. Per la sola pretesa di scomporre il tempo concreto, se ne srotolano i momenti nello spazio omogeneo; al fatto che si sta compiendo si sostituisce il fatto compiuto, e poiché si è cominciato col fissare in qualche modo l'attività dell'io, la spontaneità si risolve per noi in inerzia e la libertà in necessità. Perciò ogni definizione della libertà darà ragione al determinismo.

Potremo infatti definire l'atto libero dicendo che esso, una volta compiuto, avrebbe potuto non esserlo? Ma questa affermazione – come pure quella contraria – implica l'idea di un'equivalenza assoluta tra la durata concreta e il suo simbolo spaziale: e dal momento che si ammette questa equivalenza, sviluppando la formula stessa che abbiamo appena enunciato, si arriva al determinismo più inflessibile.

Oppure potremo definire l'atto libero, “quello che non può essere previsto neppure quando ne siano note in anticipo tutte le condizioni”? Ma pensare che tutte le condizioni siano date, equivale, nella durata concreta, a collocarsi nel momento stesso in cui l'atto si compie. A meno che non si ammetta che la materia della durata psichica può essere rappresentata simbolicamente in anticipo, il che significa, come abbiamo già detto, considerare nuovamente il tempo come un mezzo omogeneo, e ammettere, sotto una nuova forma, l'equivalenza assoluta tra la durata e il suo simbolo. Così, approfondendo questa seconda definizione della libertà, arriveremo di nuovo al determinismo.

Oppure, infine, definiremo l'atto libero dicendo che non è necessariamente determinato dalla sua causa? Ma, o queste parole perdono qualsiasi significato, oppure con ciò si intende che dalle stesse cause interne non conseguiranno sempre gli stessi effetti. Si ammette così che gli antecedenti psichici di un atto libero potranno nuovamente riprodursi, che la libertà si dispiega in una durata i cui momenti si assomigliano, e che il tempo è un mezzo omogeneo, come lo spazio. Con ciò stesso saremo riportati all'idea di un'equivalenza tra la durata e il suo simbolo spaziale; e spremendo la definizione che avremo dato della libertà, ne faremo uscir fuori ancora determinismo.

In sintesi ogni domanda di chiarimento per quanto concerne la libertà ci porta senza che ce ne accorgiamo alla seguente domanda: “Il tempo può essere rappresentato adeguatamente mediante lo spazio?” – Al che rispondiamo di sí, nel caso in cui si tratti del tempo trascorso, e di no se parlate del tempo che scorre. Ora, l’atto libero si produce nel tempo che scorre, e non in quello trascorso. La libertà è quindi un fatto, ed è il piú chiaro tra i fatti che constatiamo. Tutte le difficoltà del problema, e lo stesso problema, nascono dalla pretesa di dare alla durata gli stessi attributi dell’estensione, di interpretare una successione mediante una simultaneità, e di tradurre l’idea di libertà in un linguaggio in cui essa è evidentemente intraducibile.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 780-781

Berkeley, *Esse est percipi*

L'empirismo di Berkeley assume una forma così radicale da portarlo a negare l'esistenza autonoma degli oggetti del mondo esterno. Nonostante ciò, il soggetto che percepisce e la presenza delle idee nella sua mente sono garanzia della possibilità di conoscere la realtà, ma solo nella forma in cui essa è percepita dalla mente del soggetto: Esse est percipi ("Esistere è essere percepito"). L'essere ha perso ogni dimensione materiale: è ridotto a idea. Questo è l'immaterialismo di Berkeley.

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Parte prima

Che né i nostri pensieri, né le passioni, né le idee formate dall'immaginazione, esistano fuori della mente, è quanto ognuno ammetterà. E sembra non meno evidente che le varie sensazioni o idee impresse sui sensi, comunque unite o combinate insieme (cioè, qualsiasi oggetto esse compongano) non possono esistere altrimenti che in una mente che le percepisce. Penso che una intuitiva conoscenza di ciò possa esser ottenuta da chiunque badi a quel che s'intende col termine *esistere* quando è applicato alle cose sensibili. La tavola sulla quale scrivo, io dico, esiste, cioè io la vedo e la tocco; e se io fossi fuori del mio studio, direi che essa esisteva, intendendo così che se io fossi nel mio studio potrei percepirla, o che qualche altro spirito presentemente la percepisce. C'era un odore, cioè, era sentito; c'era un suono, vale a dire, era udito; e un colore o una figura, ed erano percepiti con la vista e con il tatto. Ecco tutto quanto io posso intendere con queste e simili espressioni. Perché, quanto a ciò che si dice dell'esistenza assoluta di cose non pensanti, senz'alcuna relazione al loro essere percepite, codesto sembra perfettamente inintelligibile. Il loro *esse* ["essere"] è *percipi* ["essere percepito"], né è possibile che abbiano un'esistenza fuori delle menti o cose pensanti che le percepiscono.

È infatti un'opinione stranamente prevalente in mezzo agli uomini, che le case, le montagne, i fiumi, e in una parola tutti gli oggetti sensibili abbiano un'esistenza naturale o reale, distinta dal loro essere percepiti dall'intelletto. Ma, per grande che sia la sicurezza e l'acquiescenza con cui questo principio possa essere ricevuto nel mondo, tuttavia chiunque troverà nel suo cuore la forza di revocarlo in dubbio può, se non m'inganno, percepire che esso involge una contraddizione manifesta. Giacché, che cosa sono gli oggetti ora menzionati se non le cose che noi percepiamo con i sensi, e che cosa percepiamo noi oltre le nostre proprie idee o sensazioni? E non è chiaramente contraddittorio che una di queste o una combinazione di esse esista non percepita?

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 716-717)

Berkeley, I vantaggi dell'immaterialismo

Nel 1713 George Berkeley scrive i Tre dialoghi tra Hylas e Philonous, nei quali difende la propria dottrina dell'immaterialismo. I protagonisti del dialogo sostengono il punto di vista del materialismo (Hylas, dal greco hýle, "materia") e dell'immaterialismo (Philonous, dal greco phílos, "amante", e nóús, "mente", e dunque "amante della mente"). Dal Terzo Dialogo proponiamo la pagina in cui Philonous sostiene che la dottrina dell'immaterialismo può risultare utile sia in campo teologico sia in campo fisico e matematico.

G. Berkeley, *Dialoghi fra Hylas e Philonous*, Dialogo III

Philonous - Quando uno inclina, senza sapere perché, verso uno dei partiti della questione, credete voi possa esser altro che l'effetto del pregiudizio, che non manca mai di accompagnare i concetti vecchi e radicati? E difatti a questo riguardo io non posso negare che la credenza nella materia si avvantaggia di molto sull'opinione contraria presso gli uomini di educazione dotta.

Hylas - Confesso che sembra essere come dite voi.

Philonous - Come contrappeso a questo peso del pregiudizio, gettiamo sul piatto i grandi vantaggi che sorgono dalla credenza dell'immaterialismo, sia riguardo alla religione sia riguardo all'umano sapere. L'esistenza di un Dio e l'incorruttibilità dell'anima, questi grandi articoli della religione, non sono essi provati con la piú chiara e piú immediata evidenza? Quando dico l'esistenza di un *Dio*, io non intendo una oscura causa generale delle cose della quale non abbiamo nessuna concezione, ma Dio nel senso stretto e proprio della parola. Un essere la cui spiritualità, onnipresenza, provvidenza, onniscienza, infinita potenza e bontà, sono cosí cospicue come l'esistenza delle cose sensibili, di cui (nonostante le fallaci pretese e gli affettati scrupoli degli *scettici*) non c'è piú ragione di dubitare che del nostro stesso essere. Poi, in relazione alle scienze umane: nella filosofia naturale, in quali complicazioni, in quali oscurità, in quali contraddizioni ha menato gli uomini la credenza nella materia! Per non dir niente delle innumerevoli dispute sulla sua estensione, continuità, omogeneità, gravità, divisibilità, etc., non pretendono di spiegare tutte le cose con corpi operanti su corpi, secondo le leggi del moto? Eppure, sono essi capaci di comprendere come un corpo ne muova un altro? Anzi, ammettendo che non ci sia nessuna difficoltà a conciliare la nozione di un essere inerte con una causa; o a concepire come un accidente possa passare da un corpo ad un altro; pur con tutti i loro pensieri sforzati e le loro supposizioni stravaganti, sono stati essi capaci di ottenere la produzione meccanica di un corpo animale o vegetale? Possono essi, con le leggi del moto, spiegare le ragioni dei suoni, sapori, odori, o colori, o del corso regolare delle cose? Hanno essi spiegato con i princípi fisici l'attitudine e l'invenzione anche delle parti meno considerevoli dell'Universo? Invece, lasciando da parte la materia e le cause corporee, e ammettendo solo l'efficienza di una mente perfettissima, non sono tutti gli effetti di Natura facili e intelligibili? Se i fenomeni non sono niente altro che idee, Dio è uno *spirito*, ma la

materia è un essere inintelligente e non percipiente. Se i fenomeni dimostrano un potere illimitato della loro causa, Dio è attivo e onnipotente, ma la materia è una massa inerte. Se l'ordine, la regolarità e l'utilità dei fenomeni non saranno mai ammirati abbastanza, Dio è infinitamente saggio e provvidente, ma la materia è destituita di ogni invenzione e disegno. Questi certamente sono grandi vantaggi in *fisica*. Per non menzionare che la concezione di una Deità lontana dispone naturalmente gli uomini a una negligenza nelle loro azioni *morali*, nelle quali sarebbero più cauti nel caso che Lo pensassero immediatamente presente, e agente su le loro menti senza la interposizione della materia o di cause seconde non pensanti. Poi in *metafisica*: quali difficoltà su l'entità in astratto, le forme sostanziali, le nature plastiche, la sostanza e l'accidente, il principio di individuazione, la possibilità che la materia pensi, l'origine delle idee, la maniera in cui due sostanze indipendenti, tanto differenti come lo *spirito* e la *materia*, operino reciprocamente l'uno sull'altro? A quali difficoltà, dico, e infinite disquisizioni su questi e innumerevoli altri punti simili, noi sfuggiamo supponendo solo spiriti e idee? Perfino le *matematiche*, se togliamo via l'esistenza assoluta delle cose estese, diventano assai più chiare e facili: ché i paradossi più urtanti e le speculazioni più intricate di codeste scienze dipendono dalla divisibilità infinita di una estensione finita, la quale divisibilità infinita dipende da quella supposizione.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 743-744)

Berkeley, Intelletto e volontà

Intelletto e volontà per Berkeley non sono idee, ma qualcosa di assolutamente diverso da esse.

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Parte prima

Questo è ciò che alcuni sostengono; ma per quanto io posso vedere, le parole volontà, anima, spirito, non stanno per idee differenti, o, in verità, per un'idea qualsiasi, ma per qualche cosa che è differentissima dalle idee, e che, essendo un agente, non può essere simile a nessuna idea, né essere rappresentata da essa. Sebbene si debba ammettere nello stesso tempo, che noi abbiamo qualche nozione dell'anima, dello spirito, e delle operazioni della mente, quali il volere, l'amare, l'odiare, in quanto noi conosciamo o intendiamo il significato di quelle parole.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 726

Berkeley, L'attività della mente e l'esistenza di uno Spirito infinito

L'attività della mente è straordinaria, ma ha dei limiti, perché vi sono sensazioni che non dipendono dal nostro volere, ma che si impongono: "C'è quindi qualche altro volere o Spirito che le produce".

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Parte prima

Per quanto io posso vedere, le parole volontà, anima, spirito, non stanno per idee differenti, o, in verità, per un'idea qualsiasi, ma per qualche cosa che è differentissima dalle idee, e che, essendo un agente, non può essere simile a nessuna idea, né essere rappresentata da essa. Sebbene si debba ammettere nello stesso tempo, che noi abbiamo qualche nozione dell'anima, dello spirito, e delle operazioni della mente, quali il volere, l'amare, l'odiare, in quanto noi conosciamo o intendiamo il significato di quelle parole.

[...]

Io trovo che posso eccitare le idee nella mia mente a piacere, e variare e cambiare la scena quante volte lo credo opportuno. Non occorre più che volerlo, e subito questa o quella idea sorge nella mia fantasia; e dallo stesso potere è obliterata, e fa strada ad un'altra. Questo fare e disfare le idee consente di definire con molta proprietà la mente come "attiva". Tanto è certo, e fondato su l'esperienza: ma quando noi parliamo di agenti non pensanti, o di eccitare idee senza volizione, noi non facciamo che divertirci con le parole.

Ma qualunque potere io possa avere sui miei pensieri, trovo che le idee presentemente percepite dai sensi non hanno un'eguale dipendenza dal mio volere. Quando in pieno giorno io apro gli occhi, non è in mio potere scegliere se vedere o no, o determinare quali particolari oggetti si presenteranno alla mia vista; e parimenti quanto all'udito e agli altri sensi, le idee impresse su di essi non sono creature del mio volere. C'è quindi qualche altro volere o Spirito che le produce.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 726)

Berkeley, La materia non esiste

Per Berkeley l'unica sostanza possibile è "lo Spirito o ciò che percepisce". Dal momento che tutte le qualità degli oggetti esistono in quanto idee percepite con i sensi, sarebbe contraddittorio che esse poggiassero su una sostanza inerte (la materia) non in grado di percepire: la sostanza materiale, pertanto, non esiste.

G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Parte prima

Da quel che è stato detto segue che non c'è altra sostanza che lo *Spirito*, o ciò che percepisce. Ma per una prova più piena di questo punto, consideriamo che le qualità sensibili sono il colore, la figura, il movimento, l'odore, il gusto, e simili, cioè le idee percepite con i sensi. Ora, per un'idea esistere in una cosa non percipiente è una contraddizione manifesta: giacché aver un'idea è tutt'uno con il percepirla; quindi ciò in cui esistono colore, figura e qualità simili, deve percepirle; perciò è chiaro che non può esserci nessuna sostanza non pensante o *substratum* ["sostrato"] di quelle idee.

[...]

Ci sono alcuni che fanno distinzione tra qualità *primarie* e *secondarie*: con le prime essi intendono l'estensione, la figura, il movimento, la quiete, la solidità o l'impenetrabilità e il numero; con le seconde essi denotano tutte le altre qualità sensibili, come i colori, i suoni, i gusti e così via. Le idee che abbiamo di queste, essi riconoscono che non sono le rassomiglianze di cosa esistente fuori della mente o non percepita; ma sosterranno che le nostre idee delle qualità primarie sono modelli o immagini di cose che esistono fuori della mente, in una sostanza non pensante che essi chiamano *materia*. Per materia, quindi, abbiamo da intendere una sostanza inerte e insensibile, nella quale esistano attualmente l'esistenza, la figura e il movimento. Ma è evidente da quanto abbiamo già mostrato, che l'estensione, la figura e il movimento sono soltanto idee esistenti nella mente, e che un'idea non può essere simile a nient'altro che a un'idea, e che conseguentemente né essi né i loro archetipi possono esistere in una sostanza non percipiente. Quindi è chiaro che proprio la nozione di ciò che è chiamato *materia* o *sostanza corporea* involge in sé una contraddizione.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 718-719)

Berkeley, La mente

La conoscenza, ovviamente, è data dal rapporto fra un soggetto che conosce (la mente) e l'oggetto della conoscenza (le idee). Berkeley sottolinea la necessità di tenere distinte le due cose: le idee non sono la mente, che ha soltanto la facoltà di percepire.

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Parte prima

Ma oltre a tutta codesta infinita varietà di idee o oggetti di conoscenza c'è anche qualcosa che le conosce o percepisce, ed esercita diverse operazioni intorno ad esse, come volere, immaginare, ricordare. Questo essere percipiente e attivo è ciò che io chiamo mente, spirito, anima o me stesso. Con le quali parole io non denoto una delle mie idee, ma una cosa interamente distinta da esse, in cui esse esistono, o è che è la stessa cosa è da cui son percepite; perché l'esistenza d'una idea consiste nell'essere percepita.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 716)

Berkeley, Le idee astratte dei filosofi sono perfettamente inconcepibili

La logica, la metafisica e, in genere, la filosofia hanno fatto oggetto prevalente della propria indagine le "idee astratte": eppure, osserva con estrema semplicità Berkeley, esse non esistono.

G. Berkeley, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Disegno dell'Introduzione

Qui, in principio, prima di procedere oltre, ritengo necessario fare attenzione a una causa d'errore e confusione veramente potente e universale, che è l'opinione che ci siano idee astratte o concezioni generali delle cose. Chi non sia del tutto straniero agli scritti e nozioni dei filosofi deve di necessità riconoscere che una grandissima parte delle loro dispute e contemplazioni riguarda le idee astratte. Più specialmente si pensa che esse siano gli oggetti di quelle scienze che vanno sotto il nome di Logica e di Metafisica, e di tutto quel che cade sotto la nozione della più astratta e sublime filosofia, nelle quali scienze speculative troverete a stento qualche questione trattata dai filosofi in maniera che non supponga l'esistenza delle idee astratte nella mente, e che la mente sia benissimo informata di esse; sicché quelle parti del sapere non possono non essere necessariamente coperte di moltissime inutili contese e innumerevoli assurdità e contraddizioni, sebbene le idee generali astratte siano così perfettamente inconcepibili come io sono ben sicuro che mai esse furono concepite da me, né ritengo possibile siano concepite da altri.

Per idee astratte, generi, specie, nozioni universali, che è tutto lo stesso secondo che io trovo quei termini spiegati dai migliori e più chiari scrittori, dobbiamo intendere idee che rappresentano egualmente i particolari di una specie, e sono formate dalla mente la quale, osservando che gli individui di ciascuna specie s'accordano in alcune cose e differiscono in altre, estrae e separa dal resto ciò che è comune a tutti facendone un'idea astratta generale: la qual idea generale contiene tutte quelle idee in cui i particolari convengono e hanno parte, separate da tutte quelle altre idee per cui gli individui sono distinti l'uno dall'altro ed escludenti tali idee.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 711)

Berkeley, Non esistono idee astratte

Dopo avere esaminato il processo di formazione delle idee, Berkeley giunge alla conclusione che la “meravigliosa facoltà” di astrarre le idee non esiste, perché ogni idea rimane sempre legata all’esperienza empirica.

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Disegno dell'Introduzione

Se altri abbiano questa meravigliosa facoltà d'astrarre le loro idee, essi possono dirlo meglio di tutti. Quanto a me, oso confessare di non averla, e sono incline a pensare che alcuni di quelli che immaginano di godere di tal privilegio, se riguardassero con precisione nei loro pensieri, troverebbero che ne mancano tanto quanto me. Giacché ci fu un tempo in cui, giocato e ingannato dalle parole, io non avevo il minimo dubbio di avere quel privilegio. Ma dopo un rigoroso esame delle mie capacità, io non solo scopro la *mia* deficienza su tale punto, ma anche non riesco a concepire possibile che un tal potere sia nell'intelletto anche piú perfetto ed esaltato. Trovo che ho la facoltà di immaginare, concepire o rappresentarmi le idee di quelle cose particolari che ho percepito, e di variamente comporre e dividerle. Riesco a immaginare un uomo con due teste, o le parti superiori di un uomo unite al corpo di un cavallo. Riesco a considerare la mano, l'occhio, il naso ciascuno per sé isolato e separato dal resto del corpo. Ma allora, qualunque occhio o naso io immagini, esso deve avere una particolare forma e colore. L'idea di uomo che io mi formo deve essere o di un uomo bianco, o di uno nero, o di uno rosso, diritto o storto, alto o basso o di media taglia. Io non posso con uno sforzo di immaginazione formarmi un'idea di uomo prescindente da tutti i particolari e che non abbia niente di particolare in sé. Per la mia vita! Non riesco a comprendere le idee astratte.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 713)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaB/BERKELEY_ SULLA LIBERTA DELL'UOM.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Berkeley, Sull'origine delle idee

Berkeley professa un empirismo radicale, che lo avvicina alla tradizione iniziata da Hobbes e continuata da Locke: tutte le nostre idee derivano dalle sensazioni.

G. Berkeley, *Trattato sui princípi della conoscenza umana*, Parte prima

È evidente a ognuno che dia uno sguardo agli oggetti dell'umana conoscenza, che essi sono o idee impresse presentemente dai sensi, o quali sono state percepite facendo attenzione alle passioni e operazioni della mente, o finalmente idee formate con l'aiuto della memoria e dell'immaginazione, o componendo e dividendo, o semplicemente rappresentando quelle originalmente percepite nelle maniere anzidette. Con la vista io ho le idee della luce e dei colori con i loro diversi gradi e variazioni. Con il tatto percepisco, per esempio, il duro e il molle, il caldo e il freddo, il movimento e la resistenza, e di tutte queste cose il piú e il meno per la quantità e per il grado. L'odorato mi fornisce di odori; il palato di gusti, e l'udito porta i suoni alla mente in tutta la loro varietà di tono e di composizione. E come parecchie di queste idee si osserva che si accompagnano l'una all'altra, vengono ad essere segnate con lo stesso nome, e così ad essere reputate come una cosa sola. Per esempio, poiché si è osservato che un certo colore, gusto, odore, figura e consistenza vanno insieme, sono state considerate per una sola cosa distinta da altre e significata con il nome *mela*. Altre collezioni di idee costituiscono una pietra, un albero, un libro, e simili cose sensibili; le quali, secondo che siano piacevoli o sgradevoli, eccitano le passioni di amore, odio, gioia, dolore, e così via.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 716)

Berkeley, Verso lo scetticismo

Nel dialogo fra il materialista e lo spiritualista la perdita della conoscenza della sostanza porta ad un sapere "che non è socratico, ma scettico".

G. Berkeley, *Dialoghi fra Hylas e Philonus*, Dialogo III

Philonous. - Ditemi, Hylas, quali sono i frutti della meditazione di ieri? Vi ha confermato nella stessa intenzione in cui eravate quando ci dividemmo?

Hylas. - In verità la mia opinione è che tutte le nostre opinioni sono egualmente vane e incerte. Quelle che approviamo oggi, le condanniamo domani. Ci agitiamo intorno alla conoscenza, e spendiamo la vita a ricercarla mentre, ahimé, frattanto non conosciamo niente; né io credo possibile per noi conoscer mai nulla in questa vita. Le nostre facoltà sono troppe ristrette e troppo poche. La natura certo non ci dispose alla speculazione.

Ph. - E che! voi dite che non conosciamo nulla, Hylas?

H. - Non c'è una sola cosa al mondo, di cui possiamo conoscere la reale natura, o ciò che essa è in se stessa.

Ph. - Mi direte che non conosco realmente che cosa è il fuoco o l'acqua?

H. - Voi potete infatti conoscere che il fuoco appare caldo, e l'acqua fluida: ma questo non è niente più che conoscere quali sensazioni si producono nella vostra mente quando si applicano il fuoco e l'acqua ai vostri organi di senso. Su la loro interna costituzione, la loro vera e reale natura, voi siete interamente all'oscuro quanto al *che cosa*.

Ph. - Non conosco che questa su cui sto è una pietra reale, e che ciò che vedo davanti ai miei occhi è un albero reale?

H. - *Conoscere?* No, è impossibile che voi o qualsiasi uomo in vita lo conosca. Tutto ciò che voi conoscete è che avete una certa idea o apparenza siffatta nella vostra mente. Ma che è quest'idea rispetto all'albero o alla pietra reale? Io vi dico che il colore, la figura e la durezza che voi percepite, non sono le reali nature di quelle cose, o simili a loro. Lo stesso si può dire di tutte le altre cose reali o sostanze corporee che compongono il mondo. Nessuna ha in se stessa qualcosa di simile a quelle qualità sensibili da noi percepite. Non dovremmo perciò pretendere di affermare o conoscere qualcosa di esse come esse sono nella loro natura.

Ph. - Ma certamente, Hylas, io posso distinguere l'oro, per esempio, dal ferro: e come potrei se non conoscessi veramente che cosa sono l'uno e l'altro?

H. - Credetemi, Philonous, voi potete solo distinguere tra le vostre idee. Quel color giallo, quel peso, e le altre qualità sensibili, pensate voi che siano realmente nell'oro? Esse sono soltanto relative ai sensi, e non hanno nessuna esistenza assoluta in Natura. E pretendendo di distinguere le specie delle cose reali dalle apparenze nella vostra mente, può darsi che voi agiate così saggiamente come chi concludesse che due uomini sono di specie differente perché i loro vestiti non sono dello stesso colore.

Ph. - Sembra allora che noi siamo interamente impediti dalle apparenze delle cose, e false anche. La carne che io mangio e il vestito che indosso non hanno in sé niente di simile a

ciò che vedo e tocco.

H. - Perfino questo.

Ph. - Ma non è strano che tutto il mondo sia così ingannato e così sciocco da credere ai suoi sensi? Eppure io non so come, ma gli uomini mangiano, dormono e compiono tutti gli atti della vita così comodamente e convenientemente come se realmente conoscessero le cose di cui sono informati.

H. - Sí, ma voi sapete che la pratica ordinaria non richiede una squisitezza di conoscenza speculativa. Quindi il volgo conserva i suoi errori, e con tutto ciò trova il mezzo di destreggiarsi nelle faccende della vita. Ma i filosofi conoscono meglio le cose.

Ph. - Voi intendete che essi sanno di *non saper niente*.

H. - Che è proprio la vetta e la perfezione dell'umana conoscenza.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 728- 729

Bernstein, Il determinismo in Marx

Bernstein sostiene la presenza della concezione deterministica della storia nel pensiero di Marx, ma anche il piú duttile concetto di “tendenza”.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*

Nella seconda frase della citazione infatti “coscienza” e “essere” vengono così bruscamente contrapposti che è facile trarne la conclusione che Marx consideri gli uomini semplicemente come agenti viventi di forze storiche, di cui essi realizzano inconsapevolmente e involontariamente l'opera. E questa conclusione è modificata solo in parte da una frase incidentale che non abbiamo riprodotta, nella quale si pone l'accento sulla necessità di distinguere, entro i rivolgimenti sociali, tra quelli materiali riguardanti le condizioni di produzione e quelli riguardanti le “forme ideologiche entro le quali gli uomini acquistano consapevolezza di tale conflitto e lo combattono”. Nel complesso, la coscienza e la volontà degli uomini appaiono come un fattore molto subordinato al movimento materiale.

Né meno predestinatorio è il tono della frase in cui ci imbattiamo nella prefazione al primo volume del *Capitale*. “Si tratta”, – vi si dice riferendosi alle “leggi naturali” della produzione capitalistica, – “di queste tendenze che operano e si realizzano con ferrea necessità”. E tuttavia, mentre poc'anzi si parlava ancora di *legge*, al posto di questo rigido concetto se ne introduce uno piú duttile: la *tendenza*. E nella pagina seguente troviamo poi l'affermazione tante volte citata, che la società può “abbreviare e attenuare” le doglie del parto delle fasi naturali dello sviluppo.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 32-33

Bernstein, Il materialismo avanzato

Secondo Bernstein la concezione materialistica della storia deve oggi essere applicata nella sua formulazione piú avanzata, che tenga conto di tutti i fattori in causa. Un determinismo rigido sarebbe controproducente.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*

Chi oggi applica la teoria materialistica della storia ha l'obbligo di applicarla nella sua forma piú sviluppata e non in quella primitiva; ha l'obbligo, cioè, di tener pienamente conto, oltre che dello sviluppo e dell'influsso delle forze produttive e dei rapporti di produzione, anche delle concezioni morali e giuridiche, delle tradizioni storiche e religiose di ciascuna epoca, degli influssi dei fattori geografici e di tutti gli altri fattori naturali, di cui del resto fa parte anche la natura dell'uomo stesso e delle sue attitudini spirituali. E ciò va tenuto presente in particolar modo quando non si tratta piú semplicemente di esplorare le epoche storiche passate, ma di progettare gli sviluppi futuri, quando cioè la concezione materialistica della storia deve servire come strumento di orientamento per il futuro.

[...]

Si fa piú male che bene al materialismo storico quando si respinge sdegnosamente, tacciandola a priori di eclettismo, la risoluta accentuazione di influssi che non siano di natura puramente economica, e la considerazione di fattori economici che non siano la tecnica produttiva e il suo previsto sviluppo. L'eclettismo – la selezione tra differenti spiegazioni e metodi di trattazione dei fenomeni – spesso non è che la reazione naturale alla pressione dottrinarica di chi pretende di dedurre tutto da un'unica causa e trattare tutto secondo un unico e medesimo metodo. Tutte le volte che tale pressione si fa soffocante, la mentalità eclettica erompe con violenza elementare. È la ribellione del buon senso contro la tendenza innata di ogni dottrina a comprimere il pensiero in una camicia di forza.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 34-37

Bernstein, La concezione materialistica in Engels

Bernstein individua la concezione materialistica anche nel pensiero di Engels, ma osserva che essa, pur mantenendosi deterministica a livello generale, lascia ampio spazio all'influenza delle sovrastrutture su fatti specifici.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*

Molto più condizionata appare la dipendenza degli uomini dai rapporti di produzione nella spiegazione che Engels – vivente Marx e in accordo con lui – dà del materialismo storico nello scritto polemico contro Dühring. In esso si dice che “le cause *ultime* di tutti i mutamenti sociali e di tutti i rivolgimenti politici” vanno cercate non nelle teste degli uomini, ma “nei mutamenti del modo di produzione e di scambio”. Ma “le cause *ultime*” includono le cause concomitanti di altra natura, cause di secondo, di terzo grado ecc., ed è chiaro che, più lunga è la serie di tali cause, tanto più viene limitata, quantitativamente e qualitativamente, la forza determinante delle cause ultime. Il fatto della loro azione rimane, ma la configurazione ultima delle cose non dipende soltanto da esse. Un effetto che risulti dall'azione combinata di varie forze, può essere valutato con sicurezza soltanto se tutte le forze sono esattamente note e vengono tenute in conto in tutto il loro valore. Ignorare anche una sola causa di grado inferiore, come sa ogni matematico, può avere come conseguenza deviazioni della massima entità.

Nei suoi lavori più tardi F. Engels ha ulteriormente limitato la forza determinante dei rapporti di produzione, e soprattutto in due lettere pubblicate nel “Sozialistische Akademiker” dell'ottobre 1895, ma scritte l'una nel 1890, l'altra nel 1894. In esse le “forme giuridiche”, – ossia le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose, ovvero i dogmi –, vengono annoverate tra i fattori che agiscono sul corso delle lotte storiche e in molti casi “determinano in modo *preponderante la loro forma*”. “Sono cioè innumerevoli forze che si intersecano reciprocamente – si dice – un infinito gruppo di parallelogrammi di forze da cui scaturisce una *risultante* – l'evento storico – la quale a sua volta può essere considerata come il prodotto di una forza che agisce come una totalità inconsapevole e involontaria: la volontà di ciascuno viene impedita da ciascun altro, e *ciò che ne risulta è qualcosa che nessuno ha voluto.*” (Lettera del 1890). “Lo sviluppo politico, giuridico, filosofico, religioso, letterario, artistico ecc. poggia su quello economico. *Ma essi tutti reagiscono l'uno sull'altro e sulla base economica.*”

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 33-34

Bernstein, Leggi economiche e libertà

In questa lettura Bernstein espone la sua “revisione” della concezione materialistica. Più l'uomo è consapevole delle leggi che governano l'economia, e più può acquistare spazi di libertà nei confronti di esse. Ciò pone alla socialdemocrazia nuove responsabilità e nuovi compiti.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia* (pagg. 62-64)

Ora, a misura che aumenta il grado di influenza di altri fattori, oltre a quelli puramente economici, sulla vita della società, tanto più si modifica l'azione di ciò che chiamiamo “necessità storica”. Sotto questo aspetto nella società moderna dobbiamo distinguere due grandi correnti. Da un lato si nota una conoscenza sempre più ampia delle leggi di sviluppo e specialmente dello sviluppo economico. Di pari passo con questa conoscenza – in parte come sua causa, ma in parte di nuovo come sua conseguenza – cresce la capacità di guidare lo sviluppo economico. Come quelle fisiche, anche le forze naturali economiche, via via che se ne conosce la natura, da dominatrici diventano schiave dell'uomo. Teoreticamente la società si trova dunque di fronte al fattore economico in una posizione di libertà mai raggiunta finora, e solo il contrasto di interessi tra i suoi elementi – la potenza degli interessi privati e di gruppo – impedisce che questa libertà teoretica si traduca in libertà pratica. Tuttavia anche qui l'interesse generale si rafforza sempre più di fronte a quello privato, e nella misura in cui ciò accade, e in tutti i settori in cui accade, si arresta l'azione elementare dei fattori economici. Il loro sviluppo viene ormai anticipato, e perciò si fa sempre più rapido ed elastico. In tal modo, individui e interi popoli sottraggono una parte sempre più grande della loro vita all'influsso di una necessità indipendente o contraria alla loro volontà.

[...]

O meglio, per evitare fraintendimenti: il grado di sviluppo economico oggi raggiunto lascia ai fattori ideologici, e specialmente a quelli etici, un'autonomia molto più ampia che nel passato. Di conseguenza il nesso causale tra lo sviluppo tecnico-economico e lo sviluppo delle altre istituzioni sociali si fa sempre più mediato, e così le necessità naturali del primo diventano sempre meno decisive per la configurazione del secondo.

La “ferrea necessità della storia” subisce in tal modo una limitazione che per la prassi della socialdemocrazia – se ci è consentito anticipare – non significa affatto una diminuzione, ma anzi un *aumento e una qualificazione* dei compiti politico-sociali.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 37-39

Bernstein, Materialismo e determinismo

La concezione materialistica della natura è incentrata sul criterio della necessità, sul determinismo, sul meccanicismo. Lo stesso criterio è valido per la comprensione della storia.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*

Il problema della validità della concezione materialistica della storia si risolve nel problema della necessità storica e delle sue cause. Essere materialista significa anzitutto ricondurre ogni accadimento a movimenti necessari della materia. Il movimento della materia si compie, secondo la dottrina materialistica, con la necessità di un processo meccanico. Nessun avvenimento è senza il suo effetto già a priori necessario, nessun evento è senza la sua causa materiale. E poiché soltanto il movimento della materia determina la formazione delle idee e degli orientamenti della volontà, questi, e quindi ogni evento della realtà umana, sono necessari. Il materialista è un calvinista senza Dio. Se egli non crede alla predestinazione per decreto divino, tuttavia crede e deve credere che, a partire da un momento qualsiasi, ogni evento ulteriore è predeterminato dalla totalità della materia data e dalle relazioni dinamiche delle sue parti.

Trasferire il materialismo nella teoria della storia significa perciò affermare a priori la necessità di tutti gli eventi e sviluppi storici. Il problema, per il materialista, diventa solo a priori: in qual modo si afferma la necessità nella storia umana, quale elemento dinamico o quali fattori dinamici sono in essa decisivi; qual è il rapporto reciproco dei vari fattori dinamici, quale ruolo spetta, nella storia, alla natura, all'economia, alle istituzioni giuridiche, alle idee.

Nel brano già citato, Marx risponde indicando, come fattore determinante, le *forze produttive materiali* e i *rapporti di produzione* umani di ogni periodo storico.

E. Bernstein, *Socialismo e socialdemocrazia*, Laterza, Bari, 1968, pag. 31

Berti, La filosofia greca arcaica e l'Oriente

Enrico Berti, professore di Storia della filosofia all'Università di Padova, è un acuto studioso della filosofia greca; nella sua Introduzione al libro di Martin L. West La filosofia greca arcaica e l'Oriente illustra in breve la tesi dello studioso inglese sul rapporto fra i primi filosofi greci e le culture orientali: l'ultimo filosofo in cui si sarebbe manifestata con forza una influenza orientale è, secondo West, Eraclito.

Ferecide, contemporaneo di Anassimandro, era figlio di un certo Babys, nome di origine anatolica. [...] Ferecide assegna una posizione di rilievo a Chrónos, cioè al tempo, esattamente come accadeva nella cosmologia zoroastriana, secondo cui Zurvan, cioè appunto il dio Tempo, genera Ohrmazd e Ahriman, le due principali divinità cosmiche. A questo proposito Hegel aveva notato che il tempo dei Greci, cioè Crono, è già individualizzato, mentre Zervan Akarana, il tempo dei Persiani, era senza limite (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1930, pag. 134): è certo che il tempo godeva di una posizione di primato anche in India, cioè nelle *Upanishad*, dove sotto la denominazione di Kala veniva spesso identificato con Bráhma. Non è dunque azzardato, secondo West, supporre una influenza partita dall'India e trasmessa a Ferecide attraverso la cosmologia iranica.

Ferecide tuttavia cercò di combinare teorie cosmologiche di origine orientale con teorie di origine greca, già esistenti, come risulta dalla trasformazione, da lui operata, del greco Oceano in Ogenos, nome piú simile all'aramaico Ogana, per indicare il fiume che avvolge la Terra come un serpente. L'idea del serpente come principio del male, opposto al principio del bene, è comune a tutte le cosmologie orientali, da quella indiana contenuta nei *Veda* a quella ebraica dell'*Antico Testamento* (pare infatti che anche Leviathan, nemico di JHWH, fosse un serpente).

Dall'Oriente Ferecide avrebbe derivato anche la teoria dei cinque recessi, presente in Iran, l'immagine dell'albero della vita, presente nella cultura babilonese e nella *Bibbia*, e soprattutto la teoria della trasmigrazione delle anime e del loro destino differenziato dopo la morte del corpo, presente nei *Veda*, nelle *Upanishad* e in Egitto. Egli tuttavia cercò sempre di integrare queste teorie con corrispondenti teorie greche, creando una teologia originale, ma senza basi razionali e perciò destinata a non avere successo presso i filosofi greci (con l'eccezione, forse, di Pitagora), i quali chiedevano ormai spiegazioni razionali.

Molte somiglianze con la dottrina di Ferecide presenta la cosmologia di Anassimandro, certamente piú filosofo del primo – almeno secondo il giudizio di Aristotele –, benché anch'egli a metà strada tra la filosofia e la teologia. L'infinito di cui Anassimandro parla, infatti, secondo West, non è tanto un principio in senso cosmologico (Aristotele lo ha interpretato come causa materiale), quanto un inizio di tipo cronologico, o un al di là di tipo spaziale, ossia ciò che sta oltre i limiti, temporali e spaziali, della terra, del mare e del cielo. Si tratta propriamente dell'idea originale, piú precisamente indiana, dell'infinito come negazione di ogni limite.

Il cosmo di Anassimandro, invece, è dominato dal tempo (il cui “decreto”, nel famoso frammento 1 DK, regola il divenire cosmico: “Principio degli esseri è l'infinito [*ápeiron*] da dove gli infiniti esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo”), esattamente come in Ferecide e nelle culture orientali. Dall'Oriente derivano anche l'idea della Terra concava e tutta l'astronomia, secondo cui gli astri sono ruote che girano intorno alla Terra. [...]

Una migliore conciliazione tra cosmologia orientale e fisica greca riesce invece ad Anassimene, il cui *aer* (“aria”) somiglia al dio Vento della religione iranica, soffio vitale che anima l'universo e l'uomo, nonché all'*Atman*, la coscienza individuale intesa come respiro, o vento, che nelle *Upanishad* tende a identificarsi con *Bráhma*n. [...] Ecco dunque che a Mileto, patria dei tre primi filosofi ionic, si ebbe l'incontro fra la speculazione filosofica greca e la cultura orientale, esattamente nel momento in cui Ciro invadeva la Media e spingeva verso la costa mediterranea i sapienti orientali, cioè i “Magi”.

Qualcosa di simile dovette accadere in tutte le città greche dell'Asia Minore, per esempio a Samo, dove Pitagora – il cui pensiero non va confuso con quello dei posteriori pitagorici – mescolò, probabilmente per influenza di Ferecide, saggezza greca e cosmologia ed escatologia iraniche, come appare soprattutto nella sua dottrina della metempsicosi. Ma forse ciò accadde anche a Focea, da cui partirono, per sottrarsi alla spinta persiana, i coloni che fondarono Elea, in Italia, trasmettendo a Parmenide elementi di cultura iranica. [...] Di origine chiaramente iranica sarebbe il dualismo luce-tenebre che per Parmenide sta alla base della *dóxa*, mentre sarebbe addirittura di origine indiana il carattere puramente apparente da lui attribuito al mondo sensibile (sostenuto dalla corrente *Samkya* delle *Upanishad* nella famosa dottrina del *velo di maya*), e lo stesso viaggio del filosofo al cospetto della dea, esposto nel proemio del *Poema* parmenideo, ricorderebbe i viaggi degli sciamani asiatici.

L'ultimo filosofo greco nel quale si manifesta con forza una influenza orientale è, secondo West, Eraclito, originario anch'egli dell'Asia Minore. Questi fu non solo un fisico, come lo presenta Aristotele, ma anche e soprattutto un teologo, interessato al tema dell'anima e ai problemi di etica e di politica. La celebre teoria del *Lógos* come ragione cosmica, secondo West, sarebbe una invenzione posteriore degli stoici, perché l'unico *lógos* di cui Eraclito parla è il suo stesso discorso, ossia la dottrina che lui stesso espone. [...] Di origine chiaramente iranica sono poi la dottrina del fuoco e delle sue trasformazioni negli altri elementi (in cui consisterebbe la famosa “via all'in su”, identica alla “via all'in giù”), come la teoria dell'unità degli opposti, la quale alluderebbe alle stesse trasformazioni del fuoco, e la teoria di un Dio saggio, che è separato da tutto e tutto governa.

La sacralità del fuoco è stata infatti ripetutamente affermata dalla religione zoroastriana, e la stessa concezione eraclitea del Sole come un bacile pieno di fuoco ricorda l'altare del fuoco di Zoroastro. Il mutuo scambio degli elementi, poi, deriverebbe addirittura dalla teoria della nascita e della morte contenuta nelle *Upanishad*. Persino la famosa dottrina eraclitea

della guerra come madre di tutte le cose deriverebbe dalla concezione zoroastriana della lotta fra i due dèi opposti. A proposito di Eraclito, dunque, si può affermare che il suo pensiero conserva chiare tracce di influenza derivante dall'India, sicuramente attraverso la Persia.

(E. Berti, *Introduzione* a M. L. West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Il Mulino, Bologna, 1993, pagg. 13-17)

Bettetini, Comunicazione e interpretazione

Il passo che riportiamo è tratta da La conversazione audiovisiva, il libro in cui il semiologo Gianfranco Bettetini espone il suo modello teorico. Il saggio è espressione del dibattito che nei primi anni Ottanta coinvolge gli studi sulla comunicazione e che è relativo alla possibilità di pensare al testo come a una zona di incontro e di interazione tra tutto ciò che in esso è attivo e il lettore. Una simile ipotesi, da una parte libera il testo dal vincolo del significato oggettivo e univoco facendo risaltare l'importanza del lavoro interpretativo, dall'altra però predispone la crisi dell'idea stessa di verità e il suo superamento proprio nell'interpretazione (come molti autori della corrente ermeneutica in quegli anni sostengono). Bettetini, in un simile contesto, pur sforzandosi di accettare la nuova scena teorica, prova a difendere il concetto tradizionale di verità usando polemicamente il concetto di nominalismo iconico per indicare la posizione teorica di che invece intende liquidarlo.

La nuova situazione del consumo audiovisivo ha invece sostituito la nozione di immaginario con quella di una pura e semplice registrazione di accadimenti, di un accumulo ipertroficamente progressivo di notizie e di dati, tutti equivalenti, tutti omogeneizzati dalla quantità e dall'inserimento in un flusso temporale continuo e inarrestabile. Il corpo-sapere del soggetto dell'enunciazione è esploso o, meglio, ha assunto l'informe aspetto di una trascrizione universale, di una registrazione continua di fenomeni e di eventi, di una moltiplicazione speculare. Il saper-essere si riduce ad un accumulo non razionalizzabile di dati; il saper-fare, allora, si trasforma in un gioco, spesso pigro e passivo con simulacri privi di senso. La nozione di memoria collettiva, ora praticata, si distacca da ogni funzione immaginativa e assume sempre più la forma del magazzino di dati, del repertorio di conoscenze non strutturate: il sapere-memoria del nuovo consumo audiovisivo ha le stesse caratteristiche della memoria informatica, della memoria del calcolatore. Il corpo del soggetto enunciatore, sia empirico sia simbolico, si è suddiviso in una costellazione di stimoli consumati casualmente; il corpo del soggetto destinatario si è ridotto allo "hardware" di una macchina registratrice, il cui "soft" potrebbe essere programmato solo da un soggetto consapevole e capace di rigorose selezioni già nella fase di ingresso dei dati^[1]. La rinuncia al controllo, la disponibilità al trascinarsi nel flusso dei simulacri schermici, possono comportare non solo il distacco da un rapporto diretto e organico con la realtà, ma una curiosa trasformazione dello stesso rapporto con il significante audiovisivo. La testualità tipica del cinema tradizionale e della televisione delle origini comportava comunque, già lo si è detto, una dialettica continua fra fiducia acritica e consapevolezza, fra illusione e smontaggio di finzione; oggi questo problema appare come superato, perché non si pone più alcun interesse ai meccanismi della finzione e si vivono le immagini, i segni, non tanto nel loro riferimento a una realtà rappresentata o comunque coinvolta, quanto nella loro autonomia e nel loro reciproco intreccio^[2]. Già si è parlato, a proposito di questa situazione, di "nominalismo iconico", di riduzione dell'icona, che per Ch.S.Peirce era il segno dell'essenza, al ruolo di simbolo, di segno arbitrario: queste icone si costruiscono

allora nell'uso al quale sono sottoposte, oggetti di riferimenti arbitrari e immotivati, collocandosi in un complicato mondo possibile, alla cui produzione collabora e addirittura presiede il consumatore. Quando scompaiono i corpi e la realtà, la conoscenza si trasforma in gioco gratuito. I fantasmi non fanno che giocare, ma almeno rispettano un orario di ludica autonomia. La fantasmizzazione del mondo sta invadendo tutte le ore della giornata comprese quelle del lavoro e del sonno.

[1] Quanto viene descritto è la trasformazione che il soggetto, l'uomo, subisce nel contesto della nuova cultura dell'informazione e dell'immagine elettronica, In particolare si sottolineano due aspetti di questa trasformazione: la trasformazione del concetto di memoria, che da luogo dell'immaginazione diviene semplice magazzino di dati, e la frantumazione dell'identità del soggetto, che tende a lasciarsi ricomprendere come la somma di una serie di stimoli provenienti dall'esterno,

[2] Ecco il punto che più ci interessa: la realtà attuale dell'immagine tende a risolversi in se stessa senza più rinviare alla realtà, come è tipico della tradizione rappresentativa in Occidente, È a proposito di questo fenomeno che viene utilizzata la categoria del nominalismo iconico: come il nominalismo scolastico tendeva a considerare gli universali puri nomi, così il moderno nominalismo tende a considerare le immagini come forme di realtà in sé, senza porsi più il problema del rapporto che esse possono o non possono intrattenere con le cose,

Bibbia, Il leviatano

40

Puoi tu prendere con l'amo il leviatano
e con funi legarne la lingua?

Metterai forse un giunco nelle sue narici
e con un uncino bucherai la sua mascella?

Ti porgerà forse molte suppliche,
ti rivolgerà dolci parole?

Stringerà forse con te un patto,
perché tu lo prenda
qual servo per sempre?

Giocheresti forse con lui
come un uccelletto, lo legheresti
per trastullare le tue bambine?

Ne faranno commercio i soci della pesca,
spartendolo fra i rivenditori?

Forse crivellerai con dardi la sua pelle
e con fiocina la sua testa?

Mettigli addosso la tua mano,
pensa alla lotta, non tornerai a farlo.

41

Ecco la sua speranza

[del cacciatore] è fallita,

ché appena lo vede, è atterrito.

Non v'è così ardito che voglia eccitarlo,

e chi può stare tranquillo innanzi a lui?

Chi mai lo assalí e ne andò salvo?

sotto i cieli un tale non v'è!

Né voglio tacere delle sue membra,
della forza e della meravigliosa struttura.

Chi mai ha scoperto il suo manto,
nella doppia sua dentatura chi è penetrato?

Le porte della sua bocca chi mai le aperse?
attorno alle sue zanne è il terrore!

Il suo dorso è di lamine di scudi,
saldate con forte sigillo,

sono strette l'una con l'altra

e aria non passa fra loro.

L'una con l'altra si combacia,

aderiscono, né si distaccano.

Il suo starnuto fa risplendere la luce,
gli occhi sono come le ciglia dell'aurora!

Dalla sua bocca escono faci,
scintille di fuoco schizzano fuori.

Dalle sue narici viene fuori fumo,
come da caldaia riscaldata dal fuoco;
il suo respiro accenderebbe i carboni
e una fiamma gli esce dalla bocca.

Nel collo suo risiede la forza,
e davanti a lui sorge il terrore!

Le giogaie della sua carne sono compatte,
salde su di lui, non si muovono,
il suo cuore è duro come pietra,
duro come la mola inferiore.

Quando si alza si spaventano i valorosi,
dalla costernazione sono fuori di sé.

La spada che lo assale non resiste,
non la lancia, o il dardo o il giavellotto.

Per lui è paglia il ferro, legno marcio il bronzo;
non lo mette in fuga la saetta,
di stoppa son per lui le pietre della fionda.

Una canna è per lui la mazza,
se la ride del fragore delle lance.

Sotto di lui vi son cocci acuminati,
sono un erpice che scorre sul pantano.

Fa bollire quale pentola il gorgo,
riduce il mare come un vaso d'unguento.

Dietro di sé fa risplendere la via,
si crederebbe che l'abisso sia canuto!

Non v'è sulla terra uno a lui somigliante,
fatto per non aver paura.

Tutti i più forti lo temono,
egli è il re di tutte le bestie feroci.

(*Giobbe*, 40-41)

Bloch, L'uomo è proiettato verso il non_ancora

Secondo Bloch nell'uomo c'è una spinta interiore che lo porta a non accontentarsi di quello che ha ed a ricercare sempre il non-ancora, il che-cosa che egli ancora non ha. L'uomo ha fame di senso; a lui appartiene il "bisogno utopico".

E. Bloch, Ateismo nel cristianesimo

Per quanto opaca sia ancora questa nostra vita, tuttavia qualcosa ci dà una spinta. La fame si annuncia con i suoi colpi. Nessuna cosa avuta sazia a lungo quel "non" che le è proprio e che essa non è in grado di possedere. Così questo "non", questa caverna, intorno a cui ogni cosa si edifica, spinge verso il non-ancora ed il "che-cosa" che ancora non ha. Se nei giorni sconvolti e contrastati la voce di questo "che-cosa" si affievolisce non per questo diminuisce la fame temporale, e nella mancanza di pane non è il suo mancare che preme con maggior violenza, ma il pane stesso. Ma l'"a-che-scopo" per amor del quale mangiamo, l'"a-che-scopo" della fatica della vita nel suo insieme e dell'affermato coraggio di vivere, diventa sempre più precario, se vien meno – nonostante il pane quotidiano – l'altro pane della vita, l'ulteriore "che-cosa" del "verso-dove" e dell'"a-che-scopo". Preoccuparsi per uno scopo ulteriore non ha certo valore, o comunque non ne ha uno reale nei tuguri e negli slum, finché la miseria soffoca tutto meno che se stessa. Non ha alcun valore neppure in un quadro molto diverso, dove la caccia al profitto (basata in gran parte ancora sulla miseria, anche se questa si è fatta più esotica), non colma il "verso dove" e l'"a-che-scopo" solo con il lavoro affannoso, anche per il borghese che secondo Marx non vede al di là del proprio naso. Il denaro rende avidi, il denaro contante ride. *Per saldo* basta il successo, e in questa parvenza non giunge certo a contrastarlo nessun altro avere che manca. Tranne che nel momento in cui il prodotto finale e conchiuso della vita dominante e dello sforzo ritorna dal funerale di un affine compagno di affari e di destino; a questo punto invero la domanda innata sul senso e sullo scopo trova anche qui la possibilità di festeggiare una resurrezione; ma per nulla gioiosa essa è, e fantastica, tanto è grande la sua inquietudine a causa di quell'"a-che-scopo in genere" che le manca. Con tutto ciò non è confutabile l'altra fame di vita ben altrimenti insaziata, e neppure il coraggio di vita, così incessantemente esplosivo nel suo porsi di fronte al reale avere umano sempre come ad un non-avere, ancora-non-avere. E si pone dunque di fronte alla questione sul senso, senza placare la fame di senso ed il non-senso della morte mediante l'oppio del popolo e nemmeno mediante i sogni di un accomodamento nell'aldilà, ma con un lavoro incessante dell'incorruttibile e non deviato diventar coscienti e sulla autentica realizzazione del bisogno utopico. Solo così vi è – non nelle ideologie apologetiche delle classi di volta in volta dominanti, ma piuttosto nelle utopie del desiderio e dell'attesa, irremissibili nel loro tendere morale e finale, che attraversano la storia macchiata di sangue e sconvolta dalla mancanza di patria – solo così dunque vi è, ed anzitutto nella biblica musica della fine, quel sogno sovversivo-radical, che *eo ipso* non discende dall'oppio, ma dalla vigilanza per il futuro,

quella dimensione di luce di cui il mondo è gravido e può essere gravido.

E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1983⁶, pagg. 323-324

Bloch, La filosofia deve essere dialettico_materialista

Proponiamo alcuni brani del filosofo Ernst Bloch (1885-1977), che ha ripreso le tesi di Lunaciarskij in ambito marxista, sviluppandole con ampiezza di conoscenze e mettendo in evidenza aspetti originali. Egli è importante soprattutto per l'analisi della dimensione utopica, propria dell'uomo e presente sia nel cristianesimo sia nel marxismo. Dopo la Prima guerra mondiale Bloch divenne comunista e, in seguito all'avvento al potere di Hitler, fuggì dalla Germania. Dopo la guerra, ritornato in patria, egli scelse di risiedere nella parte orientale della Germania, sotto regime comunista. Qui scrisse la sua opera più importante Il principio speranza. Per le sue idee perse l'incarico d'insegnamento e alla fine andò ad abitare nella parte occidentale. In questo brano, dopo aver tessuto l'elogio di Hegel, Bloch passa a trattare del marxismo e nota che questa filosofia è l'unica in grado di incamminare l'umanità verso il passaggio dalla preistoria alla storia, cioè verso la realizzazione dell'utopia.

E. Bloch, Dialettica e speranza

Il razionale può divenir reale, e il reale razionale; questo dipende dalla fenomenologia o storia dell'esperienza della vera azione. Questo è l'operare del vero o il compimento della sua preistoria che dura ancor oggi, è mutamento del mondo conforme alla sua concettuale tendenza dialettico-materiale, è concordanza della teoria-prassi umana con una realtà effettuale in armonia con se stessa. La contemplazione passiva non ha qui luogo: al contrario, il sapere, per il quale teoreticamente non v'è limite, nella liberazione socialista, nello spezzare la servitù e il dominio della necessità, deve servirsi praticamente dell'ostacolo. Il marxismo si differenzia qualitativamente soprattutto qui da qualsiasi precedente filosofia, quindi anche da quella hegeliana alla quale è più vicino. Poiché con un balzo verso il nuovo, di cui la storia non presentava sino ad ora esempio, comincia per mezzo di Marx – con la continuazione e insieme il superamento di Hegel – la trasformazione della filosofia in filosofia della trasformazione del mondo. La filosofia non è più filosofia se non è dialettico-materialista, ma deve egualmente restar fermo ora e nell'avvenire. il materialismo dialettico non è tale se non è filosofico, cioè se non procede in vasti aperti orizzonti. Questo procedere è un lavoro teorico-pratico contro l'estraneazione, cioè per l'alienazione dell'alienazione, quindi per la manifestazione di ciò che è nativo, in cui il nucleo o l'essenziale dell'uomo e del mondo può finalmente cominciare a manifestarsi. E proprio in questo tempo, su questa terra, nell'ambito del nostro finalmente raggiungibile contenuto di libertà. A questo conduce, senza coscienza del problema, anche la preistoria sino ad ora trascorsa, ma la storia consapevolmente costruita possiede il suo tema determinante nel costantemente meditato, mediatamente anticipato contenuto-totum del regno della libertà. Parziali realizzazioni del disegno, configurazioni realistico-simboliche, hanno già caratterizzato questo reale "verso dove" e "con che scopo". È il semplice che è difficile da realizzare, l'essere-per-sé, le cui vie debbono venir conquistate, la cui eccellenza

esige valore. Quanto piú urgente è il dominio dei mezzi che conducono a questo fine tanto piú esso è evidente: divenire oggetto dei soggetti, mediazione soggettiva degli oggetti. Questo fine di un'esistenza umanizzata fu come desiderio sempre vicino ma come presenza sempre utopisticamente lontano. Il positivo movimento verso la sua realizzazione effettuale è iniziato ora, finalmente, in modo consapevole, contro l'alienazione di tutti gli uomini e di tutte le cose, per il giungere-a-se-stesso dell'essere-se-stesso. Il socialismo, liberando da tutte le condizioni dell'esistenza che portano in sé l'impronta del lavoro alienato, libererà l'intera società dall'alienazione e creerà con questo le basi per tutto un mondo come patria dell'umanizzazione. Dai tempi piú antichi la mèta della ricerca della felicità – che l'interiore diventi esterno e l'esterno come l'interiore – non abbellisce e non conchiude, come in Hegel, il mondo esistente, ma è collegata invece con quello non ancora presente, con le qualità del reale cariche di futuro.

E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze, 1967, pagg. 170-172

Bloch, Marxismo freddo e marxismo caldo

Marx, che ha criticato le ideologie come una forma di apologetica delle classi dominanti, è giustamente partito dalla religione; egli però non si è fermato alla critica della religione, ma è sceso nel campo dei concreti rapporti di produzione. Bloch distingue poi nel marxismo una corrente fredda (scientifica) e una calda (umanistica, in cui è presente la dimensione utopica).

E. Bloch, Ateismo nel cristianesimo

Ma anche senza nebbie ed abbellimenti reali le ideologie nel loro senso più comune di apologetica della classe di volta in volta dominante (dunque soprattutto l'ideologia tardocapitalistica) contengono nell'occhio di bue dello spirito puro, troppo puro, un tratto finora impenetrato. Marx per primo rese conoscibile questo tratto della alienazione dell'uomo da se stesso nelle sue diverse manifestazioni condizionate dalle classi, sempre più potenti. Nella società monopolcapitalistica essa divenne più evidente, realizzandosi nel ridurre del tutto a merce gli uomini e le cose, nella falsa coscienza che gettò nella più sconvolgente autoalienazione, nello sprecarsi nell'estraneo, nello smarrito, nel privo di essere. Ma la penetrazione antropologica, religiosocritica degli idoli e del servizio degli idoli non giunse senza motivo dal cielo alla terra. Non senza motivo Marx parla ancora del "feticcio" della merce e delle "illusioni" dell'ideologia; svelato ciò in forza dell'economia, caddero dagli occhi anche bende meno trascendenti. È indicativo che tutta questa analisi della alienazione che tenta un recupero della realtà alienata per riportarla nell'umano soggetto cominciò con la critica della religione; ciò vien pensato sulla linea dei nostri "tesori sprecati nel cielo" del giovane Hegel, e con la posteriore "critica antropologica della religione" del non molto profondo e tuttavia martellante Feuerbach. Tutto ciò finisce di essere un fatto libresco quando Marx fece conoscere l'evento rapina dell'alienazione scesa dal cielo mitico alla forma-merce dell'"esser-ci" terrestre e dell'annientamento a merce, a forza-lavoro reificata del suo produttore. Qui non si deve mai dimenticare che se non ci si fosse mai volti prima ad un esame della religione ed alla sua critica conseguente la dottrina dell'alienazione e la critica della merce di Marx sarebbero difficilmente apparse. Basandosi su ciò Marx non solo mise in luce lo spreco di tesori umani che avviene nel cielo, e neppure volle solo recuperarli come Feuerbach portandoli dall'alienazione ad un *genus* uomo meramente astratto. Ma al cielo egli aggiunge tutta l'ideologia dell'alto e denunciò non l'uomo astratto, ma l'insieme presente dei rapporti capitalistici, e soprattutto le loro vittime, gli affaticati e gli oppressi. Essi sono di gran lunga i più autoalienati (consapevoli o meno) e fungono in potenza da leve, come prossimi eredi del rovesciamento dei rapporti per cui e attraverso cui l'uomo è diventato "un essere asservito e abbandonato". È dunque senza alcun dubbio proprio della corrente fredda del pensiero marxista il penetrare la storia precedente e le sue ideologie con sguardo investigatore; ma l'"a-che-scopo" cercato, ovvero lo scopo lontano in cui è insita l'umanità di questo penetrare è sicuramente proprio

della corrente calda del marxismo originario, e dunque del testo fondamentale del “regno della libertà” che si manifesta primariamente nella forma Cristo. La *corrente fredda* di questo pensiero nota, riguardo alla più gran parte della nostra storia precedente: “Se un’idea è congiunta con un interesse, chi ne scapita è sempre l’idea”; ed ancora, circa la rivoluzione finalmente mediata e non più astrattamente utopica “La classe dei lavoratori non ha nessun ideale da realizzare, ma deve porre in libertà le tendenze che sono (per ciò) presenti nella società”. In tal modo Engels, e con quanto diritto, diede più tardi ad uno dei suoi libri il gelido titolo: *Il progresso del socialismo dall’utopia alla scienza*. Ma esiste pur sempre una corrente calda, e le conseguenze della sua omissione si possono notare nel troppo grande progresso dalla utopia alla scienza. Anche la corrente calda ha bisogno della sua scienza: e non come assenza di utopia, ma come utopia finalmente concreta. Ma nell’aggettivo non v’è alcuna contraddizione, quanto piuttosto la salvezza più ferma e decisiva non solo per la propaganda ma per la realizzazione del socialismo. Nella concreta utopia lavora e splende anche la salvezza di quell’eccesso della nostra cultura, specie per le sue artistiche allegorie e per i simboli di carattere religioso; esso non si esaurisce con la sparizione dell’ideologia.

E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1983⁶, pagg. 327-328

Blondel, Costruire una scienza dell'azione

Secondo Maurice Blondel dobbiamo costruire una scienza dell'azione, le cui caratteristiche devono essere la pretesa di totalità e la possibilità della verifica pratica.

M. Blondel, *L'azione*, trad. it. a c. di R. Crippa, La Scuola, Brescia, 1970, pagg. 10-28

Dobbiamo costruire una scienza dell'azione: scienza che non sarà tale se non sarà totale, perché qualunque maniera di pensare e di vivere deliberatamente implica una soluzione completa del problema dell'esistenza; scienza che non sarà tale se non determinerà per tutti una soluzione unica, esclusiva di tutte le altre. Giacché, per essere scientifiche, le *mie* ragioni non debbono avere per me più valore di quanto non ne abbiano per gli altri, né lasciare luogo a conclusioni diverse dalle mie. In questo ancora il metodo diretto di verifica pratica vuole essere completato; rimane da mostrarlo.

[...] V'è nell'illusorio, nell'immaginario e persino nel falso, una realtà, qualcosa di vivo e di sostanziale che prende corpo negli animi umani, una creazione di cui nessuna filosofia ha tenuto sufficientemente conto. Questo importa: raccogliere, unire e portare a compimento, quasi membra che, separate, periscono, tante sparse aspirazioni allo scopo di edificare, attraverso l'infinità degli errori e grazie a essi l'universale verità, quella che vive nel segreto d'ogni coscienza e dalla quale l'uomo non si separa mai.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 761-766

Blondel, La necessità dell'azione

Per Maurice Blondel (1861-1949) l'uomo si sente circondato da misteri e sente un grande desiderio di comprendere. "Fra quello che so, quello che voglio e quello che faccio c'è sempre una sproporzione inesplicabile e sconcertante". Ma l'azione è una mia necessità; essa è inevitabile.

M. Blondel, *L'azione*, trad. it. a c. di R. Crippa, La Scuola, Brescia, 1970, pagg. 3-10

Si o no? Ha o non ha un senso la vita umana? E l'uomo ha un destino? Agisco, ma, senza sapere che cosa sia l'azione, senza aver desiderato di venire al mondo, non so chi sono e nemmeno se sono. Eppure mi si dice che quest'apparenza di essere che si agita in me, che queste lievi e fugaci azioni di un'ombra implicino una responsabilità che peserà in eterno e che nemmeno a prezzo del sangue potrò comperare il nulla, poiché per me il nulla non è più: sono condannato alla vita, condannato alla morte, condannato all'eternità. Ma come e con quale diritto, se non l'ho né saputo né voluto?

Voglio vederci chiaro. Se c'è qualcosa da vedere, debbo vederla. Saprò forse se questo fantasma che sono a me stesso – con questo universo che porto nello sguardo, con la scienza e la sua magia, con il sogno strano della coscienza, – possiede oppure no una sua consistenza. Scoprirò senza dubbio ciò che si cela nei miei atti, in quelle profondità estreme dove, senza di me, mio malgrado, subisco l'essere e a esso mi aggrappo. Saprò se del presente e dell'avvenire, quali che siano, possiedo una conoscenza e una volontà che mi consentano di non sentirvi mai tirannia alcuna.

Il problema è inevitabile, l'uomo lo risolve inevitabilmente e la soluzione, giusta o falsa, ma volontaria e insieme necessaria, ognuno la porta nelle sue azioni. Per questo bisogna studiare l'azione il significato stesso del termine e la ricchezza del suo contenuto si dispiegheranno a poco a poco. È bene prospettare all'uomo tutte le esigenze della vita, tutta l'occulta pienezza delle sue opere, perché in lui si consolidi, con la forza di affermare e di credere, il coraggio di agire.

[...] Non mi rimarrà almeno la speranza di condurmi, volendo, in piena luce e di governarmi secondo le mie idee? No. La pratica non tollera indugi, non consente mai un'assoluta chiarezza, non essendo possibile un'analisi completa a un pensiero finito. Ogni regola di vita unicamente fondata su una teoria filosofica e su principi astratti sarebbe temeraria: non posso rimandare l'azione fino al raggiungimento dell'evidenza e ogni evidenza che riluce alla mente è sempre parziale. Una pura conoscenza non basta mai a farci muovere, perché non ci impegna nella nostra totalità in ogni atto c'è un atto di fede. Potrò fare almeno quello che ho deciso di fare, qualunque cosa sia, nel modo deciso? No. Fra quello che so, quello che voglio e quello che faccio, c'è sempre una sproporzione inesplicabile e sconcertante. Le mie decisioni vanno spesso oltre i miei pensieri e i miei atti oltre le mie intenzioni. Ora non faccio ciò che voglio, ora, quasi a mia insaputa, faccio quello che non voglio. E tali azioni da me non completamente previste e non interamente ordinate, una volta compiute,

pesano su tutta la mia vita e agiscono su di me, si direbbe, più di quanto io stesso non abbia agito su di esse. Mi trovo quasi a essere loro prigioniero: talvolta mi si rivoltano contro, come un figlio ribelle contro il padre. Hanno fissato il passato e già incidono l'avvenire.

[...] Non si ripeterà mai abbastanza: nessuna difficoltà di fatto, nessun dubbio speculativo possono legittimamente sottrarre chicchessia a questo metodo pratico che, sin dall'inizio, sono obbligato e deciso ad applicare.

Mi si chiedono testa e cuore e braccia. Sono pronto; sperimentiamo. L'azione è una necessità; agirò. L'azione m'appare spesso come un obbligo; obbedirò. Tanto peggio se è illusione, pregiudizio ereditario, residuo di educazione cristiana: ho bisogno di una verifica personale e verificherò a ogni costo. Nessun altro può fare questo controllo al mio posto; si tratta di me e della mia totalità; nell'azione metto me stesso e il mio tutto. Possiedo solo me stesso; le vere prove, le vere certezze sono quelle che non si comunicano. Viviamo soli moriamo soli e gli altri non possono farci nulla.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 756-758

Bloom, Il Mastery learning

Benjamin Samuel Bloom, nato negli Stati Uniti nel 1913, in queste pagine chiarisce i presupposti della strategia del Mastery learning ("apprendimento per la padronanza"): essa si richiama all'idea che la maggior parte degli studenti possa raggiungere un elevato livello di apprendimento se vengono create le condizioni favorevoli, adeguate alle caratteristiche e ai bisogni individuali. Le differenze nell'apprendimento sono considerate un fenomeno che è possibile prevedere, spiegare e modificare, se ricondotto alle condizioni "ambientali", cioè al sistema di istruzione scolastica e alle sue variabili.

B. S. Bloom, Caratteristiche umane e apprendimento scolastico

L'idea di fondo della teoria presentata, per la quale si postula che la maggior parte degli studenti sia in grado di apprendere ciò che la scuola deve insegnare quando si affronti il problema con sensibilità e sistematicità, è piuttosto antica. È stata centrale per svariati millenni nell'insegnamento tutoriale ed è stata ben compresa (in epoche storiche diverse) da quei genitori che hanno trovato il modo di aiutare i loro figli in difficoltà con particolari aspetti del lavoro scolastico. Questa stessa idea fu messa in evidenza, sia pure in forme diverse, dalle scuole dei Gesuiti prima del XVII secolo, epoca in cui fu espressa da Comenio, poi da Pestalozzi nel XVIII e da Herbart nel XIX secolo. Si potrebbero comunque citare molti altri suoi sostenitori: nel XX secolo, Washburne (1922) nel suo Piano di Winnetka a Morrison (1926) nella Scuola-laboratorio annessa all'Università di Chicago organizzarono situazioni educative in cui il motivo centrale era costituito, più che dal tempo impiegato per imparare, dalla padronanza di particolari compiti di apprendimento.

L'approccio più recente al concetto in esame è stato sviluppato sotto la denominazione di "*mastery learning*". Attualmente esistono molte versioni di questa strategia, ma tutte muovono dall'idea che la maggior parte degli studenti può raggiungere un alto livello di capacità di apprendere a patto che: si affronti l'insegnamento con sensibilità e sistematicità, si aiutino gli allievi quando e dove presentano difficoltà di apprendimento, si dia loro il tempo sufficiente per conseguire la padronanza, e si stabilisca un criterio chiaro per definire che cosa sia da considerare, appunto, "padronanza".

Il mio pensiero in proposito è stato molto influenzato dal *Model of School Learning* di John Carroll (1963). Questo modello, come io l'ho interpretato, indica che se gli studenti sono normalmente distribuiti rispetto all'*attitudine* per qualche disciplina e si dà loro esattamente la *stessa istruzione* (la stessa in termini di quantità, qualità e tempo concesso per apprendere), anche il profitto, misurato al termine dell'apprendimento di tale disciplina, risulterà distribuito normalmente. In condizioni del genere, la correlazione tra l'*attitudine* misurata all'inizio dell'istruzione e il profitto misurato alla fine sarà piuttosto alta ($r = + 70$ circa). Viceversa, se gli studenti sono distribuiti normalmente rispetto all'*attitudine*, ma il tipo e la qualità dell'istruzione, nonché il tempo di apprendimento concesso, vengono adeguati alle caratteristiche e ai bisogni di *ciascun* soggetto che apprende, la maggioranza degli

studenti conseguirà la padronanza della materia. La correlazione tra l'attitudine iniziale e il profitto finale, allora, dovrebbe avvicinarsi allo zero.

Con la collaborazione dei miei studenti, io ho elaborato varie procedure e strategie per il conseguimento della padronanza in determinate materie da noi prescelte. In questo lavoro era essenziale definire che cosa si intendeva per "padronanza" in un test di profitto.

Abbiamo risolto il problema impiegando test di profitto identici o paralleli, sia in classi che adottavano il mastery learning, sia in classi "non-mastery", cioè con insegnamento tradizionale, e stabilendo come definizione di padronanza per le prime il livello di prestazione che normalmente si richiede per una classificazione di tipo "A". Altrettanto importante è stato il presupposto che all'inizio le classi avessero pressappoco la stessa istruzione e talvolta anche uno stesso insegnante che usasse lo stesso metodo di insegnamento. Questo modo di considerare l'istruzione iniziale ci ha permesso di isolare gli effetti del mastery learning dalle caratteristiche particolari dell'insegnante e dei contenuti. La ricerca è stata quindi centrata sugli effetti di particolari strategie d'insegnamento-apprendimento, più che sulle caratteristiche dell'insegnante o degli allievi.

Per le strategie di mastery learning è stata fondamentale l'elaborazione di procedure di feed-back e correttive per le diverse fasi del processo di apprendimento. Le possibilità di realizzare il feedback erano diverse: quaderni di lavoro, serie di quesiti, compiti a casa, ecc. Abbiamo però scoperto che era molto più utile apprestare brevi test progressivi a scopo diagnostico, destinati ad individuare che cosa ogni studente avesse appreso di una particolare unità, di un capitolo o di una parte del corso e che cosa avesse ancora bisogno di imparare. Tuttavia la chiave del successo delle strategie di mastery learning risiede in gran parte nella possibilità di motivare gli studenti e di aiutarli a superare le difficoltà di apprendimento al momento giusto. Molti insegnanti si sono dimostrati altamente creativi, proprio nel motivare gli studenti a fare il lavoro supplementare necessario e nel trovare correttivi efficaci. Valutando complessivamente il lavoro fatto fin qui, devo dire che l'aver dato agli allievi l'opportunità di aiutarsi vicendevolmente in piccoli gruppi si è rivelato un metodo valido per stimolarli ad usare i correttivi e per offrir loro il tempo e l'aiuto supplementare di cui avevano bisogno. Anche l'assistenza dell'insegnante, l'istruzione programmata, i nastri e le cassette audio, ed altro materiale didattico sembrano funzionali in particolari situazioni. L'insegnante ha dovuto fornire insegnamento o aiuto supplementare soltanto in pochi casi: per lo più, il lavoro correttivo conseguente alla somministrazione dei test per il feed-back diagnostico e di progresso, è stato effettuato *al di fuori* del regolare tempo scolastico.

Nei molti studi riportati da Block (1971, 1974) e da Peterson (1972), vi sono prove considerevoli che le procedure di mastery learning riescono a portare circa i quattro quinti degli studenti al livello di profitto che, in condizioni di insegnamento usuale, viene raggiunto da meno di un quarto degli allievi. Per arrivare a tanto, è necessario un impiego di tempo che supera quello previsto dall'orario scolastico di un 10-20%. L'efficacia dei correttivi e il tempo supplementare necessario risultano essere funzioni dirette della qualità degli

strumenti di feed-back progressivo-diagnostici, cioè dei test “formativi”.

Le strategie di mastery learning si sono rivelate senza dubbio efficienti in molte situazioni di classe, a tutti i livelli di apprendimento, dalla scuola elementare alla scuola professionale e superiore. Però è chiaro che vi sono situazioni in cui esse non hanno buon esito: abbiamo cercato di capire qualcosa circa questa diversità di risultati. Questo libro, per larga parte, considera il mastery learning un caso particolare di una più generale teoria dell'apprendimento scolastico. Teoria che, appropriatamente applicata, dovrebbe risultare utile nel predire quali situazioni di apprendimento e caratteristiche degli studenti siano necessarie perché venga conseguita la padronanza e in quali condizioni il mastery learning possa produrre più o meno gli stessi livelli di apprendimento delle situazioni di insegnamento tradizionale.

Più importante ai fini del presente lavoro, però, è stato il nostro tentativo di fare ricerche utilizzando le strategie di mastery learning come strumenti per determinare in quali condizioni la maggioranza degli studenti riesce ad apprendere bene o meno bene. Dalla ricerca e dall'esame della letteratura esistente in materia, sono nati seri interrogativi circa la nostra attuale concezione delle differenze individuali nell'apprendimento scolastico. Dopo quasi dieci anni di lavoro sul mastery learning e di ricerche su alcune delle variabili in esso implicate, siamo giunti a concludere che tali differenze in condizioni altamente favorevoli si accosteranno allo zero assoluto, mentre risulteranno ampiamente accentuate in condizioni meno favorevoli. Dobbiamo ricordare al lettore che noi ci interessiamo essenzialmente dell'educazione, e non tanto delle differenze individuali. Infatti ci occupiamo delle condizioni in cui l'insegnamento e la scuola risultano più efficaci: le differenze individuali nell'apprendimento e il livello di profitto raggiunto sono due sintomi dell'efficienza dei metodi educativi usati nella scuola.

La ricerca effettuata usando il mastery learning come strumento e le pubblicazioni di altre ricerche attinenti al problema, ci hanno anche fornito le basi per formulare una serie di generalizzazioni sull'istruzione scolastica, sull'apprendimento e sulle caratteristiche umane, quelle stesse che abbiamo tentato di compendiare in una teoria dell'apprendimento scolastico. Questa teoria cerca di spiegare l'apprendimento scolastico nei termini di un limitato numero di variabili. Essa si presenta pressoché senza assunzioni nei confronti delle capacità umane, ma tenta di stabilire, sulle basi dell'evidenza empirica, in che misura si debbano mettere in discussione sia i giudizi del senso comune, sia le abituali osservazioni compiute sugli studenti e sull'apprendimento.

La teoria deve senz'altro molto al *Model of School Learning* di Carroll (1963) e alle idee che sono a fondamento del mastery learning, così come è stato applicato nelle scuole e nei colleges; però tenta di andare oltre. Forse il lettore, a questo punto, dovrebbe essere informato sulla conclusione ultima del nostro lavoro. Sostanzialmente è questa: ciò che qualunque essere umano è in grado di apprendere, può essere acquisito da quasi tutti gli individui, se dispongono di condizioni di apprendimento adeguate, sia antecedenti che attuali. Vi sono senz'altro eccezioni a tutto questo, però la teoria offre un quadro ottimistico

di quanto l'educazione possa fare per gli esseri umani. Essa infatti prospetta l'eventualità che si possano apprestare condizioni di apprendimento scolastico tali da consentire a quasi tutti gli esseri umani di arrivare al *meglio* finora raggiunto soltanto da alcuni. Ciò che si definisce come "il meglio" varia, naturalmente, secondo il tempo, il luogo, la cultura ed anche secondo gli individui. La teoria comunque assicura che, in qualunque tempo ed in qualunque luogo, le scuole potranno offrire il meglio dell'educazione praticamente a tutti i loro studenti, se decideranno di farlo.

Il processo di istruzione scolastica

L'educazione può essere impartita da molte istituzioni (es., famiglia, scuola, mass media) e da svariate esperienze di vita all'interno di una società; l'istruzione sistematica, però, è più frequentemente fornita da scuole e università. Gran parte della teoria presentata in questo libro è direttamente applicabile al processo di istruzione scolastica e alla scuola, anche se si spera che nei suoi diversi aspetti possa essere considerata pertinente a qualsiasi altra forma di istruzione sistematica, che sia attuata in una società, nelle scuole o altrove.

In tutto il mondo le scuole sono state create per provvedere alla parte più importante dell'educazione dei piccoli. Anche se gli scopi e i contenuti di questa educazione variano ampiamente da paese a paese e all'interno di ogni nazione, il processo di istruzione scolastica è pressappoco lo stesso ovunque. Si organizzano scuole, in cui insegnanti e materiali didattici offrono istruzione a *gruppi* di studenti (generalmente formati da un numero di allievi da venti a settanta). Gran parte dell'istruzione si progetta in modo sistematico, nel senso che l'apprendimento conseguito in un trimestre, o in un anno, è considerato base o prerequisito dell'apprendimento da realizzarsi nel successivo.

In questo processo di istruzione scolastica, si tende a classificare gli studenti secondo livelli di età e di classe, presumendo che si adattino a tali livelli sia i contenuti da apprendere sia i modi in cui questi si apprendono. Si assume anche che gli insegnanti siano sensibili alle particolari caratteristiche degli studenti, nonché al contenuto e agli obiettivi dei materiali didattici e dei processi da apprendere, tipici del livello scolastico in cui operano.

Ad ogni grado di scuola si usano misure di acquisizione che definiscono la situazione dello studente e forniscono informazioni sulla base delle quali si decide in merito alle opportunità di apprendimento cui provvedere nei successivi gradi. Ad ogni livello, normalmente, le misure del profitto denunciano differenze individuali nell'apprendimento conseguito, che risultano maggiori di quelle dello stadio precedente. Tutti gli studenti sono oggetto di tali decisioni: quelli a cui si offrono occasioni supplementari di apprendere, quelli a cui le stesse occasioni vengono negate ed anche quelli dai quali ci si aspetta la ripetizione di determinate esperienze di apprendimento. Ci si appella alle differenze individuali nei soggetti che apprendono sia per spiegare e render conto delle differenze nel profitto, sia come razionalizzazione che giustifichi la differenziazione operata dalla scuola, e dalla collettività che la sostiene, nell'offrire ulteriori opportunità di apprendimento.

Tesi principale di questo libro è che le *differenze individuali nell'apprendimento*

costituiscono un fenomeno che può essere previsto, spiegato e modificato in vari modi. Le *differenze individuali nei soggetti che apprendono* rappresentano invece un concetto esoterico, che spesso offusca i nostri sforzi di occuparci direttamente di problemi educativi, in quanto cerca spiegazioni nella persona dell'allievo e non nell'interazione tra gli individui e l'ambiente educativo e sociale in cui essi si collocano.

I genitori, gli insegnanti e quasi tutte le ricerche pubblicate sulla misurazione dei risultati dell'apprendimento, fin dagli inizi di questo secolo, attestano chiaramente l'esistenza di ampie differenze individuali. Il fatto che esse possano essere rilevate con facilità non solo da osservatori qualificati, ma anche da persone non addestrate, ne fa un fenomeno verificabile a livello di senso comune. Senso comune che, peraltro, trova riscontro nell'elaborato sistema di test di profitto creato e impiegato negli Stati Uniti (e in altri paesi), con il quale si possono individuare le differenze minuziosamente e con considerevole fedeltà e oggettività.

Anche da indagini sul rendimento scolastico, realizzate su larga scala per l'intero territorio di diversi paesi (Coleman, 1966; Plowden, 1967; Comber & Keeves, 1973; Husén, 1967; Purves, 1973; Thorndike, 1973) risultano ampie differenze nelle misure di profitto individuali, di gruppo e nazionali.

Vi sono dunque abbondanti prove che le differenze nell'apprendimento scolastico "esistono". In effetti l'esistenza del fenomeno è indiscussa. È anche ampiamente provato che se esse compaiono relativamente presto (in terza classe elementare), tendono a perdurare e perfino ad *aumentare* nel corso degli anni di permanenza a scuola. Studi che hanno impiegato metodi di ricerca longitudinali mettono in luce che le differenze riscontrate tra gli studenti nel profitto misurato in una determinata classe, non scompaiono a livello della successiva (Bloom, 1964). Questi studi mostrano che vi è una relazione sostanziale tra le differenze di profitto fra gli studenti di un certo gruppo in un determinato momento e quelle rilevate molti anni dopo (Bracht & Hopkins, 1972; Payne, 1963).

Nonostante tutte le prove sull'esistenza e la stabilità delle differenze nell'apprendimento scolastico, chi scrive resta convinto che la variazione sia in gran parte da attribuire alle condizioni ambientali, in famiglia e a scuola. Cioè, molte delle differenze devono essere considerate accidentali e prodotte dall'uomo, non fissate nell'individuo al momento del suo concepimento.

Parte delle differenze è prodotta dalla famiglia e dalla scuola, attraverso le particolari pratiche in uso nelle due istituzioni. Gli sforzi fatti per insegnare ad un bambino possono avere un buon esito o risultare inutili: in entrambi i casi si dà un giudizio sul soggetto e *soltanto raramente* sulla sua preparazione precedente o sull'insegnamento. Questi giudizi dati dai genitori, dagli insegnanti e dalla scuola fanno sí che il soggetto che apprende si convinca di essere diverso dagli altri allievi e di poter imparare meglio o peggio rispetto a certi coetanei o compagni di scuola. Essendosi così convinti di questo, sia lo studente che gli adulti importanti della sua vita agiscono di conseguenza. Studenti, genitori e insegnanti si aspettano delle differenze, per cui predispongono procedure in cui si impegnano, ma che

finiscono per accrescere e ampliare tali differenze. A loro volta, gli studiosi di problemi educativi e gli esaminatori scovano importanti giustificazioni teoriche, sperimentali e pratiche per l'intero processo.

Uno degli elementi importanti, di cui si deve tener conto nello spiegare le differenze nell'apprendimento scolastico, è la centralità accordata all'istruzione collettiva.

L'insegnamento dato ad un gruppo scolastico che include dai venti ai settanta allievi può risultare molto efficace per alcuni, ma poco per altri. Questo aspetto del processo di istruzione scolastica è probabilmente pieno di *errori* che si sono combinati insieme nel tempo e, a meno che non si trovi il modo di individuare e correggere le pecche dell'insegnamento e dell'apprendimento, un sistema del genere può verosimilmente produrre differenze individuali nell'apprendere, che permangono e si ampliano col passare degli anni.

In completa opposizione a questo sistema "pieno di errori" ("*error-full*"), si può concepire un sistema di insegnamento-apprendimento "libero da errori" ("*error-free*"), quale si può trovare nell'interazione tra un *tutor* sensibile ed *un unico* allievo. Se i processi di comunicazione tra docente e discente sono eccellenti, può darsi che la possibilità di errore nell'insegnamento e nell'apprendimento si riduca al minimo. Ad ogni modo, sia che l'insegnamento e l'apprendimento collettivi riescano ad approssimarsi alla riduzione di errori caratteristica di un ideale rapporto tutor-allievo, sia che non vi riescano, un modo per accedere ad un "*sistema ad errore minimo*" ("*minimal-error system*") può forse essere costituito dalla sistematica *individuazione e correzione degli errori* nell'insegnamento collettivo e nell'apprendimento individuale.

Questa teoria tenta di identificare le variabili che spiegano gran parte dell'"errore" presente nel processo di insegnamento scolastico e al tempo stesso offre delle prove per determinare la quantità di errore causato da ciascuna variabile e l'effetto risultante dal controllo o dalla modificazione di essa. È improbabile che il processo di insegnamento possa diventare un sistema completamente esente da errore, però si può riuscire ad ottenere una riduzione di quello che teoricamente e praticamente potrebbe essere commesso nella scuola (o si può determinare una riduzione nelle differenze individuali di apprendimento).

R. Fornaca, *Didattica e tecnologie educative. Storia e testi*, Principato, Milano, 1985, pagg. 453-459

Bobbio, Contro la pena di morte

Nel mese di novembre del 1997 la Regione Toscana ha promosso un Convegno internazionale sulla pena di morte: a oltre duecento anni dalla pubblicazione del libro di Beccaria Dei delitti e delle pene, e dall'abolizione della pena di morte nel Granducato di Toscana, questa rimane ancora in vigore in 94 stati; secondo Amnesty International nel 1996 sono state giustiziate nel mondo 5.139 persone in 39 paesi e 7.207 sono state condannate a morte in 76 paesi. In occasione del Convegno è stato pubblicato un opuscolo che contiene anche il testo della conferenza tenuta da Norberto Bobbio alla VI assemblea nazionale di Amnesty International (Rimini, 1981), di cui riportiamo alcune pagine. Bobbio, dopo aver messo in evidenza che la pena di morte è stata accettata per secoli, sottolinea il ruolo avuto da Beccaria per l'apertura del dibattito sulla questione, ed espone con chiarezza le argomentazioni dell'illuminista milanese; ma conclude constatando che, evidentemente, le motivazioni razionali non sono state sufficienti a eliminare la pena di morte. " necessario pertanto fare ricorso a un principio morale che neghi in ogni caso il diritto dello stato a uccidere: il comandamento "Non uccidere" non è per Bobbio un imperativo religioso, ma piuttosto un imperativo etico, di tipo kantiano, che può essere recuperato anche nelle società complesse dei nostri giorni.

N. Bobbio, Conferenza tenuta a Rimini il 3 aprile 1981 in occasione della VI assemblea nazionale di Amnesty International

Se noi guardiamo al lungo corso della storia umana piú che millenaria dobbiamo riconoscere, ci piaccia o non ci piaccia, che il dibattito per l'abolizione della pena di morte si può dire appena cominciato. Per secoli il problema se fosse o non fosse lecito (o giusto) condannare a morte un colpevole non è stato neppure posto. Che tra le pene da infliggere a chi aveva infranto le leggi della tribú, o della città, o del popolo, o dello stato, ci fosse anche la pena di morte, e che anzi la pena di morte fosse la regina delle pene, quella che soddisfaceva a un tempo il bisogno di vendetta, di giustizia e di sicurezza del corpo collettivo verso uno dei suoi membri infetti, non è mai stato messo in dubbio. E tanto per cominciare, prendiamo un libro classico, il primo grande libro sulle leggi e sulla giustizia della nostra civiltà occidentale; le *Leggi*, i *N-moi* di Platone. Nel libro IX Platone dedica alcune pagine al problema delle leggi penali. Riconosce che "la pena deve avere lo scopo di rendere migliore" ma aggiunge che "se si dimostra che il delinquente è incurabile, la morte sarà per lui il minore dei mali". [...]

Bisogna giungere all'illuminismo, nel cuore del Settecento, per trovarsi per la *prima* volta di fronte a un serio e ampio dibattito sulla liceità od opportunità della pena capitale, il che non vuol dire che prima d'allora il problema non fosse mai stato sollevato. L'importanza storica, che non sarà mai sottolineata abbastanza, del famoso libro di Beccaria (1764) sta proprio qui; è la prima opera che affronta seriamente il problema e offre alcuni argomenti razionali per dare ad esso una soluzione che contrasta con una tradizione secolare.

Occorre dir subito che il punto di partenza da cui muove Beccaria per la sua argomentazione è la funzione esclusivamente intimidatrice della pena. "Il fine [della pena] non è altro che d'impedire al reo di far nuovi danni ai suoi concittadini e di rimuovere gli altri da farne degli eguali". [...] Se questo è il punto di partenza, si tratta di sapere quale sia la forza intimidatrice della pena di morte rispetto ad altre pene. Ed è questo il tema che si pone ancora oggi e che ha posto la stessa *Amnesty International* più volte. La risposta di Beccaria deriva dal principio introdotto nel paragrafo intitolato *Dolcezza delle pene*. Il principio è il seguente: "Uno dei più grandi freni dei delitti non è la crudeltà della pena ma l'infallibilità di essa, e per conseguenza la vigilanza dei magistrati, e quella severità di un giudice inesorabile che, per essere un'utile virtù, deve essere accompagnata da una dolce legislazione". Mitezza delle pene. Non è necessario che le pene siano crudeli per essere deterrenti. "sufficiente che siano certe. Ciò che costituisce una ragione, anzi la ragione principale, per non commettere il delitto, non è tanto la severità della pena quanto la certezza di essere in qualche modo puniti. In via secondaria, Beccaria introduce anche un secondo principio, oltre la certezza della pena: l'intimidazione nasce non già dall'intensità della pena ma dalla sua estensione, per esempio l'ergastolo. La pena di morte è molto intensa, mentre l'ergastolo è molto esteso. Dunque, la totale perpetua perdita della propria libertà è più deterrente della pena di morte.

I due argomenti di Beccaria sono entrambi argomenti utilitaristici, nel senso che contestano l'utilità della pena di morte ("né utile né necessaria", così si esprime Beccaria iniziando la sua argomentazione). A questi due argomenti Beccaria ne aggiunge un terzo, che ha provocato le maggiori perplessità (e che infatti oggi è stato in gran parte abbandonato). L'argomento cosiddetto contrattualistico, che deriva dalla teoria del contratto sociale o dell'origine convenzionale della società politica. Questo argomento si può enunciare in questo modo: se la società politica deriva da un accordo degli individui che rinunciano a vivere nello stato di natura e si danno delle leggi per proteggersi a vicenda, è inconcepibile che questi individui abbiano messo a disposizione dei loro simili anche il diritto alla vita. Che il libro di Beccaria abbia avuto uno strepitoso successo è noto. Basti pensare all'accoglienza che ad esso fece Voltaire: gran parte della fama del libro di Beccaria è dovuta soprattutto al fatto che esso fu accolto con gran favore da Voltaire. Beccaria era un illustre ignoto; mentre nella patria dei lumi, che era la Francia, Voltaire era Voltaire. "altresí ben noto che per influenza del dibattito sulla pena di morte fu emanata la prima legge penale che abolì la pena di morte: la legge toscana del 1786, la quale nel § 51, dopo una serie di considerazioni tra cui emerge, ancora una volta, soprattutto la funzione intimidatrice, ma non è trascurata la funzione emendatrice, della pena ("la correzione del reo, figlio anch'esso della società e dello stato"), dichiara "di abolire per sempre la pena di morte contro qualunque reo, sia presente sia contumace, ed ancorché confesso e convinto di qualsivoglia delitto dichiarato capitale dalle leggi fin qui promulgate, le quali tutte vogliamo in questa parte cessate ed abolite".

Forse ancora più clamoroso l'eco che ebbe nella Russia di Caterina II, nella cui celebre

Istruzione del 1765, quindi immediatamente dopo l'uscita del libro di Beccaria, si legge: "L'esperienza di tutti i secoli prova che la pena della morte non ha giammai resa migliore una nazione". Segue una frase che sembra tolta di peso dal libro di Beccaria: "Se dunque si dimostra che nello stato ordinario di una società la morte di un cittadino non è né utile né necessaria, avrò vinta la causa dell'umanità".

[...]

La pena di morte di morte non serve a diminuire i delitti di sangue. Ma se si riuscisse a dimostrare che li previene? Ecco allora che l'abolizionista deve fare ricorso a un'altra istanza, a un argomento di carattere morale, a un *principio* posto come assolutamente indiscutibile (un vero e proprio postulato etico). E questo argomento non può esser desunto che dall'imperativo morale: *Non uccidere*, da accogliersi come un principio che ha valore assoluto. Ma come? Si potrebbe ribattere: l'individuo singolo ha diritto di uccidere per legittima difesa e la collettività no? Rispondo: la collettività non ha questo diritto perché la legittima difesa nasce e si giustifica soltanto come risposta immediata in istato di impossibilità di fare altrimenti; la risposta della collettività è mediata attraverso un procedimento, talora anche lungo, in cui si dibattono argomenti pro e contro; in altre parole, la condanna a morte in seguito a un procedimento non è più un omicidio per legittima difesa ma un omicidio legale, legalizzato, perpetrato a freddo, premeditato. Un omicidio che richiede degli esecutori, cioè persone autorizzate a uccidere. Non per nulla l'esecutore della pena di morte, per quanto autorizzato a uccidere, è sempre stato considerato un personaggio infame [...]. " una autorizzazione che non giustifica l'atto autorizzato e non lo giustifica perché l'atto è ingiustificabile ed è ingiustificabile perché è degradante per chi lo compie e per chi lo subisce (come si vede, dicendo "degradante", uso un giudizio morale). Lo stato non può porsi sullo stesso piano del singolo individuo. L'individuo singolo agisce per rabbia, per passione, per interesse, per difesa. Lo stato risponde meditatamente, riflessivamente, razionalmente. Anch'esso ha il dovere di difendersi. Ma è troppo più forte del singolo individuo per aver bisogno di spegnerne la vita a propria difesa. Lo stato ha il privilegio e il beneficio del monopolio della forza. Deve sentire tutta la responsabilità di questo privilegio e di questo beneficio. Capisco benissimo che è un ragionamento arduo, astratto, che può essere tacciato di moralismo ingenuo, di predica inutile. Ma cerchiamo di dare una ragione alla nostra ripugnanza alla pena di morte. La ragione è una sola: il comandamento di non uccidere.

(Amnesty International - Regione Toscana, *Né utile né necessaria. Contro la pena di morte*, Giunti, Firenze, 1997, pagg. 19-23; 39-41)

Bobbio, L'uguaglianza è la stella polare

Ultimamente è uscito un saggio di Norberto Bobbio, filosofo del diritto (n. 1909), sulla diade destra-sinistra, che ha suscitato un ampio dibattito nel nostro paese e che ci pare giusto affiancare alla lettura precedente. Dopo aver presentato le varie versioni (dimensione orizzontale-verticale, progressista-conservatore, anticlassista-classista, per l'uguaglianza-per la disuguaglianza, ecc.) in cui la diade famosa è stata usata, e dopo aver affermato che la sinistra è per l'uguaglianza, ma contro l'egualitarismo (v. pag. 73; ma quanti lettori avranno percepito, dietro a questa sottile distinzione, il risultato di una storia segnata da da milioni di morti e sofferenze immense?) Bobbio arriva ad affermare che proprio l'uguaglianza è "la stella polare" che ha guidato e deve guidare chi si considera "di sinistra".

N. Bobbio, *Destra e sinistra*

1. Una politica egualitaria è caratterizzata dalla tendenza a rimuovere gli ostacoli (per riprendere l'espressione del già citato articolo 3 della nostra Costituzione) che rendono gli uomini e le donne meno eguali. Una delle più convincenti prove storiche della tesi sin qui sostenuta secondo cui il carattere distintivo della sinistra è l'egualitarismo, si può dedurre dal fatto che uno dei temi principali, se non il principale, della sinistra storica, comune tanto ai comunisti quanto ai socialisti, è stato la rimozione di quello che è stato considerato, non solo nel secolo scorso ma sin dall'antichità, uno dei maggiori, se non il maggiore, ostacolo all'eguaglianza tra gli uomini, la proprietà individuale, il "terribile diritto". Giusta o sbagliata che sia questa tesi, è noto che in genere le descrizioni utopiche di società ideali, che muovono da un'aspirazione egualitaria, descrivono e insieme prescrivono una società collettivistica; che Jean-Jacques Rousseau, quando s'interroga sull'origine della disuguaglianza degli uomini, esce nella famosa invettiva contro il primo uomo che, cintando il suo potere, ha dichiarato "questo è mio!"; che da Rousseau trae ispirazione il movimento che dà vita alla Congiura degli Uguali, spietatamente contrario ad ogni forma di proprietà individuale; che tutte le società di uguali che si vanno formando nel secolo scorso, in cui la sinistra spesso si è riconosciuta, considerano la proprietà individuale come l'iniqua istituzione che deve essere abbattuta; che sono egualitari e collettivisti tutti i partiti che escono dalla matrice marxista; che una delle prime misure della rivoluzione trionfante nella terra degli zar fu l'abolizione della proprietà individuale della terra e delle imprese; che le due opere principali di storia e di critica del socialismo, *Les systèmes socialistes* di Vilfredo Pareto e *Socialism* di Ludwig von Mises sono, il primo, una rassegna critica, l'altro un'analisi e critica economica delle varie forme di collettivismo. La lotta per l'abolizione della proprietà individuale, per la collettivizzazione, ancorché non integrale, dei mezzi di produzione, è sempre stata, per la sinistra, una lotta per l'eguaglianza, per la rimozione dell'ostacolo principale all'attuazione di una società di uguali. Persino la politica delle nazionalizzazioni che ha caratterizzato per un lungo tratto di tempo la politica economica dei partiti socialisti, venne condotta in nome di un ideale egualitario, se pure non nel senso

positivo di aumentare l'eguaglianza, ma nel senso negativo di diminuire una fonte di diseguaglianza.

Che la discriminazione tra ricchi e poveri, introdotta e perpetuata dalla persistenza del diritto considerato inalienabile della proprietà individuale, sia considerata la principale causa della diseguaglianza, non esclude il riconoscimento di altre ragioni di discriminazione, come quella tra uomini e donne, tra lavoro manuale e intellettuale, tra popoli superiori e popoli inferiori.

2. Non ho difficoltà ad ammettere quali e quanti siano stati gli effetti perversi dei modi con cui si è cercato di realizzare l'ideale. Mi è accaduto non molto tempo fa di parlare a questo proposito di "utopia capovolta" ovvero del capovolgimento totale di una grandiosa utopia egualitaria nel suo contrario. Nessuna delle città ideali descritte dai filosofi era stata mai proposta come un modello da volgere in pratica. Platone sapeva che la repubblica ideale, di cui aveva parlato coi suoi amici e discepoli, non era destinata a esistere in nessun luogo, ma era vera soltanto, come dice Glaucone a Socrate, "nei nostri discorsi". E, invece, è avvenuto che la prima volta che un'utopia egualitaria è entrata nella storia, passando dal regno dei "discorsi" a quello delle cose, si è rovesciata nel suo contrario.

Ma, aggiungevo, il grande problema della diseguaglianza tra gli uomini e i popoli di questo mondo è rimasto in tutta la sua gravità e insopportabilità (perché non dire, anche, nella sua minacciosa pericolosità per coloro che si ritengono soddisfatti?). Anzi, nella accresciuta coscienza che andiamo ogni giorno di più acquistando delle condizioni del Terzo e del Quarto mondo, di quello che Latouche ha chiamato "il pianeta dei naufraghi", le dimensioni del problema si sono smisuratamente e drammaticamente allargate. Il comunismo storico è fallito. Ma la sfida che esso aveva lanciato è rimasta. Se per consolarci, andiamo dicendo che in questa parte del mondo abbiamo dato vita alla società dei due terzi, non possiamo chiudere gli occhi di fronte alla maggior parte dei paesi ove la società dei due terzi, o addirittura dei quattro quinti o dei nove decimi, è quell'altra.

Di fronte a questa realtà, la distinzione fra la destra e la sinistra, per la quale l'ideale dell'eguaglianza è sempre stato la stella polare cui ha guardato e continua a guardare, è nettissima. Basta spostare lo sguardo dalla questione sociale all'interno dei singoli stati, da cui nacque la sinistra nel secolo scorso, alla questione sociale internazionale, per rendersi conto che la sinistra non solo non ha compiuto il proprio cammino ma lo ha appena cominciato.

N. Bobbio, *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma, 1994, pagg. 83-86

Bobbio, Soltanto la democrazia può garantire la pace

Norberto Bobbio (1909) individua l'originalità del "pacifismo" kantiano nell'allargamento del discorso giuridico al piano politico: i regimi democratici nei singoli stati sono la garanzia della pace fra gli stessi stati. Le considerazioni di Kant non soltanto hanno avuto grande diffusione nel XIX secolo - come mette in evidenza Bobbio -, ma possono offrire spunti di riflessione anche ai nostri giorni; si pensi che tutte le guerre di questo secolo (a partire dai "Quattordici punti" di Wilson durante la Prima guerra mondiale) hanno avuto giustificazioni etiche (e ideologiche): la difesa della democrazia contro i totalitarismi.

N. Bobbio, *Prefazione a I. Kant, Per la pace perpetua*

Lo stato dispotico è un bersaglio costante di Kant: lo stato dispotico inteso *materialiter* come naturale degenerazione dello stato paternalistico, in cui il sovrano, cominciando a considerare i suoi sudditi come figli minorenni, finisce spesso con il trattarli come fossero schiavi; e *formaliter* come lo stato in cui, non esistendo alcuna separazione dei poteri e non essendo il potere esecutivo subordinato a quello legislativo, regna l'arbitrio più assoluto e come tale è quindi una forma di stato opposta allo stato secondo il diritto, o *sub lege*, che è invece lo stato ideale di Kant.

Allo stato dispotico, come forma cattiva di stato, Kant contrappone quindi come forma buona, la repubblica, intesa come l'antitesi della monarchia, ma anche come la forma di governo che, applicando il principio della separazione dei poteri - in particolare del potere esecutivo dal potere legislativo è, evita il vizio più grave dello stato dispotico, in cui la volontà pubblica (espressa dalla legge) viene sostituita dalla volontà privata del sovrano. A questo punto non sarà mai sottolineato a sufficienza il rilievo che la critica antidispotica di Kant assume anche nella formulazione del progetto per la pace perpetua. " da questa critica che infatti deriva la tesi più originale, cui viene attribuito il rango di "Primo articolo definitivo" del trattato *Per la pace perpetua*, che suona così: "La costituzione civile di ogni stato dev'essere repubblicana", dove per costituzione repubblicana Kant intende in questo contesto una costituzione fondata sui tre principi che sono la libertà dei cittadini (la libertà esterna e la libertà negativa), la dipendenza dei cittadini da una unica legislazione ispirata all'idea del contratto originario, e l'uguaglianza (beninteso soltanto formale o giuridica) fra tutti i cittadini.

Questa tesi rappresenta, per un verso, una ulteriore limitazione dell'estensione del modello giusnaturalistico dai rapporti fra individui ai rapporti fra gli stati, in quanto pone una condizione preliminare è assente nel modello è alla stipulazione dell'accordo, una condizione che riguarda lo *status* giuridico degli stessi soggetti dell'accordo: per cui non ogni accordo fra stati sovrani può condurre al risultato proposto, ma soltanto l'accordo fra stati sovrani aventi una costituzione tale che già di per se stessa li renda disponibili al ripudio della guerra; per un altro verso, proprio questa correzione costituisce una tacita risposta alla critica fondata sulla non esatta riproduzione del modello, in quanto, se è vero

che il patto di pace è soltanto un *pactum societatis* tra eguali, cui non segue un ulteriore patto di soggezione di tutti a un potere superiore, è anche vero che l'accordo avviene fra stati che per la loro stessa costituzione sono al loro interno meno proclivi ad avventurarsi in imprese belliche. In uno stato repubblicano, infatti, in pieno contrasto con lo stato dispotico, accade che laddove è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere l'entrata in guerra “nulla è più naturale del fatto che, dovendo decidere di far ricadere su se stessi tutte le calamità della guerra [...], essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco”.

Vi sono varie forme di pacifismo, che si distinguono l'una dall'altra sulla base del diverso modo con il quale esse spiegano l'origine della guerra. Il pacifismo di Kant è preliminarmente un pacifismo giuridico, in quanto esso individua la principale causa delle guerre nello stato di anarchia internazionale, e di conseguenza affida la loro eliminazione alla istituzione di una comunità giuridica fra gli stati. L’“idea razionale di una comunità perpetua *pacifica* [...] di tutti i popoli della Terra che possono vivere tra loro in rapporti effettivi” così si esprime Kant “non è tanto un principio filantropico (cioè un principio etico), quanto un principio giuridico”.

Ma attraverso la richiesta che condizione preliminare per un accordo efficace sia la forma repubblicana degli stati contraenti, la dottrina kantiana apre la strada alla corrente del pacifismo politico, che avrà vasta eco lungo tutto il XIX secolo: secondo questa dottrina, in virtù dello stesso argomento è cioè la guerra vista come prodotto esclusivo dell'arbitrio e talora del capriccio e degli interessi dei principi che ne fanno ricadere sui loro sudditi i tristi effetti -, l'avvento dell'età della pace perpetua, ovvero della fine della guerra come modo di risolvere le controversie internazionali, dovrebbe coincidere con la trasformazione degli stati assoluti in stati fondati sul rispetto della volontà popolare.

(I. Kant, *Per la pace perpetua*, Editori Riuniti, Roma, 1992, pagg. xviii-xx)

Bodei, Agostino filosofo, santo e vescovo

Remo Bodei, professore di storia della filosofia all'Università di Pisa, accenna qui all'importanza dell'opera di Agostino non solo all'interno del dibattito filosofico successivo – fino a quello dei nostri giorni – ma anche nella storia della Chiesa. Queste indicazioni schematiche potranno essere tenute presenti quando si studierà la filosofia del Novecento.

Dopo gli studi di grammatica e di retorica, l'incontro di Agostino con la filosofia avviene nel 373 con la lettura di Cicerone e poi di Plotino. Più lunga e tormentata è la sua via al cristianesimo, che passa attraverso il rifiuto del dualismo manicheo. Qual è, prof. Bodei, la posizione di Agostino nella storia della filosofia e nella storia della Chiesa?

“Distinguerai in effetti questi due aspetti della sua personalità: Agostino filosofo, da Agostino santo, vescovo, organizzatore della cultura e maestro di spiritualità. E non bisogna dimenticare che, come ha già detto Nietzsche, Agostino ha partorito la Chiesa: la Chiesa è nata dal ventre di Agostino. E non soltanto la Chiesa, e in particolare la Chiesa d'Occidente, ma anche le sue scissioni: il Protestantismo ha origine da un ex monaco agostiniano che è Lutero. Calvino ha molto meditato sul pensiero agostiniano, e anche in ambito cattolico i più drammatici tra i filosofi, come Pascal o i Giansenisti, sono stati segnati dall'esperienza agostiniana. Agostino poi ha contato anche per un fenomeno politico che è stato chiamato agostinismo, nell'espansione spesso violenta della religione cristiana nel mondo. Agostino è quello che ha applicato la parabola evangelica dello sposo che, non vedendo i invitati arrivare, ha mandato il suo servo per strada intimandogli di fare entrare con la forza tutti coloro che passavano davanti. Ciò è stato inteso, dal Cinquecento in poi, come conversione forzata che veniva garantita dal nome di Agostino. Ma da ultimo Agostino ha avuto un peso importante anche nella cultura contemporanea: nel Novecento ha presentato di nuovo, dopo un lungo periodo di latenza, una sua dimensione diversa in filosofi come Heidegger, Jaspers, Hanna Arendt. Si può dire anzi che in tempi più recenti l'aspetto filosofico di Agostino, dopo almeno tre secoli, è ritornato al centro dell'attenzione”.

(R. Bodei intervistato: il testo è stato pubblicato su *l'Unità* del 31 ottobre 1994, pag. 8)

Bodei, Hegel e l'indifferenza della natura

Remo Bodei, professore di storia della filosofia all'Università di Pisa, coglie nelle pagine del Diario di Hegel che descrivono le sue escursioni sulle Alpi bernesi un atteggiamento freddamente illuminista. Le innegabili influenze kantiane nella formazione hegeliana si limitano evidentemente all'aspetto teoretico e a quello pratico, escludendo però da quest'ultimo ogni elemento finalistico della Natura e del mondo. La Natura non ha alcun fine, è completamente indifferente: sono gli uomini che, in maniera minima, cercano di finalizzarla al loro utile. E il distacco intellettuale dalla Natura ridimensiona anche gli aspetti straordinari, che passano in secondo piano rispetto al rigido meccanicismo dei fenomeni naturali. L'unica cosa viva - e degna di interesse - in mezzo alle Alpi bernesi sono gli uomini che quotidianamente contro la Natura combattono per sopravvivere.

Il Diario fu scritto dal 25 al 31 luglio 1796, quando Hegel si trovava a Berna a fare il precettore; è stato pubblicato per la prima volta nel 1844 da K. Rosenkranz, come appendice alla sua Vita di Hegel.

R. Bodei, *Prefazione a G. W. F. Hegel, Viaggio sulle Alpi bernesi*

Nel *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi* Hegel coglie - con puntualità, ma senza pedanteria - i luoghi attraversati e i percorsi compiuti nel loro incessante variare prospettico e negli improvvisi mutamenti di scenario riguardo allo spettatore e al viandante nelle diverse ore del giorno. In termini moderni, è come se una macchina da presa pensante, attenta ai dati esterni, ci accompagnasse costantemente in quanto lettori.

Il suo non è certo un "viaggio sentimentale" e l'amore smisurato per la natura o per ciò che è primitivo vi hanno ben poco spazio. Hegel cerca le tracce delle attività e del lavoro dell'uomo nel loro inserirsi è senza scalfirla più di tanto è in una natura indomita, entro cui sono incastonati, così da rallegrare e, insieme, spaesare il viaggiatore: "Le valli molto strette sono qui ricche di prati fertili, disseminati di numerosissimi alberi da frutta, in particolare di noci e ciliegi che offrono sempre una veduta agreste, graziosa e ristoratrice. Ma l'angustia delle valli, là dove i monti lo privano di ogni veduta in lontananza, suscita in lui [nel viaggiatore] l'effetto di una compressione inquietante. Egli desidera costantemente che lo spazio si allarghi, si estenda, ma il suo sguardo continua a urtare contro le rocce". Il suo interesse verte su quelli che chiamerà, nella celebre lettera a Schelling del 2 novembre 1800, i "bisogni più subordinati degli uomini", quelli per la conquista e il miglioramento della propria vita materiale e spirituale al livello del desiderio e della religione. [...] I ghiacciai non hanno per lui niente di particolarmente affascinante, grandioso e piacevole, se si toglie la semplice idea di esservi fisicamente tanto vicino da toccarli: "Si può solo dire che è un nuovo tipo di veduta, che però non offre assolutamente nessun'alta occupazione allo spirito se non la constatazione di trovarsi nel pieno della calura estiva a così breve distanza da masse di ghiaccio che un caldo simile non riesce a fondere se non in misura trascurabile". Così pure la vista delle Alpi: "La ragione nel pensiero della durata di

queste montagne, o nel tipo di sublimità che si ascrive loro, non trova nulla che le si imponga e le strappi stupore e meraviglia. La vista di questi massi eternamente morti a me non ha offerto altro che la monotona rappresentazione, alla lunga noiosa, del: *è così*". L'elemento selvaggio, smisurato, in cui la natura esibisce sensibilmente l'infinito spaziale e temporale, insieme all'immenso e incontrollabile potere delle sue energie, che umilia e rischia di schiacciare l'uomo, è legato al sentimento del sublime è una categoria, questa, che persino nella tarda *Estetica* delle lezioni berlinesi Hegel dimostra di non apprezzare - e, in questo caso, kantianamente, al "sublime dinamico".

[...]

Il nucleo teorico più consistente - abbozzato con un tocco leggero che non appesantisce né intralcia la narrazione del viaggio - è quello relativo al contrasto fra la necessità della natura e gli espedienti e la fatica degli uomini per sottrarvisi ed emanciparsi utilizzando i suoi stessi mezzi e ritorcendo le sue energie contro se stessa, secondo lo schema osservato della forza dell'acqua che, urtando contro le stesse rocce per millenni, ne smussa i margini aguzzi. In zone di alta montagna, in cui la riduzione del calore e la povertà del suolo rendono inospitale ogni soggiorno, si dimostra la "nobilitate" della specie umana, capace non solo di abitarvi, ma anche di ricavare ingegnosamente il rifugio e il sostentamento da quel poco che trovano e che riescono a strappare alla natura.

[...] Anche attraverso la lettura di Spinoza, Hegel ha appreso che la natura non ha scopo per l'uomo. Non è né madre, né matrigna: è soltanto indifferente. Egli riesce a dominarla unicamente quando usa i suoi elementi e le sue energie gli uni contro gli altri, mutandone il ruolo senza intaccarne le leggi. In ragione della sua acidità, il presame o caglio - tolto dallo stomaco dei vitelli e inserito nel latte - provoca la coagulazione di una parte solida e la separazione del siero. La natura non aveva tuttavia di mira il formaggio come prodotto finito, il cui beneficio è destinato agli uomini. Allo stesso modo il fiore di genziana cresce spontaneamente in alta montagna, ma questo semplice fatto non autorizza a istituire alcuna relazione intrinseca fra la pianta e la preparazione del liquore, opera dell'inventiva e del lavoro umano. Così, infine, anche i fattori distruttori e pericolosi per il corpo relativamente fragile dell'uomo, come "i blocchi turriiformi di granito", possono venire utilizzati per costruire un riparo dalle intemperie, sfruttando le medesime leggi di gravità che possono farli cadere rovinosamente. L'ingegnosità umana ha escogitato un'enorme quantità di stratagemmi per sopravvivere anche dinanzi a una natura dominante non ancora sottomessa (si considerino due osservazioni marginali riportate nel *Diario*: i montanari hanno posato pietre sui tetti perché le tempeste non li scoperchino e utilizzano anche i piccoli "fazzoletti di terra" in montagna facendovi pascolare le capre che per loro sono utilissime).

La casualità per l'uomo e l'assenza di scopi della natura viene in tal modo trasformata dal lavoro in finalità artificiale, seguendo il corso, opportunamente indirizzato, della natura stessa.

(G. W. F. Hegel, *Viaggio sulle Alpi bernesi*, Ibis, Como-Pavia, 1990, pagg. 12-15, 20-22)

Bodei, L'agrimensore e il navigante

Remo Bodei, partendo da metafore utilizzate dallo stesso Hegel, traccia una linea di demarcazione fra la mentalità kantiana e quella hegeliana. Si deve notare che anche Kant è tentato dall'avventura nel mare aperto della libertà, ma che egli non dimentica mai la differenza fra l'altopiano, la pianura e il mare. Mentre Hegel attenua e annulla le differenze, Kant, al contrario, le sottolinea, e - per inserirci nella metafora - utilizza mezzi diversi per muoversi nei diversi ambienti, ma mette in guardia: che non si usino velieri per muoversi sull'altopiano.

R. Bodei, Scomposizioni

La separazione tra saldo regno terrestre della verità e inconsistente dominio marino dell'apparenza - ossia, nel senso specifico che questi termini assumono nella *Critica della ragion pura*, tra “analitica” e “dialettica” - è in Kant netta e invalicabile. Da un lato la verità, che poggia sulle solide fondamenta del corretto funzionamento di facoltà umane immutabili, dall'altro l'apparenza della verità, l'illusione, che fluttua e si dissolve nel nulla non appena sottoposta al rigoroso esame della critica.

Con una sorta di *navigatio rationis* [navigazione della ragione] - che può essere considerata, secondo i punti di vista, frutto di coraggio, di orgoglio o di incoscienza - Hegel abbandona la sicurezza della kantiana isola dell'intelletto, il mondo dell'analitica, delle forme compiute e delimitate del vero, e affronta i pericoli del “vasto oceano tempestoso” della dialettica. Ma la “terra della verità” e il marittimo “impero dell'apparenza” non sono per lui più separati e nemici. Si presuppongono e si integrano vicendevolmente, seppure in gradi diversi. La verità non scaturisce infatti intera e compiuta sin dall'origine: appare e si sviluppa conflittualmente nel tempo. Il dispiegarsi delle sue manifestazioni è parte integrante della forma a cui, di volta in volta, perviene.

Hegel ha definitivamente abbandonato i modelli fondazionistici della verità filosofica [...]. Essa è *in itinere*, anche se questo viaggio la conduce, nel suo allontanarsi, più vicina a se stessa e, nel suo apparente muoversi nel tempo, a successive apparizioni e configurazioni dell'eterno. Ha natura particolare, di sistema, ma aperta in quanto correlata non a evidenze immediate, puntuali, autoriferenziate, ma a processi e percorsi. [...]

L'uso frequente di alcune metafore e lo stesso schema geopolitico dell'avanzare delle civiltà dagli altopiani interni al mare permettono di gettare, immediatamente, uno sguardo più penetrante sulla concezione hegeliana della verità e della dialettica, offrono cioè le precondizioni di intelligibilità di una teoria ben altrimenti complessa e mostrano, nello stesso tempo, come immagini e concezioni persistenti - che operano sin dagli ultimi anni di Francoforte - si proiettino e si articolino nelle opere della maturità.

Alle metafore architettoniche, per loro natura statiche, Hegel contrappone così quelle nautiche o comunque relative a tormentati percorsi. Definisce la *Fenomenologia dello spirito* i propri “viaggi di scoperta” e ne paragona notoriamente le “figure” a stazioni della *via crucis*.

Considera, di nuovo, la storia della filosofia come una serie di “viaggi di scoperta” che conducono alla “presa di possesso del mondo intelligibile” e assimila l'opera dei filosofi - che rispondono, talvolta senza saperlo, ai problemi posti dai loro predecessori è all'impresa di “Colombo che scoprì l'America e la scambiò per una parte dell'Asia”.

Sul piano geografico, ritiene inoltre che il progresso spinga i popoli a spostarsi dagli altopiani alle pianure fluviali, e da qui alle zone costiere. Le civiltà proiettate sul mare - elemento unificante, di apertura all'alterità e all'universalità - sono considerate le più evolute e le più moderne: rappresentano il terzo e ultimo stadio di evoluzione, quello del commercio e dell'industria su scala planetaria (che si sovrappone, senza cancellarli, al nomadismo e all'agricoltura delle fasi precedenti). Da questo punto di vista, e solo da esso, si potrebbe dire che la *forma mentis* di Kant - nella sua lotta per esorcizzare l'indeterminatezza dello scetticismo di Hume e i sogni della metafisica - è, anche per polemica, tipicamente “agricola”, sedentaria, interessata alla ripartizione della “fertile bassura dell'esperienza”, eppure già sensibile al pericoloso fascino marino dell'avventura, al desiderio, tenuto a freno, di espandere il sapere verso ignoti spazi.

(R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino, 1987, pagg. 181-182)

Bohr, Incredibili sorprese nel mondo subatomico

La penetrazione nel mondo del sub-atomico è come i grandi viaggi dei tempi di Colombo e ciò che ritenevamo ormai risolto da tempo ci ha riservato "incredibili sorprese".

N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino, 1974, Il rist., pagg. 48-50

Si pensi all'ammonizione perentoria circa la relatività di ogni umano giudizio, che negli anni recenti ci è venuta dalla revisione dei presupposti che stanno alla base dell'uso non ambiguo dei concetti anche più elementari come lo spazio e il tempo, revisione la quale, nel rendere manifesta la dipendenza essenziale di ogni fenomeno fisico dallo stato dell'osservatore, ha largamente contribuito all'unità e bellezza dell'attuale descrizione dell'universo.

Mentre l'importanza che queste grandi conquiste hanno per il nostro orientamento generale è comunemente riconosciuta, non si può forse dire altrettanto per l'imprevista lezione epistemologica che ci è venuta negli ultimi anni dall'aprirsi di nuovi campi di ricerca per la fisica. La nostra penetrazione nel mondo degli atomi, fin qui chiuso agli occhi dell'uomo, è in realtà un'avventura paragonabile ai grandi viaggi di scoperta dei circumnavigatori e alle esplorazioni degli astronomi nelle profondità degli spazi celesti. Com'è ben noto, il meraviglioso sviluppo dell'arte della sperimentazione fisica non solo ha cancellato del tutto la vecchia credenza secondo cui la grossolanità dei nostri sensi ci avrebbe per sempre impedito di attingere direttamente ai singoli atomi, ma ha perfino mostrato che gli atomi sono costituiti da corpuscoli ancora più piccoli, che possono venire isolati e studiati separatamente. Nello stesso tempo abbiamo appreso, tuttavia, che le leggi naturali precedentemente note, di cui è costituito il grandioso edificio della fisica classica, sono valide solo per quei sistemi che comprendono un numero praticamente infinito di atomi. Infatti le nuove conoscenze sul comportamento dei singoli atomi o componenti atomici hanno rivelato l'esistenza di un limite imprevisto alla suddivisione di ogni azione fisica, il cui significato supera di gran lunga la vecchia dottrina della limitata divisibilità della materia e attribuisce a ogni processo atomico un peculiare carattere d'individualità. Questa scoperta ha, in effetti, offerto una base affatto nuova alla comprensione della stabilità intrinseca della struttura atomica la quale, in ultima analisi, condiziona le regolarità che si manifestano in ogni ordinaria esperienza.

L'illustrazione più chiara del cambiamento radicale introdotto dallo sviluppo della fisica atomica nel nostro atteggiamento circa la descrizione della natura sta forse nel fatto che anche il principio di causalità, fin qui ritenuto fondamento indiscutibile di ogni interpretazione dei fenomeni naturali, si è rivelato incapace di abbracciare anche le regolarità caratteristiche dei processi atomici individuali. Ognuno comprende che i fisici devono aver avuto ragioni fortissime per rinunciare all'idea di causalità; d'altra parte, nello studio dei fenomeni atomici abbiamo visto ripetutamente problemi, ritenuti definitivamente

risolti da lungo tempo, riservarci le piú incredibili sorprese. Sono ben noti quei misteriosi aspetti delle piú elementari proprietà della luce e della materia, che hanno impegnato i fisici negli ultimi anni. Le contraddizioni incontrate in questo campo sono in effetti non meno acute di quelle che al principio del secolo diedero origine alla teoria della relatività e, come allora, hanno trovato soluzione solo attraverso un piú attento esame dei limiti imposti dalle nuove esperienze all'uso coerente dei concetti impliciti nella descrizione dei fenomeni.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 887-888

Bohr, Libertà e determinismo

La lezione della fisica atomica e della biologia dimostrano le notevoli possibilità di adattarsi all'ambiente da parte di un organismo. Però è impossibile trattare l'argomento su di una base esclusivamente fisica. È bene chiedere aiuto alla psicologia.

N. Bohr, *I quanti e la vita*, trad. di P. Gulmanelli, Boringhieri, Torino, 1974, Il rist., pagg. 69-73

Per illustrare l'argomento possiamo in breve richiamare il vecchio problema del libero arbitrio. Da quanto è già stato detto risulta evidente che il termine volontà è indispensabile a una descrizione completa dei fenomeni psichici, ma il problema è di stabilire fino a che punto è possibile parlare di libertà di agire in rapporto alle nostre possibilità. Finché ci si attiene a rigidi principi deterministici, l'idea di una simile libertà è evidentemente esclusa. Tuttavia la lezione generale della fisica atomica e, in particolare, la portata limitata della descrizione meccanicistica dei fenomeni biologici suggeriscono che la capacità dell'organismo di adattarsi all'ambiente include il potere di scegliere il modo più adatto al raggiungimento di questo scopo. Poiché è impossibile giudicare della questione su una base puramente fisica, è della massima importanza riconoscere che l'esperienza psicologica può offrire informazioni più pertinenti su questi problemi. Il punto decisivo è che, se tentiamo di predire che cosa un'altra persona deciderà di fare in una data situazione, non solo dobbiamo cercare di conoscere tutto di lui, compresa la storia della sua vita per ciò che può aver contribuito alla formazione del suo carattere, ma dobbiamo renderci conto che ciò cui noi tendiamo in fondo è di mettere noi stessi al suo posto. Naturalmente è impossibile dire se una persona vuole fare una cosa perché crede di potere, o se può perché lo vuole; ma non credo ci siano dubbi che ognuno di noi ha la sensazione di potere, per così dire, decidere per il meglio in ogni circostanza. Dal punto di vista della descrizione oggettiva non si può aggiungere o togliere nulla, e in questo senso possiamo, sia in senso pratico che logico, parlare di libertà di volere in termini che lascino adito a parole come responsabilità e speranza, che, come altre parole indispensabili al colloquio umano, non sono di per sé suscettibili di definizione separata.

Queste considerazioni ci riportano alle implicazioni epistemologiche della lezione che ci è derivata dagli sviluppi della fisica circa la nostra posizione di fronte al problema dell'osservazione. In cambio della nostra rinuncia a quanto solitamente si pretende dall'interpretazione di tipo classico, acquistiamo mezzi logici atti a comprendere campi più vasti di esperienza, richiedenti un'attenzione particolare sulla scelta del punto di separazione tra oggetto e soggetto. Poiché nella letteratura filosofica si fa spesso riferimento a diversi gradi di oggettività o soggettività o anche di realtà, si osservi che la nozione di soggetto ultimo e concezioni come quelle del realismo e dell'idealismo non trovano posto nella descrizione oggettiva, quale noi l'abbiamo definita; ma questa circostanza ovviamente non implica alcuna limitazione per l'indagine che ci siamo prefissa.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 889-890

Bonaventura, Tutto può essere indicato come traccia per arrivare a Dio

Bonaventura riassume in queste pagine del Breviloquium la sua concezione circa il rapporto fra l'uomo, l'universo e Dio, nota come dottrina dell'esemplarismo. Essa è di chiara ispirazione francescana oltre che agostiniana.

Breviloquium, Parte II, cap. XII

1. Da tutte le cose predette si può concludere che il mondo, creatura di Dio, è come un certo libro, in cui riluce, si rappresenta e si legge la Trinità che ne è la fattrice [*in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*] secondo un triplice grado di espressione, cioè per modo di vestigio, di immagine e di similitudine: così che la ragione di vestigio si trova in tutte le creature, la ragione di immagine nelle sole creature intellettuali, la ragione di similitudine nelle sole creature deiformi; da ciò, come da tanti gradi scalari, l'intelletto umano è indotto gradatamente ad ascendere verso il sommo principio che è Dio.
2. La ragione poi per cui noi intendiamo queste cose è che, avendo tutte le creature riferimento al loro Creatore e dipendenza da esso, ad esso possono venir paragonate o come a principio creativo, o come oggetto motivo, o come dono inabitativo. Sotto il primo aspetto viene riferito a Dio ogni suo effetto, sotto il secondo aspetto viene riferito ogni intelletto, sotto il terzo aspetto ogni spirito che sia giusto e accetto a Dio. Pertanto ogni effetto per quanto poco abbia di essere, ha Dio come principio. Ogni intelletto per poco che abbia di luce, è atto per mezzo della luce e dell'amore a capire Dio. Infine ogni spirito giusto e santo ha infuso in sé il dono dello Spirito Santo.
3. E poiché la creatura non può avere Dio come principio, se non è configurata ad esso secondo l'unità, la verità e la bontà; né Dio secondo l'obbietto, se non lo capisce per mezzo della memoria, dell'intelligenza e della volontà; né Dio come dono infuso se essa non è configurata a Lui per mezzo della fede della speranza e dell'amore come triplice dote; e avendosi così tre conformità: lontana da Dio la prima, propinqua la seconda e prossima la terza, ne deriva che la prima si chiama vestigio della Trinità, la seconda immagine e la terza similitudine.
4. Lo spirito razionale poi è in mezzo tra la prima ed ultima conformità, così che lo spirito inferiore tiene la prima conformità; lo spirito di mezzo tiene la seconda, lo spirito superiore tiene la terza. Pertanto nello stato di innocenza, quando l'immagine non era viziata bensì fatta deiforme per opera della grazia, bastava il *Libro della creatura* perché l'uomo potesse esercitare se stesso alla visione del lume della divina sapienza; essendo egli sapiente quando vedesse tutte le cose *in sé*, nel *proprio genere* e infine nell'*arte* (divina), a seconda che le cose posseggano l'essere, cioè nella materia o natura propria, nell'intelligenza creata e nell'arte eterna; secondo le tre parole della *Scrittura* pronunciate da Dio (*Gen. 1, 3 e segg.*): *fiat, fecit et factum est*.
5. Per la qual triplice visione l'uomo ebbe un triplice occhio, come dice Ugo di S. Vittore (*Libro I de Sacram. p. X c. 2*), della carne, della ragione e della contemplazione: l'occhio

della carne con il quale vedere il mondo e le cose che sono nel mondo; l'occhio della ragione con il quale vedere l'animo e le cose che sono nell'animo; l'occhio della contemplazione con il quale vedere Iddio e le cose che sono in Dio. Così con l'occhio della carne l'uomo poteva vedere le cose che sono al di fuori di lui; con l'occhio della ragione le cose che sono entro di lui; con l'occhio della contemplazione le cose che sono al di sopra di Lui. L'atto poi di quest'occhio contemplativo, che non è perfetto se non nella gloria, si smarrisce a causa della colpa, viene recuperato mediante la grazia e la fede e l'intelligenza delle *Scritture*, con le quali la mente umana è purgata illuminata perfezionata in ordine alla contemplazione delle cose celesti; alle quali cose l'uomo decaduto non può giungere se prima non riconosca i difetti e le tenebre proprie; il che egli trascura di fare ove non considerasse e prestasse attenzione alla rovina dell'umana natura.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 869-870)

Bonhoeffer, Il cristianesimo in un mondo non religioso

Nella lettera del 30 aprile 1944 da Tegel, di cui qui riportiamo i passi piú significativi, Bonhoeffer annuncia il suo programma teologico: trovare un linguaggio nuovo per l'annuncio in un mondo non piú religioso.

D. Bonhoeffer, Resistenza e resa

Ciò che mi preoccupa continuamente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo. È passato il tempo in cui questo lo si poteva dire agli uomini tramite le parole – siano esse parole teologiche oppure pie –; così come è passato il tempo della interiorità e della coscienza, cioè appunto il tempo della religione in generale. Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono piú essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente “religiosi”, non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con “religioso” essi intendono qualcosa di completamente diverso. Il nostro annuncio e la nostra teologia cristiani nel loro complesso, con i loro 1900 anni, si basano però sull’“apriori religioso” degli uomini. Il “cristianesimo” è stato sempre una forma (forse la vera forma) della “religione”. Ma se un giorno diventa chiaro che questo “apriori” non esiste affatto, e che s’è trattato invece di una forma d’espressione umana, storicamente condizionata e caduca, se insomma gli uomini diventano davvero radicalmente non religiosi – e io credo che piú o meno questo sia già il caso (da che cosa dipende ad esempio il fatto che questa guerra, a differenza di tutte le precedenti, non provoca una reazione “religiosa”?) – che cosa significa allora tutto questo per il “cristianesimo”? Vengono scalzate le fondamenta dell’intero nostro “cristianesimo” qual è stato finora, e noi “religiosamente” potremo raggiungere soltanto qualche “cavaliere solitario” o qualche persona intellettualmente disonesta. Dovrebbero essere questi i pochi eletti? Dovremmo gettarci zelanti, stizziti o sdegnati proprio su questo equivoco gruppo di persone per smerciar loro la nostra mercanzia? Dovremmo noi aggredire qualche infelice colto in un momento di debolezza e per così dire, violentarlo religiosamente? Se non vogliamo niente di tutto questo, se alla fine anche la forma occidentale del cristianesimo dovessimo giudicarla solo uno stadio previo rispetto ad una totale non-religiosità, che situazione ne deriverebbe allora per noi, per la Chiesa? Come può Cristo diventare il signore anche dei non-religiosi? Ci sono cristiani non-religiosi? Se la religione è solo una veste del cristianesimo – e questa veste ha assunto essa pure aspetti molto diversi in tempi diversi – che cos’è allora un cristianesimo non-religioso?

Barth, che è stato l’unico ad aver cominciato a pensare in questa direzione, non ha poi portato a termine e pensato fino in fondo queste idee, ma è pervenuto invece ad un positivismo della rivelazione (*Offenbarungspositivismus*) che in fin dei conti s’è ridotto ad una sostanziale restaurazione. Qui l’operaio non-religioso o l’uomo in generale non hanno guadagnato nulla di decisivo. Le risposte cui bisognerebbe rispondere sono invece: che

cosa significano una Chiesa, una comunità, una predicazione, una liturgia, una vita cristiana in un mondo non-religioso? Come parliamo di Dio – senza religione, cioè appunto senza i presupposti storicamente condizionati della metafisica, dell'interiorità ecc. ecc.? Come parliamo (o forse appunto ormai non si può più “parlarne” come s'è fatto finora) “mondanamente” (*weltlich*) di “Dio”, come siamo cristiani “non-religiosi-mondani”, come siamo *ek-klesía*, cioè chiamati-fuori, senza considerarci religiosamente favoriti, ma piuttosto in tutto e per tutto appartenenti al mondo? Cristo allora non è più oggetto della religione, ma qualcosa di totalmente diverso, veramente il signore del mondo. Ma che significa questo? Che significato hanno il culto e la preghiera nella non-religiosità? Acquista forse una nuova importanza a questo punto la disciplina dell'arcano, ovvero la mia distinzione (che tu già conosci) tra penultimo e ultimo?

[...]

Spesso mi chiedo perché un “istinto cristiano” mi spinga frequentemente verso le persone non-religiose piuttosto che verso quelle religiose, e ciò assolutamente non con l'intenzione di fare il missionario, ma potrei quasi dire “fraternamente”. Mentre davanti alle persone religiose spesso mi vergogno a nominare il nome di Dio – perché in codesta situazione mi pare che esso suoni in qualche modo falso, e io stesso mi sento un po' insincero (particolarmente brutto è quando gli altri cominciano a parlare in termini religiosi; allora ammutolisco quasi del tutto, e la faccenda diventa per me in certo modo soffocante e sgradevole) – davanti alle persone non-religiose in certe occasioni posso nominare Dio in piena tranquillità e come se fosse una cosa ovvia. Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare – e in effetti quello che chiamano in campo è sempre il *deus ex machina*, come soluzione fittizia a problemi insolubili, oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana o di fronte ai limiti umani; questo inevitabilmente riesce sempre e soltanto finché gli uomini con le loro proprie forze non spingono i limiti un po' più avanti, e il Dio inteso come *deus ex machina* non diventa superfluo; per me il discorso sui limiti umani è diventato assolutamente problematico (sono oggi ancora autentici limiti la morte, che gli uomini quasi non temono più, e il peccato, che gli uomini quasi non comprendono?); mi sembra sempre come se volessimo soltanto timorosamente salvare un po' di spazio per Dio; – io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. Raggiunti i limiti, mi pare meglio tacere e lasciare irrisolto l'irrisolvibile. La fede nella resurrezione non è la “soluzione” del problema della morte. L'“aldilà” di Dio non è l'aldilà delle capacità della nostra conoscenza! La trascendenza gnoseologica non ha nulla che fare con la trascendenza di Dio. È al centro della nostra vita che Dio è aldilà. La Chiesa non sta lí dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio. Così stanno le cose secondo l'Antico Testamento, e noi leggiamo il Nuovo Testamento ancora troppo poco a partire dall'Antico. Attualmente sto riflettendo molto su quale aspetto abbia questo cristianesimo

non-religioso, e quale forma esso assuma; te ne scriverò presto ancora e piú a lungo. Forse a questo proposito a noi che ci troviamo al centro tra est ed ovest tocca un compito importante.

D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Paoline, Milano, 1988, pagg. 348-350

Bonhoeffer, l'amore si fa carico del peccato

Bonhoeffer ci mostra come il vero amore, manifestato una volta per tutte nell'azione di salvezza del Cristo, si assume in modo solidale il peccato dell'altro. Solo un'etica, che si rifaccia costantemente al comandamento dell'amore, non corre il rischio di mortificare l'uomo attraverso l'astrattezza di una norma sotto la quale e in vista della quale l'uomo debba vivere. La rivelazione di Dio in Cristo annuncia che l'uomo può essere veramente libero e vivere di una vita vera quando dona totalmente la sua vita al prossimo.

D. Bonhoeffer, *Etica*.

Da quanto abbiamo detto risulta che la struttura dell'azione responsabile *richiede la disposizione a prendere su di sé la colpa e implica la libertà*.

Se volgiamo nuovamente lo sguardo verso l'origine di ogni responsabilità vediamo chiaramente che cosa si debba intendere per assunzione di colpa. Gesù non si occupa della proclamazione o della realizzazione di nuovi ideali etici, e neppure della sua propria bontà (Mt. 19, 17), ma esclusivamente dell'amore per l'uomo reale; perciò può entrare nella comunione della colpa degli uomini e addossarsene il peso. Gesù non vuole apparire, a spese degli uomini, come il solo individuo perfetto, non vuole essere l'unico uomo esente da colpa, che guarda con sprezzo l'umanità soccombente al peccato, non vuole che una qualsiasi idea di uomo nuovo trionfi sulle rovine di un'umanità distrutta per colpa propria. Non vuole assolvere sé stesso dal peccato per il quale gli altri uomini periscono. Un amore che abbandonasse l'uomo nel suo peccato non sarebbe un amore rivolto all'uomo reale. Operando responsabilmente nell'esistenza storica degli uomini, Gesù si fa colpevole. Null'altro che il suo amore, si noti, lo fa incorrere nella colpa. Per il suo amore disinteressato Gesù abbandona la propria perfezione ed entra nella colpa umana per caricarsene. L'assenza di peccato e il caricarsi del peccato altrui sono in lui due fatti inseparabili. Gesù, che è senza peccato, prende su di sé quello dei suoi fratelli, e appunto nel portare quel peso dimostra di essere egli stesso senza peccato. Qualsiasi azione sostitutivamente responsabile ha dunque origine in Gesù Cristo, l'innocente colpevole. Se e in quanto tale azione sia veramente responsabile, esclusivamente preoccupata dell'altro, e procedente da amore disinteressato per l'uomo reale, per il fratello, essa non può volersi sottrarre alla solidarietà con il peccato umano. Gesù ha portato su di sé la colpa di tutti gli uomini, perciò chiunque agisce responsabilmente diventa colpevole. Colui che essendo responsabile vuol sottrarsi alla colpa si separa in pari tempo anche dal mistero redentore di Gesù Cristo, l'innocente che prende su di sé il peccato, e non partecipa alla giustificazione che si fonda su quell'evento. Egli attribuisce maggior valore alla propria innocenza che alla responsabilità per gli uomini, e non vede la colpa tanto più imperdonabile di cui così si carica, non vede che la vera innocenza si manifesta appunto nell'essere solidali con la colpa di un altro uomo per amor suo. Il fatto che l'innocente amando disinteressatamente diventa colpevole è, in Gesù Cristo, parte essenziale dell'azione disinteressata.

D. Bonhoeffer, *Etica*, Fabbri-Bompani-Sonzogno-Etas, Milano, 1983, pagg. 202-203

Boutroux, Sui limiti della conoscenza positiva

Secondo il filosofo francese la stabilità (egli volutamente non usa il termine "necessità") decresce man mano che si osservano gli stadi più elevati dell'essere, nei quali compare l'azione destinata all'autorealizzazione.

E. Boutroux, *La contingence des lois de la nature* [1874], trad. it. a c. di A. Testa, Signorelli, Milano, 1960, pagg. 145-157

Certo la stabilità non è semplicemente una categoria astratta, uno stampo dove l'intelletto getti le cose; essa regna nel mondo dato. I fatti sono dei casi particolari di leggi generali, il mondo è intelligibile; e così non sono le possibilità ideali, ma è la realtà stessa, ciò di cui la scienza ci presenta la tavola sistematica. Ma la stabilità non regna interamente. Anche in seno al suo dominio appare, come elemento primitivo, originale, l'azione di un principio di cambiamento assoluto, di creazione propriamente detta, ed è impossibile stabilire dei confini tra i due domini. Si può dire che una parte degli esseri o che un aspetto delle cose sono rette da leggi mentre gli altri esseri o l'altro aspetto delle cose sarebbero sottratti alla necessità. Ciò che è vero è che, nei mondi inferiori, la legge occupa un posto così grande che quasi si sostituisce all'essere; nei mondi superiori, al contrario, l'essere fa quasi dimenticare la legge. Così ogni fatto dipende non solo dal principio di conservazione, ma anche, e innanzi tutto, da un principio di creazione.

L'essere non è dunque, in alcuno dei suoi gradi, conosciuto fino in fondo, quando le scienze positive hanno terminato la loro opera. Esso è conosciuto nella sua natura e nelle sue leggi permanenti. Resta però da conoscerlo nella sua sorgente creatrice.

[...] Ma, a mano a mano che si considerano esseri più elevati, l'essenza appare sempre meno come primordiale; diventa sempre più evidente che essa ha il suo principio nell'azione stessa dell'essere. L'uomo è l'autore del suo carattere e del suo destino.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 737-738 e 741

Boutroux, Sul determinismo

Secondo il filosofo francese Emile Boutroux "si possono distinguere nell'universo piú mondi", ma i gradi inferiori dell'essere danno a quelli superiori la materia, non la forma. "La quantità si percepisce solo come misura della qualità".

E. Boutroux, *La contingence des lois de la nature* [La contingenza delle leggi di natura, 1874], trad. it. a c. di A. Testa, Signorelli, Milano, 1960, pagg. 140- 145

Si possono distinguere nell'universo piú mondi che formano come dei piani sovrapposti gli uni agli altri. Questi sono, al di sopra del mondo della pura necessità, della quantità senza qualità, che è identica al niente: il mondo delle cause, il mondo delle nozioni, il mondo matematico, il fisico, il mondo vivente, e, per finire, il mondo pensante.

Ciascuno di questi mondi sembra all'inizio dipendere strettamente dai mondi inferiori come con una fatalità esterna, e trarre da essi la sua esistenza e le sue leggi. Esisterebbe forse la materia senza l'identità generica e la causalità, i corpi senza la materia, gli esseri viventi senza gli agenti fisici, l'uomo senza la vita?

Tuttavia, se si sottopongono a un esame comparativo i concetti delle principali forme dell'essere, si vede che è impossibile connettere le forme superiori alle forme inferiori con un nesso di necessità.

Si ragiona a priori? Non si possono estrarre le forme superiori dalle forme inferiori per via d'analisi perché esse contengono degli elementi irriducibili a quelli delle forme inferiori. Le prime trovano nelle seconde soltanto la loro materia, e non la loro forma. Il nesso delle une in rapporto alle altre sembra come se fosse radicalmente sintetico.

Sarebbe tuttavia un nesso necessario, se fosse posto dallo spirito, al di fuori di ogni esperienza, in un giudizio sintetico causale a priori.

Ma le forme che supporrebbero una origine a priori non sono quelle che si applicano alle cose date o anche alla conoscenza delle cose; mentre le formule che veramente chiariscono la natura delle cose date derivano dalla stessa esperienza.

L'esistenza dei diversi gradi dell'essere non è dunque necessaria di diritto.

Il ragionamento a posteriori prova forse che lo sia di fatto?

Per il fatto che la scienza ha potuto prendere la forma deduttiva, non ne segue che le conclusioni ne siano obiettivamente necessarie. Il valore delle conclusioni è precisamente quello dei principi fondamentali; e, se questi ultimi sono contingenti la contingenza si trasmette necessariamente a tutte le proposizioni che il sillogismo fa nascere. Ora ogni scienza puramente deduttiva ha un carattere astratto e soggettivo. Le definizioni esatte non sono possibili che a questo prezzo. Sono delle sintesi artificiali di concetti, impoveriti in modo tale da divenire interamente intellegibili. Non si può dunque applicare alle cose stesse la determinazione inerente alle definizioni delle scienze deduttive.

[...] Così ogni mondo dato possiede, in rapporto ai mondi inferiori un certo grado di indipendenza. Può, in una certa misura, intervenire nel loro svolgimento, utilizzare le leggi

che sono loro proprie, determinare in essi delle forme che non erano chiamate dalla loro essenza.

[...] E' dunque inesatto dire che le leggi reggono i fenomeni. Esse non sono poste prima delle cose, esse le suppongono; non esprimono che ciò che derivano dalla loro natura precedentemente realizzata.

Ora la quantità si concepisce solo come misura della qualità, come subordinata alla qualità; e quest'ultima, indefinitamente perfettibile, e diversa da essa stessa per due gradi di perfezione vicini l'uno all'altro così come si vorrà, non trovando del resto nella quantità estensiva o ripetizione sterile d'una stessa cosa alcun elemento di perfezionamento, non può ammettere che come accidentale e relativa, come essenziale e assoluta, l'omogeneità e la permanenza richieste dalla categoria di quantità. La legge della conservazione dell'essere è dunque contingente.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 734-736

Bradley, Sui simboli

In questa lettura il filosofo inglese mette in evidenza alcune importanti caratteristiche del simbolo ed arriva ad affermare che “La carta e l'inchiostro tagliano la gola agli uomini”.

F. H. Bradley, *The principles of Logic [I princípi della logica]*, London, 1883, pagg. 2-4; trad. it. di Costanza Arato, Garzanti, Milano 1951

Un simbolo è un fatto che sta in luogo di qualche altra cosa, e con questo, possiamo dire, a un tempo perde e guadagna, si degrada e s'esalta. Nel venire usato come un simbolo rinunzia alla individualità e all'indipendenza. Ciò che importa non è che proprio *questa* rosa o questo non-ti-scordar-di-me, e nessun altro, sia stato scelto. Noi lo offriamo, o lo prendiamo, in virtù del suo significato; e quello può risultare vero o falso quando già da gran tempo il fiore non esiste piú. La parola muore mentre viene formulata ma il suono particolare della mera pulsazione non aveva alcun valore per le nostre menti. La sua esistenza si perdeva nel parlare e nella sua significanza. La carta e l'inchiostro sono fatti unici e con qualità ben definite. Non vi sono altri fatti nel mondo che siano precisamente la stessa cosa. Però, nel leggere non afferriamo la carta o l'inchiostro, ma ciò che rappresentano; e finché stanno soltanto in luogo di questo, la loro esistenza particolare viene completamente trascurata. Un fatto preso come simbolo cessa pertanto di essere fatto. Non si può piú dire che esista per virtù propria, la sua individualità si perde nel suo significato universale. Non è piú un sostantivo, ma diventa l'aggettivo che risulta vero di un altro sostantivo. Ma, d'altra parte, il cambiamento non è del tutto in perdita. Col sommergere la sua qualità particolare in un significato piú ampio, può uscire da sé e stare in luogo di altri. S'infiltra ed esercita la sua influenza su un mondo nel quale altrimenti non potrebbe penetrare. La carta e l'inchiostro tagliano la gola agli uomini, e il tumore d'un respiro può scuotere il mondo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 446

Bradley, Sulla verità

Secondo Bradley la verità è legata all'esperienza, ma possiede i caratteri dell'assolutezza (dell'idea kantiana). "La verità è condizionabile, ma non può essere trascesa dall'intelletto".

F. H. Bradley, *Appearance and reality*, [Apparenza e realtà], c. XXVII, § 10-15; trad. it. C. Goretti, Bompiani, Milano, 1957, pagg. 571-580

La dottrina che io cerco di affermare è veramente semplice. La verità è un aspetto dell'esperienza, ed è perciò imperfetta e limitata da ciò che essa non può includere. In quanto è assoluta, essa possiede comunque il tipo generale ed il carattere di tutto ciò che ha la possibilità di essere vero o reale, e l'universo in questo generale carattere è completamente conosciuto. Esso non è e non può mai essere conosciuto in tutti i suoi particolari, non è e non può mai essere conosciuto come Tutto nel senso che la conoscenza sia la stessa cosa dell'esperienza o della realtà. Poiché conoscenza e verità, se noi supponessimo che abbiano quell'identità, sarebbero per ciò assolute e diverse. Ma d'altra parte l'universo non esiste, e non può probabilmente esistere come verità e conoscenza in un modo tale da non essere contenuto e incluso nella verità che noi chiamiamo assoluta. Per ripeterlo una volta ancora, una tale possibilità è fatale. E noi possiamo forse dire che, se questo impossibile fosse possibile, noi non potremmo probabilmente averne l'idea; perciò una tale idea svanisce nei suoi opposti o in un non senso. L'assoluta verità è errore solo se voi attendete da essa più che la semplice generale conoscenza; essa è astratta e non può supplire ai suoi propri subordinati particolari. Essa è unilaterale e non può rendere concretamente tutti i lati del Tutto, ma d'altra parte nulla può esistere fuori di essa. Essa tutto include e contiene tutto ciò che anticipatamente può svolgersi come contrario, nulla le può essere contrario che non diventi intelligibile, ed essa entra come vassallo nel regno della verità. Così anche quando voi andate oltre, non potete mai arrivare fuori di lei e quando aggiungete qualche cosa di più siete obbligati ad aggiungere qualche cosa di più della stessa specie. L'universo come verità, in altre parole, conserva una sola caratteristica, e di quella abbiamo una conoscenza infallibile. E se considerate la cosa da un altro aspetto, non vi è nessuna opposizione fra Realtà e verità. La Realtà per essere completa deve prendere e assorbire questo aspetto parziale di sé: e la verità stessa non sarebbe completa se non includesse tutti gli aspetti dell'universo. Così nel superare la differenza fra il suo soggetto e il predicato, essa manifesta l'esigenza della sua propria natura, e io posso forse sperare che questa conclusione sia stata sufficientemente fondata (capitoli XV, XXIV, XXVI). Per ripetermi, nella sua generale caratteristica la Realtà è presente nella coscienza e nella verità, è quella assoluta verità che è distinta e affermata dalla metafisica. Ma questa caratteristica generale della Realtà non è la Realtà stessa; non è altro che il carattere generale della verità e della conoscenza. Così in quanto vi è una verità e una conoscenza, questo carattere è assoluto; la verità è condizionale, ma non può essere trascesa dall'intelletto. Realizzare la sue condizioni

sarebbe passare in un tutto oltre il semplice intelletto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 451-452

Bradley, Sulle idee

Francis H. Bradley (1846-1924), filosofo inglese, è stato sostenitore di un monismo radicale fondato sulle idee, concepite come realtà oggettive e non riducibili alla psicologia. In questa lettura egli afferma che le idee sono un fatto innegabile ed hanno una realtà non inferiore alle sensazioni e alle emozioni. Inoltre il loro esistere non deve essere confuso con il loro significato.

F. H. Bradley, *The principles of Logic*, [*I princípi della logica*] London, 1883, pagg. 2-4; trad. it. Costanza Arato, F. B., Garzanti, Milano 1951

Il giudizio, in senso stretto, non esiste dove non v'è conoscenza di verità e falsità; e, poiché la verità e la falsità dipendono dalla relazione delle nostre idee alla realtà, non puoi avere un giudizio propriamente detto senza idee. E forse fin qui è ovvio. Ma andando avanti non lo resta altrettanto. Noi non soltanto non siamo in grado di giudicare prima di far uso di idee, ma, rigorosamente parlando, non possiamo giudicare se non le usiamo *come* idee. Dobbiamo farci consapevoli che esse non sono delle realtà, che sono *mere* idee, segni di un'esistenza altra da sé. Le idee non sono idee finché non sono simboli, e, prima di fare uso di simboli, non possiamo giudicare.

Siamo avvezzi al detto: "Questo non è nulla di reale, non è che una mera idea". Ma noi rispondiamo che un'idea, la quale si trovi nel mio capo e sia uno stato della mia mente, è un fatto innegabile quanto un qualsivoglia oggetto esterno. La risposta è per noi familiare quasi quanto il detto, e il mio rammarico è che in fin dei conti diventi troppo familiare. In ogni modo in Inghilterra siamo stati per troppo tempo in un atteggiamento psicologico. Ammettiamo per vero e come un dato di fatto che le idee siano fenomeni al pari delle sensazioni e delle emozioni; e, considerando questi fenomeni come fatti psichici, abbiamo tentato (non chiederò con quale successo) di distinguere fra idee e sensazioni. Anzi, intenti a questo, abbiamo bellamente dimenticato in che modo la logica faccia uso di idee. Non abbiamo visto che nel giudizio un fatto non è mai esattamente quello che *significa*, né può significare quello che è; e non abbiamo imparato che, ovunque abbiamo verità o falsità, utilizziamo il significato e non l'esistenza. Oggetto della nostra asserzione non è mai il fatto qual è nelle nostre menti, ma qualcosa d'altro che quel medesimo fatto significa. E se un'idea fosse trattata come una realtà psichica e considerata per se stessa come un fenomeno attuale, non rappresenterebbe in tal caso né la verità, né la falsità. Allorché ne facciamo uso nel giudizio, deve venire attribuita a qualcosa di altro da sé. Se non è l'idea di una certa esistenza, allora, nonostante la sua accentuata attualità, il suo contenuto è soltanto "una mera idea". È un qualcosa che, visto in relazione alla realtà cui alludiamo, è assolutamente nulla.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 445

Braudel, I filosofi e il nostro lavoro

F. Braudel (1902-1985) storico francese di fama internazionale, è stato direttore della prestigiosa rivista Annales. Egli definisce il tempo come una realtà a n dimensioni e ritiene che esso abbia sostanzialmente tre ritmi, uno lento (le epoche), l'altro medio (il più consona alla misura umana) e l'altro ancora brevissimo (un giorno, un'ora).

In questa lettura Braudel afferma che da una parte le nostre curiosità si allargano, ponendo sempre nuovi problemi e facendo aumentare più i dubbi che le certezze, dall'altra i filosofi, invece di accompagnare gli storici nel loro lavoro, li seguono a cinquant'anni di distanza.

F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1049, Conclusioni; trad. it. di C. Pischetta, Einaudi, Torino, 1953², pag. 498

Storici e filosofi mi hanno chiesto che cosa diventi, in questo gioco, la libertà degli uomini. Alle loro domande ho risposto piuttosto male e in maniera contraddittoria. Non sono filosofo, o lo sono soltanto per porre a me stesso le difficili domande che mi si chiede di risolvere. Lucien Febvre lo diceva: "Veder nascere l'alba dal crepuscolo", essere in un punto dominante della storia e della vita degli uomini, è un bel sogno, ma un sogno. La nostra funzione, di noi storici, è quella di essere innanzitutto a fior di terra, a contatto delle cose e degli esseri, di ciò che si vede, si prova, si stabilisce oggettivamente. Ora, è colpa nostra se, nel crocevia dove si trovano oggi le brancolanti scienze sociali, tutti i contatti stabiliti con i fatti, le cifre, le statistiche aumentano i nostri dubbi più che le nostre certezze; se le nostre curiosità allargate sembrano porre, più che risolvere, nuovi e appassionanti problemi nei quali non si sa quale parte esatta possono rappresentare le misteriose leggi del numero? Se i filosofi, come ci insegnavano a scuola, fossero sempre gli uomini di avanguardia, se ci accompagnassero, anziché seguirci (quando ci seguono) a cinquant'anni di distanza, ci aiuterebbero in questa ricerca angosciata. Ma essi non ci seguono affatto, e io dubito che ci raggiungano, salvo che le scienze umane non segnino un lungo tempo di arresto. Al presente, nell'assenza di una filosofia, di una sistemazione del nostro mestiere da parte degli specialisti del ben pensare, contentiamoci di quella che, artigiani, noi forniamo con le nostre mani maldestre; e consoliamoci pensando che alle gloriose scienze del reale capita la stessa cosa. Nel nostro secolo, ciascuno filosoferà per sé, ancora per molto tempo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 45

Brentano, Sull'accusa di psicologismo

In questa lettura Brentano afferma di non proporre teorie psicologistiche e respinge le accuse che a questo proposito gli vengono rivolte. Egli conclude ricordando che però la conoscenza è un giudizio e che come tale essa appartiene inevitabilmente al campo psichico.

F. Brentano, *La classificazione delle attività psichiche*

La mia teoria della conoscenza è stata accusata di psicologismo, una parola venuta in uso recentemente, a udir la quale qualche pio filosofo, come qualche cattolico ortodosso al nome "modernismo", si fa il segno della croce, come se questo nome contenesse Satana in persona.

Per discolparmi di una così grave accusa, devo domandare che cosa poi s'intende propriamente con questo, perché a ogni momento si ha sempre pronto quel nome, a mo' di spauracchio, anche dove si tratta di cose assai diverse. Quando per avere una spiegazione pregai personalmente Husserl e alcuni che seguono fedelmente le sue vedute, mi si disse che con ciò s'intende una teoria la quale combatte la validità universale della conoscenza, una teoria secondo la quale altri esseri, che non siano uomini, possono avere conoscenze che sono addirittura opposte alle nostre.

Intesa in questo senso, non solo non sono psicologista, ma sempre ho rigettato e combattuto, nella maniera più decisa, un tale assurdo soggettivismo. Però sento rispondere che tuttavia sono psicologista e abolisco l'unità della verità per tutti, poiché questa consiste soltanto in quanto al vero giudizio corrisponde qualcosa fuori dello spirito, qualcosa che è una e la stessa per tutti coloro che giudicano. Ma nei giudizi negativi e in quelli che indicano qualcosa come possibile, impossibile, passata o futura, questa qual cosa non può essere un reale, e con ciò, non ammettendo io come qualcosa che sia insieme a reali anche certi non reali, come non essere, possibilità, impossibilità, esser passato, esser nel futuro e simili, abolirei qui secondo loro l'unità della verità per tutti.

Rispondo che se anche da quella negazione seguisse l'abolizione della validità universale della conoscenza, tuttavia non va bene di screditarmi come psicologista, giacché io stesso non traggo queste conseguenze. Si potrebbe forse dire soltanto che io pongo proposizioni che, nelle loro conseguenze, devono condurre allo psicologismo. Ma neanche questo è giusto, infatti anche senza premettere tali non reali, perché non dovrebbe essere evidente che due giudizi, dei quali uno afferma in un certo modo ciò che l'altro nega nello stesso modo, non possono essere giusti, tanto se vengono dati da due diverse persone, quanto se li dà una stessa persona? Perché nessuno dirà, spero, che se anche esiste quel non reale, la percezione di questo e il suo confronto col nostro giudizio precedono per farci riconoscere, nell'armonia dell'una con l'altra, e nella loro disarmonia, la verità o falsità dei nostri giudizi.

Sono sempre invece percezioni di reali, immediatamente evidenti, e negazioni di

composizioni, in cui esse sono entrate nelle nostre rappresentazioni, che ci offrono l'ultimo sostegno nella critica dei propri e degli altrui pensieri.

Tanto, in breve, per difendermi da false e odiose dicerie, le quali non credo che possano provenire dalla bocca di antichi discepoli. Ma, se così fosse, devono apparire come un segno di estrema debolezza di memoria.

Però vi è anche una terza ipotesi. Si conosce ciò che avviene, e che, negli uomini, inavvertitamente, i concetti si spostano, e che essi stessi poi, in seguito alle equivocazioni che ne sono scaturite, non sanno bene che cosa dicono. Così qualcuno, che sarà cascato in tale debolezza umana, mi chiama psicologo. E infatti non solo il soggettivista, ma anche colui che crede che la psicologia ha da dire qualcosa nella teoria della conoscenza e nella logica viene confuso nel psicologismo. Ma per quanto io condanni il soggettivismo, tanto poco mi lascio deviare da ciò alla sconoscenza di quella verità, secondo me così decisamente stabilita, che mi sembrerebbe paradossale, anzi assurdo, se qualcuno negasse che la conoscenza è un giudizio, o negasse che il giudizio appartiene al campo psichico. E si può dire perciò che se anche altri esseri fuori di noi partecipano alla conoscenza, essi dovranno partecipare a quella che cade anche nel campo dei fenomeni psichici umani, e soltanto qui sono accessibili direttamente all'indagine nostra.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 453-454

Brentano, Sulle attività psichiche

Per Brentano le principali attività psichiche sono riconducibili a tre tipi: la rappresentazione, il giudizio e la relazione affettiva.

F. Brentano, *La classificazione delle attività psichiche*

Per dir subito la nostra opinione, siamo anche d'avviso che, rispetto alla diversa maniera del loro riferirsi all'oggetto immanente, devono distinguersi tre classi principali di attività psichiche. Ma queste tre specie non sono le stesse di quelle che ordinariamente si pongono e, in mancanza di espressioni più precise, chiamiamo la prima "rappresentazione", la seconda "giudizio" e la terza "relazione effettiva", "interesse" o "amore".

Nessuna di queste denominazioni è di tal sorta che non possa venire malintesa, anzi ciascuna di esse è frequentemente adoperata in un senso più stretto. Ma la nostra lingua non ci offre migliori espressioni che corrispondano meglio a quei concetti. E sebbene sia malagevole adoperare espressioni che hanno un significato impreciso, come termini per una classificazione così importante, e ancor più di adoperarli forse in un senso insolitamente più generale, tuttavia, nel nostro caso, mi sembra meglio questo che introdurre delle denominazioni del tutto nuove e sconosciute.

Ci siamo già spiegati anche prima su ciò che chiamiamo rappresentazione. Noi parliamo di un rappresentarci quando ci appare qualcosa. Se vediamo qualche cosa ci rappresentiamo un colore, se udiamo qualche cosa ci rappresentiamo un suono, se fantastichiamo intorno a qualche cosa ci rappresentiamo un fantasma. Per mezzo della generalità con cui adoperiamo la parola, potremmo dire impossibile che l'attività psichica si riferisca in qualche modo a qualche cosa che non sia rappresentata.

Se ascolto e comprendo un nome mi rappresento ciò che esso significa, e, in generale, è questo lo scopo dei nomi, richiamare rappresentazioni.

Per giudizio intendiamo, in conformità col comune uso filosofico, un accettare (come vero) e respingere (come falso). Ma abbiamo già veduto che un tale accettare e rifiutare avviene anche lì dove molti non adoperano l'espressione giudizio, come per esempio nella percezione di atti psichici e nel ricordo. E naturalmente noi non esiteremo a subordinare anche questi casi alla classe del giudizio.

Per la terza classe principale, i di cui fenomeni chiamiamo relazioni affettive, fenomeni di interesse, o fenomeni di amore, manca maggiormente una espressione propria, precisa. Questa classe deve secondo noi, comprendere tutti i fenomeni psichici che non sono contenuti nelle due prime classi. Ma per emozione si comprendono comunemente solo affetti che si associano a una notevole eccitazione fisica. Ognuno indicherà come emozione dell'animo l'ira, la paura, il forte desiderio, ma, nella generalità di cui adoperiamo la parola, essa invece deve essere anche deve essere anche applicata a ogni decisione e a ogni intenzione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 443-444

Bruner, Al di là della scuola attiva

Dopo la Conferenza di Woods Hole (1959) Jerome Seymour Bruner diventò negli Stati Uniti uno dei protagonisti del nuovo indirizzo educativo tendente a riformare metodi e programmi scolastici. In questo saggio, pubblicato nel 1961, Bruner compie una rilettura critica dei principi contenuti ne Il mio credo pedagogico di John Dewey e sostiene la necessità di andare al di là di una concezione educativa che, come l'attivismo, privilegia gli interessi immediati e l'esperienza di vita del fanciullo. La scuola oggi non deve limitarsi ad assicurare una continuità con la vita, ma deve introdurre nuovi orizzonti di esperienza e nuovi traguardi, per favorire lo sviluppo delle potenzialità intellettuali di ogni individuo. A questo scopo Bruner propone nella scuola l'apprendimento delle "strutture" o "idee organizzatrici" interne a ogni materia, che costituiscono un efficace mezzo per ampliare e soprattutto a organizzare le conoscenze dello studente.

J. S. Bruner, *Dopo Dewey*

L'ottimismo di J. Dewey

Nel 1897, all'età di 38 anni, il filosofo ed educatore americano John Dewey (1859-1952) pubblicò uno scritto sensazionale e profetico dal titolo: *Il mio credo pedagogico*, che conteneva alcune fondamentali idee dell'autore, sviluppate poi in un secondo tempo. Siamo di fronte a cinque atti di fede. Il primo riguarda il processo educativo e afferma: "Tutta l'educazione si svolge nel senso di una progressiva partecipazione dell'individuo alla coscienza sociale della sua gente. Questo processo ha inizio, inconsapevolmente, presso che dalla nascita e plasma di continuo le capacità dell'individuo, offre contenuti alla sua coscienza, forma le sue abitudini, esercita la sua capacità ideativa e ne desta i sentimenti". Un secondo articolo di fede precisa il concetto che il Dewey aveva della scuola: "Poiché l'educazione è un processo sociale, la scuola è semplicemente una forma di vita comunitaria in cui si accentuano tutti i fattori particolarmente atti a rendere il fanciullo partecipe delle risorse ereditate dalla sua gente e a metterlo in grado di servirsi delle sue capacità per fini sociali. Pertanto l'educazione è essa stessa vita, e non già preparazione alla vita futura".

In un terzo "credo" Dewey parla dell'oggetto dell'educazione:

"La vita sociale del fanciullo è il principio unificatore di tutta la sua educazione o del suo sviluppo. La vita sociale conferisce un'inconsapevole unità ed uno sfondo ad ogni suo sforzo e ad ogni sua iniziativa... Il vero centro [dell'apprendimento]... non è nella scienza o nella letteratura, o nella storia, o nella geografia, ma nelle attività sociali del fanciullo".

In un quarto articolo trova espressione la concezione del Dewey sul metodo educativo:

"La legge che indica come debbano essere presentati e svolti i contenuti dell'insegnamento è quella implicita nella natura stessa del fanciullo". Per il Dewey, la legge educativa era nell'azione: "L'attività precede la passività nello sviluppo della natura del fanciullo. Io credo che la consapevolezza sia essenzialmente motricità e impulso, che la vita cosciente aspiri a

concretarsi in azione”.

E finalmente ecco la quinta convinzione del Dewey:

“L'educazione è il metodo fondamentale di ogni progresso e di ogni riforma sociale”.

Oggi leggiamo questo documento con contrastanti sentimenti. L'ottimismo che l'informa, nella sua negazione dell'aspetto tragico della vita, è tipicamente americano. Vi è la definizione della verità, secondo la tesi pragmatista, come risultato di una indagine sulle conseguenze dell'azione; e vi si esprime una ferma fiducia non solo nella capacità dell'individuo di svilupparsi, ma, altresí, in una società capace di formare l'uomo nel migliore dei modi. Le ultime righe di questo credo dicono: “Ogni maestro dovrebbe sentire la dignità della sua vocazione: al servizio della società, è suo compito conservarla nell'ordine giusto ed assai curarne un ordinato sviluppo. In questo senso ogni maestro è sempre profeta del vero Dio, e introduce al regno dei cieli”.

Tuttavia, queste stesse espressioni di sicurezza e di equilibrio, e cioè l'ottimismo, il pragmatismo, la fiducia in un armonico rapporto tra l'uomo e la società, ci lasciano assai perplessi. In questi ultimi due terzi di secolo, dal 1897 ad oggi, vi sono stati profondi cambiamenti non solo nella nostra concezione della natura, ma anche in quella della società e del complesso delle istituzioni sociali; e, fatto forse piú importante, noi abbiamo sperimentato una rivoluzione nei nostri convincimenti sulla natura dell'uomo, sulla sua intelligenza, sulle sue possibilità, passioni e forme di sviluppo.

Il pensiero del Dewey non era certo insensibile ai mutamenti, nonostante le limitazioni poste dalle sue premesse filosofiche. Ma, dall'epoca della prima formulazione dei principi del Dewey ai giorni nostri, una serie di dottrine rivoluzionarie e di avvenimenti catastrofici è venuta a trasformare lo spirito stesso della ricerca. Le due guerre mondiali, il nefasto avvento di Hitler e del genocidio, la rivoluzione russa, le nuove concezioni rivoluzionarie relativistiche, in fisica e in psicologia, l'era dell'energia atomica con la sua nuova tecnologia, l'amaro predominio delle filosofie scettiche: sono tutti avvenimenti che costringono a ripensare i principi in base ai quali costruire una filosofia della educazione.

Premesse ad un esame dei principi ottimisti del Dewey

Riesaminiamo perciò codesti principi guidati da ciò che oggi sappiamo sul mondo e sulla natura umana.

Sarà però anzitutto opportuno prevenire la possibilità di alcuni fraintendimenti per i quali c'è largo campo in una impresa come questa. Chi scrive ha sempre presenti le esperienze del proprio tempo, ed il Dewey aveva dinanzi a sé, nel 1890, lo spettacolo di un metodo educativo sterile e rigido, incapace di tenere adeguatamente conto della natura del fanciullo. L'entusiasmo con il quale il Dewey considerò l'importanza dell'esperienza diretta e della azione sociale, fu una critica implicita al vuoto formalismo di un'educazione che tanto poco si preoccupava di porsi in rapporto con il mondo dell'esperienza infantile. Dewey ha fatto molto per promuovere una riforma; ma ogni eccesso può mutarsi in difetto e noi, oggi, dobbiamo appunto riconsiderare l'educazione tenendo presente che un tale eccesso

c'è stato nell'applicazione dei principi del Dewey, che furono spesso mal interpretati o seguiti con una aderenza pratica d'ordine sentimentale, che egli stesso deplorava. "Dopo l'accidia e il torpore intellettuale, dopo il formalismo e la routine, egli scriveva nel suo Credo, la nostra educazione non potrebbe essere minacciata da un nemico peggiore del sentimentalismo".

Il culto sentimentale dei "progetti di classe", dei "corsi di adattamento alla vita", il timore di esporre il fanciullo a pericolosi sbalzi dovuti al diretto intervento dell'uomo e della natura turbando così il piacevole regno della sua esperienza, il concetto dolciastro di "tempo giusto": sono tutte idee sulla fanciullezza, che spesso non hanno alcuna base nell'esperienza e che vengono giustificate in nome del Dewey. Egli fu certo di grande aiuto per la vita del suo tempo. Ma, che cosa è valido per il nostro tempo, in che termini dobbiamo esprimere il nostro credo?

L'educazione tende a sviluppare la sensibilità e la forza della mente. Il suo compito è duplice: da un lato essa trasmette all'individuo una parte del sapere, dei costumi e dei valori, accumulati nel tempo, che costituiscono la cultura di un popolo; ed in tal modo forma gli impulsi la coscienza, ed uno stile di vita negli individui. D'altro lato, l'educazione deve contribuire allo sviluppo dei processi intellettivi e far sí che l'individuo sia capace di procedere al di là delle forme culturali del mondo a cui appartiene, di essere in grado, cioè, di innovazioni, sia pure modeste, e di crearsi un'interiore cultura personale; e poiché non esistono discipline avulse dall'uomo, si tratti di scienza, d'arte, di storia o di geografia, ogni uomo deve mirare a divenire un artista, uno scienziato un letterato, uno storico o un navigatore. Ma a nessuno è possibile giungere al possesso di tutto lo scibile: è, questa, se mai, una prerogativa di ciò che potrebbe definirsi una "memoria sociale", e che noi denominiamo cultura. Ogni uomo rivive solo un frammento di questa cultura; la sua "interezza" consiste piuttosto nel crearsi una visione propria del mondo, movendosi da quella parte della sua eredità culturale della quale si è impadronito in virtù dell'istruzione. Ma vi è da tener presente che oggi le scoperte della tecnica gravano pesantemente sulla libertà dell'individuo di crearsi una visione del mondo capace di soddisfare le sue più profonde esigenze, mentre la nostra epoca ha assistito al sorgere delle ideologie che subordinano l'individuo ai fini specifici di una società: e si tratta di una forma di condizionamento priva, molte volte, di ogni comprensione per le tendenze personali, così da giudicare positivamente solo il contributo strumentale dell'individuo al progresso sociale. Nonostante questo condizionamento, la comprensione che l'uomo ha di se stesso e del suo mondo, naturale e sociale, si è venuta approfondendo, al punto da giustificare per la nostra epoca la denominazione di epoca d'oro dell'intelletto. Il futuro ci richiede ogni nostro impegno affinché questa più profonda comprensione sia utile non soltanto al progresso della società, ma altresí a quello dell'individuo.

Anche il Dewey, e sono passati molti anni, affermò che l'educazione nasce dalla partecipazione dell'individuo alla coscienza sociale della sua gente: è una verità; ma si tratta di una verità a doppio taglio, poiché ogni istruzione, buona o cattiva, nasce in tal

modo. Per fare un solo esempio, noi sappiamo oggi fino a che punto il linguaggio che ciascuno si trova a dover parlare condiziona e foggia lo stile e la struttura del suo pensiero e della sua esperienza; e sappiamo che gli stessi processi cogitativi non sono altro che una riproduzione interiore di rapporti sociali, un colloquio interiore che si svolge sullo schema di dialoghi avvenuti precedentemente nel mondo esterno. Ed è in ciò che si fonda la possibilità stessa dell'educazione. Ma perciò stesso l'educazione nel dar forma ed espressione alla nostra esperienza, può anche costituire la principale fonte di limiti intellettuali. Perciò, dato che il senso delle alternative è appunto quello di costituire una garanzia contro tali limiti, l'educazione non deve soltanto trasmettere una cultura, ma deve anche portare a contatto con visioni del mondo diverse da quella cultura, e spingere l'individuo ad esplorarle. [...]

Secondo il Dewey, che concludeva così il suo primo articolo di fede, l'educazione deve partire da "un'introspezione psicologica delle capacità, degli interessi e delle abitudini del fanciullo"; ma un punto di partenza non è un itinerario. Sacrificare l'adulto al fanciullo non è errore diverso da quello di sacrificare il fanciullo all'adulto; ed è pia illusione o vuoto sentimentalismo ritenere che l'insegnamento a vivere possa essere sempre adattato agli interessi del fanciullo, così come è un vuoto formalismo sforzare il fanciullo a ripetere pedissequamente le formule della società degli adulti. D'altronde, poiché è possibile creare e destare interessi nel fanciullo, ed in questo ambito si può ben dire che l'offerta crea la domanda e che la sfida costituita dalla raggiungibilità di un fine suscita la risposta, si debbono fornire al fanciullo mezzi più prensili, più efficaci, più sottili, per aiutarlo a conoscere il mondo e se stesso.

La scuola è l'ingresso nella vita della ragione. È, certamente, vita essa stessa, e non mera preparazione alla vita; tuttavia è uno speciale tipo di vita, accuratamente programmato al fine di sfruttare al massimo quegli anni ricchi di possibilità formative che caratterizzano lo sviluppo dell'homo sapiens e che distinguono la specie umana dalle altre. La scuola non dovrebbe, quindi, limitarsi ad assicurare una semplice continuità con la società che l'attornia o con l'esperienza quotidiana. Essa è quella particolare comunità in cui si fa l'esperienza di scoprire le cose usando l'intelligenza ed in cui ci si introduce in nuovi e mai immaginati campi di esperienze; di un'esperienza che non ha rapporto di continuità con quella precedente, come accade allorché, per la prima volta, si comprende un poema o la bellezza, la forza e la semplicità implicite nell'idea dei teoremi sulla conservazione dell'energia; nell'idea, cioè, che nulla si distrugge ma tutto si trasforma, e che si tratta di una legge universalmente applicabile. Se v'è poi una esigenza di continuità con l'esperienza quotidiana nel processo educativo, questa consiste soprattutto nel convertire la fiducia del fanciullo nell'onnipotenza del pensiero, nella fiducia realistica di potersi servire del pensiero al modo degli uomini di azione.

Insistendo sul carattere di continuità che la scuola ha da un lato con la società e dall'altro con la famiglia, John Dewey sottovalutò la speciale funzione dell'istruzione come introduttrice a nuove prospettive. Infatti, se la scuola fosse soltanto una zona di passaggio

dalla intimità della famiglia alla vita sociale, il suo compito sarebbe assai semplice: in proposito potrebbe essere molto interessante richiamarsi ai sistemi educativi delle società primitive, dove già era ben noto come la pubertà sia un momento di profonda trasformazione, contraddistinto da un “rite de passage” avente l'effetto di delimitare un rigido confine tra le forme di vita dell'infanzia e quelle della fanciullezza.

Ma sarebbe un romantico controsenso pretendere di foggare i nostri sistemi sull'esempio di quelli di società precivili: il richiamo intende soltanto essere un invito a fissare l'attenzione su talune affinità che quelle culture offrono con la nostra: l'educazione stabilisce una precisa distinzione tra il fanciullo e l'adulto, e riconosce che il passaggio all'età matura richiede una introduzione a nuovi campi di esperienza, la scoperta e l'esplorazione di nuovi misteri e la conquista di nuove forme. È qui che l'educazione diviene attraente ed incontra la sua ricompensa. [...]

Le idee organizzatrici dell'esperienza nell'economia del processo d'apprendimento

Ora, tale sapere è una costruzione esemplare che ha il fine di dare un significato a motivi costanti incontrati nella esperienza e di inserirli in una “struttura”. Le idee organizzatrici di un qualsiasi insieme di conoscenze sono scoperte che mirano a connettere e semplificare l'esperienza: in fisica si è scoperta l'idea di forza, in chimica quella di combinazione, in psicologia l'idea di motivazione, in letteratura quella di stile, al fine, sempre, di avere strumenti di comprensione. La storia della cultura è la storia dello sviluppo delle grandi idee organizzative o strutturali, idee che inevitabilmente derivano da giudizi e da ipotesi sempre più profondi sull'uomo e sulla natura.

L'efficacia delle grandi idee organizzatrici non consiste soltanto nell'aiutarci a comprendere, e talvolta a prefigurarci o a modificare il mondo in cui viviamo, ma anche nel fornirci gli strumenti per l'esperienza. Cresciuti in un mondo culturale dominato dalle idee di Newton, fra le quali v'è l'idea del tempo che scorre con moto uniforme, noi abbiamo esperienza del tempo come di una freccia moventesi inesorabilmente ed uniformemente secondo un'unica direzione; invero, noi sappiamo ora, dopo un quarto di secolo di ricerche sulla percezione, che l'esperienza non ci giunge diretta e limpida, ma arriva a noi filtrata dalle precostituite disposizioni dei nostri sensi. Tali disposizioni sono fatte dalle nostre attese, e queste, a loro volta, derivano dalle nostre idee su ciò che esiste e su ciò che si ritiene debba accadere nel futuro.

Da tutto ciò possono derivare due convinzioni. La prima è che la, struttura della conoscenza, e cioè la sua connessione e le derivazioni che fanno scaturire un'idea dall'altra, è ciò che va sottolineato nell'educazione. È infatti tale struttura, costituita dalle grandi scoperte concettuali che portano ordine nelle osservazioni sconnesse, a dar significato a ciò che possiamo imparare ed a rendere possibile il dischiudersi di nuovi regni dell'esperienza.

La seconda convinzione è che l'unità del conoscere va ricercata nella conoscenza stessa, se questa è degna di essere denominata. Cercare la giustificazione di un argomento di

studio, così come ha fatto il Dewey, sulla base del suo rapporto con l'attività sociale del fanciullo, significa fraintendere che cosa sia il conoscere e come questo possa essere denominato. In matematica, ad esempio, il significato del concetto di "commutatività" non deriva certo dalla intuizione sociale per cui due case abitate da 14 persone ciascuna non corrispondono a 14 case con due persone ciascuna; esso è, invece, implicito nel potere di un'idea di generare una maniera di pensare i numeri con uno stile, una bellezza, una ricchezza pratica: un'idea non meno intensa, ad esempio, del futuro condizionale nella grammatica formale. Senza il concetto di commutatività, l'algebra non sarebbe possibile. Se la teoria delle serie, che costituisce sovente la parte introduttiva dei più recenti corsi di matematica, dovesse essere giustificata in termini di relazione con l'esperienza immediata e con la vita sociale, non varrebbe la pena di insegnarla; eppure, la teoria delle serie pone alla comprensione dell'ordine e del numero un fondamento che non potrebbe mai essere raggiunto con l'aritmetica sociale, quella dei ratei di interesse e delle balle di fieno a tanto la balla. La matematica, al pari di qualsiasi altra disciplina, deve cominciare con l'esperienza: ma il progresso verso l'astrazione richiede assolutamente un continuo allontanamento dalle ovvietà dell'esperienza superficiale.

Occorre perciò soffermarsi sulla preminente esigenza di una economia massima nel processo d'apprendimento e stabilire intanto che non sarebbe possibile "dominare" interamente una materia neanche con una vita intera, se dominare significa prendere in considerazione tutti i fatti, tutti gli eventi, insomma ogni particolare. Al contrario, una materia presentata in modo da porre in luce la sua struttura logica avrà una forza generativa che permetterà all'individuo di ricostruire i particolari, o per lo meno gli consentirà di preparare uno schema funzionale dove i particolari potranno essere sistemati via via che si incontreranno.

I contenuti dell'apprendimento

Che cosa dire allora della concezione convenzionale delle materie d'insegnamento? La risposta alla domanda "che cosa dobbiamo insegnare?" non sarà diversa da quella che potrà essere data alla domanda "Che cosa non è senza valore?". Se si potrà rispondere alla domanda "Che cosa è degno di conoscenza?", non sarà difficile distinguere tra ciò che vale e ciò che non vale la pena di insegnare e di imparare. La conoscenza del mondo naturale, della condizione umana, della natura e del dinamismo, della società, la conoscenza del passato come fonte di esperienza per il presente e per il futuro, sono conoscenze, per certo, che sembrano essenziali per un uomo istruito. A queste conoscenze essenziali, si dovrà aggiungere la conoscenza delle opere d'arte più significative per la storia dell'estetica, motivi di meraviglia o di continuo spirituale godimento.

A questo punto sorge però il problema riguardante il linguaggio simbolico nei cui termini si conosce e si esprime ciò che si sa.

Esiste un linguaggio naturale ed un linguaggio matematico. E non è possibile ammettere

che fra un centinaio d'anni una persona colta non debba riuscire ad usare correttamente l'uno e l'altro linguaggio, in quanto si tratta di strumenti essenziali per dischiudere nuove esperienze e acquisire nuove capacità. Si tratta quindi di insegnamenti a cui deve essere assegnato un posto preminente in ogni corso di studi.

Infine, è vero per noi come lo era per il Dewey, che è impossibile prefigurarci il mondo in cui vivranno i fanciulli che noi educiamo, e che, quindi, solo una mente ben formata ed il senso di poter dominare il sapere, sono i veri strumenti che noi possiamo dare loro e che resteranno validi qualsiasi trasformazione operino il tempo e le circostanze. Il corso di studi di una scuola ideale occorre perciò sia determinato ad un solo fine: a qualsiasi cosa lo studente sia indirizzato, si deve far in modo che egli la approfondisca abbastanza per ricavarne il senso che il potere mentale si accresce con l'approfondimento della conoscenza. È questa, più di ogni altra, la maggiore garanzia di sicurezza per il futuro. Il processo educativo ed il fine a cui mira sono la stessa cosa: il fine dell'istruzione è il sapere organizzato, e tale è anche il processo educativo.

Possiamo intanto stabilire che l'opposto della capacità di comprendere non è l'ignoranza o semplicemente la "non conoscenza". Per comprendere qualcosa, anzitutto, occorre rinunciare a seguire vie disparate.

Rimanendo incerti tra una concezione ed un'altra che sembra migliore, si cade sovente nella confusione. Ed è un fatto legato alla nostra costituzione biologica che dalla confusione nasce l'angoscia, e che questa angoscia ci costringe ad assumere posizioni di difesa – all'evasione o alla ribellione o all'indifferenza – che sono in netta antitesi con il libero e vivo impiego della mente. L'attività mentale, del fanciullo come dell'adulto, può sopportare solo una limitata quantità di informazioni, poiché la nostra "apertura", come si suol dire, non può abbracciare contemporaneamente più di sei o sette cognizioni irrelate; diversamente, si crea sovraccarico, confusione, amnesia. [...]

Contenuti, strutture e metodo d'apprendimento

Il grado in cui il materiale dell'apprendimento è tradotto in termini strutturali da chi apprende, determinerà se costui sta lavorando oro o scorie. Per questa ragione, come per altre a cui si è già accennato, è necessario che, prima di essere posto di fronte a nozioni su nozioni in ordine ad un argomento, il fanciullo abbia anzitutto una idea generale sul modo con cui la materia possa essere riordinata e del sistema in cui possa essere collocata.

Avviene sovente che la intuizione dell'idea generale si appoggi dapprima ad una serie di esperienze e di esemplificazioni concrete strettamente collegate con la vita del fanciullo. Il ciclo d'apprendimento ha inizio con il particolare e l'immediato, procede verso l'astrazione, e giunge ad una meta provvisoria allorché l'astrazione può venire impiegata per impadronirsi di nuove nozioni con quella particolare profondità che essa consente.

Nei limiti del possibile, qualsiasi modo di insegnamento deve proporsi il fine di offrire ad ogni fanciullo la possibilità di apprendere da solo. Impartire nozioni ai fanciulli per poi esaminarli su ciò che è stato detto loro ha l'inevitabile effetto di renderli passivi e pronti a

dimenticare ogni insegnamento, quando sia cessato lo scopo, estrinseco ad ogni processo educativo, di appagare l'insegnante, di superare gli esami, di inorgogliersi artificialmente. Mentre i mezzi per incoraggiare lo studio sono di diverso duplice ordine: in primo luogo, il fanciullo deve impadronirsi di ciò che apprende ed inserirlo nell'interiore mondo culturale che si viene creando per sé; la scoperta ed il senso di confidenza che ne derivano, ugualmente importanti, costituiscono poi le vere ricompense dell'apprendimento: e sono ricompense che, per di più, rafforzano il processo stesso su cui si fonda l'educazione, a cui è connaturata una disciplinata ricerca.

Il fanciullo deve essere incoraggiato a trarre i maggiori benefici da ciò che impara. Questo non vuol dire che egli possa applicare subito il suo sapere nella vita quotidiana, anche se ciò può essere auspicabile; ma piuttosto che egli deve divenire sensibile alla connessione sistematica propria del conoscere, così che due fatti uniti in un rapporto siano da lui considerati come un invito a generalizzare, ad estrapolare, a spingersi oltre l'intuizione sino ad abbozzare le prime sistemazioni teoriche.

Il passaggio dal mero apprendimento all'uso logico di ciò che si è appreso rappresenta un passo essenziale verso la maturità intellettuale. Tirare ad indovinare su una base di plausibilità, servirsi di un'ipotesi euristica, impiegare nel modo migliore una dimostrazione necessaria incompleta: queste sono, invero, le attività nelle quali il fanciullo ha bisogno di essere esercitato e guidato perché sono tra i più efficaci antidoti contro la passività.

Di fondamentale importanza è liberare il processo educativo dalla disonestà intellettuale e dall'espeditismo a cui si ricorre per spiegare e non far comprendere.

Altrove io ho espresso la convinzione che si può insegnare in forma onesta qualsiasi argomento a chiunque, in qualsivoglia età. Non è onesto, però, presentare ad alunni di una quinta classe di studi storici una immagine di Cristoforo Colombo non diversa da quella del tipico adolescente americano che, nelle ore libere dalla scuola, discorre con il suo fratello Bart di ciò che c'è al di là dei mari, anche se ciò consente di collegare l'insegnamento alle più immediate esperienze del fanciullo. Una falsità è sempre una falsità anche se ha l'aspetto di una verità familiare. Né è onesto presentare ad alunni di una sesta classe di studi scientifici una approssimativa, pur se concreta rappresentazione dell'atomo, non meno falsa, a suo modo, dell'immagine di Colombo presentata agli alunni nella classe precedente. Una falsa spiegazione può soltanto scoraggiare la ricerca intellettuale autonoma, unica fonte del vero sapere.

Il rapporto scuola e società oltre l'esperienza immediata

Io credo che l'educazione sia il mezzo fondamentale della trasformazione della società. Persino le rivoluzioni non sono migliori delle idee che impersonificano e dei mezzi che sanno usare per realizzare tali idee.

Viviamo in un'epoca in cui i cambiamenti sono più rapidi che mai prima nella storia e la diffusione delle notizie ad essi relative pressoché istantanea. Se vogliamo quindi credere seriamente in una scuola che possa essere apprezzata per se stessa, e non quale mera

preparazione alla vita, tale scuola deve allora riflettere le trasformazioni che veniamo vivendo.

La prima conseguenza di questa fede è che si debbono trovare i mezzi per alimentare le nostre scuole con le conoscenze sempre più profonde che si vanno maturando alle frontiere della conoscenza. È verità elementare, questa, per gli studi scientifici e matematici, e di fatto si stanno attualmente intraprendendo continui tentativi per introdurre nelle scuole, elementari e medie, nuovi metodi di conoscenza più validi, e spesso meno complessi di quelli già in uso. Questo aggiornamento costante deve però estendersi anche a campi del sapere diversi dalle scienze, nei quali le frontiere della conoscenza non sono sempre nelle università o nelle ricerche di laboratorio, ma nella vita politica e sociale, nelle arti, nella creazione letteraria e nelle rapide trasformazioni delle organizzazioni commerciali e industriali. Ovunque il mondo si trasforma e nell'apprendere noi dobbiamo tener conto di ciò.

Io intravedo l'esigenza di una riforma delle strutture scolastiche e di una nuova concezione dei programmi. A tal fine, comincia anzi a rivelarsi opportuna la creazione non di una ma di molte nuove facoltà da denominare "Istituti per lo studio dei programmi scolastici", dove gli uomini di cultura, gli scienziati, gli uomini di affari, gli artisti si incontrino regolarmente con insegnanti di valore per rivedere e aggiornare i nostri programmi. È un'attività, questa, che trascende i limiti delle singole facoltà universitarie del nostro paese, siano esse facoltà di pedagogia, di lettere, di scienze, di medicina o di ingegneria. Siamo già rimasti troppo a lungo insensibili alla rapidità delle trasformazioni nella vita contemporanea e alle conseguenze che ne derivano per la istruzione. Noi non abbiamo condiviso con gli insegnanti i benefici delle nuove scoperte, delle nuove prospettive aperte alla ricerca, delle nuove conquiste raggiunte sul piano dell'arte. Non soltanto noi abbiamo operato sinora con la concezione della classe isolata e autosufficiente, ma altresì con quella del singolo istituto scolastico isolato ed autosufficiente. Ed anzi, l'intero sistema scolastico è stato sino ad oggi considerato come una organizzazione autonoma. [...]

Conclusione

Come concluderemo dunque? Forse sarà bene richiamarci ancora al Credo di Dewey per stabilire un raffronto tra le sue e le nostre convinzioni: l'educazione non è semplicemente trasmissione di cultura, ma è anzitutto formazione di un potere e di una sensibilità mentale che consentano a ciascuno di procedere da solo alla ricerca e di costruirsi una personale cultura interiore. La scuola è la via che apre alla vita della ragione, con tutte le conseguenze che ciò implica circa la fiducia nella possibilità di servirsi dei propri poteri mentali al massimo e di verificare ciò che è implicito in quanto si è già appreso.

Fine dell'educazione è la conoscenza del mondo e delle sue leggi, conoscenza che ha una struttura ed una storia che ci consentono di ordinare e definire l'esperienza, e di godere della sorpresa.

Il metodo di insegnamento è quello implicito in ogni attività conoscitiva: esso è uno sforzo

ordinato e responsabile verso l'autoapprendimento, uno sforzo per disporre ogni particolare conoscenza in un'ordinata rappresentazione del mondo che rispetti il particolare, ma riconosca altresì che l'astrazione è essenziale per l'intelletto.

Occorre che la scuola, per continuare ad essere alla base del progresso sociale in un'era di così rapide trasformazioni, trovi mezzo di ringiovanire e trasformare l'istruzione che offre, introducendo nei suoi programmi le nuove scoperte del nostro tempo. Tutto ciò dipende, alla fin fine, dalla capacità di coltivare e dare espressione ai modelli di perfezione che emergono dalla nostra poliedrica civiltà.

Fini meno ambiziosi di questi non sono all'altezza della sfida che fronteggiamo.

R. Fornaca-R. S. Di Pol, Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del Novecento, Principato, Milano, 1993, pagg. 329-339

Bruner, Come agevolare l'apprendimento

La necessità – più volte sostenuta da Jerome Seymour Bruner – di individuare i modi per favorire e accelerare il processo di apprendimento richiede la elaborazione di una “teoria dell'istruzione” che stabilisca i criteri e i procedimenti da seguire per organizzare nella scuola percorsi di apprendimento (curricoli) adeguati sia ai soggetti che devono apprendere che alle finalità e agli obiettivi che la scuola si propone. Qui Bruner individua i caratteri principali che deve possedere una teoria dell'istruzione.

J. S. Bruner, *Verso una teoria dell'istruzione*

Una teoria dell'istruzione è *prescrittiva* nel senso che formula regole concernenti il modo più efficace per raggiungere una determinata conoscenza o abilità. Al tempo stesso essa offre l'unità di misura per valutare criticamente ogni particolare metodo di insegnamento e di apprendimento.

Una teoria dell'istruzione è una teoria *normativa*, in quanto fornisce dei criteri e stabilisce le condizioni per soddisfarli; questi criteri debbono essere di carattere altamente generale: per esempio, una teoria dell'istruzione non dovrà specificare in maniera estremamente minuta ed esatta le condizioni ottimali necessarie allo studio dell'aritmetica nella terza elementare; tali condizioni dovranno derivare principalmente da una visione più ampia dell'apprendimento della matematica. A questo punto ci si potrebbe chiedere per quale motivo si renda necessaria una teoria dell'istruzione, dal momento che in psicologia esistono già delle teorie dell'apprendimento e dello sviluppo. Tali teorie sono però descrittive anziché prescrittive, in quanto ci mostrano ciò che è avvenuto, dopo che l'evento si è già verificato: per esempio, il fatto che la maggior parte dei bambini di 6 anni ancora non possieda la nozione di reversibilità. Una teoria dell'istruzione, viceversa, può cercare di stabilire i mezzi migliori per guidare il bambino al raggiungimento di tale nozione. Una teoria dell'istruzione, in breve, riguarda il modo con cui si apprende meglio ciò che si vuole insegnare, mira cioè a migliorare piuttosto che a descrivere l'apprendimento. Con ciò non si afferma che le teorie dell'apprendimento e dello sviluppo non rivestano alcuna importanza per una teoria dell'istruzione. In effetti una tale teoria deve riguardare sia l'apprendimento che lo sviluppo e deve essere coerente con quelle teorie dell'apprendimento e dello sviluppo alle quali essa aderisce.

Una teoria dell'istruzione ha quattro principali caratteristiche.

Innanzitutto, deve stabilire quali esperienze siano più atte a generare nell'individuo una predisposizione ad apprendere, si tratti di apprendimento in generale o di un suo tipo particolare. Ad esempio: Quale tipo di relazioni con persone e cose nell'ambiente prescolastico tenderà a rendere il bambino disposto e capace di apprendere, allorché inizierà la scuola?

In secondo luogo, una teoria dell'istruzione deve specificare il modo in cui un insieme di cognizioni deve essere strutturato perché sia prontamente compreso dal discente. Una

“struttura ottimale” si riferisce ad un insieme di proposizioni da cui può essere generato un più vasto insieme di cognizioni: la formulazione di tale struttura dipende dallo stato di progresso di un particolare campo del conoscere [...].

L'efficacia di una struttura dipende dalla sua capacità di *semplificare l'informazione*, di *generare nuove proposizioni* e di *rendere più maneggevole un insieme di cognizioni*. La struttura deve sempre riferirsi alla situazione ed alle doti del discente. Sotto questo aspetto, la struttura ottimale di un insieme di cognizioni non è assoluta ma relativa.

In terzo luogo, una teoria dell'istruzione deve specificare la progressione ottimale, con cui va presentato il materiale che deve essere appreso. Supposto, per esempio, che si desideri insegnare la struttura della fisica moderna come dovremo regolarci? Dovremo cominciare col presentare esperienze concrete in maniera tale da provocare domande sulla regolarità di certi fenomeni o piuttosto cominciare con dei simboli matematici che rendano più facile la raffigurazione della regolarità dei fenomeni che si incontreranno successivamente? Quali risultati saranno in effetti raggiunti da ciascun metodo, e come descrivere la loro combinazione ideale?

Infine una teoria dell'istruzione dovrebbe specificare la natura e il ritmo delle ricompense e delle punizioni nel processo dell'apprendimento e dell'insegnamento. Intuitivamente appare chiaro che, man mano che l'apprendimento progredisce, esista un momento in cui è senz'altro consigliabile allontanare dalle ricompense estrinseche, quali ad esempio una lode dell'insegnante, passando a ricompense intrinseche, come quelle inerenti la soluzione di un complesso problema per conto proprio. Esiste poi un momento in cui, a un immediato riconoscimento per quanto è stato conseguito, dovrà essere sostituito un premio procrastinato. Quale sia il momento del passaggio dalla ricompensa estrinseca a quella intrinseca e da quella immediata a quella differita è ancora molto poco chiaro, ma tuttavia molto importante; nel caso in cui, per esempio l'apprendimento implichi l'integrazione di una lunga sequenza di azioni, meglio effettuare al più presto tale passaggio dalla ricompensa immediata a quella differita e dall'estrinseca alla intrinseca?

R. Tassi, *Itinerari pedagogici del '900*, Zanichelli, Bologna, 1991, pagg. 379-382

Bruner, Sviluppo, cultura ed evoluzione

In questi "Studi" Jerome Seymour Bruner (1915) raccoglie i risultati delle ricerche condotte insieme ai suoi collaboratori del "Centro per gli studi cognitivi" presso l'Università di Harvard. L'interesse di Bruner è rivolto ad analizzare "come gli esseri umani accrescono la loro capacità di realizzare e usare la conoscenza". Egli si richiama qui alla storia evolutiva dell'uomo per concludere che l'evoluzione dell'essere umano è dipesa dall'uso di strumenti tecnologici, trasmessi dalla cultura, che costituiscono "amplificatori" delle capacità motorie, sensoriali, intellettuali. Nell'individuo anche la rappresentazione dell'ambiente dipende da tecniche apprese: tecniche di rappresentazione attraverso l'azione, attraverso l'immagine, attraverso i simboli. Lo sviluppo cognitivo dell'uomo, influenzato dalla cultura, può assumere caratteristiche diverse a seconda dei diversi contesti culturali. In queste pagine analizza le differenze tra i processi di apprendimento che si verificano in società "primitive" (in cui si trasmettono tecniche e regole nel contesto dell'azione) e quelli che si verificano nella società "tecnologica" (che si serve di simboli astratti).

J. S. Bruner, *Studi sullo sviluppo cognitivo*

In occasione del centesimo anniversario della pubblicazione del libro di Darwin *L'origine della specie*, Washburn ed Howel (1960) presentarono alla celebrazione centenaria di Chicago uno scritto contenente il seguente passo (pp. 49 s):

"Sembrerebbe ora ... che la grande dimensione del cervello di alcuni ominidi sia uno sviluppo relativamente tardo e che il cervello si sia evoluto in forza della nuova pressione selettiva *successiva* al bipedalismo e conseguente all'uso degli arnesi. L'uso degli arnesi, la vita sul suolo, la vita di caccia crearono il grande cervello umano e non fu l'uomo dal grande cervello a scoprire certi nuovi modi di vita. Crediamo che questa conclusione sia il più importante risultato delle recenti scoperte degli ominidi fossili e sia una conclusione ricca delle più ampie implicazioni per l'interpretazione del comportamento umano e delle sue origini... L'importante è che la grandezza del cervello, per quanto può essere misurato in base alle capacità delle scatole craniche si è accresciuta quasi di tre volte in seguito all'uso ed alla costruzione degli arnesi... L'unicità dell'uomo moderno è vista come il risultato di una vita tecnico-sociale che triplicò la grandezza del cervello, ridusse la faccia e modificò molte altre strutture del corpo".

Questa tesi implica che il principale cambiamento dell'uomo in un lungo periodo di anni (forse cinquecentomila) sia stato alloplastico piuttosto che autoplastico. Cioè egli si è trasformato, vincolandosi a nuovi ed esterni sistemi di attrezzature, anziché mediante un notevole cambiamento di morfologia: "evoluzione-per-protesi", come la chiama Weston La Barre. I sistemi di attrezzature sembra siano stati di tre tipi generali: 1) *amplificatori delle capacità motorie umane* che vanno dall'arnese per tagliare, passano per la leva e la ruota e

giungono alla grande varietà degli arnesi moderni; – 2) *amplificatori delle capacità sensorie*, che includono gli artifici primitivi come le segnalazioni col fumo e quelli moderni come l'ingrandimento ed il radar, ma anche probabilmente includono quei “software” come i riduttori percettivi convenzionalizzati che possono essere applicati ad un ambiente sensorialmente ridondante; – infine, 3) *amplificatori delle capacità raziocinative umane* infinitamente vari, che vanno dal linguaggio al mito, alla teoria ed alla spiegazione. Tutte queste forme di amplificazione sono più o meno convenzionalizzate e trasmesse mediante la cultura; l'ultima di esse è probabilmente la più notevole, dal momento che gli amplificatori raziocinativi implicano sistemi di simboli governati da regole, che bisogna condividere, per poterli usare.

Ogni sistema di attrezzature, per essere efficace, deve produrre un'adeguata contropartita interna, un'abilità appropriata, necessaria all'organizzazione degli atti sensomotori, per organizzare i percetti e i nostri pensieri in un modo che li renda adeguati alle esigenze dei sistemi di strumenti. Queste abilità interne rappresentate geneticamente come capacità, vengono lentamente selezionate nell'evoluzione. Nel senso più profondo, perciò, l'uomo può essere descritto come una specie che acquista specializzazione attraverso l'uso di strumenti tecnologici. La sua selezione e la sua sopravvivenza sono dipese da una morfologia e da un insieme di capacità, che potevano essere legate ad artifici alloplastici, che hanno reso possibile la sua successiva evoluzione. Noi ci muoviamo, percepiamo e pensiamo in una maniera che dipende dalle tecniche piuttosto che da collegamenti presenti nel nostro sistema nervoso.

Dove si tratta della rappresentazione dell'ambiente, anch'essa dipende da tecniche apprese; e queste sono precisamente le tecniche che servono ad amplificare i nostri atti motori, le nostre attività raziocinative. Noi conosciamo le ricorrenti regolarità del nostro ambiente e rispondiamo ad esse mediante azioni che hanno un'abilità e seguono uno schema, mediante immagini spazio-qualitative convenzionalizzate, mediante un'organizzazione selettiva delle percezioni e attraverso una codificazione linguistica, che, come hanno notato molti autori, pone un casellario selettivo fra noi e l'ambiente fisico. In breve, le capacità della nostra evoluzione, in quanto usiamo strumenti, sono quelle su cui facciamo affidamento nel compito principale della rappresentazione.

La conseguenza dello sviluppo di un tale sistema rappresentativo, come hanno mostrato psicologi e antropologi, è di rendere possibile una specie di integrazione al di sopra dello spazio e del tempo, che si accosti alle condizioni necessarie per trattare il passato ed il futuro nel presente e per trattare ciò che è distante come se fosse vicino. Come disse Hallowell (1955) nel suo discorso presidenziale all'Associazione Antropologica Americana,

“La struttura psicologica che l'ominide sviluppò, è tale che in essa un ruolo di primo piano viene giocato dalle variabili, che intervengono a mediare l'immediatezza degli stimoli rispetto al comportamento palese. Tali variabili includono processi inconsci, come i sogni, ed operazioni coscienti, come il pensare ed il ragionare. “Con ciò le conseguenze remote

ed immediate di un'azione imminente sono portate nel presente psicologico in tutta la loro forza, per così dire, e sono equilibrate e paragonate" [Mowrer e Ullman, 1945]".

Col tempo in seno alla cultura umana si sviluppano i mezzi tradizionalmente trasmessi, per far sí che queste attività siano apprese piú facilmente e piú efficacemente.

Come nota Peter Medawar (1963), il punto in cui, nell'evoluzione dei primati, ha luogo l'adattamento quasi interamente attraverso lo sviluppo di tecniche piuttosto che attraverso mutamenti di morfologia, è il punto in cui l'evoluzione diviene reversibile e, in senso figurativo, lamarckiana. Per la nostra sopravvivenza dipendiamo dall'ereditarietà di caratteristiche acquisite dal patrimonio culturale anziché dal patrimonio cromosomico. Quindi la cultura diventa lo strumento principale per garantire la sopravvivenza con le sue tecniche di trasmissione, che sono di altissima importanza.

La dipendenza dell'uomo dall'eredità culturale è confermata dagli incidenti assai caratteristici della evoluzione morfologica dell'uomo, che ha prodotto un lungo periodo di iniziale debolezza. Il bipedismo, col suo bisogno di un cinto pelvico piú forte, riduce il canale del parto in un momento dell'evoluzione, in cui cresce la grandezza del cervello. Il compromesso morfologico è un cervello di neonato notevolmente immaturo e con pochi schemi di risposte già pronti. Questa circostanza insieme al chiaro dimorfismo sessuale dà molto tempo e molto potere alla donna per l'allevamento del bambino e una grande opportunità di inserimento in una cultura.

Ciò che una cultura "insegna" e come lo insegna, lo vedremo piú dettagliatamente nelle pagine successive. Ciò che sembra abbastanza chiaro è che la cosa piú caratteristica nelle lezioni impartite, sia rispetto a questioni di valore, sia rispetto a questioni di esistenza o del soggetto stesso, è la loro feconda generalità. Tutto ciò che viene appreso, sembra venir convertito in regole generali applicabili a molte situazioni mai incontrate prima. Quando apprendiamo una cultura, noi apprendiamo delle regole, è chiaro, ed in questo senso siamo ben vicini a quello che è l'apprendimento di un linguaggio. Ovviamente, "comportarsi culturalmente" non è qualcosa che sia "causato" piú dalle "regole" della cultura di quanto il parlare un linguaggio sia "causato" dalle regole grammaticali. Kroeber e Kluckhohn (1952, p. 170) citano una lettera del presente autore diretta alla sezione della loro monografia, la quale tratta della cultura implicita e di quella esplicita:

"Il processo mediante il quale viene "acquisita" la cultura implicita dell'individuo (cioè, il modo con cui la persona apprende a rispondere in maniera conforme alle aspettative), è tale che sono intrinsecamente difficili la presa di coscienza e la formulazione verbale. Anche nelle situazioni di laboratorio, dove proponiamo al soggetto il compito di formare concetti complessi, i soggetti cominciano a *rispondere* coerentemente nei termini di un principio prima che possano verbalizzare (a) che stanno operando su di un principio, o (b) che il principio è così e così. L'apprendimento di una cultura, giacché gran parte di essa ha luogo prima che gran parte della differenziazione verbale abbia avuto luogo e perché è

appresa insieme agli schemi di un linguaggio e come parte del linguaggio, deve trovarsi in difficoltà di consapevolezza. I modi di pensare che sono inerenti ad un linguaggio, sono difficili ad essere analizzati da una persona che parla solo quel linguaggio, dal momento che non c'è un fondamento per discriminare un modo implicito di pensare salvo che paragonandolo con un diverso modo di pensare in un'altra lingua".

Forse occorrerebbe anche notare che la fase "non verbalizzabile" dell'apprendimento concettuale, dell'apprendimento di regole e dell'apprendimento di abilità, costituisce la *preparazione* della vita motoria, sensoria ed intellettuale al godimento dell'aiuto offerto dal linguaggio; la questione è stata discussa nella sezione precedente. Una volta che ha luogo l'apprendimento, compare il tratto più caratteristico del comportamento umano: la sua qualità simbolica, mediante la quale sostituiamo parole ed enunciati ad eventi, per avere la possibilità di tentare su di un piano vicariante le nostre operazioni sulla realtà.

Abbiamo anche osservato che l'estensione e la forma di questo sviluppo intellettuale, dal momento che nella sua stessa natura dipendono dall'assistenza di una cultura, varierà come una funzione della cultura. Secondo un concetto classico del relativismo, le culture sono diverse. Tuttavia, per sostenere questa posizione nell'analisi dell'influenza della cultura sullo sviluppo, si è costretti a studiare quale differenza si ha presso coloro che si sviluppano in luoghi diversi, e questa è certo una ricerca da niente al paragone dello studio delle poche e poderose forze plasmatrici che agiscono nella cultura e producono enormi uniformità nello sviluppo e poche cruciali differenze. Si considerino ora alcune di queste differenze.

Recentemente abbiamo avuto occasione di osservare attentamente su di un filmato il gioco di giovani babuini e di fanciulli boscimani Kung in habitat africani simili. Il paragone si estendeva, ovviamente, anche alla nostra cultura. È tipico del gioco del babuino giovane il fatto che è virtualmente tutto interpersonale. I giovani maschi si danno la caccia e fanno finte battaglie fra loro, sviluppando le abilità necessarie per svolgere il ruolo di capo maschio adulto. Le femmine vanno uno po' a caccia intorno, ma subito si dedicano ai piccoli del gruppo, di cui s'interessano e cercano di prendersi cura. Gli adulti non impartiscono "istruzioni" ed interferiscono solo per stabilire dei limiti generali al comportamento degli individui giovani. I limiti riguardano cose come il rumore che svela la loro posizione, infatti spesso si vede un maschio più anziano, che "modera" un grande inseguimento di giovani. Gli adulti guidano anche gruppi di giovani animali verso una posizione adatta in seno al gruppo o in un albero, quando si accosta un predatore. C'è anche uno scambio di cure fra diverse generazioni. Ma nel gruppo di giovani, generalmente, si apprende giocando a coppie e sviluppando abilità che, messe insieme, costituiscono il repertorio di un adulto. L'importante, riguardo a questo gioco dei giovani babuini, è che esercita e sviluppa le abilità che, riorganizzate in uno schema diverso, hanno un posto nella vita degli adulti.

Fra i Boscimani c'è egualmente pochissimo insegnamento; ma ciò che è notevolmente

differente, è la quantità di attività che i fanciulli e gli adulti compiono insieme. Il bambino acquista le sue conoscenze dalla diretta interazione con la comunità adulta, sia che si tratti di dire l'età delle tracce lasciata da un'antilope kudu, sia che si tratti di imparare a raddrizzare l'asticella di una freccia, di accendere il fuoco, di scavare un buco, per far venir fuori dell'acqua sorgiva. In migliaia di metri di film non si vede alcun *esplicito* insegnamento, nel senso di una "seduta" staccata dal contesto dell'azione intesa ad insegnare al fanciullo una cosa particolare. È tutto implicito. Si vedono fanciulli rivaleggiare fra loro nell'imitare ciò a cui hanno partecipato insieme agli adulti, come in una bella scena, in cui i fanciulli Boscimani lanciano freccine agli scarafaggi. L'unica eccezione è il noto insegnamento dei riti in alcune società indigene al tempo dei *riti di passaggio*. Ma questa cerimonia, dovunque è stata osservata, intende insegnare dei riti, dei canti, dei miti e delle cerimonie, mai delle tecniche (vedi Spindler, 1959). Nella società boscimane, in realtà c'è ben poco di questa specie di istruzione. Ordinariamente si trova che le danze, i giochi ed i riti s'incontrano prima quando il bambino è ancora trasportato dalla madre nella *karosse* ed è tenuto lì miracolosamente, mentre la madre esegue i passi complicati della danza del centopiedi.

Il campo di studio di gran lunga più dettagliato del processo di apprendimento dei fanciulli in una società indigena si trova nella monografia del professore Meyer Fortes (1938) dell'Università di Cambridge, *Aspetti sociali e psicologici dell'educazione nella terra dei Tallensi*. Questa monografia, pubblicata come supplemento alla rivista "Africa", non si può trovare facilmente, perciò vale la pena di esaminarne qui dettagliatamente il contenuto. Infatti si è colpiti da come certe osservazioni di Fortes corrispondono a quelle di altri, che hanno osservato il processo educativo nelle società indigene. La prima cosa che Fortes nota è di decisiva importanza (pp. 8-9):

"Il processo educativo fra i Tallensi e fra molti altri popoli africani di cultura analoga è comprensibile, quando si riconosca che la sfera sociale dell'adulto e del fanciullo è unitaria e indivisa. Nella nostra società i sentimenti; il pensiero e l'azione dei bambini hanno luogo soprattutto in rapporto ad una realtà (a scopi, responsabilità, compulsioni, oggetti materiali, persone e così via) che differisce completamente da quella degli adulti, anche se qualche volta coincide con essa. Questa dicotomia non si esprime solo nei nostri costumi; ma affiora anche nelle reazioni psicologiche che notano il passaggio dal mondo infantile a quello adulto, la cosiddetta fase negativa dell'instabilità dell'adolescenza, che è stata ritenuta universale nella nostra società. Essa è sconosciuta nella società dei Tallensi. In questa società sia fra gli adulti che fra i bambini le sfere sociali sono differenziate solo secondo le relative capacità. Tutti partecipano alla stessa cultura; il tipo di vita è lo stesso; ma corrisponde in gradi variabili al livello dello sviluppo fisico e mentale; niente dell'universo del comportamento adulto è nascosto ai fanciulli o è interdetto ad essi. Essi sono attivamente e responsabilmente parti ... del sistema. Da ciò derivano effetti psicologici di fondamentale importanza per l'educazione dei Tallensi. Qui, infatti, il bambino è orientato

fin dall'inizio verso la stessa realtà, verso cui sono orientati i suoi genitori ed ha lo stesso materiale fisico e sociale, su cui dirigere il proprio patrimonio cognitivo ed istintivo. Gl'interessi, i motivi e gl'intenti dei bambini sono identici a quelli degli adulti, ma ad un livello più semplice di organizzazione".

La stessa cosa circa la continuità è stata notata in molte società indigene ed un episodio illustrativo presentato da Fortes (p. 11) trova un parallelo quasi identico fra i Netsilik di Pelley Bay, studiati così dettagliatamente dall'antropologo danese Rasmussen (1931). L'episodio dei Tallensi riguarda Maanyeya, una ragazza di nove anni, che non ha mangiato la carne del sacrificio della notte precedente. Interrogata perché non l'ha mangiata, risponde:

"Quando si sacrifica a Zukek, le donne non mangiano la carne. Se la mangiano, non avranno mai bambini, diventano sterili. [Che t'importa questo?] Non sono una donna? Chi mai vuol essere sterile?".

Anche una ragazza Netsilik, più o meno della stessa età, carica di amuleti, interrogata perché li portasse, elencò un catalogo di guai, propri dell'età adulta, dai quali si proteggeva con quegli amuleti.

Fra i Tallensi tutti istruiscono: l'adulto istruisce il fanciullo, il ragazzo più grande istruisce il più piccolo, si istruiscono fra loro quelli della stessa età; ma l'istruzione viene impartita sempre nel contesto dell'azione o nello svolgimento di uno sforzo. Virtualmente non c'è niente che possa paragonarsi a metodi standardizzati appositamente per addestrare i bambini. Il sistema poggia sulla "previsione di un comportamento normale... In ogni situazione sociale ciascuno è convinto che chiunque partecipi ad essa, già conosce o vuole conoscere come comportarsi appropriatamente alla situazione e secondo il suo livello di maturità" (pp. 25- 26). Al bambino si affidano compiti proporzionati alla sua capacità e si ritiene che egli parteciperà e contribuirà ai compiti economici, sociali e rituali della vita adulta, anche se in proporzioni molto modeste. Anche il gioco, che è vario e frequente, è caratterizzato da temi che hanno parte notevole tanto nella vita dell'adulto che in quella dei fanciulli.

"Gl'indigeni dicono che i bambini spesso pongono domande sulla gente e sulle cose che li circondano. Comunque, ascoltando quello che dicevano i bambini, ponendo i loro "perché", sono stato sorpreso nel notare come fossero rari; ed i pochi esempi che potetti registrare, si riferivano ad oggetti o persone estranee allo svolgimento normale della vita Tallense. Sembrerebbe che i fanciulli tallensi avessero raramente da porre dei "perché" riguardo alla gente ed alle cose del loro ambiente normale, perché la maggior parte del loro apprendimento ha luogo in situazioni reali...".

Si consideri di nuovo la questione sollevata precedentemente sulla ragione per cui, in certe condizioni, lo sviluppo intellettuale procede verso una forma elaborata di rappresentazione simbolica con l'accompagnamento di tutta la poderosa attività simbolica, che diventa disponibile. Nella precedente discussione sono state menzionate cinque possibili fonti di questo sviluppo, ed ora possiamo considerarle più dettagliatamente. In breve erano: a) l'uso delle parole come inviti a formare concetti; b) l'eventuale dialogo fra l'adulto ed il fanciullo; c) l'importanza della "scuola" come innovazione; d) lo sviluppo in una cultura di concetti "scientifici"; e) la possibilità di conflitto fra modi di rappresentazione.

Si noti prima di tutto che, quando una società diventa più complessa nella sua tecnologia e nella divisione del lavoro, due profondi mutamenti non possono non verificarsi. Il primo è che la conoscenza e l'abilità all'interno della cultura diventa sempre più esorbitante i limiti della conoscenza e dell'abilità che tutti possono raggiungere. Perciò quasi inevitabilmente si sviluppa una netta disgiunzione del mondo degli adulti dal mondo dei bambini. L'unità del mondo dei Tallensi diventa impossibile nelle società più complesse. Allora progressivamente si sviluppa una nuova tecnica moderatamente efficace, per istruire i giovani, che è fondata soprattutto sul *parlare* delle cose fuori del loro contesto, anziché sul *mostrare* le cose nel contesto. La scuola, ovviamente, diventa il primo strumento di questa nuova tecnica, ma non certo l'unico. Infatti c'è anche un maggior parlare dei genitori, sempre fuori del contesto dell'azione, perché diventano pochi gli ambienti in cui si può praticare l'apprendimento *in situ*. È probabilmente in virtù di questo sviluppo che le domande col "perché" diventano una caratteristica così importante della risposta del fanciullo al suo ambiente. Esse servono a fornire un contesto verbale in assenza del contesto di azione caratteristico delle società indigene tecnologicamente semplici. In realtà è stato anche osservato che il mondo dell'apprendimento del fanciullo a scuola si distacca dalla vita quale è vissuta nella più ampia società e si sente la voce del riformatore, il quale chiede che la scuola sia accostata alla vita.

Tuttavia, come si è spiegato altrove (Bruner, 1965), può darsi che la cosa importante per la scuola, come ora è costituita, sia che è staccata dal contesto immediato dell'azione socialmente rilevante. È proprio questo distacco che fa dell'apprendimento un atto a parte e ne rende possibile l'inserzione nel contesto del linguaggio e dell'attività simbolica. Infatti ora le parole sono inviti a formare concetti più di quanto lo siano i contesti di azioni così appropriatamente descritti da Fortes (1938) ed altri. La comprensione *verbale*, l'abilità di esprimerla con *parole* e di elencare gli esempi diventa il criterio dell'apprendimento in tale contesto, in contrasto col concetto di "yam" dei Tallensi, il quale, secondo Fortes designa la saggezza ed il sapersela cavare sia nel *comportamento* pratico che in quello morale. Nelle società tecnicamente più evolute è proprio la natura dell'apprendimento che *esige* un dialogo provvisorio fra il genitore o l'educatore ed il fanciullo, perché, una volta che uno si trovi al di fuori del contesto operativo in cui l'apprendimento ha luogo direttamente, non può più designare un significato o "lasciare che la situazione sia essa stessa portatrice del significato". Saremmo propensi a predire, e la predizione è quasi banale, tanto è ovvia, che

compiti analoghi proposti ad uno che è membro di una società più tecnicizzata e ad un altro che è membro di una società meno tecnicizzata, saranno sempre più suscettibili di descrizione verbale per il primo che per il secondo. Il processo di traduzione dell'azione e dell'esperienza in forme simboliche vicarianti ha luogo proprio in questa applicazione della ricodificazione simbolica di "ciò che si sa".

J. Bruner e altri, *Lo sviluppo cognitivo*, Armando, Roma, 1978, pagg. 72-79

Bruno Il mondo è infinito

Come dice anche il titolo del dialogo De l'infinito universo et Mondi, per Bruno il mondo è infinito, perché non c'è ragione che non lo sia; solo un mondo infinito è adeguato alla potenza di Dio.

G. Bruno, *De l'infinito universo et Mondi*, Dialogo Quinto

Fil. Non bisogna dunque cercare, se estra il cielo sia loco, vacuo o tempo; perché uno è il loco generale, uno il spacio immenso, che chiamar possiamo liberamente vacuo; in cui sono innumerabili ed infiniti globi, come vi è questo in cui vivemo e vegetamo noi. Cotal spacio lo diciamo infinito, perché non è ragione, convenienza, possibilità, senso, o natura che debba finirlo: in esso sono infiniti mondi simili a questo, e non differenti in genio da questo; perché non è ragione né difetto di facoltà naturale, dico tanto potenza passiva quanto attiva, per la quale, come in questo spacio circa noi ne sono, medesimamente non ne sieno in tutto l'altro spacio, che di natura non è differente e altro da questo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1356

Bruno Lo scopo della ricerca filosofica

Il vero oggetto della ricerca filosofica è la divinità stessa, anche se, con la nostra mente, noi possiamo cogliere Dio solo in modo imperfetto. Lo sforzo della mente per arrivare a Dio divinizza la mente stessa. Non l'anima è nel corpo, ma il corpo è nell'anima.

G. Bruno, *De gli eroici furori*, Dialogo Terzo

Tans. La è oggetto finale, ultimo e perfettissimo, non già in questo stato dove non possemo veder Dio se non come in ombra e specchio; e però non ne può esser oggetto se non in qualche similitudine; non tale qual possa esser astratta ed acquistata da bellezza ed eccellenza corporea per virtù del senso; ma qual può esser formata nella mente per virtù de l'intelletto. Nel qual stato ritrovandosi, viene a perder l'amore ed affezion d'ogni altra cosa tanto sensibile quanto intelligibile; perché questa congiunta a quel lume dovien lume essa ancora, e per conseguenza si fa un dio: perché contrae la divinità in sé, essendo ella in Dio per la intenzione con cui penetra nella divinità (per quanto si può), ed essendo Dio in ella, per quanto dopo aver penetrato viene a conciperla e (per quanto si può) a ricettarla e comprenderla nel suo concetto. Or di queste specie e similitudini si pasce l'intelletto umano da questo mondo inferiore, sin tanto che non gli sia lecito de mirar con piú puri occhi la bellezza della divinitade. Come accade a colui che è gionto a qualch'edificio eccellentissimo ed ornatissimo, mentre va considerando cosa per cosa in quello, si aggrada, si contenta, si pasce d'una nobil maraviglia; ma se avverrà poi che vegga il signor di quelle immagini, di bellezza incomparabilmente maggiore, lasciata ogni cura e pensiero di esse, tutto è volto ed intento a considerar quell'uno. Ecco dunque come è differenza in questo stato dove veggiamo la divina bellezza in specie intelligibili tolte da gli effetti, opre, magisteri, ombre e similitudini di quella, ed in quell'altro stato dove sia lecito di vederla in propria presenza.

Dice appresso: *Pascomi d'alt'impresa*, perché (come notano gli pitagorici) cossí l'anima si versa e muove circa Dio, come il corpo circa l'anima.

Cic. Dunque, il corpo non è luogo de l'anima?

Tans. Non; perché l'anima non è nel corpo localmente, ma come forma intrinseca e formatore estrinseco; come quella che fa gli membri, e figura il composto da dentro e da fuori. Il corpo dunque è ne l'anima, l'anima nella mente, la mente o è Dio, o è in Dio, come disse Plotino: cossí come per essenza è in Dio che è la sua vita, similmente per l'operazione intellettuale e la volontà conseguente dopo tale operazione, si riferisce alla sua luce e beatifico oggetto. Degnamente dunque questo affetto de l'eroico furore si pasce de sí alta impresa.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1381-1382

Bruno, Amori eroici

Gli amori si distinguono in naturali ed eroici. Questi ultimi sono sempre amori per la divinità, tendono alla divina bellezza. Essa permea di sé tutto, anche i corpi, i quali vengono a possedere una bellezza spirituale. Per questo può avere valore anche l'amore per un corpo.

G. Bruno, *De gli eroici furori*, Dialogo Terzo

Tutti gli amori (se sono eroici e non son puri animali, che chiamano naturali e cattivi alla generazione, come strumenti de la natura in certo modo) hanno per oggetto la divinità, tendono alla divina bellezza, la quale prima si comunica all'anime e risplende in quelle; e da quelle poi o, per dir meglio, per quelle poi si comunica alli corpi; onde è che l'affetto ben formato ama gli corpi o la corporal bellezza, per quel che è indice della bellezza del spirito. Anzi quello che m'innamora del corpo è una certa spiritualità che veggiamo in esso, la qual si chiama bellezza; la qual non consiste nelle dimensioni maggiori o minori, non nelli determinati colori o forme, ma in certa armonia e consonanza de membri e colori. Questa mostra certa sensibile affinità col spirito a gli sensi piú acuti e penetrativi; onde sèguita che tali piú facilmente ed intensamente s'innamorano; ed anco piú facilmente si disamorano, e piú intensamente si sdegnano, con quella facilità ed intensione, che potrebbe essere nel cangiamento dello spirito brutto, che in qualche gesto ed espressa intenzione si faccia aperto; di sorte che tal bruttezza trascorre da l'anima al corpo, a farlo non apparir oltre come gli apparía bello. La beltà dunque del corpo ha forza d'accendere, ma non già di legare e far che l'amante non possa fuggire, se la grazia, che si richiede nel spirito, non soccorre, come la onestà, la gratitudine, la cortesia, l'accortezza. Però dissi *bello* quel fuoco che m'accese, perché ancor fu nobile il laccio che m'annodava.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1379

Bruno, Contro Osiander, asino ignorante e presuntuoso

Bruno si schierò decisamente con coloro che ritenevano che la concezione astronomica di Copernico non fosse affatto una ipotesi motivata solo dalla "comodità de le supputazioni" (cioè dalla maggiore semplicità dei calcoli), ma esprimesse la verità dei fatti. L'"Epistola superliminare" è la prefazione di Osiander. Smitho e Teofilo, protagonisti del dialogo di Bruno La cena delle Ceneri, rappresentano rispettivamente il gentiluomo inglese interessato alle dispute filosofiche e il sostenitore della filosofia bruniana.

G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Dialogo Terzo

Smitho: Che soggiunse il dottor Nundinio?

Teofilo: Io dunque - disse in latino - voglio interpretare quello che noi dicevamo; che è da credere, il Copernico non esser stato d'opinione, che la Terra si movesse, perché questa è una cosa inconveniente ed impossibile; ma che lui abbia attribuito il moto a quella, più tosto che al cielo ottavo, per la comodità de le supputazioni. - Il Nolano disse, che, se Copernico per questa causa sola disse la Terra moversi, e non ancora per quell'altra, lui ne intese poco e non assai. Ma è certo, che il Copernico la intese come la disse, e con tutto suo sforzo la provò.

Smitho: Che vuol dir, che costoro sí vanamente buttorno quella sentenza su l'opinione di Copernico, se non la possono raccogliere da qualche sua proposizione?

Teofilo: Sappi che questo dire nacque dal dottor Torquato; il quale di tutto il Copernico (benché posso credere che l'avesse tutto voltato) ne avea retenuto il nome de l'autore, del libro, del stampatore, del loco ove fu impresso, de l'anno, il numero de' quinterni e de le carte; e per non essere ignorante in gramatica, avea intesa certa Epistola superliminare attaccata non so da chi asino ignorante e presuntuoso; il quale (come volesse iscusando faurir l'autore, o pur a fine che anco in questo libro gli altri asini, trovando ancora le sue lattuche e frutticelli, avessero occasione di non partirsene affatto deggiuni), in questo modo lo avvertisce, avanti che cominciano a leggere il libro e considerar le sue sentenze.

"Non dubito, che alcuni eruditi" (ben disse alcuni, de' quali lui può esser uno), "essendo già divulgata la fama de le nove supposizioni di questa opera, che vuole la Terra esser mobile ed il Sole starsi saldo e fisso in mezzo dell'Universo, non si sentano fortemente offesi, stimando che questo sia un principio per ponere in confusione l'arte liberali già tanto bene e in tanto tempo poste in ordine. Ma, se costoro vogliono meglio considerar la cosa, troveranno, che questo autore non è degno di riprensione; perché è proprio agli astronomi raccôrre diligente e artificiosamente l'istoria di moti celesti; non possendo poi per ragione alcuna trovar le vere cause di quelli, gli è lecito di fengersene e formarsene a sua posta per principii di geometria, mediante i quali tanto per il passato, quanto per avvenire si possano calcolare; onde non solamente non è necessario, che le supposizioni siino vere, ma né anco verisimili". [...] - E conclude al fine: "Lasciamoci dunque prendere il tesoro di queste supposizioni, solamente per la facilità mirabile ed artificiosa del computo; perché, se alcuno

queste cose fente prenderà per vere, uscirrà piú stolto da questa disciplina, che non v'è entrato”.

Or vedete, che bel portinaio! Considerate quanto bene v'apra la porta per farvi entrar alla partecipazion di quella onoratissima cognizione, senza la quale il saper computare e misurare e geometrare e prospettivare non è altro che un passatempo da pazzi ingenui. Considerate come fedelmente serve al padron di casa.

Al Copernico non ha bastato dire solamente, che la Terra si move; ma ancora protesta e conferma quello scrivendo al Papa, e dicendo che le opinioni di filosofi son molto lontane da quelle del volgo, indegne d'esser seguitate, degnissime d'esser fugite, come contrarie al vero e dirittura. Ed altri molti espressi indizii porge de la sua sentenza; non ostante ch'alfine par, ch'in certo modo vuole a comun giudizio tanto di quelli che intendono questa filosofia, quanto degli altri, che son puri matematici, che, se per gli apparenti inconvenienti non piacesse tal supposizione, conviene ch'anco a lui sii concessa libertà di ponere il moto de la Terra, per far dimostrazioni piú ferme di quelle, ch'han fatte gli antichi, i quali furno liberi nel fengere tante sorte e modelli di circoli, per dimostrar gli fenomeni de gli astri. Da le quale paroli non si può raccôrre, che lui dubiti di quello che sí costantemente ha confessato, e proverà nel primo libro, sufficientemente rispondendo ad alcuni argomenti di quei che stimano il contrario; dove non solo fa ufficio di matematico che suppone, ma anco de fisico che dimostra il moto de la Terra.

(G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Mondadori, Milano, 1995, pagg. 52-54)

Bruno, Copernico aurora della nuova filosofia

Nell'opera La cena delle Ceneri Bruno manifesta la sua opinione su Copernico: egli è stato come l'aurora, che ha preceduto il "sole dell'unica e vera filosofia". Smitho e Teofilo, protagonisti del dialogo di Bruno, rappresentano rispettivamente il gentiluomo inglese interessato alle dispute filosofiche e il sostenitore della filosofia bruniana.

G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Dialogo Primo

Smitho: Di grazia, fatemi intendere, che opinione avete del Copernico?

Teofilo: Lui avea un grave, elaborato, sollecito e maturo ingegno; uomo che non è inferiore a nessuno astronomo che sii stato avanti lui, se non per luogo di successione e tempo; uomo che, quanto al giudizio naturale, è stato molto superiore a Tolomeo, Ipparco, Eudoxo e tutti gli altri, ch'han caminato appo i vestigi di questi. Al che è divenuto per essersi liberato da alcuni presuppositi falsi de la comune e volgar filosofia, non voglio dir cecità. Ma però non se n'è molto allontanato; perché lui, piú studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii, onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà e venesse a liberar e sé ed altri da tante vane inquisizioni e fermar la contemplazione ne le cose costante e certe. Con tutto ciò chi potrà a pieno lodar la magnanimità di questo germano, il quale, avendo poco riguardo a la stolta moltitudine, è stato sí saldo contra il torrente de la contraria fede, e benché quasi inerme di vive ragioni, ripigliando quelli abietti e rugginosi fragmenti ch'ha possuto aver per le mani da la antichità, le ha ripoliti, accozzati e risaldati in tanto, con quel suo piú matematico che natural discorso, ch'ha resa la causa, già ridicola, abietta e vilipesa, onorata, preggiata, piú verisimile che la contraria, e certissimamente piú comoda ed ispedita per la teorica e ragione calcolatoria? Cossí questo alemano, benché non abbi avuti sufficienti modi, per i quali, oltre il resistere, potesse a bastanza vincere, debellare e supprimere la falsità, ha pure fissato il piede in determinare ne l'animo suo ed apertissimamente confessare, ch'al fine si debba conchiudere necessariamente, che piú tosto questo globo si muova a l'aspetto de l'Universo, che sii possibile che la generalità di tanti corpi innumerabili, de' quali molti son conosciuti piú magnifici e piú grandi, abbia, al dispetto della natura e ragioni che con sensibilissimi moti cridano il contrario, conoscere questo per mezzo e base de' suoi giri ed influssi. Chi dunque sarà sí villano e discortese verso il studio di quest'uomo, che, avendo posto in oblio quel tanto che ha fatto, con esser ordinato dagli dèi come una aurora, che dovea precedere l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia, per tanti secoli sepolta nelle tenebrose caverne de la cieca, maligna, proterva ed invida ignoranza; vogli, notandolo per quel che non ha possuto fare, metterlo nel medesimo numero della gregaria moltitudine, che discorre, si guida e si precipita piú per il senso de l'orecchio d'una brutale e ignobil fede; che [non] vogli computarlo tra quei, che col felice ingegno s'han possuto drizzare ed inalzarsi per la fidissima scorta de l'occhio della divina intelligenza?

(G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Mondadori, Milano, 1995, pagg. 18-19)

Bruno, Il processo

Riportiamo alcuni atti della prima fase del processo a Giordano Bruno, svoltosi a Venezia. In queste poche pagine riemerge il problema del rapporto fra il cristianesimo, con tutto il suo apparato dogmatico, e la filosofia. Nello stesso tempo il fatto che la Chiesa cattolica si fosse data in quel periodo un suo sistema di controllo delle idee (l'Inquisizione, l'Indice dei libri proibiti, ecc.) mette in evidenza il rapporto fra sistemi repressivi e libertà di coscienza.

Documenti veneti del processo a G. Bruno

Ho detto, che me volevo presentar alli piedi de Sua Beatitudine con alcune mie opere approbate, avendone alcune altre che non approbo [...], perché in esse ho parlato e discorso troppo filosoficamente, disonestamente e non troppo da buon cristiano [...], fondando la mia dottrina sopra il senso e la ragione e non sopra la fede.

La materia de tutti questi libri [...] è materia filosofica; [...] nelli quali tutti io ho diffinito filosoficamente e secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che secondo la fede deve essere tenuto; e credo che in essi non si ritrova cosa per la quale possa esser giudicato, che de professo piú tosto voglia impugnar la religione che essaltar la filosofia, quantunque molte cose impie fondato nel lume mio naturale possa aver esplicato.

Di piú in questo universo metto una provvidenza universale [...] e la intendo in due maniere: l'una nel modo in cui presente è l'anima nel corpo... e questo chiamo natura; [...] l'altra nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia [...] è in tutto, non come parte, non come anima, ma in modo inesplicabile.

Interrogatus: Se esso costituito in effetto ha tenuto, tiene e crede la Trinità, Padre Figliuolo e Spirito Santo in una essentia ma distinti però personalmente secondo che viene insegnato dalla catholica Chiesa. *R.* Parlando christianamente e secondo la theologia e che ogni fedel christiano e catholico deve creder ho in effetto dubitato circa il nome di persona del Figliuolo e dello Spirito Santo non intendendo queste due persone distinte dal Padre se non nella maniera che ho detto de sopra parlando filosoficamente e assignando lo intelletto del Padre per il Figliuolo, et l'amore per il Spirito Santo senza conoscer questo nome Persona che appresso S. Augustino è dichiarato nome non antico, ma novo, et de suo tempo e questa opinione l'ho tenuta da disdotto anni della mia età sino adesso, ma in effetto non ho mai però negato, né insegnato, né scritto, ma sol dubitato tra me come ho detto.

Nelle mie opere si trovaranno scritte molte cose, quali saranno contrarie alla Fede Cattolica, e che parimenti ne i ragionamenti avrò dette cose ch'avranno potuto portare scandalo, ma però io non ho detto, né scritto queste cose ex professo, né per impugnar direttamente la fede cattolica, ma fondandomi solamente nelle ragioni filosofiche.

Il praticar che ho fatto con heretici leggendo, ragionando, e disputando sempre ho trattato di materie filosofiche, né mai ho comportato che da loro me sia trattato da altro, anzi che

per questo sono stato ben visto da calvinisti, da lutherani, e da altri heretici perché me tenevano da filosofo e vedevano che non impacciava, né me intrometteva nelle loro opinioni, anzi che da loro era tenuto più tosto de nessuna religione piuttostoché io credesse quanto tenevano loro, il che concludevano, perché sapevano che io ero stato in diverse parti senza haver comunicato, né accettato la religione di alcuno di loro.

Io ho tenuto e tengo che l'anime sieno immortali, e che sieno substantie subsistenti, cioè l'anime intellettive e che catholicamente parlando non passino da un corpo all'altro, ma vadino in Paradiso o in Purgatorio o in Inferno; ma ho ben ragionato e seguendo le ragion filosofiche, che essendo l'anima inesistente senza il corpo e inesistente nel corpo possa col medesimo modo che in un corpo essere in un altro e passar da un corpo in un altro, il che se non è vero, par almeno verisimile secondo l'opinione di Pitagora.

Queste spezie di religiosi li quali insegnano li popoli a confidare senza l'opera, la quale è fine de tutte le religioni, essere più degna di essere estirpata dalla terra, che serpi, draghi ed altri animali perniziosi alla natura umana: perché li popoli barbari per tal confidenza devengono cattivi così persuasi.

Non posso dir male della vita e miracoli di Christo suo capo et però non ho mai detto male di Christo né della fede catholica cristiana e manco ho detto e tenuto che le Religioni non siano buone, anzi le ho tenute et tengo per buone.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pagg. 2023-2024

Bruno, L'eroico furore

Il divino (l'Uno) è immanente a tutte le cose: l'assoluta indifferenziazione degli enti fa sí che in tutti e in ciascuno di essi sia presente una scintilla divina. Nell'uomo, che pure rispetto all'infinito non è diverso da una formica, questa scintilla sembra albergare nell'intelligenza. Grazie all'intelletto l'uomo può sollevarsi oltre i dati sensibili e cercare di cogliere l'Uno. Questo sforzo di conoscenza è chiamato da Bruno eroico furore. Luigi Tansillo (1510-1568), è un poeta molto caro a Bruno che spesso ne cita o imita i versi.

G. Bruno, *De gli eroici furori*, Dialogo Terzo (pagg. 48-49)

Tansillo: [...] Or venemo al proposito. Questi furori de quali noi ragghioniamo, [...] non son oblío, ma una memoria; non son negligenze di sé stesso, ma amori e brame del bello e buono con cui si procure farsi perfetto con trasformarsi ed assomigliarsi a quello. Non è un raptamento sotto le leggi d'un fato indegno, con gli lacci de ferine affezioni; ma un impeto razionale che siegue l'apprehension intellettuale del buono e bello che conosce, a cui vorrebbe conformandosi parimente piacere; di sorte che della nobiltà e luce di quello viene ad accendersi ed investirsi de qualitate e condizione per cui appaia illustre e degno. Doviene un dio dal contatto intellettuale di quel nume oggetto; e d'altro non ha pensiero che de cose divine, e mostrasi insensibile ed impassibile in quelle cose che comunemente massime senteno, e da le quali piú vegnon altri tormentati; niente teme, e per amor della divinitade spreggia gli altri piaceri, e non fa pensiero alcuno de la vita. Non è furor d'atrabile che fuor di consiglio, ragione ed atti di prudenza lo faccia vagare guidato dal caso o rapito dalla disordinata tempesta; come quei, ch'avendo prevaricato da certa legge de la divina Adrastia vegnono condannati sotto la carnificina de le Furie, acciò sieno essagitati da una dissonanza tanto corporale per sedizioni, ruine e morbi, quanto spirituale per la iattura dell'armonia delle potenze conoscitive ed appetitive. Ma è un calor acceso dal sole intelligenziale ne l'anima e impeto divino che gl'impronta l'ali; onde piú e piú avvicinandosi al sole intelligenziale, rigettando la ruggine de le umane cure, dovien un oro probato e puro, ha sentimento della divina ed interna armonia, concorda gli suoi pensieri e gesti con la simmetria della legge insita in tutte le cose. Non come inebriato da le tazze di Circe va cespitando ed urtando or in questo, or in quell'altro fosso, or a questo, or a quell'altro scoglio; o come un Proteo vago or in questa, or in quell'altra faccia cangiandosi, giamai ritrova loco, modo, né materia di fermarsi e stabilirsi. Ma senza distemprar l'armonia vince e supera gli orrendi mostri; e per tanto che vegna a dechinare, facilmente ritorna al sesto con quelli intimi istinti, che come nove muse saltano e cantano circa il splendor dell'universale Apolline; e sotto l'imagini sensibili e cose materiali va comprendendo divini ordini e consigli.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1377-1378)

Bruno, L'Uno e l'immutabilità della sostanza

L'inizio del quinto dialogo dell'opera De la causa, principio et Uno è una sintesi potente del pensiero di Bruno sull'Uno e sulle sue caratteristiche. È evidente, oltre all'influenza di Plotino, anche quella di Nicola Cusano. Lasciati da parte i logici con le loro fantasie, i filosofi naturali sono giunti alla conclusione che, nonostante le variazioni e mutazioni degli enti, la sostanza rimane sempre unica e immutabile. Bruno si riferisce sia alla tradizione filosofica greca (soprattutto a Parmenide, ma anche a Eraclito e a Pitagora) sia alla Bibbia, di cui cita un passo del Libro di Qoelet, interpretandolo all'interno del suo sistema filosofico. Teofilo è il sostenitore delle posizioni filosofiche di Bruno.

G. Bruno, *De la causa, principio et Uno*, Dialogo Quinto

a) Tutto è in tutto

Teofilo: È dunque l'Universo uno, infinito, immobile. Una, dico, è la possibilità assoluta, uno l'atto, una la forma o anima, una la materia o corpo, una la cosa, uno lo ente, uno il massimo ed ottimo; il quale non deve posser essere compreso [contenuto]; e però [perciò] infinibile ed interminabile, e per tanto infinito ed interminato, e per conseguenza immobile. Questo non si muove localmente, perché non ha cosa fuor di sé ove si transporte, atteso che sia il tutto. Non si genera; perché non è altro essere che lui possa desiderare o aspettare, atteso che abbia tutto lo essere. Non si corrompe; perché non è altra cosa in cui si cange, atteso che lui sia ogni cosa. Non può sminuire o crescere, atteso che è infinito; a cui come non si può aggiungere, cossì è da cui non si può sottrarre, per ciò che lo infinito non ha parte proporzionabili. Non è alterabile in altra disposizione, perché non ha esterno da cui patisca e per cui venga in qualche affezione. Oltre che, per comprender tutte contrarietà in nell'essere suo in unità e convenienza, e nessuna inclinazione posser avere ad altro e novo essere o pur ad altro ed altro modo di essere, non può esser soggetto di mutazione secondo qualità alcuna, né può aver contrario o diverso che lo alteri, perché in lui è ogni cosa concorde. Non è materia, perché non è figurato né figurabile, non è terminato né terminabile. Non è forma, perché non informa né figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è Universo. Non è misurabile né misura. Non si comprende, perché non è maggior di sé. Non si è compreso, perché non è minor di sé. Non si agguaglia, perché non è altro ed altro, ma uno e medesimo. Essendo medesimo ed uno, non ha essere ed essere; e perché non ha essere ed essere, non ha parte e parte; e per ciò che non ha parte e parte, non è composto. Questo è termine di sorte [tale] che non è termine; è talmente forma che non è forma; è talmente materia che non è materia; è talmente anima che non è anima: perché è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'Universo è uno. In questo certamente non è maggiore l'altezza che la lunghezza e la profondità, onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. Nella sfera, medesima cosa è lunghezza che larghezza e profondo, perché hanno medesimo termine; ma ne

l'Universo medesima cosa è larghezza, lunghezza e profondo, perché medesimamente non hanno termine e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante ed altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, né assolutamente parte che differisca dal tutto. Perché se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto: dunque l'Universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte e come di altro ed altro, certo l'infinito è uno. Sotto la comprensione [all'interno] de l'infinito non è parte maggiore e parte minore, perché alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quanto si voglia maggiore che un'altra quanto si voglia minore; e però ne l'infinita durata non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son più gli momenti e le ore per gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l'immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio de la parasanga; perché alla proporzione de la immensitudine non più si accosta per le parasanghe che per i palmi. Dunque infinite ore non son più che infiniti secoli, ed infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. Alla proporzione, similitudine, unione ed identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere non più ti avvicini con essere Sole, Luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti. E quello che dico di queste, intendo di tutte l'altre cose di sussistenza particolare. Or, se tutte queste cose particolari ne l'infinito non sono altro ed altro, non sono differenti, non sono specie, per necessaria conseguenza non sono numero; dunque l'Universo è ancor uno immobile. Questo, perché comprende tutto, e non patisce altro ed altro essere, e non comporta seco né in sé mutazione alcuna; per conseguenza, è tutto quello che può essere; ed in lui, come dissi l'altro giorno, non è differente l'atto da la potenza. Se dalla potenza non è differente l'atto, è necessario che in quello il punto, la linea, la superficie ed il corpo non differiscano: perché cossí quella linea è superficie, come la linea, movendosi, può essere superficie; cossí quella superficie è mossa ed è fatta corpo, come la superficie può muoversi e, con il suo flusso, può farsi corpo. È necessario dunque che il punto ne l'infinito non differisca dal corpo, perché il punto, scorrendo da l'esser punto, si fa linea; scorrendo da l'esser linea, si fa superficie; scorrendo da l'esser superficie, si fa corpo: il punto dunque, perché è in potenza ad esser corpo, non differisce da l'esser corpo, dove la potenza e l'atto è una medesima cosa. Dunque, l'individuo non è differente dal dividuo, il semplicissimo da l'infinito, il centro da la circonferenza. Perché dunque l'infinito è tutto quello che può essere, è immobile; perché in lui tutto è indifferente, è uno; e perché ha tutta la grandezza e perfezione che si possa oltre ed oltre avere, è massimo ed ottimo immenso. Se il punto non differisce dal corpo, il centro da la circonferenza, il finito da l'infinito, il massimo dal minimo, sicuramente possiamo affermare che l'Universo è tutto centro o che il centro de l'Universo è per tutto, e che la circonferenza non è in parte alcuna per quanto è differente dal centro, o pur che la circonferenza è per tutto, ma il centro non si trova in quanto che è differente da quella. Ecco come non è impossibile, ma necessario, che l'ottimo, massimo, incomprendibile è

tutto, è per tutto, è in tutto, perché, come semplice ed indivisibile, può esser tutto, essere in tutto. E cossí non è stato vanamente detto che Giove empie tutte le cose, inabitata tutte le parti de l'Universo, è centro de ciò che ha l'essere, Uno in tutto e per cui Uno è tutto. Il quale, essendo tutte le cose e comprendendo tutto l'essere in sé, viene a far che ogni cosa sia in ogni cosa.

b) Essere e nulla

Teofilo: Però profondamente considerando che gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le loro fantasie, troviamo che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima; perché non è che una, uno ente divino, immortale. Questo ha possuto intendere Pitagora che non teme la morte, ma aspetta la mutazione. L'hanno possuto intendere tutti i filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo la sustanza né corrompersi, se non vogliamo nominar in questo modo l'alterazione. Questo lo ha inteso Salomone che dice: "Non essere cosa nova sotto il Sole; ma quel che è, fu già prima". Avete dunque come tutte le cose sono ne l'Universo, e l'Universo è in tutte le cose; noi in quello, quello in noi: e cossí tutto concorre in una perfetta unità. Ecco come non doviamo travagliarci il spirto, ecco come cosa non è per cui sgomentarci doviamo. Perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane; questo Uno è eterno; ogni volto, ogni faccia, ogni altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo Uno. Quelli filosofi hanno ritrovata la sua amica Sofia, li quali hanno ritrovato questa unità. Hanno saputo tutti dire che vero, Uno ed ente son la medesima cosa, ma non tutti hanno inteso; perché altri hanno seguitato il modo di parlare, ma non hanno compreso il modo d'intendere di veri sapienti. Aristotele, tra gli altri, che non ritrovò l'Uno, non ritrovò lo ente, e non ritrovò il vero, perché non conobbe come Uno lo ente; e benché fusse stato libero di prendere la significazione de lo ente comune alla sustanza e l'accidente, ed oltre de distinguere le sue categorie secondo tanti geni e specie per tante differenze, non ha lasciato però di essere non meno poco avveduto nella verità per non approfondire alla cognizione di questa unità ed indifferenza de la costante natura ed essere; e, come sofista ben secco, con maligne esplicazioni e con leggiere persuasioni pervertire le sentenze de gli antichi ed opporsi a la verità, non tanto forse per imbecillità di intelletto, quanto per forza d'invidia ed ambizione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1337-1341

Bruno, Religione, scienza e aristotelismo

La Bibbia e Aristotele sono i due punti di riferimento per quanti si oppongono a ogni rinnovamento della filosofia e della scienza. Ma i testi biblici non sono testi di filosofia naturale: essi contengono esclusivamente un insegnamento morale. Inoltre il "divino legislatore" ha ispirato i libri sacri tenendo conto del livello culturale della gente comune, non dei dotti. Quanti, poi, difendono l'aristotelismo si comportano come coloro che non si accorgono che il loro tempo è passato. Continuano a litigare fra loro come i guelfi e i ghibellini, avendo smarrito i motivi reali della disputa. Smitho e Teofilo, protagonisti del dialogo di Bruno La cena delle Ceneri, rappresentano rispettivamente il gentiluomo inglese interessato alle dispute filosofiche e il sostenitore della filosofia bruniana.

G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Dialogo Quarto e Dialogo Primo

a) La funzione morale della *Bibbia*

Smitho: Perché la divina *Scrittura* (il senso della quale ne deve essere molto raccomandato, come cosa che procede da intelligenze superiori che non errano) in molti luoghi accenna e suppone il contrario.

Teofilo: Or, quanto a questo, credetemi che, se gli Dèi si fossero degnati d'insegnarci la teorica delle cose della natura, come ne han fatto favore di proporci la pratica di cose morali, io più tosto mi accostarei alla fede de le loro rivelazioni, che muovermi punto della certezza de mie ragioni e proprii sentimenti. Ma, come chiarissimamente ognuno può vedere, nelli divini libri in servizio del nostro intelletto non si trattano le dimostrazioni e speculazioni circa le cose naturali, come se fusse filosofia; ma, in grazia de la nostra mente ed affetto, per le leggi si ordina la pratica circa le azione morali. Avendo dunque il divino legislatore questo scopo avanti gli occhii, nel resto non si cura di parlar secondo quella verità, per la quale non profitterebbero i volgari per ritrarsi dal male e appigliarsi al bene; ma di questo il pensiero lascia a gli uomini contemplativi, e parla al volgo di maniera che, secondo il suo modo de intendere e di parlare, venghi a capire quel ch'è principale.

b) I peripatetici

Come di dui ciechi mendichi a la porta de l'arcivescovato di Napoli l'uno se diceva guelfo e l'altro ghibellino; e con questo si cominciorno sí crudamente a toccar l'un l'altro con que' bastoni ch'aveano, che, si non fussero stati divisi, non so come sarebbe passato il negozio. In questo se gli accosta un uom da bene, e li disse: - Venite qua, tu e tu, orbo mascalzone: che cosa è guelfo? che cosa è ghibellino? che vuol dir esser guelfo ed esser ghibellino? - In verità, l'uno non seppe punto che rispondere, né che dire. L'altro si risolse dicendo: - Il signor Pietro Costanzo, che è mio padrone, ed al quale io voglio molto bene, è un ghibellino. - Cossí a punto molti sono peripatetici, che si adirano, se scaldano e

s'imbraggiano [si sbracciano] per Aristotele, voglion defendere la dottrina d'Aristotele, son inimici de que' che non sono amici d'Aristotele, voglion vivere e morire per Aristotele; i quali non intendono né anche quel che significano i titoli de' libri d'Aristotele.

(G. Bruno, *La cena delle Ceneri*, Mondadori, Milano, 1995, pagg. 75 e 26-27)

Buber, lo_Tu e lo_Esso

M. Buber (1878-1965), filosofo tedesco di origine ebraica, ha sviluppato la sua analisi filosofica in direzione del cassidismo (corrente di pensiero interna all'ebraismo). Importanti le sue riflessioni sulla dialogicità, a partire dall'esempio per eccellenza che è costituito dal dialogo fra Dio e il suo popolo. La sua opera più importante è lo e tu (1923). "Io-Tu" e "Io-Esso" sono per Martin Buber parole di base ed esprimono due modi di essere dell'uomo, l'essere soggetto (di) e l'essere soggettività (senza un genitivo dipendente).

M. Buber, *Io e tu*, in *Il principio dialogico*, Comunità, Milano, 1958, pagg. 9-10 e 57-58

"Il mondo ha due volti per l'uomo, in conformità al suo duplice modo di essere.

Duplice è il modo di essere dell'uomo, in conformità al dualismo delle parole-base, che egli può pronunciare.

Le parole-base non sono singole parole, ma coppie di parole.

Una parola-base è la coppia Io-Tu.

Un'altra parola-base è la coppia Io-Esso; senza mutare questa parola-base, si può sostituire a Esso anche Lui o Lei.

Con ciò anche l'Io dell'uomo ha due volti.

Poiché l'Io della parola-base Io-Tu non è lo stesso Io della parola-base Io-Esso.

Le parole-base non asseriscono qualcosa che stia fuori di esse, ma *una volta pronunciate danno vita a un esistente.*

Le parole-base non si possono pronunciare separate dall'essere.

Quando si pronuncia il Tu, con esso si pronuncia anche l'Io della coppia Io-Tu.

Quando si pronuncia l'Esso, si pronuncia anche l'Io della coppia Io-Esso.

La parola-base Io-Tu può essere pronunciata soltanto unitamente alla totalità dell'essere.

La parola-base Io-Esso non può mai essere pronunciata unitamente alla totalità dell'essere.

Non v'è un Io in sé, ma solo l'Io della coppia Io-Tu e l'Io della coppia Io-Esso.

Quando l'uomo dice 'Io', intende uno di questi due. Quell'Io che egli intende è presente quando parla. Anche quando l'uomo dice Tu o Esso, è l'Io dell'una o dell'altra parola-base che è presente.

Essere Io e dire 'Io' sono una stessa cosa. La stessa cosa è dire 'Io' e dire una delle sue parole-base.

Chi pronuncia una parola-base, 'entra' nella parola e vi sta".

[...]

"L'Io della parola-base Io-Tu è diverso della parola-base Io-Esso.

L'Io della parola-base Io-Esso appare come una individualità e acquista coscienza di sé come soggetto (dello sperimentare e dell'utilizzare).

L'Io della parola-base Io-Tu appare come persona e acquista coscienza di sé come soggettività (senza un genitivo dipendente).

L'individualità appare in quanto si distingue da altre individualità.

La persona appare in quanto entra in relazione con altre persone.
Questa è la forma spirituale della indipendenza naturale, quella è il legame naturalizzato.
Lo scopo dell'autoseparazione è sperimentare e utilizzare, e lo scopo di questi è la 'vita',
cioè la protrazione di quel continuo morire che è la vita dell'uomo.
Lo scopo della relazione è la sua stessa essenza, ovvero il contatto con il Tu; poiché
attraverso il contatto ogni Tu coglie un alito del Tu, cioè della vita eterna.
Chi sta nella relazione partecipa a una realtà, cioè a un essere, che non è puramente in lui
né puramente fuori di lui. Tutta la realtà è un agire cui io partecipo senza potermi adattare a
essa. Dove non v'è partecipazione non v'è nemmeno realtà. Dove v'è egoismo non v'è
realtà. La partecipazione è tanto più completa quanto più immediato è il contatto del Tu.
È la partecipazione alla realtà che fa l'lo reale; ed esso è tanto più reale quanto più
completa è la partecipazione".

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg.
222-224

Buber, Sul dialogo

L'autentico dialogo, secondo Buber, significa accettazione dell'alterità. Nel dialogo l'uomo impara la propria limitatezza e parzialità, il bisogno d'integrazione.

M. Buber, *Urdistanz und Beziehung, (Separazione e relazione)* L. Schneider, Heidelberg, 1978, trad. it. di E. Baccarini

L'autentico dialogo e quindi ogni reale compimento della relazione interumana significa accettazione dell'alterità. Se due uomini si comunicano reciprocamente le loro opinioni totalmente diverse su un oggetto, ciascuno nell'intento di convincere il proprio partner dell'esattezza del proprio modo di vedere, nel senso dell'essere uomo si tratta di vedere se ciascuno intende l'altro qual egli è quindi, con ogni volontà d'influsso, lo accoglie e lo attesta nel suo "questo-essere-uomo", nel suo "essere-così-costituito". Il rigore e la profondità dell'individuazione umana, l'elementare alterità dell'altro è presa poi non semplicemente come necessario punto di partenza per la conoscenza, ma accettato da soggetto a soggetto. Volontà d'influsso poi non significa volontà o aspirazione di cambiare l'altro, di inculcargli la mia propria "esattezza", ma aspirazione a lasciar sorgere e sviluppare ciò che è conosciuto come esatto, come giusto, come vero che proprio perciò deve essere installato anche nell'altro e ciò proprio attraverso il mio influsso conformemente alla forma dell'individuazione. A questa volontà è contrapposta la brama di utilizzazione da cui è posseduto "colui che propaganda" e "che suggerisce" nel suo rapporto con l'uomo come persiste nel suo rapporto alle cose e invero a cose con le quali egli non entrerà mai in relazione, anzi è zelante nel privarle del loro essere distanti e della loro autonomia. L'umanità e il genere umano divengono in incontri autentici. Qui l'uomo si apprende non semplicemente limitato dagli uomini, rimandato alla propria finitezza, parzialità, bisogno di integrazione, ma viene esaudito il proprio rapporto alla verità attraverso quello distinto, secondo l'individuazione, dell'altro, distinto per far sorgere e sviluppare un rapporto determinato alla stessa verità. Agli uomini è necessario e a essi concesso di attestarsi reciprocamente in autentici incontri nel loro essere individuale.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 233-234

Büchner, Il paradiso ci sta davanti

Ludwig Büchner capovolge la dottrina cristiana dell'iniziale paradiso perduto, affermando che il paradiso non sta all'origine della storia dell'uomo, ma davanti a lui; anzi, sarà proprio l'uomo a realizzarlo con il suo impegno e con la sua fatica.

L. Büchner, *Prefazione* all'edizione italiana di *Forza e materia*

Infatti, se la tradizione religiosa c'insegna che l'uomo è un discendente degenerare del suo primo capostipite, creato perfetto da Dio, decaduto e cacciato dal paradiso, ci ammaestra per l'opposto la scienza che questo paradiso non l'abbiamo lungi e alle spalle, ma vicino e sotto gli occhi, e che si può arrivare a possederlo a forza di camminare innanzi fra studi, fatiche e lavori; essa c'insegna inoltre che non siamo da grandi divenuti piccoli, ma che abbiamo principiato da piccoli per divenir grandi e sempre più grandi; essa insegna infine, che per questa via non v'è cosa che non si possa raggiungere, e ch'è uno stolto ed empio attentato della teologia, non meno che della filosofia, il voler prescrivere dei limiti pretesi insuperabili all'umana natura. E non facciamo oggidì in via naturale delle cose, che sarebbero parse ai nostri avi altrettanti portenti prodotti da una potenza sovrumana? E non siamo penetrati colle nostre indagini e conoscenze in regioni e in misteri stimati dai filosofi d'una volta trascendenti, vale a dire superiori all'umana intelligenza? Stolto adunque colui che spera dall'alto i lumi, le forze e gli aiuti che mai non si ottengono, e trascura intanto di mettere in opera quelli che ha! Non v'ha che la propria fatica e il proprio studio, sí di mente che di corpo, che possano portare avanti e più vicino allo scopo dell'umanità. Quanto eccede la sfera dei sensi è falso e di mala provenienza, sia che voglia farsi valere nella religione, nella filosofia, nella scienza o nella pratica della vita giornaliera.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXIV, pag. 42

Buddismo, *Dhammapada*, i discorsi minori del Buddha

Il *Dhammapada* ("Parole della Legge") appartiene al gruppo dei cosiddetti "Discorsi minori" del Buddha, che si ritiene contengano le testimonianze più antiche e genuine del suo insegnamento (probabilmente posteriori al III secolo a.C.). Nei ventisei capitoli che costituiscono l'opera è raccolta la dottrina buddista nelle sue peculiarità, la più importante delle quali è senz'altro il carattere etico ed essenzialmente pratico, avulso da contenuti esoterici.

Riportiamo per intero il primo capitolo del *Dhammapada*, nel quale è delineato lo scopo fondamentale della ricerca, cioè il problema della felicità e della infelicità, create dalla mente che deve essere opportunamente disciplinata e purificata attraverso l'uso costante dell'attenzione. Discriminando, dunque, tra giusto e ingiusto, superando cioè l'opinione errata (ignoranza), e distinguendo odi e bramosie per oggetti che appartengono al mondo dell'apparenza, si perverrà all'eliminazione delle cause principali della sofferenza.

6) La ricerca della felicità e la purificazione della mente

Nel brano che segue è indicato un momento significativo del processo e del cammino per giungere alla felicità e alla purificazione della mente.

Dhammapada, I, 1-20

1

Precorsi dalla mente sono gli elementi,
originati dalla mente, creati dalla mente,
Se con mente corrotta
alcuno parla o agisce,
L'inquietudine lo segue
come una ruota trainata segue il piede.

2

Precorsi dalla mente sono gli elementi,
originati dalla mente, creati dalla mente,
Se con mente pura
alcuno parla o agisce,
La felicità lo accompagna
aderente come un'ombra.

3

Mi insultò, mi maltrattò,
mi sorpassò, mi derubò.
Così si impregnano di malevolenza:
di questi l'odio non svanisce.

4

Mi insultò, mi maltrattò,
mi sorpassò, mi derubò.
Ma non albergano malevolenza:
in questi l'odio scompare.

5

Non davvero con l'odiare
svaniranno mai i rancori.
Svaniscono non odiando:
questa è una legge eterna.

6

Altri, anche, non pensano
che così andiamo in rovina.
Coloro che a ciò pensano,
calmano i loro litigi.

7

Chi vive contemplando cose piacevoli,
incontrollato nei sensi,
Smodato nel cibo,
indolente e senza energia,
Questi, davvero, è in balía di Maro [Dio del male o del mondo],
come un'esile pianta lo è del vento.

8

Chi vive contemplando cose spiacevoli,
controllato nei sensi,
Moderato nel cibo,
fiducioso ed energico,
Questi, davvero, non è in balía di Maro,
come un monte roccioso non lo è del vento.

9

Chi indossa la veste gialla [del monaco buddista],
non libero da impurezze mentali,
Senza il dominio della Verità:
questi non merita la veste gialla.

10

Chi, rigettate le impurezze mentali,
controllato nella sua condotta,
Ha il dominio della Verità:
questi, davvero, merita la veste gialla.

11

Considerando l'essenziale nel non essenziale,

e vedendo il non essenziale nell'essenziale,
Non otterranno l'essenziale,
alimentando errati pensieri.

12

Riconoscendo l'essenziale nell'essenziale,
e il non essenziale nel non essenziale,
Otterranno l'essenziale,
alimentando retti pensieri.

13

Proprio come nella dimora mal soffittata
penetra la pioggia,
Cosí nella mente non ben sviluppata
penetra la passione.

14

Proprio come nella dimora ben soffittata
non penetra la pioggia,
Cosí nella mente ben sviluppata
non penetra la passione.

15

Qui si lamenta, dopo la morte si lamenta,
nei due casi si lamenta chi fa il male.
Si lamenta e si affligge
vedendo la impurezza delle sue azioni.

16

Qui gioisce, dopo la morte gioisce,
nei due casi gioisce chi fa il bene.
Gioisce e si rallegra
vedendo la purezza delle sue azioni.

17

Qui si rimorde, dopo la morte si rimorde,
nei due casi si rimorde chi fa il male.
“Sono state commesse da me azioni errate”
ripetutamente si rimorde trovandosi in rovina [*Niraya*].

18

Qui è felice, dopo la morte è felice,
nei due casi è felice chi fa il bene.
“Sono state fatte da me opere meritorie”
ripetutamente si rallegra, trovandosi beato.

19

Pur recitando continuamente i Testi,

se l'uomo è negligente e inoperoso
Come un bovaro che ha bestiame altrui,
non fa parte della comunità degli adepti [seguaci del Buddha].

20

Pur recitando raramente i Testi,
se l'uomo vive la legge della Dottrina [*Dhamma*],
Avendo lasciato bramosie, astii ed illusioni,
conoscendo rettamente con mente ben aperta,
Non attaccato né a questo né all'altro mondo,
egli farà parte della comunità degli adepti.

(*Dhammapada*, Mondadori, Milano, 1990, pagg. 18-21)

Buiatti, Condizionamenti positivisti sulla biologia

In questa lettura il genetista Buiatti sottolinea i pesanti condizionamenti che il positivismo, soprattutto con la componente meccanicista e determinista, esercita ancora nel campo della biologia. Ma l'approccio deterministico al DNA viene sempre piú smentito dall'esperienza, dal momento che questa struttura si sta rivelando instabile.

M. Buiatti, *Da Mendel all'ingegneria genetica*

Sul piano concettuale questa scienza è infatti il luogo privilegiato del dibattito, mai sopito, fra chi pensa che la vita sia predeterminata alla nascita ed iscritta in un qualche tipo di programma ereditario e chi invece assegna un ruolo importante alla storia degli organismi dovuta al fluire, nel tempo, delle interazioni con l'ambiente. La cosa non è affatto irrilevante. Se, infatti, come si pensava dopo la “riscoperta”, nel 1900, dell'opera di Mendel, le nostre caratteristiche sono univocamente determinate da fattori ereditari stabili che si assortiscono casualmente di generazione in generazione, il nostro essere belli o brutti, alti o bassi, malati o sani ma anche, per estrapolazione buoni o cattivi, poveri o ricchi, dipenderà esclusivamente dal patrimonio genetico dei nostri genitori e dalla combinazione di elementi di questo che ci sarà capitata. Non solo, ma la nostra storia sarà anch'essa prefissata e del tutto indipendente dalle interazioni con gli altri esseri umani. La qualità della vita allora estremizzando, potrà essere migliorata non con piú eque regole di convivenza sociale, con i servizi collettivi ecc. ma soltanto scegliendo e facendo riprodurre quelli di noi che avranno i “migliori” patrimoni genetici.

Non a caso questo modo di pensare che ha, naturalmente, radici ben piú antiche della genetica (diceva Platone che il figlio dell'oro è d'oro, quello di bronzo anch'esso di bronzo) è tipico dei razzisti di tutte le epoche, e serve a giustificare chi si ritiene “migliore” e vuole quindi emarginare isolare anche eliminare, gli “altri da sé” (i peggiori). Una alternativa alla selezione, almeno nell'immaginario scientifico che ci propinano i mass media e, molto piú recentemente, la modificazione “mirata” del patrimonio genetico dell'uomo ma anche degli animali, delle piante, dei batteri ottenuta inserendo geni opportuni con le moderne, raffinate tecniche messe a punto dalla biologia molecolare. Anche in questo campo il punto di vista “mendeliano” della genetica ha una influenza importante sul modo di comportarsi nella “costruzione” di organismi “nuovi” magari utilizzati a fini produttivi. Se infatti i geni sono indipendenti l'uno dall'altro e determinano univocamente un organismo gli effetti della ingegneria genetica (insieme di tecniche di cui si diceva), saranno del tutto prevedibili e non comporteranno rischi derivanti da impreviste interazioni fra gene alieno e patrimonio genetico ospite e fra il nuovo organismo e l'ambiente. Conviene notare, a questo proposito, che il concetto di prevedibilità degli effetti anche a medio e lungo termine, che si basa su una visione riduzionista del mondo (conoscendo le parti di un sistema si conosce il sistema intero non essendovi interazioni) non è presente solo in biologia ma è invece alla base dell'ottimismo positivista in tutti i campi ed anche della convinzione di un progresso illimitato

fondato sulla prometeica onnipotenza della conoscenza umana.

Paradossalmente risultati concettuali in parte simili a quelli ora descritti, mendelianamente legati ad una prevalenza dell'interno sull'esterno possono essere raggiunti anche partendo dalla visione opposta, per la quale l'organismo sarebbe tutto determinato dall'ambiente e quindi anche dagli esseri umani che di questo ambiente costituiscono una parte preponderante. Questo punto di vista è stato, non a caso alla base della biologia del socialismo reale in cui si enfatizzava la capacità degli esseri umani, di plasmare gli esseri viventi e se stessi a volontà. In questo caso la prevedibilità degli effetti deriva non dalla conoscenza dei geni ma dalla programmata coscienza degli atti in un quadro forse ancora più determinista di quello mendeliano (nella biologia "socialista" manca totalmente il concetto di caso). Sul piano applicativo l'esemplificazione più evidente di questo atteggiamento era la pretesa lysenkoista di plasmare il patrimonio genetico di animali e piante modificando l'ambiente circostante e le tecniche di allevamento, che ha portato a disastri sul piano politico (l'emarginazione e in alcuni casi la morte dei genetisti "occidentali") e su quello della produzione. Le due visioni, accomunate nel determinismo, divergevano invece, ovviamente, nella impostazione delle politiche sociali, inutili nel primo caso come si è detto, fondamentali nel secondo. L'ambiente modificatore era in questo caso quello sociale, regolato dal socialismo.

[...] la contrapposizione ideologica di cui sopra, di cui i dati scientifici non erano causa ma voluto e parziale supporto di una controversia del tutto politica, ha gravemente ritardato l'emergere, nella scienza, di concezioni diverse, più recentemente avvalorate da una crescente quantità di dati. In realtà le due estremizzazioni non sono mai state interamente fatte proprie da nessuna corrente scientifica e rappresentano piuttosto il risultato della scelta esterna di privilegiare punti di osservazione diversi cogliendo di volta in volta i dati utili per confermare opinioni che vengono più dalla sfera ideologica e politica che da quella della scienza sperimentale. Ciò non toglie che i biologi, a loro volta, siano coscientemente o inconscientemente influenzati da tali opinioni e tendano anch'essi a scegliere ottiche diverse con cui guardare gli esseri viventi.

Con il risultato, spesso, di trovare quello che cercano. Come ha fatto lo stesso Mendel che, scegliendo caratteri che si presentavano sotto forme alternative (piselli gialli e verdi, lisci o rugosi ecc.), per poter contare quanti individui presentavano l'una o l'altra forma di generazione in generazione e trovare così leggi matematiche generali, ha dimostrato, guarda caso, che i caratteri sono discontinui (alternativi) e si distribuiscono a caso. Cose ambedue vere, ma solo in certi casi, come è stato dimostrato non molto dopo la riscoperta del lavoro dell'abate di Brno. Sintetizzando questi concetti si può quindi dire che, da un lato, la società "sceglie" i dati scientifici ed attribuisce loro valore e spazio diversi nella trasmissione di massa in base ai modelli culturali prevalenti, dall'altro questi ultimi influenzano la scelta dei punti di osservazione della natura da parte dei ricercatori.

[...]

Contemporaneamente due grandi e allora inascoltati ma non solitari precursori, Richard A.

Goldschmidt e Barbara Mc Clintock (a quest'ultima fu attribuito il premio Nobel trent'anni dopo, nel 1981) ponevano l'accento sulla forte instabilità del materiale genetico. In particolare la Mc Clintock scoprì l'esistenza di elementi genetici, in grado di "saltare" da un punto all'altro del genoma inattivando o modificando l'espressione dei geni in cui o vicino ai quali si vanno a inserire.

Nonostante questa ed altre scoperte lo spirito del tempo negli anni '50 ed ancor più negli anni '60 fa sì che la genetica dell'immaginario collettivo e, di conseguenza anche di larga parte della comunità scientifica appaia pervasa dalla opinione, di stampo positivista, che si possano conoscere gli organismi e la loro storia semplicemente leggendo le informazioni scritte sul DNA. Le speranze che la "lettura" fosse a portata di mano derivavano dal grande balzo in avanti che aveva fatto la biologia sperimentale grazie allo sviluppo delle tecniche della biologia molecolare. Nel primo dopoguerra infatti, anche in concomitanza con lo sviluppo delle imprese farmaceutiche si era verificato un incontro, estremamente fruttuoso, fra biologia, chimica e fisica il cui "manifesto programmatico" può essere considerato il volume *Cos'è la vita*, piccola raccolta di conferenze del fisico Erwin Schrödinger. Questo profetico volume, che ispirò direttamente gli scopritori della struttura del DNA (1953) teorizzava l'utopia informatica e la conoscenza dei processi ereditari attraverso lo studio della struttura e funzione delle molecole ad essi preposte.

All'inizio degli anni '60 veniva decifrato il codice di lettura della informazione genetica ed elucidato il meccanismo con cui avviene. Contemporaneamente si scoprivano le basi molecolari delle mutazioni (modificazioni del materiale genetico) e della regolazione (processi di controllo quali-quantitativo dell'espressione genetica).

All'inizio degli anni '70 l'utopia sembrava compiuta, tanto da ispirare il libro sintesi di questa corrente di pensiero *Il caso e la necessità*, di Jacques Monod. In questo volume tutti i processi viventi venivano ricondotti al cosiddetto "invariante fondamentale", il DNA, programma stabile e preciso della vita, trasmissibile di generazione in generazione. Alle mutazioni veniva assegnato essenzialmente il ruolo di rumore mentre l'ambiente veniva praticamente ignorato, con un'opera di rimozione caratteristica dei momenti culminanti della affermazione di un paradigma. Infine, proprio all'inizio degli anni '70 venivano messe a punto le tecniche di base per l'isolamento di geni da un organismo e l'inserimento degli stessi in un altro, tecniche che aprivano la strada alla trasformazione mirata degli esseri viventi, Homo sapiens incluso (ingegneria genetica). L'uomo sembrava essere giunto così al massimo del suo sogno di onnipotenza, quello di diventare costruttore di vita, e in particolare di se stesso. Lo spirito positivista del tempo si estendeva ad altre discipline ed in particolar modo alla sociobiologia con la ripresa degli studi sulla ereditarietà del comportamento che avevano subito alcune battute d'arresto nel primo dopoguerra.

Come spesso succede in questi casi, venivano pubblicati e premiati i lavori che sembravano dimostrare l'influsso dei geni sull'umanità dell'uomo (in parte risultati poi addirittura inventati) mentre uscivano con difficoltà o comunque venivano poco divulgati quelli che lo smentivano. L'ideologia della selezione umana (eugenetica) estremizzava la

sceita dell'ottica DNA-centrica rilanciando la creazione dell'uomo "migliore" non piú attraverso la diretta eliminazione degli "altri" ma attraverso la loro trasformazione. In modo solo apparentemente paradossale, tuttavia, i primi anni '70 vedono una serie di scoperte, compiute proprio utilizzando le tecniche di biologia molecolare, che minano i fondamenti dell'ottica unilaterale caratteristica de *Il caso e la necessit *. Mentre veniva scoperta la base molecolare degli "elementi mobili" della Mc Clintock successivamente trovati in un vastissimo spettro di organismi, si dimostrava che molta parte del genoma degli organismi superiori non   costituita da geni classici ma da DNA probabilmente almeno in parte deputato alla regolazione. Poco dopo, negli anni '80, si individuavano una serie di meccanismi che possono rendere ambigua la lettura di una porzione di informazione genetica (pi  prodotti diversi da un gene), si dimostrava che le cellule di un organismo superiore possono essere diverse geneticamente le une dalle altre, si chiariva che l'espressione di porzioni del genoma pu  cambiare anche in modo stabile non solo per modificazioni quantitative del codice ma anche per alterazioni del numero di copie o aggiunta al DNA di piccole molecole nel corso dello sviluppo. Infine, molto recentemente, sono stati elucidati i processi con cui avviene la comunicazione di segnali fra cellule e con l'esterno, dimostrando che a segnali diversi corrisponde l'attivazione di subprogrammi diversi da parte delle cellule. Un organismo quindi, lungi dall'essere il rigido derivato dalla traduzione univoca del messaggio ereditario, sembra essere uno dei moltissimi organismi possibili, beninteso nell'ambito del fascio permesso dal patrimonio genetico, dalla storia dell'ambiente, dai diversi tipi e livelli di interazione. In questo senso non   prevedibile, come non lo   la storia della interazione con gli altri esseri viventi.

M. Buiatti, *Da Mendel all'ingegneria genetica*, Nuova Secondaria, La Scuola, Brescia, 15 febbraio 1995, pagg. 31-34

Bukovskij, Idee degli utopisti e loro realizzazione pratica

Vladimir Bukovskij (n. 1942), dissidente sovietico, piú volte arrestato e condannato al lager, è noto in Occidente soprattutto per essere stato scambiato con il segretario del partito comunista cileno Corvalán (1976). Dopo l'esilio in Occidente, egli ha pubblicato un libro di memorie dal titolo Il vento va e poi ritorna (1978), ricco di riflessioni originali e profonde. In questa lettura egli afferma che le idee degli utopisti si sono effettivamente realizzate, ma nella misura in cui ciò è possibile fra gli uomini. Inoltre il mito della trasformabilità degli uomini attraverso l'educazione, proprio degli illuministi del Settecento, ha portato ai lager del XX secolo. Bukovskij sottolinea infine la carica di violenza che sta dietro alla parola uguaglianza.

V. Bukovskij, *Il vento va, e poi ritorna*

Con grande interesse continuai a leggere, e mi rilessi tutti i socialisti utopisti, tutti quelli che riuscii a procurarmi. E rimasi sbalordito, in effetti tutte le loro utopie si erano realizzate nel nostro paese! O meglio si erano realizzate per quanto possibile tra gli uomini. Noi semplicemente fummo i piú zelanti e coerenti esecutori di queste utopie. Notate che tutte queste teorie presuppongono degli uomini straordinari, uomini onesti, obiettivi, che si preoccupano del bene comune, chissà dove sono andati a finire tutti i furfanti? Per questo è necessario isolare il nuovo stato dalle influenze esterne, ed eccovi cosí la cortina di ferro. [...]

E infine, il principio piú importante di tutti gli utopisti: si ritiene sia sottinteso, che gli uomini nati e cresciuti sotto i nuovi ordinamenti saranno completamente diversi, uomini cioè adatti a questo regime. Ecco il loro errore fondamentale: credevano seriamente che l'uomo venga al mondo vuoto come un recipiente e malleabile come la cera, per cui, affermavano, non ci sarebbero stati piú delitti, scontentezza, invidia e cattiveria.

La fiducia straordinaria, ingenua e disumana di tutti i socialisti nella forza dell'educazione ha trasformato i nostri anni di scuola in un tormento, e ha coperto il paese di campi di concentramento. Nel nostro paese educano tutti, piccoli e grandi, e tutti debbono educarsi l'un l'altro. Riunioni, comizi, dibattiti, informazione sulla situazione politica internazionale, sorveglianza, controlli, misure collettive, *subbotniki* e competizioni socialiste. Per i casi piú difficili, lavoro fisico duro nei campi di concentramento, quello stesso lavoro cui aspirava Tolstoj. E come edificare in altro modo il socialismo? A quindici anni, io già capivo tutto questo. Chiedete anche adesso a un qualsiasi socialista occidentale: che fare in regime socialista con coloro che dissentono? Educarli, risponderà.

[...]

È straordinario, terribile e disumano questo sogno dell'assoluta uguaglianza di tutti. Appena esso s'impadronisce delle menti degli uomini, subito sangue a fiumi e montagne di cadaveri, subito si comincia a raddrizzare i gobbi e a scorciare i lunghi.

Bulgakov, All'intelligencija manca il concetto del peccato

L'antropologia dell'intelligencija si rifà a Rousseau e all'Illuminismo. Le manca il concetto del peccato, che ne rivela l'infantilismo di fondo.

S. Bulgakov, *L'eroe laico e l'asceta*

Anzitutto manca il concetto del peccato e il senso del peccato, tanto che la parola peccato suona all'orecchio dell'intellettualoide quasi ugualmente barbara e strana come la parola umiltà. Tutta la forza del peccato, il suo peso tormentoso, la complessità e profondità del suo influsso su tutta la vita umana, in una parola tutta la tragedia della peccaminosità dell'uomo, alla quale nell'eterno piano Divino poteva dare una soluzione solo il Golgota, tutto ciò rimane estraneo alla coscienza dell'intelligencija, che si trova come in un'infanzia religiosa, non al di sopra del peccato ma al di sotto della coscienza di esso. Essa ha creduto, assieme a Rousseau e a tutto l'illuminismo, che l'uomo naturale è buono per natura e che la dottrina sul peccato originale e sulla radicale corruzione della natura umana è un mito superstizioso che non trova nessuna corrispondenza nell'esperienza morale. Perciò non vi deve né vi può essere alcuna cura speciale nel coltivare a personalità (il tanto disprezzato autoperfezionamento), mentre tutta l'energia deve essere interamente spesa nella lotta per migliorare l'ambiente. Dichiarando che la personalità è interamente prodotto di quest'ultimo, a questa stessa personalità affidano il compito di migliorare l'ambiente, similmente al barone di Münchhausen che si tirò fuori dallo stagno afferrandosi per i capelli.

AA. VV., *La svolta*. Vechi, *L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 52

Bulgakov, Anche gli atei sono religiosi

Se rifiutare la metafisica non significa non essere metafisici, rifiutare una dimensione trascendente dell'essere non significa non essere religiosi. La religione è diversa dalla fede e se si perde la fede in Dio, il sentimento religioso rimane. [traduzione della frase di Comte: "La grande concezione dell'Umanità, che si propone di eliminare irrevocabilmente quella di Dio"].

S. N. Bulgakov, *Problemi fondamentali della teoria del progresso* [1902]

Al contrario, tutte le scuole, anche quelle che rifiutano la metafisica, hanno la loro risposta alle sue domande. In realtà, se pongo la questione dell'esistenza di Dio o della sostanza della realtà (*Ding an sich*) o della libertà della volontà e poi rispondo negativamente a queste domande, non distruggo affatto la metafisica; al contrario, con ciò stesso la riconosco, ammettendo la legittimità e la necessità di porre queste domande, che non trovano posto nel quadro della conoscenza positiva. La differenza tra le risposte alle questioni metafisiche divide tra di loro i rappresentanti delle varie scuole filosofiche, ma non annulla il fatto generale che tutti i filosofi sono metafisici per la stessa natura del pensiero filosofico.

Nel nostro secolo ateo l'affermazione che la religione risponde a bisogni umani fondamentali dello spirito, come la scienza e la metafisica, suscita i peggiori malintesi. Distruggendo o sopprimendo temporaneamente questa o quella forma determinata di credenza religiosa, gli uomini spesso pensano di aver distrutto o soppresso la stessa religione. Va detto, a onore dell'umanità, che quest'opinione è del tutto errata. Il sentimento religioso rimane nell'uomo, indipendentemente dalle trasformazioni della religione. Al tempo stesso sarebbe ingenua miopia ritenere che l'uomo, perdendo a vent'anni la fede in Dio, cambiando perciò le sue convinzioni filosofiche, perda al tempo stesso anche il sentimento religioso e che, tornando a questa fede, lo faccia rivivere. Non esistono persone non religiose, esistono solo persone pie e persone non pie, giusti e peccatori. Anche gli atei hanno una religione, anche se la loro confessione di fede è diversa da quella teista. Un esempio può essere la dottrina di Comte che, insieme con la soppressione del cristianesimo e della metafisica, ritiene necessario stabilire la religione dell'uomo, il cui oggetto sarebbe "la grande conception d'Humanité, qui vient d'éliminer irrévocablement celle de Dieu" (*Système de politique positive* I 106). E non si parla forse ai nostri giorni di religione dell'umanità, di religione del socialismo?

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pagg. 53-54

Bulgakov, Caratteri metafisici della teoria del progresso

La teoria del progresso supplisce per l'uomo moderno alla perdita della metafisica e della religione, perché essa ha i caratteri della scientificità, della metafisica e della religione messe insieme.

S. N. Bulgakov, *Problemi fondamentali della teoria del progresso* [1902]

È tuttavia singolare che anche la filosofia meccanicistica non si dimostri in grado di attenersi sino in fondo allo sviluppo coerente delle proprie premesse, e sfoci anch'essa in un tentativo di far posto alla teologia all'interno del proprio quadro, di riconoscere il definitivo trionfo della ragione sulla causalità irrazionale, proprio come si fa nei sistemi filosofici che provengono da premesse del tutto opposte. Questa fuga dai propri specifici principi filosofici si manifesta nel riconoscimento implicito o aperto del fatto che, ad uno stadio determinato dell'evoluzione del mondo, questa stessa causalità crea la ragione umana, che in seguito comincia a costruire il mondo, conformemente ai propri specifici fini razionali. Questa vittoria della ragione sui principi irrazionali non si compie di colpo, ma a poco a poco, in quanto la ragione collettiva degli uomini riuniti in società sempre più prevale sulla morta natura, apprendendo a utilizzarla ai propri scopi; in tal modo il morto meccanicismo a poco a poco lascia posto a una conformità a fine razionale, cioè al suo esatto contrario. Avrete già compreso che parlo della *teoria del progresso*, che rappresenta una parte necessaria dell'attuale concezione meccanicistica del mondo, per lo meno nella sua forma volgare.

Se si conviene, seguendo Leibniz, di chiamare *teodicea* la scoperta di una superiore ragione, di una conformità al fine del mondo, è possibile allora dire che la teoria del progresso risulta essere, per la concezione meccanicistica del mondo, una teodicea di cui evidentemente l'uomo non può fare a meno. Accanto alla nozione di evoluzione, di sviluppo senza scopo e senza senso, si crea la nozione di progresso, di una evoluzione teleologica, in cui causalità e graduale scoperta dello scopo di tale evoluzione finiscono per coincidere pienamente, proprio come nei ricordati sistemi filosofici. Così, entrambe le dottrine – quella dell'evoluzione meccanicistica e quella del progresso – per quanto differiscano quanto a conseguenze, sono tra loro congiunte da un necessario nesso interno, se non logico, almeno psicologico.

La teoria del progresso in tal modo per l'uomo contemporaneo è molto di più che una qualsiasi normale teoria scientifica, per quanto importante sia il ruolo di quest'ultima nella scienza. Il significato della teoria del progresso sta in ciò, che essa è chiamata a colmare per l'uomo attuale la perdita della metafisica e della religione, e più precisamente, essa è per lui l'una e l'altra. Abbiamo in essa forse l'unico esempio nella storia di una teoria scientifica (o che si presume scientifica) che svolga una tale funzione. Le sorti venturose dell'umanità sono da noi discusse e valutate con tanta passione non per un interesse platonico alle sorti di quest'umanità futura, ma per noi stessi, che viviamo oggi, giacché in

dipendenza da queste sorti si decide la questione fatale, unica quanto al suo significato, del senso della nostra propria vita, dello scopo dell'essere. Ad Atene, al tempo dell'apostolo Paolo tra i templi di molti dei, in cui ormai da molto tempo non si credeva piú, si ergeva l'altare consacrato al "dio ignoto". In questo si esprimeva l'insopprimibile ricerca di Dio ad opera di un'umanità che aveva perso l'antica fede. Anche la nostra teoria del progresso, la nostra religione dell'umanità è un altare al "dio ignoto".

Quel che dà alla teoria del progresso un particolare interesse filosofico e la distingue dalle altre dottrine filosofico-religiose è il fatto che in base al pensiero fondamentale di quella dottrina metafisica che ha creato la teoria del progresso, questa filosofia, che al tempo stesso si presenta come religione, è costruita esclusivamente con i mezzi della conoscenza positiva: non solo non passa nell'ambito del sovrempirico, del trascendente, ma giudica e rifiuta per principio questo passaggio; non solo non ricorre allo strumento consueto della conoscenza religiosa, alla fede, ma parimenti le rifiuta consapevolmente ogni diritto e significato. Nella teoria del progresso la scienza vuol assorbire la metafisica e la fede religiosa, piú esattamente, essa vuol essere la triunità di scienza, di metafisica e di dottrina religiosa.

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pagg. 58-59

Bulgakov, L'intelligencija è atea e religiosa

L'intelligencija russa si mostra ricca di elementi tipici della religione cristiana, come il senso di colpa e la capacità di sacrificio. E nello stesso tempo non vi è intelligencija piú atea di quella russa. Il fenomeno si spiega con il fatto che siamo di fronte a una nuova fede.

S. Bulgakov, *L'eroe laico e l'asceta*

L'intelligencija russa, specialmente delle generazioni precedenti, possiede anche il sentimento di colpevolezza di fronte al popolo, questo "pentimento sociale" sui generis, evidentemente non davanti a Dio ma davanti al "popolo", al "proletariato". Sebbene questi sentimenti del "nobile pentito" o dell'"intellettuale che sta fuori delle classi" per la loro origine storica abbiano anch'essi un certo sapore sociale signorile, imprimono sul volto dell'intelligencija il segno d'una speciale profondità e sofferenza. A ciò bisogna aggiungere la sua capacità di sacrificarsi, questa costante prontezza dei suoi migliori rappresentanti a tutti i sacrifici e persino a cercarli. Quale sia la psicologia di questa prontezza al sacrificio, essa rafforza la disposizione disinteressata dell'intelligencija di fronte a questo mondo, il che fa che il suo sembiante sia così diverso da quello piccolo-borghese, conferendogli le caratteristiche di una religiosità particolare.

Nonostante tutto ciò, è risaputo che non v'è intelligencija piú ateistica di quella russa. L'ateismo è una fede comune, nella quale vengono battezzati tutti coloro che entrano nel seno della chiesuola umanistico-intellettuale, non solo dalla classe colta ma anche dal popolo. E questo fin dal principio, già dal tempo di Belinskij padre spirituale dell'intelligencija russa. Come ogni ambiente sociale elabora le proprie particolari credenze, anche l'intelligencija russa ha fatto del tradizionale ateismo una sua peculiarità indiscutibile di cui nemmeno si parla, quasi un segno di distinzione sociale. Una certa istruzione e cultura è, agli occhi della nostra intelligencija, sinonimo d'indifferentismo e di negazione religiosa. Di questo non si discute fra le varie frazioni, partiti, "tendenze"; ciò anzi li unisce. Di questo è impregnata a fondo la modesta cultura dell'intelligencija coi suoi giornali, riviste, indirizzi, programmi, costumi, pregiudizi, simile alla respirazione che ossigena il sangue il quale poi si diffonde per tutto l'organismo. Non v'è fatto piú importante di questo nella storia dell'illuminismo russo. Ed insieme bisogna riconoscere che l'ateismo russo non è affatto una negazione cosciente, frutto di un complicato, tormentoso e prolungato lavoro della mente, del cuore e della volontà, un risultato della vita personale. No, esso viene abbracciato il piú delle volte come una fede e conserva i caratteri di una ingenua fede religiosa rovesciata, e questo ateismo non cambia per il fatto che prende forme militanti, dommatiche e pseudoscientifiche. Questa fede prende a fondamento una serie di affermazioni e critiche, inverificate e, nella loro forma dommatica, evidentemente incorrette, come quella secondo cui la scienza sarebbe competente a risolvere definitivamente anche le questioni della religione e inoltre le risolverebbe in senso negativo; a ciò si aggiunge anche un atteggiamento sospetto verso la filosofia, specialmente la metafisica, anch'essa

anticipatamente rigettata e condannata.

AA. VV., *La svolta*. Vechi, *L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 36-37

Bulgakov, L'intelligencija e il massimalismo dei mezzi

Il massimalismo dei mezzi è connesso al massimalismo dei fini, come era stato compreso da Dostoevskij. Si tratta di una specie di autodivinizzazione, che porta all'amoralismo e al nichilismo, come hanno mostrato tanti episodi della rivoluzione (del 1905).

S. Bulgakov, *L'eroe laico e l'asceta*

Col massimalismo dei fini è connesso il massimalismo dei mezzi, così tristemente manifestatosi negli ultimi anni. In questa scarsa scrupolosità nella scelta dei mezzi, in questo eroico “tutto è permesso” (predetto da Dostoevskij in “Delitto e castigo” e nei “Demoni”) si manifesta nel grado piú alto la natura umano-divina dell'eroismo intellettualoide, la sua insita autodivinizzazione, il suo porsi al posto di Dio, al posto della Provvidenza, non solo negli scopi e nei piani ma anche nelle vie e nei mezzi di realizzazione. Io realizzo la mia idea e per essa mi libero dai legami della morale usuale, io mi permetto d'esercitare il mio diritto non solo sulla proprietà ma anche sulla vita e la morte degli altri, se ciò è necessario per la mia idea. In ogni massimalista si nasconde un piccolo Napoleone, socialista o anarchico. L'amoralismo, o secondo l'antica espressione il nihilismo, è la necessaria conseguenza dell'autodivinizzazione; qui sta in agguato il pericolo dell'autodistruzione, lo attende il fallimento inevitabile. Le amare delusioni da molti provate durante la rivoluzione, le scene indimenticabili di arbitrio, le espropriazioni, il terrore in massa, non s'è manifestato a caso, ma è stato invece uno scoprirsi delle potenze spirituali che necessariamente si calano nella psicologia dell'autodivinizzazione.

La svolta. Vechi, L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 47-48

Bulgakov, La *kénosis* del Dio_uomo

In questa intensa pagina l'autore ci chiama a contemplare il mistero d'amore che si compie nella agonia del Figlio di Dio. Si avverte in questa pagina quanto la riflessione sia nata dal vissuto esistenziale di un rapporto di amorosa fiducia piuttosto che da una speculazione di carattere puramente razionale. Ciò non toglie, e anzi se possibile rafforza, l'estrema logicità e coerenza del ragionamento sviluppato da Bulgakov: alla sofferenza del Cristo partecipa la Trinità divina. [la dottrina della divinumanità, (o teandria, o bogocelovecestvo) è ripresa da Solov'ëv; la parola greca kénosis equivale a svuotamento, annientamento; esinazione (dal latino ex- inanitio) è sinonimo della parola greca kenosis, piú comunemente usata in campo teologico]

S. N. Bulgakov, *L'agnello di Dio*

La morte appare una disposizione voluta direttamente dal Padre, e accettata dall'obbedienza del Figlio. Tale accettazione della morte, secondo *Fil 2*, racchiude il piú profondo abisso della *kenosi* del Figlio, e insieme l'abisso della sua umanità nella sua via teandrica. Il minimo dubbio sulla realtà della morte di croce, la piú leggera ombra di docetismo, porta qui al dubbio e alla negazione circa tutta l'opera dell'Incarnazione. Si deve ammettere in tutta la sua forza il fatto che il Dio-Uomo ha sofferto e gustato la morte, non solo nella sua umanità, ma anche nel suo essere divino-umano. Qui non si può, contraddicendo il dogma di Calcedonia, dividere la sua umanità dalla Divinità con l'asserire che Egli non soffrì come Dio, ma solo come uomo, perché allora la morte sulla croce, come pure la totalità della sua vita, sarebbe semplicemente una parvenza, a cui la sua Divinità non avrebbe affatto preso parte. Al contrario, la *kenosi* consiste proprio in questo, che il Figlio si è abbassato nella sua Divinità, ed è divenuto *soggetto*, ipostasi di una vita *divino-umana*, vivendo ipostaticamente tutto ciò che era vissuto dalla sua umanità. Perciò la Divinità che gli era propria si era tanto umiliata per se stessa, si era tanto sprofondata nel proprio abisso, ossia nella propria potenzialità, da non essere piú di ostacolo alla morte e non annullarne la possibilità. Essa inconcepibilmente pativa la morte, certo senza morire, ma anche senza contrapporsi ad essa. Poiché la morte era innaturale per il Nuovo Adamo, in quanto Egli era senza peccato, era piú spaventosa e tormentosa che per i figli del vecchio Adamo che muoiono già lungo tutto il corso della loro vita mortale, mentre qui avveniva solo per una violenza contro la vita, per mezzo della crocifissione. Il calice della morte è bevuto per intero e senza attenuazioni sul Golgota, ma psichicamente è vissuto nel Getsemani: "E cominciò ad aver paura e ad abbattersi, e disse loro: "L'anima mia è triste fino alla morte"" (Mc 14, 34). È questa l'agonia *spirituale*, che *corporalmente* si compì sulla croce, di una vita di per sé immortale. Occorre essere attenti al fatto che la sua mortale tortura non fu attenuata e non fu neutralizzata né dalla profondità della coscienza divina, né dalla vittoria trionfale testimoniata nelle sue parole di congedo, né dalla forza della sua unione col Padre né, in una parola, da tutta la sua vita divina. La *kenosi* della Divinità, la

sua estenuazione che qui arriva quasi ad estinguerla, è così profonda, che al Dio-Uomo si spalanca la voragine della morte, con la tenebra del non essere, con tutta l'intensità dell'abbandono di Dio. Il baratro vertiginoso del *nulla* della creatura si apre nella morte per lo stesso Creatore. E il grido dalla croce: "Elí, Elí, lemá sabacthani", è il punto estremo di quella estenuazione della Divinità nell'annientamento della crocifissione: Egli qui ormai non si rivolge piú al Padre, perché, avvolto nel buio della morte, anche la coscienza della filialità divina lo abbandona, ma a Dio il Dio-Uomo rivolge in nome della creazione il lamento che Lui, il Padre, lo ha abbandonato, il Padre con cui Egli è uno e che non lo abbandona mai. Nella morte anche Egli, al pari di ogni uomo, resta solo. In codesto grido del Dio-Uomo morente, c'è tutta l'infinita profondità della *kenosi*, di quella divina autoesinanizione che è pari soltanto all'abisso dell'amore di Dio. E quasi a confermare che è proprio il Figlio di Dio nella sua *Teantropia* a varcare la soglia della morte, il gemito mortale verso Dio si trasforma in quell'invocazione al Padre che è anche l'epilogo della *kenosi*: "Padre, nelle tue mani raccomando il mio spirito" (Lc 23, 46) con la parola che tutto conclude: "Tutto è compiuto" (Gv 19, 30).

Nell'abnegazione della croce si vede chiaramente fino a qual punto l'abbassamento di Dio si proporziona alla misura umana. La Divinità si estenua al punto di non contrastare piú con la morte e, sebbene Essa stessa non muoia, pure quasi con-muore con la propria umanità morente. Con Essa e in Essa appare morente la sua stessa ipostasi divina, perché questa è l'ipostasi della sua umanità inseparabilmente unita alla Divinità. Perciò muore il Dio-Uomo nella sua integrale unità, nella piena complessità della sua struttura, ma *differentemente* in ciascuna delle sue essenze: muore l'umanità e quindi con essa passa al di là della soglia della morte, verso l'abisso del prima-dell'essere e del non-essere creaturale, quella sua ipostasi umana che è la divina ipostasi del *Logos*. Ma essa trae giú fino all'estrema estenuazione nella morte anche la propria natura divina. In questo senso la morte si estende a tutto il Dio-Uomo, non solo alla sua umanità, ma anche alla sua Divinità, benché *differentemente*, ed è perciò del tutto impossibile escludere la sua Divinità dalla partecipazione alla morte.

Lo stesso pensiero va ulteriormente esteso fino a coinvolgere non solo il *Logos*, ma anche le altre ipostasi della SS. Trinità. Qui attirano anzitutto l'attenzione i due gridi prima della morte. Il primo, sull'abbandono di Dio, significa un certo allontanamento del Padre dal Figlio col quale il Padre è in inscindibile unità personale. Adesso il Figlio lo invoca dal fondo della propria essenza umana. Codesto abbandono del Figlio è un atto del Padre che esprime la sua *accettazione* della morte del Figlio e pertanto anche la sua partecipazione paterna, perché per il Padre l'abbandonare il Figlio che muore sulla croce è, certamente, non la morte ma una qualche forma di spirituale con-morire nel sacrificio di amore. E non meno significativo di tale partecipazione del Padre all'umiliazione del Figlio sulla croce è l'ultimo grido di Gesù, che consegna il suo spirito nelle mani del Padre. Il Figlio ritorna nel seno del Padre, ma non ancora per dimorarvi come prima che il mondo fosse, né per sedere alla destra del Padre come nella gloriosa Ascensione. Il Figlio incarnato, nella morte si

disincarna, per così dire, forzatamente, e il suo spirito divino-umano ritorna al Padre e al suo Dio similmente a come nella morte di un uomo il corpo ritorna alla terra, e “lo spirito ritorna a Dio che lo ha dato” (Qo 12, 7). È questo in particolare il momento della *kenosi* del Figlio, a cui in qualche modo partecipa anche il Padre. Egli propriamente riceve lo spirito del Figlio, che ha abbandonato il proprio corpo, in consegna per i tre giorni che precedono la risurrezione. A Dio ritornano con la morte gli spiriti di tutti coloro che Egli ha mandato sulla terra, e quasi nel numero di codesti spiriti il Padre riceve anche lo spirito del Figlio che ha gustato la morte. Il consegnarsi del Figlio nelle mani del Padre significa il più abissale kenotico nascondimento della Divinità; un mistero divino, insondabile per l'intelligenza umana, è implicito nell'atto del Padre che riceve il Figlio nell'umiliazione della morte e lo custodisce fino alla risurrezione, ma a questo mistero il nostro pensiero devoto si appressa perché ne è testimone il Vangelo.

S. N. Bulgakov, *L'agnello di Dio*, Città Nuova, Roma, 1990, pagg. 381-383

Bulgakov, La teoria del progresso come religione di contrabbando

La teoria del progresso pretende di essere scienza, però “la sua fonte è la fede religiosa, una fede che si insinua silenziosamente, di contrabbando”.

S. N. Bulgakov, *Problemi fondamentali della teoria del progresso* [1902]

Donde nasce questa convinzione e questa sorta di salda conoscenza delle sorti future dell'umanità, se la scienza positiva non è in grado di assicurarle? Nasce di là donde proviene ogni verità religiosa, cioè tutto ciò che viene assunto religiosamente come verità. La sua fonte è la *fede religiosa*, ma una fede che si insinua silenziosamente, di contrabbando, che, senza la maestà regale che le è propria, instaura la sua signoria laddove si ritiene sia chiamata a regnare solo la scienza.

Così, il tentativo di costruire una religione scientifica non ha avuto successo: la fede ha avanzato imperiosamente i suoi diritti laddove voleva esser sovrana la scienza e la scienza ha deluso le speranze in essa riposte. Ma non era un errore, non era utopistico lo stesso sogno di fondare una religione, che ha a che fare con l'infinito e l'eterno, su quel fondamento concreto e sempre limitato che può offrire la scienza positiva? Ci sono due possibilità: o la scienza di sé conserva solo il nome, ma di fatto cessa di essere scienza, o rifiuta di divenir religione. Delle due si è verificata la prima.

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pagg. 65-66

Bulgakov, Marx e la religione

Che nel comunismo ci fosse una componente religiosa era ormai affermato da quasi mezzo secolo quando Bulgakov, nel 1906, pubblicò il suo saggio su "Marx come tipo religioso". Ma mentre fino ad allora le radici della componente religiosa presente nel comunismo erano state cercate nell'ebraismo e nel cristianesimo, Bulgakov le trova nella religione dell'Umanità di Feuerbach.

S. N. Bulgakov, *Marx come tipo religioso. Il suo rapporto con la religione della divinizzazione dell'uomo di L. Feuerbach* [1906]

Il tema di questo saggio può suscitare qualche perplessità e per questo richiede un chiarimento. Ritengo che la forza determinante nella vita spirituale dell'uomo sia la sua religione, intesa non in senso stretto, ma ampio, cioè come complesso di valori superiori e ultimi che l'uomo riconosce *sopra* e *al di là* di se stesso, e come atteggiamento pratico che egli assume verso quei valori. Determinare l'effettivo centro religioso di un uomo, trovarne l'autentico nucleo interiore vuol dire riconoscere quanto v'è in lui di più intimo e importante, donde si può comprendere quel che è esteriore e derivato. In questo senso è possibile parlare della religione riguardo a ogni uomo, sia a proposito dell'uomo ingenuamente religioso, sia a proposito di chi ha consapevolmente rifiutato ogni forma di religiosità. [...]

Ma l'indeterminatezza filosofica del profilo di Marx, insieme con il suo confuso idealismo di studente scompaiono e nel giro di due-tre anni Marx si manifesta quale egli è, il positivista materialista e il discepolo di Feuerbach, sotto la cui influenza generale rimase per tutta la vita. *Marx è un feuerbachiano*, che altro non ha fatto che modificare e completare un poco la dottrina del maestro. Non si può capire Marx se non si pone al centro dell'attenzione questo fatto fondamentale. Marx non si definiva discepolo di Feuerbach, quale egli era in realtà, preferendo dirsi discepolo di Hegel, quale egli non era. Dopo gli anni quaranta il nome di Feuerbach non si incontra più in Marx, ed Engels ne parla come di una passione del passato, e si contrappone a lui duramente. E tuttavia, per usare un'espressione cara a Feuerbach, occorre dire che Feuerbach è il segreto inconfessato di Marx, la soluzione del suo enigma. [...]

Il compito della filosofia, cioè della dottrina di Feuerbach, e propriamente la liberazione teoretica dell'umanità dalla religione, e il compito del proletariato divengono qui una sola cosa: al proletariato è affidata la missione di porre in opera storicamente l'ateismo, cioè la liberazione pratica dell'uomo dalla religione. Ecco l'autentico Marx, ecco l'autentico "segreto" del marxismo, la sua vera natura!

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pagg. 135, 150 e 153

Bulgakov, Scienza e metafisica

In questa lettura il filosofo russo Sergej Bulgakov osserva che la scienza è in continuo progresso e in ciò sta la sua forza e la sua debolezza (secondo la critica hegeliana alla cattiva infinità). L'uomo però ha bisogno di "una rappresentazione compiuta del mondo" e per questo ci sarà sempre uno spazio dedicato alla metafisica.

S. N. Bulgakov, *Problemi fondamentali della teoria del progresso* [1902]

Ma, per quanto si sviluppi, la conoscenza positiva rimarrà sempre limitata in base al suo oggetto: essa studia solo frammenti di una realtà, la quale continuamente si allarga dinanzi agli occhi di chi l'indaga. Il problema di una piena e compiuta conoscenza nell'ambito dell'esperienza è del tutto insolubile ed è un problema mal posto. È un problema illusorio e falso, come quello di arrivare all'orizzonte che continuamente si allontana in uno spazio interminabile. Lo sviluppo della scienza positiva è senza fine, ma questa infinitezza rappresenta la forza e la debolezza della conoscenza positiva: la forza, nel senso che non esiste e non può essere stabilito il confine della scienza sperimentale nel suo movimento progressivo, la debolezza nel senso che questo movimento infinito è condizionato precisamente dall'impossibilità di risolvere definitivamente il problema di pervenire a una conoscenza compiuta. Ci troviamo qui dinanzi ad un esempio di quello che Hegel chiamò cattiva, incompiuta infinità (*schlechte Unendlichkeit*, propriamente *Endlosigkeit*), a differenza dall'infinità intesa come compiutezza. La prima da un punto di vista geometrico può essere illustrata dalla retta che si prolunga indefinitamente nello spazio, la seconda dal cerchio. Come, da un punto di vista puramente matematico, a paragone con l'infinito tutte le grandezze finite perdono significato, quale che sia la differenza intercorrente tra le loro misure assolute, così è possibile affermare che al presente la scienza positiva non è più vicina al risultato di offrire una conoscenza compiuta di quanto lo fosse alcuni secoli fa o lo sarà tra alcuni secoli.

Ma l'uomo deve necessariamente avere una rappresentazione compiuta del mondo, non può rimandare la soddisfazione di quest'esigenza al momento in cui la scienza futura offra materiale sufficiente a questo scopo, egli deve ricevere risposte ad alcune domande che già sorpassano l'ambito della scienza positiva e di cui questa, dal canto suo, non ha neppure coscienza. Al tempo stesso l'uomo non può soffocare in sé stesso questi interrogativi, far mostra che non esistano, ignorarli praticamente, come in sostanza propongono di fare il positivismo e l'agnosticismo nelle loro varie sfumature, ivi compreso anche il neokantismo, soprattutto nella sua tendenza positivistica. Per l'uomo, come essere razionale, è infinitamente più importante di qualsiasi speciale teoria scientifica la risposta alla domanda su che cosa costituisca il mondo nel suo insieme, quale sia la sua sostanza, se abbia senso e fine razionale, se la nostra vita e il nostro operare abbiano un qualche valore, sulla natura del bene e del male ecc. In una parola, l'uomo si interroga e non può non interrogarsi non solo sul *come*, ma sul *che cosa*, *perché*, *a che scopo*. Ma queste

domande non trovano risposte da parte della scienza positiva, anzi, essa né le pone né può risolverle. La loro soluzione appartiene all'ambito del pensiero metafisico, che avanza perciò i suoi diritti accanto alla scienza positiva.

S. N. Bulgakov, *Il prezzo del progresso*, a cura di P. C. Bori, Marietti, Casale Monferrato, 1984, pagg. 52-53

Bultmann, Gesù Cristo evento escatologico, il senso della storia

L'interesse prevalente per la storia nasce in Bultmann negli anni '50. Dopo lo sconvolgimento della seconda guerra mondiale, egli avverte l'urgenza di ancorare l'uomo occidentale, spaesato, a "un nucleo di stabilità", senza negarne la natura storica. La modernità infatti ha definitivamente acquisito il carattere storico dell'uomo. Ma lo storicismo e l'esaltazione del potere tecnico-scientifico, assolutizzando il relativo, hanno finito col negare verità "ad ogni esigenza etica assoluta". Da qui nasce il nihilismo relativistico e la storia perde ogni senso e direzione.

"Storicità è la natura stessa dell'uomo, che non possiede mai la sua vita autentica nel presente, ma è sempre in cammino" (pag. 65). Questo è il contenuto del Nuovo Testamento: è giunto il tempo finale (éskhaton), si è compiuto il destino dell'uomo non per opera dell'uomo che può vivere solo un presente sempre sfuggente, ma per opera di Dio. Dio fa irruzione nella storia come presente che non passa, come presente eterno. L'annuncio del Regno di Dio è un dono di libertà. La decisione se vivere d'ora innanzi compiutamente l'amore come puro "essere per altri" e ritrovare quindi l'autenticità della propria esistenza è affidata all'uomo. L'autenticità dell'uomo che vive del presente di Dio ridona senso alla storia.

R. Bultmann, Storia ed escatologia

Qual è allora il proprium della fede cristiana? Soprattutto il fatto di comprendere l'essere umano come essere storico!

La fede cristiana è convinta di vedere che l'uomo non ha la libertà che è presupposta per le decisioni storiche. Se nella situazione puntuale devo assumere la responsabilità del futuro e devo essere aperto all'incontro – con gli uomini o con il destino –, è evidentemente necessario che possa avere un punto di vista al di là della situazione: devo essere libero. Ma di fatto non ho questa libertà. Di fatto nelle mie decisioni io sono sempre determinato dal mio passato: non nel senso di una determinazione causale, ma perché sono determinato dalla mia stessa volontà. Ogni uomo è infatti comandato dalla sua volontà di aggrapparsi a se stesso, perché ogni uomo è riluttante ad abbandonarsi senza riserve. Certo, ogni uomo può essere consapevole della propria responsabilità, e ha una relativa libertà nei momenti della decisione. Ma ci si chiede se egli sappia che questa libertà è soltanto relativa, cioè che è limitata da lui stesso per il fatto che egli è segnato dal suo passato. Libertà radicale vorrebbe dire libertà da se stessi. L'uomo che comprende in maniera radicale la sua storicità, vale a dire, che si comprende radicalmente come essere futuro, deve sapere che il suo io autentico non può che essergli portato sempre e soltanto come dono dal futuro. Ma di fatto vive nell'uomo l'aspirazione a disporre del futuro. Ed è proprio la sua storicità che lo seduce in questa direzione, dal momento che la sua storicità significa la sua responsabilità per il futuro. Proprio il senso di responsabilità suscita in lui l'illusione di poter disporre della realtà. Ma in questa illusione egli rimane l'uomo vecchio,

determinato dal suo passato. E misconosce che soltanto il soggetto libero può assumere realmente la responsabilità, e che egli non può cercare attorno a sé garanzia alcuna, neppure la garanzia di una legge morale che gli sottragga o gli alleggerisca il peso della responsabilità (secondo quanto dice Lutero con la sua celebre formula *'pecca fortiter'*). Deve essere libero da se stesso, o diventarlo. Ma l'uomo non può liberarsi da sé, con la propria volontà e le proprie forze, perché in questa decisione egli resterebbe pur sempre quello di prima. L'uomo può ricevere la libertà solo come dono.

Ma è proprio questo che la fede cristiana professa di ricevere: *il dono della libertà*, con cui l'uomo è liberato da se stesso ed è ridonato a se stesso. "Chi vuol conservare la propria vita, la perderà; ma chi perde la propria vita, la troverà". Questa però non è una proposizione la cui verità sia già realizzata appena venga riconosciuta come verità generale. In altre parole, l'uomo non può darsela da sé; al contrario, gli deve essere detta, mi deve essere ogni volta consegnata. E questo è appunto il senso della *predicazione cristiana*, che non annuncia l'idea generale della grazia di Dio, ma è appello, interpellazione della grazia di Dio che si rivolge a me ogni volta, che libera l'uomo da se stesso.

Quest'annuncio riceve la sua legittimazione dalla *rivelazione della grazia di Dio in Gesù Cristo*. Il Nuovo Testamento annuncia Gesù Cristo come l'evento escatologico, come l'atto di Dio, in cui egli ha posto fine al vecchio mondo. Nell'annuncio, l'evento escatologico vuole farsi ogni volta presente, e nella fede si fa ogni volta evento. Per il credente, il vecchio mondo è finito; egli è "nuova creatura in Cristo". Infatti il vecchio mondo è finito per lui, proprio in quanto è finita con l'uomo vecchio che era in lui, ed egli è diventato un soggetto nuovo, un soggetto libero.

Il paradosso della predicazione cristiana e della fede cristiana è che *l'evento escatologico* non viene compreso autenticamente nel suo vero senso – almeno secondo Paolo e Giovanni – quando viene concepito come un evento che mette fine al mondo visibile in una catastrofe cosmica; si tratta infatti di *un evento all'interno della storia*, che inizia con la comparsa di Gesù di Nazaret e si prolunga nel corso della storia, non però con un'evoluzione storicamente constatabile, ma facendosi ogni volta evento nella predicazione e nella fede. Gesù Cristo è l'evento escatologico non come fatto del passato, ma come colui che interpella ogni volta qui ed ora nella predicazione.

In quanto interpellazione, la predicazione esige *decisione*. Questa decisione è evidentemente altra cosa dalle decisioni che ci vengono chieste in ogni istante presente nella responsabilità di fronte al futuro. Nella decisione della fede io decido non per un'azione responsabile, ma per una nuova comprensione di me stesso come uomo che la grazia di Dio ha liberato da se stesso o ha ridonato a se stesso, e dunque decido per una vita alla luce della grazia di Dio. Ma così facendo, mi decido al tempo stesso per una nuova comprensione di tutto il mio agire responsabile: non che la fede mi sottragga le decisioni richieste di volta in volta dal momento storico, ma al contrario tutte le mie decisioni, tutto il mio agire responsabile è portato dall'amore. In quanto puro essere per gli altri, l'amore è possibile soltanto a colui che è stato liberato da se stesso.

Il paradosso dell'esistenza cristiana è che il credente è sottratto al mondo, esiste come demondanizzato, e che al tempo stesso egli rimane all'interno del mondo, all'interno della sua storicità. L'essere storico è essere dal futuro. Anche il credente esiste dal futuro. Anzitutto, perché la sua fede e la sua libertà non possono mai diventare possesso; in quanto evento escatologico, esse non possono mai diventare fatti del passato, ma sono reali sempre e soltanto come evento. Proprio perché il credente resta all'interno della storia. Per principio, è il futuro che offre continuamente all'uomo il dono della sua libertà. La fede cristiana è la forza per cogliere ogni volta questo dono. La libertà dell'uomo da se stesso, libertà che la grazia divina gli dona, si realizza costantemente nella libertà della decisione storica. Il paradosso di Cristo come Gesù storico e Signore sempre presente, e il paradosso dell'essere cristiano come essere escatologico e insieme storico, è descritto in modo eccellente da Erich Frank: "...Per i cristiani l'avvento di Cristo non fu un evento in quel decorso temporale che noi oggi chiamiamo storia. Fu un evento nella storia della salvezza, nel regno dell'eternità, un momento escatologico in cui trovò fine questa storia profana del mondo. E in maniera analoga, la storia trova la sua fine nell'esperienza religiosa di ogni cristiano che 'è in Cristo'. Nella sua fede egli è già al di là del tempo e della storia. Sebbene, infatti, l'avvento di Cristo sia un evento storico, che si verificò 'un tempo' nel passato, esso è insieme un evento eterno, che penetra sempre di nuovo nell'anima di ogni cristiano, nella cui anima Cristo nasce, patisce, muore e viene risuscitato alla vita eterna. Nella sua fede il cristiano è un contemporaneo di Cristo, e tempo e storia profana sono superati. L'avvento di Cristo è un evento nel regno dell'eternità, che è incommensurabile in rapporto al tempo storico. Ma la prova del cristiano consiste in questo: sebbene in spirito egli sia al di là del tempo e del mondo, nella carne egli rimane in questo mondo, sottoposto al tempo. La miseria della storia, alla quale egli partecipa, continua il suo corso... Ma il processo della storia ha acquistato un nuovo senso, finché sono all'opera la pressione e i conflitti nei quali il cristiano deve purificare la sua anima e nel cui crogiolo – e qui soltanto – egli deve realizzare la propria vocazione reale. Storia e mondo non cambiano, ma cambia l'atteggiamento dell'uomo di fronte al mondo".

Il carattere escatologico dell'esistenza cristiana viene a volte designato nel Nuovo Testamento come la figliolanza del credente. A ragione Gogarten afferma che "la figliolanza non è qualcosa come un *habitus* o una proprietà, ma deve essere colta puntualmente nella decisione della vita presente. Essa infatti è ciò a cui mira la storia temporale presente nel suo accadere autentico, e dunque avviene dentro questa storia e in un nessun altro luogo". La fede "a causa del carattere escatologico radicale della salvezza da essa creduta; non strappa mai l'uomo alla sua concreta esistenza mondana, ma lo chiama in maniera semplice e incomparabile a calarsi dentro l'esistenza, e appunto così dischiude la sua storicità. Perché qui e in nessun altro luogo si realizza per essa la salvezza degli uomini". [...]

Il paradosso per cui l'esistenza cristiana è a un tempo esistenza escatologica, non mondana, ed esistenza storica, equivale alla frase di Lutero: "*Simul iustus simul peccator*".

Nella fede il cristiano ha raggiunto quel punto al di là della storia che Jaspers e altri hanno cercato di trovare; non però come soggetto sottratto alla storia. La sua non mondanità non è una qualità, ma potrebbe essere designata come *'aliena'* (esterna a lui), così come la sua giustizia, *'iustitia'*, viene detta *'aliena'* da Lutero.

Abbiamo iniziato le nostre lezioni con l'interrogativo sul senso della storia, suscitato dal problema dello storicismo. Abbiamo visto che l'uomo non può rispondere a quest'interrogativo se lo intende riferito alla storia nel suo insieme. L'uomo infatti non è al di fuori della storia. Ma ora possiamo dire: *il senso della storia è nel presente puntuale*, e quando il presente viene colto dalla fede cristiana come il presente escatologico, il senso della storia è realizzato. Colui che si lamenta: "Non riesco a vedere alcun senso nella storia, e perciò la mia vita, che è intrecciata alla trama della storia, è sprovvista di senso" deve essere richiamato così: "Non guardare attorno a te, alla storia universale; devi invece guardare alla tua storia personale. Nel tuo presente puntuale è il senso della storia, e tu non puoi vederlo come spettatore, ma soltanto nelle tue decisioni responsabili. In ogni istante sonnecchia la possibilità di essere l'istante escatologico. A te lo svegliarlo".

R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Queriniana, Brescia, 1989, pagg. 198-204

Bultmann, La visione mitica del mondo è dissolta

Bultmann pone con chiarezza il problema della demitizzazione come compito teologico primario. Se il mito, secondo l'interpretazione bultmanniana, è espressione di una superata visione del mondo, si fa urgente per il teologo liberare il kérygma (il nucleo fondamentale della rivelazione) da un linguaggio che lo rende non più credibile per l'uomo contemporaneo.

R. Bultmann, Nuovo Testamento e mitologia

La raffigurazione mitica del mondo e l'evento mitico di salvezza nel Nuovo Testamento. La raffigurazione neotestamentaria dell'universo è mitica. Si considera il mondo articolato in tre piani. Al centro si trova la terra, sopra di essa il cielo, e sotto gli inferi. Il cielo è l'abitazione di Dio e delle figure celesti, gli angeli; il mondo sotterraneo è l'inferno, il luogo dei tormenti. Ma non perciò la terra è unicamente il luogo dell'avvenimento naturale-quotidiano, delle sollecitudini, cioè, e del lavoro, dove regnino l'ordine e la regola: è anche il teatro d'azione delle potenze soprannaturali, di Dio e dei suoi angeli, di Satana e dei suoi demoni. Le forze soprannaturali agiscono sugli avvenimenti naturali, sul pensiero, sulla volontà e sull'operare dell'uomo; i miracoli non hanno nulla d'insolito.[...]

È impossibile ripristinare questa immagine mitica del mondo.

Quello neotestamentario è tutto un discorso mitologico, e i motivi in cui lo si può scomporre sono facilmente riconducibili alla contemporanea mitologia dell'apocalittica giudaica e del mito gnostico della redenzione. Ora, in quanto discorso mitologico, non è credibile dagli uomini di oggi, giacché per costoro la figura mitica del mondo è dissolta. Quindi l'annuncio cristiano di oggi si trova posto di fronte a questo problema: se, nell'esigere fede dall'uomo, possa pretendere da questi l'accettazione di una sorpassata visione mitica del mondo. Se ciò è impossibile, nasce un altro problema: se il messaggio del Nuovo Testamento contenga una qualche verità che sia indipendente dalla visione mitica del mondo; in tal caso compito della teologia sarebbe quello di demitizzare il messaggio cristiano.

L'annuncio cristiano può oggi pretendere che l'uomo sia capace di accettare come vera la visione mitica del mondo? È pretesa assurda e impossibile. Assurda, poiché la visione mitica del mondo come tale non è affatto specificamente cristiana, ma è semplicemente la visione che del mondo si aveva in un'epoca remota e che non aveva ancora ricevuto l'impronta del pensiero scientifico. Impossibile, giacché una visione del mondo, non la si può far propria in base a una decisione, ma viene sempre offerta all'uomo nella sua concreta situazione storica. Certo, essa non è immutabile, e quindi il singolo individuo può contribuire a trasformarla. Ma lo può solo se, in base a certi fatti che gli impongono realmente, si avvede dell'impossibilità di sostenere la visione tradizionale del mondo e in base a quei fatti, modifica quest'ultima, o ne progetta una nuova. Così la visione del mondo può mutare in seguito alla scoperta copernicana o per effetto della teoria atomica; oppure

quando il romanticismo scopre che il soggetto umano è ben più complesso e ricco di quanto potevano far ritenere l'illuminismo e l'idealismo; o per il fatto che si prende nuova coscienza del posto che spetta alla storia e alla tradizione nazionale.

Ora è possibile che in una sorpassata visione mitica del mondo si riscoprano verità, che in una certa fase dell'illuminismo erano andate perdute. Per questo la teologia ha tutto il diritto di far sí che il problema sia posto anche nei confronti della visione del mondo propria del Nuovo Testamento. Ma è impossibile che una visione del mondo scaduta venga ripristinata con una pura e semplice opzione ed è soprattutto impossibile che sia ripristinata la visione *mitica* del mondo, dopo che i nostri modi di pensare sono stati interamente e irrevocabilmente formati dal pensiero scientifico. Una cieca accettazione della mitologia neotestamentaria sarebbe un arbitrio; e avanzare una simile pretesa come un'esigenza di fede significherebbe avvilire la fede riducendola alle opere, [...].

Come l'esigenza della demitizzazione sia proposta dalla natura stessa del mito.

Il senso genuino del mito non consiste nel dare una visione obbiettiva del mondo; vi si esprime piuttosto come l'uomo intenda se stesso nel mondo; il mito vuole esser interpretato non cosmologicamente, ma antropologicamente, meglio ancora esistenzialmente. Il mito parla della forza o delle forze che l'uomo ritiene d'avvertire come fondamento e limite del suo mondo, del suo proprio operare e soffrire. E ne parla in modo tale da includerle immaginosamente nella sfera del mondo conosciuto, delle sue cose e delle sue forze, e nella sfera della vita umana, delle sue passioni, dei suoi motivi e delle sue possibilità. Così, ad esempio, parla dell'uovo del mondo o dell'albero del mondo, per manifestare la causa e l'origine del mondo; oppure parla di battaglie fra gli dèi, dalle quali sono risultati le condizioni e gli ordinamenti del mondo conosciuto. Il mito parla di ciò che non è profano profanamente, degli dèi umanamente [...]

Pertanto, se l'annuncio del Nuovo Testamento deve conservare una sua validità, non si dà altra via che quella di demitizzarlo. E certo non ci si mette a battere questa via in forza del postulato, che il messaggio neotestamentario debba esser reso applicabile a tutte le circostanze del presente. Piuttosto c'è da chiedersi se esso sia realmente niente altro che mitologia, o se proprio il tentativo di comprenderlo nelle sue autentiche finalità non porti all'eliminazione del mito. Ma tale interrogativo viene urgentemente imposto da due parti: dalla cognizione della genuina essenza del mito e dal Nuovo Testamento medesimo.

R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia, 1970, pagg. 103-118

Burckhardt, Il Rinascimento come risveglio dell'Antichità

Il recupero del mondo antico da solo non sarebbe stato sufficiente a produrre quel grande fenomeno che è stato il Rinascimento. È l'incontro fra lo spirito classico e lo spirito del popolo italiano che ha fatto del Rinascimento un movimento di portata europea e mondiale.

J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Parte terza

Giunti a questo punto del nostro quadro storico della civiltà, ci tocca ora di mostrare qual parte vi ebbe l'Antichità, dal cui "Rinascimento" l'epoca intera, con denominazione invero parziale e ristretta, s'intitola. Le condizioni sociali fin qui descritte avrebbero, non v'ha dubbio, bastato da sé, anche senza l'Antichità, a scuotere la nazione e a maturarla, come è certo altresì, che la maggior parte dei nuovi orientamenti spirituali sarebbero pensabili anche senza questo avvenimento; tuttavia non può negarsi, che e le une e gli altri dall'influenza del mondo antico ricevettero un colorito speciale; e se l'essenza delle cose, pur senza di loro, si sarebbe compresa e realizzata, la loro forma esteriore soltanto con loro e per loro entrò nella vita. Il Rinascimento non sarebbe stato quella suprema necessità mondiale che fu, se così facilmente si potesse prescindere da esso. Ma ciò che noi dobbiamo stabilire fin d'ora, come un punto essenziale del nostro libro, si è questo, che non la risorta Antichità da sé sola, ma essa e lo spirito del popolo italiano, già presente, compenetrati insieme, ebbero la forza di trascinare con sé tutto il mondo occidentale. Bensì questo spirito non sembra aver conservato sempre di fronte ad essa lo stesso grado di autonomia; ma se, per esempio, nella nuova letteratura latina esso par minimo, grandissimo invece si riscontra nelle arti figurative e in parecchi altri campi d'attività, e così questo nesso fra due civiltà di uno stesso popolo tanto remote fra loro, appunto perché indipendente, appare anche giustificato e fecondo. Spettava alle altre nazioni occidentali studiare come respingere il grande impulso che veniva loro dall'Italia, o appropriarselo in parte, od anche del tutto; ma dove quest'ultima condizione ebbe a verificarsi, dovrebbe cessare ogni lamento per la prematura decadenza delle forme della nostra civiltà medievale. Se queste forme avessero avuto in sé la forza di reagire e di mantenersi, sussisterebbero ancora. E se quegli spiriti queruli, che le rimpiangono, potessero farle rivivere un'ora sola, anelerebbero ritornar tosto alla vita moderna. Che poi in tali grandi processi storici qualche singolo e delicato fiore resti soffocato, senza poter vivere nemmeno nella tradizione o nella poesia, non per questo è lecito desiderare che il grande evento nel suo insieme non sia accaduto. Ora l'evento consiste precisamente in questo, che, accanto alla Chiesa, la quale fino a questo tempo (ma per poco ancora) tenne unito tutto l'Occidente, sorge un nuovo elemento morale, che, diffondendosi dall'Italia, invade il resto d'Europa e diventa atmosfera vitale di tutti gli uomini forniti di un certo grado di cultura. Il biasimo più forte che se ne possa fare è quello della sua impopolarità, perché conduce necessariamente ad una separazione completa tra le classi colte e non colte di tutta Europa; ma il biasimo stesso si rivela di nessun valore quando noi stessi siamo costretti a confessare che questa separazione, chiaramente riconosciuta, sussiste ancora oggidì e non può esser tolta. D'altra parte, in Italia essa è assai meno aspra e spietata che altrove:

tanto è vero, che il poeta piú ligio ai precetti dell'arte, il Tasso, corre per le mani dei piú umili.

L'Antichità greco-latina, che sino al secolo XIV sí vivamente si compenetrò nella vita italiana come base e fonte della cultura, come scopo e ideale supremo dell'esistenza, e in parte anche come reazione consapevole, avea già da lungo esercitato qua e là la sua influenza su tutto il Medioevo, anche fuori di Italia. La cultura infatti di cui al suo tempo Carlomagno fu rappresentante, era essenzialmente un Rinascimento di fronte alla barbarie dei secoli VII e VIII, e non poteva neanche essere altra cosa. Come piú tardi nell'architettura romanica dei paesi settentrionali noi vediamo adottarsi, oltre le forme generali e fondamentali ereditate dall'antichità, forme affatto speciali di carattere prettamente antico, cosí nei conventi si fa tesoro di molti materiali tolti di pianta da scrittori latini, e anche lo stile, dopo Eginardo, non rimane senza imitatori.

In Italia invece essa torna in vita in modo affatto diverso. Cessata la barbarie, s'annuncia tosto presso il popolo italiano, per metà ancora antico, la cognizione de' suoi tempi anteriori; esso li magnifica e desidera riprodurli. Fuori d'Italia trattasi di trar partito in via di erudizione e di riflessione da singoli elementi dell'antichità: in Italia invece si ha un'effettiva partecipazione a tutto ciò che è antico, e non da parte dei dotti soltanto, ma del popolo intero, perché vi si scorge la rimembranza dell'antica grandezza; la facile intelligenza del latino e la copia di memorie e monumenti, che ancora esistono contribuisce potentemente a tale risveglio. Da questo e dal contraccolpo, che partiva dallo spirito popolare già essenzialmente mutato, dalle istituzioni politiche germanico-longobarde, dalla Cavalleria diffusa già in tutta Europa, nonché dagli altri elementi di civiltà portativi dai popoli settentrionali, dalla religione e dalla Chiesa, sorge e si sviluppa una creazione affatto nuova, lo spirito moderno italiano, destinato a diventare modello e legge a tutto il mondo occidentale.

In qual modo nelle arti figurative risorga l'elemento antico, non appena cessa la barbarie, mostrasi chiaramente dalle costruzioni toscane del secolo XII e dalle sculture del XIII. Ma anche nella poesia non mancano i confronti, quando si ammetta che il maggior poeta latino del secolo XII, anzi colui, che diede allora l'intonazione a tutto un genere di poesia latina, fu un Italiano. Egli è appunto quel qualunque scrittore, al quale appartengono i brani migliori dei cosí detti *Carmina Burana*. Una libera gioia del mondo e dei suoi piaceri, come genii tutelari dei quali sono invocate le divinità pagane, prorompe con vena magnifica da queste strofe rimate. Chi le legge d'un tratto, difficilmente potrà crederle opera d'altri, fuorché d'un Italiano e probabilmente d'un Lombardo; ma vi sono anche ragioni speciali per accettare una tale ipotesi. Che se anche sino ad un certo punto queste poesie latine dei *clerici vagantes* del secolo XII, con tutto il caratteristico corredo delle frivolezze, potrebbero dirsi sicuramente un patrimonio generale di tutta Europa, rimarrà probabile che tanto la canzone *De Phyllide et Flora*, quanto l'altra che comincia *Aestuans interius*, non sieno opera di un settentrionale, e cosí il molle e delicato sibarita che cantò: *Dum Dianae vitrea sero lampus oritur*. Qui c'è una rinascita dell'antico modo di sentire e di poetare, che sbalza agli occhi

tanto piú facilmente accanto alla forma rimata, propria del Medioevo. In piú di un lavoro di questo e dei secoli vicini s'incontrano esametri e pentametri di una imitazione molto accurata e reminiscenze antiche d'ogni specie, soprattutto mitologiche e tuttavia l'impressione dell'antico che se ne risente, è ben lungi dall'essere altrettanto viva e profonda. Le cronache in esametri e le altre opere di Guglielmo Pugliese mostrano anch'esse uno studio diligente di Virgilio, di Ovidio, di Lucano, di Stazio e di Claudiano, ma la forma antica non vi figura che come strumento di erudizione, allo stesso modo che semplicemente copiati appaiono i materiali antichi nei grandi raccoglitori del genere di Vincenzo di Beauvais o nei mitologi ed allegoristi della tempra di Alano dalle Isole. Ma il Rinascimento non è già una saltuaria imitazione o compilazione, bensí una rinascita vera, e come tale si trova realmente nelle poesie sopra citate dell'ignoto *scolaro vagante* del secolo XII.

Tuttavia la vera universale partecipazione degli Italiani per l'Antichità non comincia a manifestarsi che col secolo XIV. A ciò si richiedeva uno sviluppo della vita cittadina, quale in Italia soltanto e soltanto a questo tempo fu possibile, vale a dire, convivenza ed effettiva uguaglianza della nobiltà e della borghesia, e formazione di una grande società, che sentisse il bisogno d'istruirsi e n'avesse il tempo e i mezzi. Ma la cultura, se voleva svincolarsi dal mondo fantastico del Medioevo, non poteva penetrare improvvisamente per mezzo del solo empirismo nella cognizione del mondo fisico e morale; essa aveva bisogno di una guida, e come tale si offerse la classica Antichità colla sua ricchezza di verità obbiettive, evidenti in tutti i regni dello spirito. Da essa si tolsero con riconoscenza e ammirazione le forme e la materia, e se ne costituí per un certo tratto di tempo l'essenziale di ogni cultura. Anche le condizioni generali d'Italia favorirono un tale indirizzo: l'impero medievale dopo la caduta degli Hohenstaufen o aveva rinunciato all'Italia, o non aveva avuto la forza di mantenersi: il Papato aveva emigrato ad Avignone: la maggior parte delle potenze esistenti si reggevano sulla violenza e sulla illegittimità; ma lo spirito della nazione, ridestatosi alla coscienza di sé, era volto alla ricerca di un ideale nuovo e durevole, e cosí il sogno e il postulato di un dominio d'Italia e di Roma sul mondo poté imporsi alle menti di tutti e tentare perfino una effettuazione pratica con Cola di Rienzo. Vero è che il modo con cui egli, specialmente nel suo primo tribunato, intese la sua missione, non doveva riuscire ad altro, fuorché ad una strana commedia; ma tuttavia per il sentimento nazionale la ricordanza dell'antica Roma era pur sempre un punto d'appoggio per nulla trascurabile. Tornati in possesso dell'antica loro cultura, gl'Italiani s'accorsero ben presto di essere la nazione piú avanzata del mondo.

J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1958, pagg. 161-165

Burckhardt, Una grande epoca dà la sua impronta all'intera vita sociale

Dalla divisione fra nobiltà e borghesia ad un'unica classe di persone colte. Dalla distinzione netta fra la borghesia della città e la nobiltà della campagna alla convivenza e alla fusione delle due classi nella città. Questo il passaggio epocale dal Medioevo al Rinascimento.

J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Parte quinta

Ogni epoca di civiltà, che rappresenti in sé qualche cosa di compiuto e perfetto, non si manifesta soltanto nella vita statale, politica, religiosa, artistica e scientifica di un popolo, ma dà altresí un'impronta sua propria all'intera vita sociale. Così il Medioevo aveva, a seconda dei diversi paesi, consuetudini di corte e di nobiltà e protocolli ben poco differenti; e similmente le sue peculiari forme di borghesia.

Gli usi nell'Italia del Rinascimento sono la vera antitesi di tali consuetudini: sotto tutti i punti di vista piú essenziali. Questa antitesi comincia, già alla base, diversa, mentre nei circoli piú elevati della vita sociale non esistono piú distinzioni di casta, ma si ha invece una classe colta nel senso moderno della parola, nella quale la gentilezza del sangue non ha valore se non in quanto congiunta con ricchezza ereditata ed *otium* assicurato. Ciò però non deve intendersi in modo assoluto, mentre è pur sempre vero che gli ordini sopravvissuti al Medioevo cercano, ora piú ora meno, di prevalere, non fosse altro per conservarsi all'altezza, che l'aristocrazia mantiene nelle altre nazioni di Europa. Ma la tendenza generale dell'epoca è però manifestamente per la fusione delle classi nel senso moderno. A tale intento, di sommo rilievo fu la convivenza di nobili e borghesi nella stessa città, per lo meno sino dal secolo XII, poiché per essa vennero accomunate le sorti liete e tristi di tutti e furono tronche le ali, ancora in sul nascere, all'insolente albagia dei signori feudali, guardanti con dispregio dall'alto delle loro rocche. Oltre a ciò, la Chiesa in Italia non si indusse mai, come nei paesi settentrionali, a fissare appannaggi speciali per i figli cadetti dell'aristocrazia: infatti, se anche i vescovati, i canonicati e le abbazie vi furono spesso conferiti per le ragioni meno degne, questo però non si basò mai esclusivamente sul privilegio dell'origine, e se i vescovi di regola vi furono molto piú numerosi, piú poveri e privi affatto di quelle prerogative principesche, che avevano altrove, in compenso mantennero la loro dimora nelle città dove si ergevano le loro cattedrali, e dove, insieme coi loro capitoli, formavano un elemento della popolazione piú colta. Quando, dopo ciò, pullularono d'ogni parte i principi e le tirannidi, l'aristocrazia ebbe in quasi tutte le città motivo e agio d'isolarsi nella vita privata, che, scevra di pericoli dal lato politico e confortata d'ogni comodità ed agiatezza materiale, non era in sostanza gran fatto diversa da quella di tanti altri ricchi borghesi delle città. E quando, da Dante, in poi, la nuova poesia e la nuova letteratura divennero patrimonio di tutti, e, piú tardi ancora, prevalse una cultura tutta d'indole antica, e l'interesse dell'uomo come uomo, si videro nel fatto i Condottieri diventar principi e non badarsi piú non solo alla dignità della prosapia, ma nemmeno alla legittimità della nascita, – allora si poté ben credere che una nuova èra di uguaglianza fosse spuntata, ed ogni idea di nobiltà scomparsa per sempre.

Dal punto di vista teorico, nel solo Aristotele, riferendosi alla antichità, si potevano già

trovare gli argomenti per affermare e per negare la legittimità degli ordini aristocratici. Dante, per esempio, deriva ancora dall'unica definizione aristotelica, che "la nobiltà si basi sull'eccellenza e sulla ricchezza ereditaria", il suo principio, che "la nobiltà riposa sull'eccellenza propria o su quella degli antenati". Ma altrove egli non si dà per soddisfatto di una tale definizione, e si rimprovera da se stesso di aver perfino in Paradiso, parlando col suo proavo Cacciaguida, alluso alla nobiltà della sua origine, che è manto che *tosto raccorcia*, se non gli si aggiunge ogni giorno valore. E nel *Convito* egli stacca quasi del tutto dall'idea di *nobile* e di *nobiltà* ogni condizione di nascita privilegiata, e ne fa una cosa sola con l'attitudine a qualsiasi eccellenza morale e intellettuale, e accentua in modo speciale il pregio di una elevata cultura, dovendo essere la nobiltà sorella della filosofia.

A tale proposito, con quanta maggior coerenza l'umanesimo dominò sulle opinioni degli Italiani, tanto più forte si venne in tutti radicando la persuasione che l'origine non possa mai esser quella che decida del valore di un uomo. Nel secolo XV quest'era omai la dottrina dominante. Il Poggio nel suo dialogo *Della nobiltà* si dichiara pienamente d'accordo con i suoi interlocutori – Niccolò Niccoli e Lorenzo de' Medici, fratello del vecchio Cosimo – non esservi oggimai altra nobiltà, fuorché quella derivante dal merito personale. Con tratti incisivi questo stesso scritto sparge un amaro dilleggio su alcune caratteristiche, che, secondo il comune pregiudizio, appartengono alla vita dei nobili. "Niuno (v'è detto) trovasi tanto lontano dalla vera nobiltà, quanto colui, i cui antenati esercitarono per lungo tratto di tempo il malandrinnaggio. La passione per le cacce non sente meglio di nobiltà, di quello che i nidi della selvaggina, che s'insegue, si risentano di balsamo o d'altri soavi profumi. L'agricoltura, quale fu esercitata dagli antichi, sarebbe ben più nobile occupazione, che non quelle stolte scorrerie per boschi e per monti, che ci fanno più simili alle belve, che a noi medesimi, e che tutt'al più potrebbero di quando in quando servirci di utile passatempo". La vita dei cavalieri inglesi e francesi nelle loro campagne o nei castelli e, peggio ancora, quella della rapace cavalleria tedesca gli sembra del tutto ignobile. A questo punto il Medici prende a sostenere in certo modo le parti della nobiltà, ma non già – cosa abbastanza caratteristica – riferendosi ad un sentimento innato, bensì richiamandosi all'autorità di Aristotele, che nel quinto libro della sua *Politica* riconosce e definisce appunto la nobiltà come qualche cosa di concreto che si fonda sull'eccellenza del merito e sulla ricchezza ereditata. Ma il Niccoli ribatte che Aristotele, dando questa definizione, non esprime una persuasione sua propria, ma una opinione generalmente invalsa al suo tempo; e ciò è tanto vero, che nell'*Etica*, dov'egli parla secondo il suo convincimento, non vuol che sia nobile se non colui, che si sforza di conseguire il vero bene. Indarno il Medici gli oppone l'espressione greca per designare la nobiltà *eugeneia*, cioè "buona nascita"; il Niccoli trova che la voce latina *nobilis*, vale a dire notabile, è assai più giusta, perché fa dipendere la nobiltà dalle sole azioni. Dopo questi e simili ragionamenti l'autore prospetta nel seguente modo le condizioni della nobiltà nelle diverse regioni d'Italia. A Napoli essa è oziosa e non si occupa né dell'amministrazione de' suoi averi, quanto della mercatura, che riguarda come ignominiosa: così, o perde il tempo ne' suoi palagi, o va attorno cavalcando. Anche

l'aristocrazia romana ha in dispregio il commercio, ma amministra almeno i suoi beni; anzi a chi si dà all'agricoltura si apre di per se stesso il rango nobiliare: tutto sommato, "un'aristocrazia rispettabile, anche se paesana". Anche in Lombardia i nobili vivono dei redditi dei possessi ereditati; prosapia e astensione da qualsiasi ordinaria occupazione costituiscono la nobiltà. In Venezia la nobiltà rappresenta la casta dirigente, ma al tempo stesso si consacra al commercio; ed ugualmente a Genova tutti indistintamente, nobili e non nobili, sono mercanti e navigatori, e si distinguono solo per la nascita: taluni però guatano da briganti dall'alto dei loro castelli. In Firenze una parte dell'aristocrazia antica attende al traffico; un'altra (di gran lunga men numerosa) si pavoneggia del proprio rango, perde il suo tempo nelle cacce e nell'uccellazione.

Ma ciò che ha un'importanza al tutto decisiva si è che quasi in tutta Italia anche coloro che potrebbero andar superbi della lor nascita, non hanno pretese da far valere di fronte alla cultura ed alla ricchezza, né dai loro privilegi politici o di corte risentono alcun impulso a considerarsi come una classe superiore. Venezia costituisce a questo riguardo soltanto apparentemente una eccezione, perché il tono della vita dei nobili è del tutto borghese, con appena qualche privilegio. Diversamente invece vanno le cose nel regno di Napoli, che per l'orgoglioso isolamento e la boriosa vanità della sua aristocrazia, più che per qualsiasi altro motivo, restò escluso dal moto intellettuale e morale del Rinascimento. A dar quivi un potente rinforzo alle tradizioni del Medioevo longobardo e normanno e della tarda nobiltà francese sopravviene, ancor prima della metà del secolo XV, la dominazione aragonese, e così vi si compie fino da quel momento ciò che nel resto d'Italia prese il sopravvento solo cento anni più tardi: la spagnolizzazione della vita, avente per caratteristiche principali un disprezzo del lavoro e una smania di titoli nobiliari. Le conseguenze di un tal fatto non tardano poi a manifestarsi perfino nelle piccole città ancor prima del 1500; di Cava ci si lagna che era stata sempre proverbialmente ricca sino a che non diede ricovero che a muratori e a tessitori: "ora che, invece di strumenti da muratori e di telai, non vi si vedono che sproni, staffe e cinghie dorate, e tutti aspirano ad essere dottori, medici, notai, ufficiali e cavalieri, vi è subentrata la più desolante miseria". In Firenze si constata un fatto identico per la prima volta sotto Cosimo primo granduca, e si ha a lui quest'obbligo, che la gioventù fiorentina del suo tempo, spregiando il commercio e le industrie, viene da lui attratta al cavalierato nel suo Ordine di S. Stefano. È precisamente il rovescio di quella mentalità fiorentina d'altri tempi, quando i padri ponevano ai figli come condizione ereditaria, che esercitassero una professione.

Ma una smania speciale di distinzioni distrae spesso in modo molto ridicolo i Fiorentini dal culto livellatore dell'arte e della letteratura, ed è appunto la sete delle dignità cavalleresche divenuta stoltamente oggetto di moda proprio nel tempo, in cui esse avevano perduto sin l'ombra del proprio valore. "Se io dico il vero – scrive a questo proposito Franco Sacchetti verso la fine del secolo XIV, – pensi chi non mi credesse s'elli ha veduto, non sono molti anni, far cavalieri li meccanici, gli artieri, insino a' fornai; ancora più giù, gli scardassieri, gli usurai e rubaldi barattieri"... "Come risiede bene che uno giudice, per poter andare rettore, si

faccia cavaliere? E non dico che la scienza non istea bene al cavaliere, ma scienza reale senza guadagno"... "Oh sventurati ordini della cavalleria, quanto siete andati al fondo! In quattro modi son fatti cavalieri"... "e tutti sono obbligati, vivendo, a molte cose che sarebbe lungo a dirle; e fanno tutto il contrario. Voglio pure aver toccato queste parti, acciocché li lettori di queste cose materiali comprendano, come la cavalleria è morta. E non si ved'elli, che pure ancora lo dirò, essere fatti cavalieri i morti? Che brutta, che fetida cavalleria è questa! Così si potrebbe fare cavaliere un uomo di legno o uno di marmo"... "Ma se questa cavalleria è valida, perché non si può far cavaliere un bue, un asino, o altra bestia...?". – I fatti che il Sacchetti adduce a conferma di quanto scrive, sono invero parlanti abbastanza; vi leggiamo infatti come messer Bernabò Visconti per derisione creò cavalieri due ubriaconi, vincitore e vinto, che bevettero a prova alla sua presenza; e altrove come alcuni cavalieri tedeschi vengano sbeffati a proposito dei distintivi e degli ornamenti che portano sull'elmo e simili. Più tardi Poggio mette in derisione i molti cavalieri del suo tempo senza cavallo e senza esercizio alcuno di guerra. Chi voleva far pompa dei distintivi onorifici del ceto, per esempio, uscire a cavallo portando bandiere ecc., si creava da sé in Firenze una posizione difficile, tanto di fronte al governo, quanto ai motteggiatori.

J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1958, pagg. 329-335

Burdach, La continuità fra Medioevo, Rinascimento e Riforma

Konrad Burdach insiste dapprima nel considerare il concetto di rinascita religiosa come espressione comune del Rinascimento e della Riforma; quindi sottolinea che le radici di entrambi i movimenti sono da ricercare nello spirito di renovatio ben presente in molte figure di primo piano del Medioevo.

K. Burdach, *dal medioevo alla Riforma*, Prefazione

Le due immagini nelle quali si annunciano i concetti di “Rinascimento” e “Riforma” rientrano l'una nell'altra, anzi, formano un'unità [...]; si può dire che a fondamento delle due immagini stia quel mistico concetto del “rinascere”, del venir ricreati, che ritroviamo nella antica liturgia pagana, e nella liturgia sacramentale cristiana [...]. La mistica immagine della Rinascita e della Riforma aveva vissuto, sotto entrambi i suoi aspetti, attraverso tutto il Medioevo [...] ora, dopo lo slancio religioso del XII secolo [...] dopo Gioacchino, Francesco, Domenico, dopo l'illimitato flusso di entusiasmo religioso, quell'immagine si muta nell'espressione di un sentimento e di un bisogno di tipo puramente umano, che dapprima empie di sé solo singoli individui, poi anche ampi circoli, ed al quale si mischiano la esigenza e l'immaginazione della fantasia, dell'anima sensibile. Così diventa un segno di riconoscimento del consapevole progresso sul piano secolare: nel campo politico e nel campo sociale, e contemporaneamente nel campo poetico ed artistico. [...]

Queste idee imperialistico-millenaristiche vivono attraverso tutto il Medioevo [...] ma dietro a tutte sta l'incancellabile ricordo della grandezza soprannaturale di Roma, della sua potenza universale e della sua civiltà, che a sua volta era solo l'erede del dominio mondiale e della civiltà universale ellenistica ed orientale. E con questo ricordo si ravviva di nuovo la brama di ricreare per conto proprio il perduto splendore di questo mondo sommerso, di fondare una *nova Roma*. [...] Così - intendendo la parola Rinascimento nel suo significato ora abituale di “ravvivamento della cultura antica” - si hanno più Rinascimenti [...], [ma] la caratteristica del vero e proprio Rinascimento è solo che in esso la riconquista della civiltà antica è un rinnovamento ed un elevamento di se stessi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 215)

Burdach, Rinascimento e spirito nazionale

Lo spirito della Rinascita ebbe anche una forte valenza politica, che si esprime in Italia come sentimento nazionale (per la rinascita di Roma, per l'unità d'Italia).

K. Burdach, *dal medioevo alla Riforma*, Prefazione

Il Rinascimento sorse nel risvegliarsi, e per mezzo del risvegliarsi del pensiero di unità dello Stato nazionale. In Italia il sentimento nazionale non si era mai spento neppure durante il Medioevo. Si era conservato sotto le ceneri, anche quando Bisanzio, i Goti, i Longobardi, la monarchia franco-carolingia, gli imperatori tedeschi delle dinastie sassone, salica, sveva, avevano applicato le loro pretese al dominio politico sull'Italia, mentre d'altra parte la Cattedra di Pietro nella sua rivalità e nella sua lotta con l'impero universale tedesco, si era creata, a base del suo *principatus* ecclesiastico mondiale, un *dominium* terreno su terra italica, nella sede originaria della Monarchia universale antica, a Roma. Quel sentimento nazionale italiano visse sempre nel ricordo dell'antica grandezza dello Stato romano. Nel XII secolo avvampò nella rivoluzione e restaurazione nazionale di Arnaldo da Brescia, che poté essere abbattuta dal Papa e dall'imperatore Barbarossa. Ma dall'XI secolo i comuni italici erano giunti al fiore del benessere economico e civile [...] e quando, dopo la morte dell'imperatore Federico II e il tramonto della casa di Soave, ebbe termine la terribile lotta fra Impero e Papato per l'egemonia politica universale, quando l'Italia si sentì libera dal dominio tedesco, il suo sentimento nazionale divampò in un grande incendio spirituale, politico-sociale, artistico. Questa fu la fonte spirituale del Rinascimento.

L'antico pensiero di Roma, mai scomparso, vi fece affluire nuova e maggiore forza. Cola di Rienzo, ispirato all'idea politica di Dante, ma oltrepassandola, proclamò, profeta di un lontano avvenire, la grande esigenza nazionale della Rinascita di Roma. E su questa base l'esigenza dell'unità d'Italia.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 213-214)

Burke, Non è così che si fanno le riforme

Siamo agli inizi della Rivoluzione francese. L'Assemblea Costituente nell'arco di pochi giorni ha distrutto le principali strutture sociali dell'Ancien Régime. Dall'altra parte della Manica Edmund Burke osserva e giudica negativamente la smania dei Francesi di abolire e distruggere tutto ciò che era stato realizzato nel passato senza pensare alle conseguenze.

E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*

È questa incapacità ad affrontare la lotta contro le difficoltà che ha obbligato l'arbitraria Assemblea di Francia ad iniziare i propri piani di riforma con una abolizione radicale di tutto. Ma è forse in un'opera di distruzione e di sovvertimento che si manifesta la sapienza? Il vostro popolaccio potrebbe fare ciò altrettanto bene quanto la vostra Assemblea. L'intelletto più ottuso e la mente più rozza sono più che sufficienti a conseguire questo scopo. [...] Invece sapere al tempo stesso preservare le forme esistenti innovandole in ciò che è necessario costituisce impresa ben diversa. Quando gli elementi utili di una vecchia organizzazione sono mantenuti e le parti aggiunte si adattano alle persistenze antiche, si rende necessario l'esercizio di un'intelligenza vigorosa, di un'attenzione salda e perseverante, di una vigile capacità di raffronto e di combinazione, di risorse perspicaci nella scelta degli espedienti migliori; e tutto ciò deve essere esercitato nel continuo conflitto con le molteplici insidie dei vizi opposti, vincendo la ostinazione che respinge ogni impulso innovatore e quello spirito di leggerezza che facilmente si stanca e si disgusta di tutto ciò che costituisce un determinato stato di possesso.

Voi potrete obiettare: "Un procedimento di tal genere è lento; non si adatta all'azione di una Assemblea che si gloria di compiere nel giro di pochi mesi l'opera dei secoli. Un procedimento di riforma come quello che ci suggerite dovrebbe richiedere l'impiego di vari anni". Ma senza dubbio così dovrebbe essere. Uno dei grandi vantaggi del metodo, secondo il quale la durata del tempo si annovera tra i coefficienti della riforma, è appunto la lentezza del suo operato; operato che in certi casi si svolge con una progressione quasi impercettibile. Se la circospezione e la prudenza fanno parte della saggezza necessaria allorché si lavora sopra materie inanimate, certamente esse costituiscono un più forte dovere allorché l'oggetto dei nostri provvedimenti distruttivi o ricostruttori non è più offerto da materiali inerti ma è costituito da esseri animati, i quali subendo un'alterazione improvvisa nella propria condizione di vita e di costume sono suscettibili di cadere in massa nella rovina.

Ma a giudicare dalle opinioni che oggi prevalgono in Parigi si direbbe che le sole qualità richieste per un legislatore perfetto siano insensibilità di cuore e precipitata confidenza nelle proprie azioni. Ben diverse sono le mie opinioni intorno a quest'alto ufficio. Il vero legislatore deve avere un cuore pieno di sensibilità; deve amare e rispettare i propri sudditi e deve aver timore di se stesso. Al suo temperamento dev'essere consentito di abbracciare l'oggetto della propria azione con un colpo d'occhio intuitivo; ma agire poi con deliberata

circospezione. Ogni sistemazione politica ha una finalità sociale e deve essere attuata soltanto con mezzi che siano adatti alla società. In questo caso la energia deve cooperare con la saggezza. E si richiede un certo lasso di tempo per effettuare questa armonia di contrari che è condizione unica necessaria al raggiungimento del bene verso il quale noi tendiamo. Otterremo più con la pazienza che con la forza. Se mi è lecito fare appello a ciò che ora a Parigi sembra essere completamente caduto in disuso, vale a dire all'esperienza, vi dirò che nel corso della mia vita ho conosciuto parecchi uomini grandi, e proporzionalmente alle mie forze ho collaborato con loro; e non ho ancora visto attuare alcun piano di riforma il quale non sia stato sottoposto alle osservazioni di coloro che erano molto inferiori (quanto a capacità di intendimenti) alle persone stesse che intraprendevano l'esecuzione del progetto. Con una progressione lenta ma continua venivano controllati gli effetti di ogni nuovo piano compiuto; e secondo che il primo dava un esito buono o cattivo, si procedeva al secondo; per tal modo, seguendo un ordine illuminato e razionale, tutta la serie progressiva è stata condotta al sicuro fine. Noi ci preoccupiamo che i singoli elementi di un sistema non si urtino tra loro. Man mano che si palesano dei mali insiti nella attuazione del progetto meglio promettente, si provvede ad eliminarli. Si cerca di sacrificare quanto meno possibile un vantaggio a un altro vantaggio. Siamo soliti fare opera di conciliazione, di compensazione, di contemperamento. Siamo capaci di unificare in una coesistenza unitaria le diverse anomalie e i contrastanti principi che si manifestano nella coscienza degli uomini e nelle loro attività. Sorge da tutte queste circostanze, non già un capolavoro di semplicismo, ma un lavoro di complessità; il che vale assai meglio. [...] Procedere in questo modo, vale a dire procedere secondo principi direttivi animati da feconda energia, significa secondo me seguire un criterio di profonda saggezza. Al contrario ciò che i vostri politicanti credono sia la caratteristica di una ardita e baldanzosa genialità è soltanto prova di deplorable mancanza di capacità. La loro precipitazione violenta e il misconoscimento di ogni processo naturale fanno sí che essi cadano ciecamente in balía di tutti gli avventurieri, di tutti i facitori di progetti, di tutti i ciarlatani empirici.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 54-56

Butterfield, La rivoluzione scientifica come processo di lunga durata

L'espressione "Rivoluzione scientifica" è entrata nell'uso comune relativamente da poco: alla fine degli anni Quaranta, a seguito della pubblicazione, nel 1949, del lavoro di Herbert Butterfield, Le origini della scienza moderna. Secondo lo studioso inglese il passaggio dall'antica scienza aristotelica alla scienza moderna è un processo lungo e opera di molti uomini; un processo di cui gli stessi protagonisti, come ad esempio Francis Bacon, non si rendevano completamente conto. A questa tesi interpretativa se ne sono poi affiancate altre, come, ad esempio, quella della rottura radicale sostenuta da Th. S. Kuhn.

È naturale che il passaggio alla scienza moderna ci appaia spesso come una reazione alla dottrina di Aristotele: dato che bisognava lottare contro una resistenza conservatrice, i sostenitori delle nuove idee si sentivano costretti a produrre quella che a volte fu una letteratura polemica spietatamente antiaristotelica. Le apparenze, tuttavia, ingannano, e spesso è più giusto guardare alle nuove idee come a ultertiori conquiste dei successivi commentatori di Aristotele. Questi uomini compresero il loro debito verso l'antico maestro e vollero rimanere fedeli a una grande parte del suo sistema anche se in qualche punto si sforzavano di superarne i limiti. In risposta ai conservatori del loro tempo, gli innovatori sostenevano che Aristotele stesso sarebbe stato dalla loro parte se fosse vissuto nel mondo moderno. [...]

È relativamente facile, oggi, accettare come un fatto normale i mutamenti che possono aver luogo nei più alti campi delle diverse scienze [...]. Non è chiaro, tuttavia, quello che farebbero i patriarchi della nostra generazione se noi ci trovassimo di fronte a un mutamento radicale e completo della scienza, tale da costringerci a considerare antiquati e inutili e a toglierci di mente i primi fondamenti insegnatici sull'Universo alla scuola elementare; se dovessimo mutare radicalmente il nostro atteggiamento e considerare, per esempio, l'intero problema del moto locale partendo da un punto di vista diametralmente opposto a quello al quale siamo abituati. Al principio del diciassettesimo secolo vi era maggiore coscienza di quanta non ne possediamo noi ora (nella nostra qualità di storiografi) del carattere rivoluzionario del periodo al quale si era allora giunti. Ogni vecchio principio era in dissoluzione, l'ordine precedente minato alla base, e tuttavia il nuovo sistema scientifico non era ancora venuto alla luce, il conflitto era teso ed esasperato: gli uomini tendevano effettivamente a una rivoluzione, non semplicemente per spiegare le anomalie esistenti, ma per raggiungere una nuova scienza e un nuovo metodo. Sorgevano programmi di carattere rivoluzionario, ed è chiaro che alcuni uomini erano pienamente coscienti della situazione critica nella quale si trovava il loro mondo. In un certo senso, tuttavia, essi mancavano di discernimento tendendo a credere che la rivoluzione scientifica potesse compiersi interamente nel corso della vita di un singolo individuo: secondo loro era come se si fosse dovuto mettere una diapositiva dell'Universo al posto di un'altra - creare un nuovo sistema che sostituisse quello di Aristotele. Lentamente essi scoprirono che una sola generazione non bastava e che ce ne volevano forse due per portare il processo a

compimento. Verso la fine del XVII secolo essi giunsero a vedere che avevano aperto la strada a un futuro senza fine e che le scienze erano ancora e solo nella loro prima infanzia.

(H. Butterfield, *Le origini della scienza moderna*, trad. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna, 1962, pagg. 22 e 115-116)

Callicle, Physis e nómos

Ancora sul dibattuto rapporto phýsis-nómos. Nel dialogo Gorgia, Platone presenta le tesi del sofista Callicle, che afferma le leggi essere fatte dai deboli per la tutela dei deboli, l'obiettivo massimo dei quali è l'uguaglianza; mentre il criterio usato dalla natura è del tutto diverso: "esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il piú capace [...] sul meno capace, che il piú forte comandi e prevalga sul piú debole".

Platone, *Gorgia*, 482 e - 484 a)

1 Sí, Socrate, tu, veramente, sostenendo di correre dietro alla verità, spingi il discorso a codeste affermazioni rozze e proprie da oratore popolare, che belle non sono certo per natura, ma per legge. In molti casi, anzi, natura e legge sono in pieno contrasto tra loro. Chi, dunque, abbia pudore e non osi dire quello che pensa, è costretto a contraddirsi. Ebbene, tu, scoperto questo trucco, disonestamente lo usi nel corso della discussione: se uno intende dire "secondo la legge", tu incalzi con una domanda insinuando "secondo natura", e se, invece, l'altro intende dire "secondo natura", tu intendi "secondo legge". Così hai fatto ora, discutendo sulla questione: "commettere ingiustizia e patire ingiustizia". Polo, dicendo che piú brutto è commettere che subire ingiustizia, intendeva secondo la legge, tu, invece, proseguivi il discorso come se Polo avesse inteso dire "secondo natura". Sí, perché in natura tutto quel che è piú brutto è, ad un tempo, piú malvagio, ossia il subire ingiustizia; per legge, invece, commetterla. Né da vero uomo, ma da servo, è subire ingiustizia senza esser capaci di ricambiare, e meglio è morire che vivere se, maltrattati ed offesi, non si è capaci di aiutare se stessi e chi ci stia a cuore. Secondo me la questione è tutta qui: quelli che fanno le leggi sono i deboli, i piú; essi, evidentemente, istituiscono le leggi a proprio favore e per propria utilità, e lodi e biasimi dispensano entro questi termini. Spaventando i piú forti, quelli che avrebbero la capacità di prevalere, per impedire, appunto, che prevalgano, dicono che cosa brutta e ingiusta è voler essere superiori agli altri e che commettere ingiustizia consiste proprio in questo, nel tentativo di prevalere sugli altri. Essi, i piú deboli, credo bene che si accontentano dell'uguaglianza!

2 Ecco perché la legge dice ingiusto e brutto il tentativo di voler prevalere sui molti, ecco perché lo chiamano commettere ingiustizia. Io sono invece convinto che la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il piú capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il piú forte comandi e prevalga sul piú debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie. Con quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre mosse guerra agli Sciti? Infiniti altri esempi si potrebbero portare! Tutta questa gente, io penso, così agisce secondo la natura del giusto, e sí, in nome di Zeus, per legge, ma secondo la legge di natura, non per quest'altra legge, per la legge che noi istituiamo! Accalappiandoli fin da bambini, mediante tale legge, plasmiamo i migliori, i piú forti di noi, e, impastoandoli e incantandoli come leoni, li asserviamo, dicendo loro che bisogna essere

uguali agli altri e che in tale uguaglianza consiste il bello e il giusto. Ma, io credo, qualora nascesse un uomo che avesse adeguata natura, scossi via da sé, spezzati tutti questi legami, liberatosi da essi, calpestando i nostri scritti, i nostri incantesimi, i nostri prestigii, le nostre leggi, tutte contro natura, emergendo, da nostro schiavo, lo vedremmo nostro padrone, e qui, allora, di luce limpidissima il diritto di natura splenderebbe.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 1186-1187)

Campanella, Anche la teologia si deve rinnovare

Il rinnovamento delle scienze naturali impone di abbandonare la fisica aristotelica. Le scoperte geografiche e quelle astronomiche e l'apparire di nuove dottrine impongono un rinnovamento anche della teologia.

T. Campanella, *Praefatium ai Theologicorum libri 30*

La seconda causa di questo lavoro è la scoperta di terre ignote e di popoli del nuovo mondo, la cui origine è ignorata da noi; e parimenti le nuove ragioni trattate dopo Copernico sul cielo nuovo e su nuove stelle e sistemi grandi e sulla costruzione del mondo... I nostri teologi, poco familiari con queste discipline, perché non fanno che leggere e trascrivere, e attendendovi poco, presentano lacune nella sacra dottrina e parlano rozzamente di molte cose, facendolo con la derisione dei filosofi che guardano all'esperienza. Pertanto è nostro proposito enucleare dalle suddette osservazioni le verità sante e servirci di queste ancelle per il decoro grande della teologia loro signora, e non porre tra loro inesistenti ostilità, ma sottomettere le scienze sul mondo alla teologia e i filosofi alla Prima Sapienza, la quale, incarnandosi, ci ha consegnata la retta teologia.

La terza causa è l'invenzione di cose nuove e la riforma delle scienze, giacché troviamo che le scienze naturali vanno trattate molto diversamente da quel che furono tramandate da Aristotele... La quarta causa è che non mi son consacrato ad una sola disciplina, ma a tutte e tutte ho finalmente riformate secondo la propria meditazione e le illuminazioni della *Sacra Bibbia*, come la Logica, la Retorica, la Poetica, la Storiografia, la Filosofia della natura, l'Etica, la Politica, la Medicina, l'Astrologia, l'Astronomia, la Magia, la Metafisica, essendomi preparato prima in tutta la storia divina ed umana di tutte le genti e nella storia naturale di tutto il mondo, storicamente e cosmograficamente. Pertanto ho considerato i fondamenti sperimentali delle scienze, e non mi sono occupato delle dottrine di una sola setta, bensì di quelle di tutti i filosofi antichi e moderni...

La quinta causa è lo zelo terrestre degli scolastici moderni, con cui son così legati al Dottore della propria famiglia da giudicare come sciocchezze o sofismi le dottrine contrarie o quel che non trovano in un suo libro. Di qui gli scotisti, menando vanto delle proprie sottigliezze, affermano che son rozzi gl'ingegni e le dottrine dei tomisti. Questi al contrario, quasi certissimi di possedere la realtà, giudicano eresia o almeno sofisma tutto ciò che non leggono in S. Tommaso. Alcuni sono egidiani, altri molinisti, altri non credono che ai propri spagnoli o francesi...

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pagg. 2034-2035

Campanella, Due tipi di potere

Campanella pone a confronto due tipi di potere, quello ecclesiastico e quello secolare. Il confronto va tutto a vantaggio del papato.

T. Campanella, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far un gregge ed un pastore*

Differenza tra l'imperio ecclesiastico e secolare – Capo III.

1. Tutti gli errori delli governanti nella Chiesa consistono in ciò, che pensano esser la medesima politica utile al papato e al secolar imperio.
2. Ma sono differenti assai, tanto nell'acquisto quanto nella conservazione. Il papato comincia dalli animi, a cui obediscono i corpi, e a' corpi le fortune, e per conseguenza *"trahit omnia ad se ipsum"*. Il secolare comincia dalli corpi o dalle fortune, e resta il principale fuori del fascio, che poi partorisce dissoluzione.
3. L'imperio ecclesiastico si acquista con la lingua, il secolare con la spada.
4. L'ecclesiastico con la passione perfettiva di chi acquista, il secolare con l'azione; e quello piú con la prudenza, questo piú con l'astuzia e forza.
5. Però il Papa è padre, sacerdote e re; il secolare è prencipe solamente o tiranno.
6. Il papato, perdendo nell'esteriore, vince; il secolare, perdendo, perde; ma il tiranno anche perde vincendo.
7. Se il Papa usa l'arti secolaresche, piú perde che guadagna; se il secolar prencipe usa l'arti del Papa, piú guadagna. Questo per istinto san gli Spagnoli.
8. Circa la conservazione, piú è durabile e conservabile il principato ecclesiastico che il secolare, perché quello tiene ligati gli animi *etiam* lontanissimi, e questo solo i corpi; e non può, se non vicinissimi. Però il papato mantiene il prencipato secolare e non e *converso*. Né Spagna teneria ligato il Mondo Nuovo col vecchio, se non per il papato.
9. Sendo tre i legami della republica: la religione, che attacca gli animi; la coabitazione, che attacca li corpi; il commercio che lega le fortune.
10. La religione è tutta in tutto e in ogni parte tutta, come l'anima; la politica è parte in tutti e in tutto tutta, e non sempre; né ad ogni modo, se non esteriormente: cosa non intesa da' filosofi.
11. Il papato però non può perdere mai; perché né li Cristiani permettendo che un altro prencipe cristiano lo travagli, tanto per la venerazione della religione, quanto perché quell'altro prencipe non si facci piú potente di loro col papato. Né gl'infedeli ponno vincerlo, perché tutti li prencipi cristiani sono obligati, e per ragion divina e per ragion di Stato, aiutarlo; se qualcheduno infidele vuol perir presto e far bene assai al Cristianesimo, assalti il papato.
12. Il papato si conserva con l'amore e con la venerazione; il prencipato con la paura e la giustizia.
13. Il papato ha dui gladii, il secolare uno.

14. È meglio aver li vassalli ricchi, grandi, potenti e dotti al papato, perché è corpo vivo avvivato dalla religione, anima tutta in tutto e in ogni parte tutta, e però li muve a suo cenno con utilità; ma allo Stato secolare noceno li vassalli potenti e savi alle volte, perché è corpo morto, e non può muovere da dentro le sue gran membra, ed è solo avvivato dalla religione, anima del papato; e qui si nascondono gran segreti.

15. Il papato nelle imprese guadagna stando neutrale e arbitro; agli altri principi la neutralità è rovinosa, perché restan preda del vincitore, o amico o nemico.

16. L'arme del papato animate dalla religione sono invitte, e sempre; l'arme de' secolari senza religione sono fragilissime e son di prima furia.

17. Più nòce al papato la scisma che l'eresia: e il conciliabolo stabilisce lo scisma, ma non può allignare senza eresia, né l'eresia senz'armi de' principi.

[...]

6. Più giovò la lingua di San Bernardo e di San Vincenzo, che non l'armi di Carlo Magno e delli regi di Spagna; più nocque la lingua di Lutero, di Sergio e di Arrio, che la spada dell'imperator Costanzo, Giuliano, Federico Soevo, etc.

7. Un monaco convertí la Germania e uno la sconvertí.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 1179-1181

Campanella, I cardini dell'utopia e lo stato etico

Nella società descritta nella Città del Sole notiamo due elementi tipici del pensiero utopico: l'abolizione della famiglia e l'abolizione della proprietà privata. Il giudizio negativo sulla famiglia è motivato dal fatto che essa è fonte di egoismo, di "amor proprio", di discriminazione sociale; così come la proprietà privata. Entrambe sono considerate i due massimi nemici della dimensione comunitaria della vita e della fratellanza universale. La soluzione proposta anche in quest'opera - come in altre "utopie" - è la comunione delle donne e dei bambini, soluzione che viene presentata senza tener conto del suo carattere innaturale e della carica di violenza insita in essa. In questo passo vengono espressi anche una notevole diffidenza verso l'amore, come atto libero e disordinato, e il desiderio di ridurlo alla sua dimensione biologica (curare la razza), certamente più controllabile.

Lo stato nella Città del Sole ha una struttura fortemente centralizzata e si fonda su una chiara ispirazione teocratica. Anche se la teocrazia papale è stata il grande progetto politico di Campanella, sembra che in quest'opera egli si sia ispirato, più che alla tradizione cristiana medioevale (in cui era sempre esistito un potere politico di fianco a quello religioso), alle strutture dell'impero inca, in cui il capo religioso, che veniva divinizzato come figlio del dio Sole, era anche capo politico. Inoltre nella civiltà inca non vi era la proprietà privata e il controllo sui rapporti di coppia era molto accurato. Anche la descrizione della stessa Città del Sole sembra ispirata dalla capitale dell'impero inca, Cuzco.

Lo stato nella Città del Sole ha una forte valenza etica: esso è impegnato soprattutto nella tutela del bene e della morale sociale. Da ciò gli deriva il diritto-dovere a un controllo capillare sulla società, per la conservazione e il potenziamento del suo standard morale, che è già alto (molto più che nelle società occidentali). Si accenna anche all'originale metodo educativo ideato in questa città: usare i muri come libri.

Il dialogo si svolge fra un Ospitalario, cioè un Cavaliere dell'Ordine degli Ospitalieri di San Giovanni in Gerusalemme, e un Genovese, ammiraglio al seguito di Cristoforo Colombo.

T. Campanella, *La Città del Sole*

Ospitalario: Per tua fe', dimmi tutto il modo del governo, ché qui t'aspettavo.

Genovese: È un principe sacerdote tra loro, che s'appella Sole, e in lingua nostra si dice Metafisico: questo è capo di tutti in spirituale e temporale, e tutti i negozi in lui si terminano. Ha tre principi collaterali: Pon, Sin, Mor, che vuol dir: Potestà, Sapienza e Amore. Il Potestà ha cura delle guerre e delle paci e dell'arte militare; è supremo nella guerra, ma non sopra Sole; ha cura dell'ufficiali, guerrieri, soldati, munizioni, fortificazioni ed espugnazioni.

Il Sapienza ha cura di tutte le scienze e delli dottori e magistrati dell'arti liberali e meccaniche, e tiene sotto di sé tanti ufficiali quante son le scienze: ci è l'Astrologo, il Cosmografo, il Geometra, il Loico, il Rettorico, il Grammatico, il Medico, il Fisico, il Politico, il Morale; e tiene un libro solo, dove stan tutte le scienze, che fa leggere a tutto il popolo ad

usanza di Pitagorici. E questo ha fatto pingere in tutte le muraglie, su li rivellini [elementi in muratura eretti a difesa delle porte delle città] , dentro e di fuori, tutte le scienze. [...]

Il Amore ha cura della generazione, con unir li maschi e le femine in modo che faccin buona razza; e si riden di noi che attendemo alla razza de' cani e cavalli, e trascuramo la nostra. Tien cura dell'educazione, delle medicine, spezierie, del seminare e raccogliere li frutti, delle biade, delle mense e d'ogni altra cosa pertinente al vitto e vestito e coito, e ha molti maestri e maestre dedicate a queste arti.

Il Metafisico tratta tutti questi negozi con loro, ché senza lui nulla si fa, e ogni cosa la comunicano essi quattro, e dove il Metafisico inchina, son d'accordo.

Ospitalario: Or dimmi degli offizi e dell'educazione e del modo come si vive; si è repubblica o monarchia o Stato di pochi.

Genovese: Questa è una gente ch'arrivò là dall'Indie, ed erano molti filosofi, che fuggîro la rovina di Mogori [Mongoli] e d'altri predoni e tiranni; onde si risolsero di vivere alla filosofica in commune, si ben la comunità delle donne non si usa tra le genti della provincia loro; ma essi l'usano, ed è questo il modo. Tutte cose son comuni; ma stan in man di ufficiali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son comuni, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna.

Dicono essi che tutta la proprietà nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; ché, per sublimar a ricchezze o a dignità il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace publico, se non ha timore, sendo potente; o avaro e insidioso e ippocrita, si è impotente. Ma quando pèrdono l'amor proprio, resta il commune solo.

Ospitalario: Dunque nullo vorrà fatigare, mentre aspetta che l'altro fatichi, come Aristotile dice contra Platone.

Genovese: Io non so disputare, ma ti dico c'hanno tanto amore alla patria loro, che è una cosa stupenda, piú che si dice delli Romani, quanto son piú spropriati. E credo che li preti e monaci nostri, se non avessero li parenti e li amici, o l'ambizione di crescere piú a dignità, sariano piú spropriati e santi e caritativi con tutti.

Ospitalario: Dunque là non ci è amicizia, poiché non si fan piacere l'un l'altro.

Genovese: Anzi grandissima: perché è bello a vedere, che tra loro non ponno donarsi cosa alcuna, perché tutto hanno del commune; e molto guardano gli ufficiali, che nullo abbia piú che merita. Però quanto è bisogno tutti l'hanno. E l'amico si conosce tra loro nelle guerre, nell'infirmità, nelle scienze, dove s'aiutano e s'insegnano l'un l'altro. E tutti li gioveni s'appellan frati, e quei che son quindici anni piú di loro, padri, e quindici meno, figli. [...] E poi vi stanno l'ufficiali a tutte cose attenti, che nullo possa all'altro far torto nella fratellanza.

Ospitalario: E come?

Genovese: Di quante virtù noi abbiamo, essi hanno l'uffiziale: ci è uno che si chiama Liberalità, uno Magnanimità, uno Castità, uno Fortezza, uno Giustizia criminale o civile, un Solerzia, un Verità, Beneficenza, Gratitude, Misericordia ecc.; e a ciascuno di questi si elegge quello, che da fanciullo nelle scole si conosce inchinato a tal virtù. E però, non

sendo tra loro latrocinii, né assassinii, né stupri e incesti, adulteri, delle quali noi ci accusiamo, essi si accusano d'ingratitude, di malignità, quando uno non vuol far piacere onesto, di bugia, che abborriscono più che la peste; e questi rei per pena son privati della mensa commune, o del commercio delle donne, e d'alcuni onori, finché pare al giudice, per ammendarli.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 756 e 758-759)

Campanella, Il Lógos e la filosofia

Cristo-Lógos è il creatore della natura e della ragione, perciò tutte le nazioni sono cristiane, che lo vogliano o no, che lo sappiano o no. E vi è perfetta armonia fra il naturale e il soprannaturale. Il potere spirituale del papa inoltre, derivando direttamente da Cristo, è come l'autorità della ragione (lógos): esso si estende a tutte le genti.

T. Campanella, *Atheismus triumphatus* e *Lettere*

La Prima Ragione, Dio, nella persona del Verbo si è incarnata, per renderci, fra l'altro, chiara con la dottrina e coi fatti l'universale legge naturale, che poi con la legge soprannaturale ha perfezionato, elevata e compiuta. Rimango stupito nel considerare che, lo vogliano o no, gli uomini sono soggetti a Cristo, noto o ignoto...

Tutte le nazioni sono in certo senso cristiane; proclamando, infatti, di voler vivere secondo la ragione, anche ignorando Cristo, cercano Cristo... Anche coloro che ignorano o non accettano l'incarnazione di Cristo Prima Ragione, debbono convincersi di aderire a Cristo in quanto è Dio e autore della natura e della ragione... In quanto razionali, essi sono implicitamente con noi, cioè cristiani, benché in quanto vivono male e senza ragione non siano cristiani; come anche noi non siamo neppure cristiani in quegli atti nei quali ci allontaniamo dalla ragione...

Quando dunque tutte le nazioni riconosceranno che Cristo è la Prima Ragione, non potranno abbracciare altra legge che la cristiana... Ogni legge infatti è ragione o regola della ragione; dunque ogni legge è partecipazione e splendore della Prima Ragione, Sapienza di Dio, che è il Redentore... La giustizia pertanto, in cui si fondano le leggi umane se sono leggi, è splendore della Prima Ragione, e per quanto il sole trascende il proprio splendore, per tanto la Ragione trascende la giustizia, e la Legge cristiana le leggi umane... Nella sola cristianità si trova una razionalità perfetta...

La legge di Cristo e i suoi precetti contengono la stessa legge naturale, che compiono, elevano, perfezionano e riformano. [...]

Cristo è la Prima Ragione, sapienza, verbo di Dio Padre. Dunque tutte le cose del mondo, sendo guidate dalla Regione prima, son soggette a lui in cielo e in terra... Dunque se il Papa è suo vicario, sarà capo e pastor di tutta la chiesa solo... Dunque il vicario della prima Ragione e della prima Sapienza è capo e pastor di tutti gli uomini ragionevoli; dunque di tutto il mondo umano. Dunque pur di turchi e d'infedeli... Dunque li veneziani e li principi se governan con ragion li stati loro e non a caso, son soggetti al luocotenente della prima Ragione... Chi non è soggetto alla ragione, non è soggetto al papa.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pagg. 2033 e 2034

Campanella, In difesa di Galileo

La natura è il libro dei libri, il codice primo, superiore a tutti gli altri, compresa la Bibbia, che Dio ci ha concesso perché avevamo bisogno di un codice piú facile. La Chiesa è infallibile, ma non è suo compito occuparsi delle scienze della natura. La distinzione fra il codice teologico e il codice della natura e lo sforzo per conciliare gli studi scientifici con la tradizione cristiana (conoscere il creato per arrivare al Creatore) permettono un'efficace difesa della posizione galileiana come metodo di ricerca, senza schierarsi apertamente a favore del copernicanesimo.

a) Natura e Bibbia (T. Campanella, *Theologicorum*, I, 1)

Il primo codice, da cui prendiamo la scienza sacra, era la natura. Ma siccome questa non bastava a noi che eravamo soggiacenti per i peccati alla ignoranza e alla debolezza, avemmo bisogno di un altro codice piú conveniente a noi, non migliore in sé. Migliore è infatti la natura universale scritta in lettere vive che la *Bibbia Sacra* scritta in lettere morte, che son segni e non cose, come nel primo codice. Per noi tuttavia ai fini della scienza il codice delle divine *Scritture* è migliore perché piú facile: ci offre come a bambini le cose di Dio che erano occulte, in maniera umana e adatta a bambini, come fa il padre quando parla col bambino con termini semplici e come balbettando.

b) Distinzione tra fede e scienza della natura (T. Campanella, *Disputationum in quattuor partes suae philosophiae realis libri 4*) (pagg. 56-58)

[Quanto ai problemi strettamente cosmologici] la Santa Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo, in modo che non possa errare, non ha mai stabilito nulla; questi problemi non appartengono alla fede, ma alla scienza della natura, di cui essa non si cura.

c) “Né Mosè né il Signore Gesù ci hanno rivelato la scienza della natura e degli astri” (T. Campanella, *Apologia pro Galilaeo mathematico florentino*)

[I teologi] che hanno lo zelo per Dio e non la scienza, benché siano santissimi, se non hanno ricevuto da Dio un'espressa rivelazione, non possono affatto giudicare su di una tale questione [galileiana] [...].

Al teologo speculativo che voglia disputare contro i settarii è necessaria la conoscenza filosofica sulle cose celesti e su quelle inferiori [...].

Non è stata ancora perfezionata dai filosofi la scienza sui fenomeni celesti [...].

Né Mosè né il Signore Gesù ci hanno rivelato la scienza della natura e degli astri [...]; ci hanno invece insegnato a vivere beatamente e le dottrine soprannaturali, per cui non bastava la natura [...].

Chi vieta ai cristiani lo studio della filosofia e delle scienze, vieta loro di essere cristiani [...];

la sola legge cristiana raccomanda ai suoi tutte le scienze, perché non teme di una propria falsità [...].

Chi avversa come partendo dalla propria dottrina cristiana i filosofi che provano le proprie dottrine con l'esperienza e con la ragione, quando non sono espressamente contrarie alle *Sacre Scritture* in quanto queste non possono avere altra spiegazione, agisce perniciosamente contro se stesso ed empivamente contro la fede e irrisoriamente di fronte agli altri; e molto di più ancora chi accomoda, scomodando gli altri, il significato della *Scrittura* ad un solo filosofo [...].

Non ogni falsità è talmente contraria alle *Scritture* da essere ritenuta come eretica nella Chiesa militante [...]; non dev'essere condannato e neppure distolto da ulteriori indagini colui che indaga sulle dottrine scientifiche con l'animo di scoprire la verità e non di impugnare la fede [...].

L'uno e l'altro codice non vanno interpretati secondo che stabilisce Aristotele o un altro, ma si debbano conoscere le dottrine di tutti i filosofi, e dobbiamo esporre come leggiamo in ambedue i libri di Dio, coi propri sensi e con lo spirito dei Padri e col fecondissimo intelletto della Chiesa, lontani da ogni invidia e passione, che oscurano e guastano il giudizio [...]. Il vero non contraddice al vero, e neppure l'effetto alla causa; dunque neppure la scienza umana a quella divina [...]. I due codici di Dio concordano l'uno con l'altro [...].

Delirano coloro i quali pensano che la scienza degli astri è stata stabilita una volta per sempre da Aristotele e non ci sia più nulla da investigare [...].

Nel *Vangelo* non si legge mai che Cristo abbia disputato su cose fisiche o astronomiche, ma su cose morali e sulle promesse di vita eterna [...].

Chi teme di essere contraddetto dalle indagini naturali è consapevole della propria falsità. Se veramente la legge cristiana è pienissima di tutte le verità, senza alcun inganno, non solo non teme dagli indagatori, ma trova in loro una testimonianza [...]. La teologia non mette in fuga le scienze, ma si serve di esse per convocare gli uomini nel regno dei cieli, perché esse sono ancelle e servono veramente, non contraddicono. Le scienze che contraddicono non sono scienze, ma fantasie di filosofi vani [...]. L'approvazione delle scienze nel cristianesimo è il grande vincolo, fra gli altri che mi fanno rimanere nella Chiesa di Dio.

Se Galileo vincerà, non poca derisione frutteranno verso la fede romana i nostri teologi presso gli eretici [...]. Cosa faranno gli eretici quando sapranno che noi insorgiamo contro i fisici e gli astronomi? Non grideranno subito che facciamo violenza alla natura, oltre che alla *Scrittura*?

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pagg. 2036, 2037-2038)

Campanella, L'utopia politica di un cristiano

“Il regno di Dio sulla terra”. L'evento tanto atteso avverrà quando il Papa potrà regnare sul mondo intero, i principi accetteranno di essere i suoi feudatari e si instaurerà la “perfettissima legge” di Gesù. Allora avremo finalmente una società epistematica e spariranno tirannia, sedizione ed ingiustizia. Il sogno dell'umanità intera diverrà realtà.

T. Campanella, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far un gregge ed un pastore*

Proemio e compendio della monarchia universale, che sarà una greggia e un pastore con felice vita in terra – Capo I.

1. Non si è vista ancor in terra repubblica senza ingiustizia del tutto e senza sedizione e senza tirannia, e pur tutti gli uomini l'han desiderata e predicata e descritta.
2. Ella non potrà essere, se non sotto la legge perfettissima di Giesú Dio, in cui si prega che venga il regno in cui si facci la volontà di Dio in terra, come si fa in Cielo, almeno *proportionaliter*: “*Adveniat regnum tuum*”, ecc.
3. Sarà nel mondo una greggia e un pastore loro, e si vederà il secol d'oro cantato da' poeti, l'ottima repubblica descritta da' filosofi e lo stato dell'innocenza de' patriarchi, e la felicità di Gierusalemme liberata dalle mani d'eretici e d'infideli, antevista da' profeti ex *Babilonia*.
4. Questo fia quando saranno evacuati tutti i principati mondani e regnarà per tutto il mondo solo il vicario di Cristo, secondo scrissi nel libro *Della monarchia universale del Cristianesimo*, e tutti li principi saranno da lui dependenti, quasi feudatari, e come figli, partita l'eredità.
5. Si deve forzare il Papa d'arrivare a questo per il ben comune degli animi e de' corpi, di tutti i principati fatti tributari alla Chiesa facendone uno solo.
6. Per far questo deve usare le regole della prudenza divina, piú che dell'umana.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pag. 1178

Campanella, *La città del Sole*

Quest'opera è una delle massime manifestazioni del pensiero utopico. Essa è stata scritta in forma dialogica. Si immagina che il dialogo avvenga fra un ospitalario (cioè un membro dell'ordine dei Cavalieri di Malta) e un Genovese, che sembra sia stato nocchiere sulle navi di Cristoforo Colombo. In questo primo brano viene descritta la favolosa Città del Sole, che si sarebbe trovata sull'isola di Taprobana (Ceylon?).

T. Campanella, *La città del Sole*

Ospitalario. Dimmi, di grazia, tutto quello che t'avvenne in questa navigazione.

Genovese. Già t'ho detto come girai il mondo tutto, e poi come arrivai alla Taprobana e fui forzato mettere in terra, e poi, fuggendo la furia di terrazzani, mi rinselvai, e uscii in un gran piano proprio sotto l'equinoziale.

Ospitalario. Qui che t'occorse?

Genovese. Subito incontrai un gran squadrone d'uomini e donne armate, e molti di loro intendevano la lingua mia, li quali mi condussero alla Città del Sole.

Ospitalario. Di' come è fatta questa città e come si governa.

Genovese. Sorge nell'ampia campagna un colle, sopra il quale sta la maggior parte della città; ma arrivano i suoi giri molto spazio fuor delle radici del monte, il quale è tanto, che la città fa due miglia di diametro e piú, e viene ad essere sette miglia di circolo; ma, per la levatura, piú abitazioni ha, che si fosse in piano.

È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettanti; ma sta in modo che, se fosse espugnato il primo girone, bisogna piú travaglio al secondo e poi piú; talché sette fiate bisogna espugnarla per vincerla. Ma io son di parere, che neanche il primo si può, tanto è grosso e terrapieno, e ha valguardi [baluardi], torrioni, artelleria e fossati di fuori.

Entrati dunque per la porta Tramontana, di ferro coperta, fatta che s'alza e cala con bello ingegno, si vede un piano di cinquanta passi tra la muraglia prima e l'altra. Appresso stanno palazzi tutti uniti per giro col muro, che puoi dir che tutti siano uno; e di sopra han li rivellini sopra a colonne, come chiostri di frati, e di sotto non vi è introito, se non dalla parte concava delli palazzi. Poi son le stanze belle con le finestre al convesso e al concavo, e son distinte con picciole mura tra loro. Solo il muro convesso è grosso otto palmi, il convavo tre, li mezzani uno o poco piú.

Appresso poi s'arriva al secondo piano, ch'è dui passi o tre manco, e si vedono le seconde mura con li rivellini in fuori e passeggiatòri; e dalla parte dentro, l'altro muro, che serra i palazzi in mezzo, il chiosstro con le colonne di sotto, e di sopra belle pitture.

E cosí s'arriva fin al supremo e sempre per piani. Solo quando s'entran le porte, che son doppie per le mura interiori ed esteriori, si ascende per gradi tali, che non si conosce, perché vanno obliquamente, e son d'altura quasi insensibile distinte le scale.

Nella summità del monte vi è un gran piano e un gran tempio in mezzo, di stupendo artificio.

Ospitalario. Di', di' mo, per vita sua.

Genovese. Il tempio è tondo perfettamente, e non ha muraglia che lo circonda; ma sta situato sopra colonne grosse e belle assai. La cupola grande ha in mezzo una cupoletta con uno spiraglio, che prende sopra l'altare, ch'è un solo e sta nel mezzo del tempio.

Girano le colonne trecento passi e piú, e fuor delle colonne della cupola vi sono per otto passi li chiostri con mura poco elevate sopra le sedie, che stan d'intorno al concavo dell'esterior muro, benché in tutte le colonne interiori, che senza muro fraposto tengono il tempio insieme, non manchino sedili portatili assai.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 754–756

Campanella, La ragione è *naturaliter christiana*

Il fatto che la ragione sia naturaliter christiana rende tutti gli uomini implicitamente cristiani. Lo sforzo di tutti i seguaci di Cristo sarà quello di aiutare gli altri a divenirne consapevoli e quindi a fare una scelta esplicita.

T. Campanella, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far un gregge ed un pastore*

Di più mostreranno che Cristo non è settario, come li capi dell'altre nazioni, ma la sapienza di Dio, e Verbo e Raggion di Dio, e però Dio, che assunse per instrumento della nostra renovazione e redenzione l'umanità a certo tempo promesso; e che, tutti gli uomini sendo razionali dalla Razion Prima Cristo, son cristiani implicitamente e però deveno riconoscerlo nella cristiana religione esplicitamente, in cui solo si torna a Dio; e da essa fu detto "*reminiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae*", e così sarà: però si sforzi ognuno che sia a tempo suo, etc.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pag. 1182.

Campanella, Scienza e fede

a) Natura e Bibbia

La natura è il libro dei libri, superiore a tutti gli altri, compresa la Bibbia, è il codice primo che Dio ci ha concesso perché avevamo bisogno di un codice facilmente accessibile.

T. Campanella, *Theologicorum* , I, 1

Il primo codice, da cui prendiamo la scienza sacra, era la natura. Ma siccome questa non bastava a noi che eravamo soggiacenti per i peccati alla ignoranza e alla debolezza, avemmo bisogno di un altro codice più conveniente a noi, non migliore in sé. Migliore è infatti la natura universale scritta in lettere vive che la *Bibbia Sacra* scritta in lettere morte, che son segni e non cose, come nel primo codice. Per noi tuttavia ai fini della scienza il codice delle divine Scritture è migliore perché più facile: ci offre come a bambini le cose di Dio che erano occulte, in maniera umana e adatta a bambini, come fa il padre quando parla col bambino con termini semplici e come balbettando.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pag. 2036

b) Distinzione fra fede e scienza della natura

La Chiesa è infallibile, ma il suo compito non è di occuparsi della scienza della natura.

T. Campanella, *Disputationum in quattuor partes suae philosophiae realis libri 4*

[Quanto ai problemi strettamente cosmologici] la Santa Chiesa, che è governata dallo Spirito Santo, in modo che non possa errare, non ha mai stabilito nulla; questi problemi non appartengono alla fede, ma alla scienza della natura, di cui essa non si cura.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pag. 2037

Campanella, Tutto si sta rinnovando

Campanella riassume con lucidità i grandi cambiamenti dell'epoca, per arrivare a concludere che "è necessario rinnovare anche la dottrina della natura".

T. Campanella, *De gentilismo non retinendo*

Inoltre nell'era cristiana è stata trovata dai Cristiani la tipografia, e Colombo, tra la contraddizione dei teologi e dei filosofi, scoprì un nuovo mondo, incognito o negato dagli antichi, e apparve abitata la zona equatoriale, di cui Aristotele, Virgilio e molti altri negarono l'abitabilità, e da Galileo furono scoperti nuovi astri, e da Copernico e da Peurbacchio rivelate le esorbitanze dei punti cardinali, degli apogei e dello zodiaco, e dai Portoghesi fu circumnavigato tutto l'orbe terrestre. Perciò fu necessario riformare l'astronomia secondo i fenomeni celesti, come intrapresero Copernico e Ticone, e il Sommo Pontefice corresse il calendario e il computo dell'anno civile. Anche l'invenzione delle bombarde e l'uso della bussola e i molini a vento e altre mirabili arti rendono necessaria la restaurazione che dicemmo.

Dunque è necessario rinnovare anche la dottrina della natura, come cominciarono a fare Pico, Telesio, Valesio e Paracelso; e sebbene questi filosofi siano incorsi in qualche errore, tuttavia mostrano che tutta la filosofia dev'essere rinnovata, poiché le novità scoperte e gli errori riconosciuti richiedono una filosofia più sicura e una cosmografia migliore. E in verità la conoscenza di tante religioni diverse e di tanti costumi e arcani della natura ci persuade che i filosofi gentili sono bambini rispetto ai filosofi cristiani, allo stesso modo che, secondo l'Apostolo, i teologi giudei erano bambini rispetto ai teologi cristiani del Nuovo Testamento. Chi pertanto nega la necessità di una riforma del sapere, deve anche negare la scoperta di un nuovo mondo, di stelle, di pianeti, di mari, di bestie, di nazioni e di religioni prima sconosciute, e deve sostenere che il genio cristiano non possa riuscir più eccellente del genio pagano...

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. IX, pagg. 2031-2032

Campanella, Un originale sistema didattico

Il sistema d'insegnamento nella Città del Sole è molto originale: si usano i muri della città come libri pubblici, su cui gli studenti imparano spontaneamente. Questo metodo è stato recuperato oggi con i murales e con l'uso dei cartelloni pubblicitari.

T. Campanella, *La città del Sole*

Nelle mura del tempio esteriori e nelle cortine, che si calano quando si predica per non perdersi la voce, vi sta ogni stella ordinatamente con tre versi per una.

Nel dentro del primo girone tutte le figure matematiche, piú che ne scrisse Euclide e Archimede, con la lor proposizione significante. Nel di fuore vi è la carta della terra tutta, e poi le tavole d'ogni provincia con li riti e costumi e leggi loro, e con l'alfabeti ordinati sopra il loro alfabeto.

Nel dentro del secondo girone vi son tutte le pietre preziose e non preziose, e minerali, e metalli veri e pinti, con le dichiarazioni di due versi per uno. Nel di fuore vi son tutte sorti di laghi, mari e fiumi, vini e ogli e altri liquori, e loro virtù e origini e qualità; e ci son le caraffe piene di diversi liquori di cento e trecento anni, con li quali sanano tutte l'infirmità quasi.

Nel dentro del terzo vi son tutte le sorti di erbe e arbori del mondo pinte, e pur in teste di terra sopra il rivellino, e le dichiarazioni dove prima si ritrovârno, e le virtù loro, e le simiglianze c'hanno con le stelle e con li metalli e con le membra umane, e l'uso loro in medicina. Nel di fuori tutte maniere di pesci di fiumi, lachi e mari, e le virtù loro, e 'l modo di vivere, di generarsi e allevarsi, e a che servono, e le somiglianze c'hanno con le cose celesti e terrestri e dell'arte e della natura; sí che mi stupii, quando trovai pesce vescovo e catena e chiodo e stella, appunto come son queste cose tra noi. Ci sono ancini, rizzi, spondoli e tutto quanto è degno di sapere con mirabil arte di pittura e di scrittura che dichiara.

Nel quarto, dentro vi son tutte sorti di uccelli pinti e lor qualità, grandezze e costumi, e la fenice è verissima appresso loro. Nel di fuori stanno tutte sorti di animali reptili, serpi, draghi, vermini, e l'insetti, mosche, tafani ecc., con le loro condizioni, veneni e vertuti; e son piú che non pensamo.

Nel quinto, dentro vi son l'animali perfetti terrestri di tante sorti che è stupore. Non sappiamo noi la millesima parte, e però, sendo grandi di corpo, l'han pinti ancora nel di fuori rivellino; e quante maniere di cavalli solamente! oh, belle figure dichiarate dottamente! Nel sesto, dentro vi sono tutte l'arti meccaniche, e l'inventori loro, e li diversi modi, come s'usano in diverse regioni del mondo. Nel di fuori vi son tutti l'inventori delle leggi e delle scienze e dell'armi. Trovai Moisè, Osiri, Giove, Mercurio, Macometto e altri assai; e in luoco assai onorato era Giesú Cristo e li dodici apostoli, che ne tengono gran conto, Cesare, Alessandro, Pirro e tutti li Romani; onde io ammirato come sapeano quelle istorie, mi mostrâro che essi teneano di tutte nazioni lingua, e che mandavano apposta per il mondo ambasciatori, e s'informavano del bene e del male di tutti; e godeno assai in questo. Viddi

che nella China le bombarde e le stampe fûro prima ch'a noi.

[...]

Prima è da sapere che gli uomini e le donne vestono d'un modo atto a guerreggiare, benché le donne hanno la sopravesta fin sotto al ginocchio e l'uomini sopra, e s'allevan tutti in tutte l'arti. Dopo li tre anni li fanciulli imparano la lingua e l'alfabeto nelle mura, caminando in quattro schiere; e quattro vecchi li guidano e insegnano, e poi li fan giocare e correre, per rinforzarli, e sempre scalzi e scapigli, fin alli sette anni, e li conducono nell'officine dell'arti, cositori, pittori, orefici ecc.; e mirano l'inclinazione. Dopo li sette anni vanno alle lezioni delle scienze naturali, tutti; ché son quattro lettori della medesima lezioni, e in quattro ore tutte quattro squadre si spediscono; perché, mentre gli altri si esercitano il corpo, o fan li publici servizi, gli altri stanno alla lezione. Poi alli dieci tutti si mettono alle matematiche, medicine e altre scienze, e ci è continua disputa tra loro e concorrenza; e quelli poi diventano ufficiali di quella scienza, dove miglior profitto fanno, o di quell'arte meccanica, perché ognuna ha il suo capo. E in campagna, nei lavori e nella postura delle bestie pur vanno ad imparare; e quello è tenuto di piú gran nobiltà, che piú arti impara, e meglio le fa. Onde si ridono di noi che gli artefici appellamo ignobili, e diciamo nobili quelli, che null'arte imparano e stanno oziosi e tengono in ozio e lasciva tanti servitori con roina della repubblica.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 756-757 e 759

Campanella, Verbalì delle torture

Convinto che oracoli e profezie avessero annunciato imminenti sconvolgimenti naturali e sociali e l'avvento di una nuova epoca, Campanella si propose di dare un contributo organizzando un complotto contro il governo spagnolo; arrestato nel 1599, egli fu processato a Napoli per ribellione e per eresia. Il processo stava volgendo al peggio per il filosofo, quando egli decise di salvarsi la vita adottando una strategia nuova: quella di fingersi pazzo. Campanella riuscì a tenere duro anche sotto tortura. Dopo un anno i suoi giudici, nonostante fossero convinti che egli fingesse, non essendo riusciti a dimostrarlo, lo dichiararono ufficialmente folle. Anche la testimonianza del secondino [vedi ultima parte della lettura] non fu considerata giuridicamente sufficiente. Così Campanella ebbe salva la vita. Ma dovette scontare molti anni di carcere prima della definitiva liberazione. Questo episodio mostra il modo di ragionare dei giudici di allora. Essi erano convinti che la tortura fosse un indispensabile strumento per giungere alla verità. Da ciò conseguiva che se uno resisteva alla tortura, dava una prova di non colpevolezza tale da non poter essere condannato. Pietro Verri, nel XVIII secolo, dimostrerà poi l'assurdità di tali convinzioni.

Firpo, *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Verbale del supplizio della "veglia"

Giorno 4 di giugno 1601, a Napoli, nel regio Castel Nuovo, al cospetto dell'illustrissimo signor Jacopo Aldobrandini, vescovo di Troia, nunzio apostolico in questo regno, dell'illustre e reverendissimo signore don Benedetto Mandina, vescovo di Caserta, e del reverendissimo signor Ercole Vaccari, protonotario apostolico e vicario generale di Napoli, giudici delegati nonché di me notaio. Alonso Martinez, carceriere delle prigioni del Castel Nuovo, per ordine dei Signori predetti condusse alla loro presenza fra Tommaso Campanella, il quale, ritto in piedi di fronte ai Signori, essendo stato invitato a giurare di dire la verità, non volle farlo, dicendo invece: "Il Signore Iddio lo ha giurato. Accorri in mio soccorso!". E così i Signori ammonirono lo stesso fra Tommaso a voler smettere la simulazione di follia e di insipienza, perché era ormai giunto il momento di ravvedersi, altrimenti sarebbe andato incontro a grossi guai.

Rispose: "Diece cavalli bianchi".

E venendo interrogato dai Signori su molti altri punti, sempre rispose in modo incongruente. Allora i Signori giudici, dando esecuzione alla lettera dell'illustrissimo e reverendissimo signor Cardinale di Santa Severina datata da Roma il 24 marzo prossimo passato, allo scopo di mettere alla prova la simulazione predetta, ordinarono che lo stesso fra Tommaso venisse sottoposto al supplizio chiamato "la veglia", cioè posto su un supporto di legno, sopra del quale venne legato; e mentre si cominciava a legarlo disse: "Legatimi bene. Vedete che mi stropicciati. Ohimè, Dio! Ohimè, Dio!". E fu legato a sedere su quel supporto detto "il cavallo", con le mani dietro le spalle, appeso alla fune della tortura, ed era l'undicesima ora.

Interrogato daccapo a deporre la simulazione, invocò a gran voce: "Monsignor, non vi ha

fatto dispiacere! Biàsciami, che sono un santo!"; e diceva: "Sono santo! abbi pietà! ohimè, Dio, che son morto! ohimè, Dio, frate mio! lo letto mio! Marta e Madalena! ohimè, cor mio! E come mi strengano forte le mani! Oh, che son santo e non ho fatto male e son patriarca! Aiutami, che moro! Mi se' parente e mi fai queste cose? oh, mamma mia!, oh, misericordia! oh, Cristo mio! E l'altra notte fra Dionisio mi portò lo breve de la Cruciata e non me lo volete dare mo. Ohimè, Dio! E come mi strengio forte! io mi stroppio", e spesso, gridando, diceva: "Ohimè!".

E sottoposto al supplizio predetto diceva: "Ohimè, dove sono li soldati miei che mi aiutano? Venite, venite, frate mio! Fra Silvestro fu e non fui io, non fici niente io, che ho fatto la Biblia. Non, per Dio, fui io! Ohi, che moro e bruscio! Non, per Dio, fui io! Aiutatemi, frate mio, che casco!".

Interrogato a smettere la simulazione, diceva: "Ohimè, frate mio, chiamate pàtrimo! [si riferisce al padre, Gerolamo, ndr] Mi spogliaro. Non mi ammazzate!"; e mentre diceva queste cose disse: "Stoiàtimi lo naso", il che venne fatto; e poi diceva: "Per Dio, non fui io, fu fra Silvestro"; e rivolto al signor Vicario di Napoli diceva: "Sí l'arciprete. Lassatimi stare, che vi do quindici carlini. Per Dio, che non fici niente!".

E venendogli detto di deporre del tutto la sua simulazione, disse: "Ohimè!". E dopo esser stato legato per i piedi diceva: "Ohimè, che mi ammazzati!".

E venendogli detto di smettere la simulazione, disse: "Non, frate! non, frate! ohimè, che son morto! Mille e seicento": e venendo toccato dall'aguzzino, strillò dicendo: "Non mi toccare, che sii squartato! Mo me ne vado, frate!".

E ripetutamente ammonito dai Signori a deporre la simulazione, diceva: "Ohimè, che son morto!". E avendo udito il suono delle trombette delle triremi attraccate al molo presso il Castel Nuovo, diceva: "Sonate, sonate! Son ammazzato, frate!".

E ammonito a voler smettere la simulazione, vedendo aperta la porta della camera, diceva: "Aprimi!" e, rivolto all'aguzzino, diceva: "Eh, frate! eh, frate!".

E venendogli detto di deporre la simulazione, non rispose alcunché, ma per un certo spazio di tempo rimase taciturno a capo chino; e poi, toccato dall'aguzzino, si volse verso di lui e disse: "Eh, frate!" e continuò per la durata di un'ora a rimanere col capo e il busto chinati. E venendogli detto di voler deporre di fatto la simulazione, non rispondeva cosa alcuna. E piú volte interrogato se voleva scendere, perché sarebbe stato sciolto se aveva intenzione di giurare e di rispondere formalmente alle domande che gli sarebbero state proposte, giú altre volte formulate o da formulare, fece solo un cenno col capo, ma rifiutò di dare una risposta per il sí o per il no.

E poiché diceva: "Mo mi piscio" e voleva esser calato a tale effetto, venne calato; e poi disse: "Mo mi caco", e venne tradotto alla latrina, per esser poi condotto al cospetto dei Signori.

E interrogato dai Signori circa il suo nome, rispose: "Mi chiamo fra Tommaso Campanella". Interrogato circa la sua patria d'origine e la sua età, non diede alcuna risposta alle domande.

Allora i Signori ordinarono che lo stesso fra Tommaso Campanella venisse sottoposto al supplizio predetto, e come vi fu collocato e sistemato nel modo predetto, ecco che diceva: “Mo mi ammazzati, ohimè, ohimè!” e tacque.

Interrogato a smettere la simulazione, non rispose alcunché alle domande, ma poiché l'aguzzino gli diceva: “Non dormire!”, egli, rivolto a lui, rispondeva: “Sedi, sedi alla seggia, taci, taci”.

E quando l'aguzzino gli parlava, rispondeva: “Zitto, zitto, frate mio!”.

E avendolo invitato i Signori a rispondere alle domande, cioè quale fosse la sua patria d'origine e quale la sua età, rispose: “Aiutami, frate!” e tacque.

E avendogli detto i Signori di smettere la pazzia e di rispondere alle domande, non diede nessuna risposta alle interrogazioni, e taceva.

Ed essendo stato ammonito più volte a voler deporre la follia e a rispondere alle domande, benché più volte interrogato, non diede alcuna risposta, e taceva.

E dopo essere rimasto sotto il suddetto tormento senza interruzione ed essendo la ventiquattresima ora, uno dei Signori lo invitò a chiedere qualcosa ai Signori, ma egli, scuotendo il capo, diceva: “Ohimè, ohimè!” e tacque.

E i signori gli dissero di smettere la pazzia e di rispondere alle domande, e lui, fissando i Signori, gridava dicendo: “Ohimè!”.

E come fu sonata la prima ora di notte, gli fu detto dai Signori di smettere e di rispondere alle domande circa la sua età e la sua patria d'origine, ed egli guardava i Signori, e gridò: “Non fati, che ti sono frate!” e tacque.

E venendogli detto dai Signori di voler finalmente smettere la follia e di rispondere alle domande, disse: “Dàtimi da bere”, e così gli fu dato da bere, e poi gridò, dicendo: “Aiutami, gioia mia!”.

E ammonito ripetutamente dai Signori a voler deporre la pazzia e quindi a rispondere puntualmente alle domande, taceva, ma sembrava in grado di capire e percepire con attenzione le parole che gli erano dette e i richiami a lui formulati, e poi diceva: “Cicco vono l'ammazzò”.

E intanto batté la seconda ora di notte, e gli fu detto di smetter la pazzia e di dire la sua età e patria, e non dava nessuna risposta alle domande, ma diceva: “Oh, Iddio, non mi ammazzati, frate mio!” e fissava quanti stavano attorno.

E interrogato perché manifestasse la propria patria, e se era laico o religioso, disse alcune parole incongruenti, e poi diceva: “Sono de Stilo, e sono frate dell'ordine di San Domenico e da messa”; e disse queste cose dopo molte, anzi moltissime ammonizioni, e diceva anche: “Fici lo monastero di Santo Stefano con tre monaci, e presi l'abito alla Motta Gioiosa, dove è Lucrezia mia sorella e Giulio mio fratello”, e tacque.

Poi diceva: “Mia sorella si chiama Emilia, figlia di mio zio, e io la maritai”.

E poiché chiede da bere, dicendo: “Dàtimi a bere vino”, gli fu dato da bere del vino. E poi diceva: “Ohimè, tutto mi doglio!”.

E interrogato più volte, non rispondeva alle domande, ma diceva: “Zitto, frate mio!”.

E venendogli detto di rispondere a quanto gli viene proposto, smettendo la pazzia, diceva: "Ohimè, non mi ammazzati! tu mi se' frate".

E venendogli detto di smettere la pazzia e di rispondere a quello che gli si diceva, non dava alcuna risposta alle domande, ma riguardava gli astanti volgendosi ora qua e ora là, dicendo: "Son morto! non mi ammazzati! chiamàti pàtrimo!" e di tanto in tanto diceva: "Zitto, frate mio!" e altre cose senza senso.

Ed essendo stato richiamato lungo l'intero corso della notte col dirgli: "Fra Tomasi Campanella, che dici? non parli?", non diceva cosa alcuna, ma rimase sempre sveglio, guardando qua e là, essendo state accese le candele.

E spuntato che fu il giorno, aperte le finestre e spenti i lumi, dato che detto fra Tommaso Campanella se ne stava in silenzio, gli fu detto di smettere la pazzia, e di parlare, e di chiedere qualcosa; e lui rispondeva: "Moro, moro!".

E venendogli detto di smettere la pazzia e di dire quando e da chi venne catturato e per qual causa, rispondeva: "Son morto, son morto non posso piú, non posso piú per Dio!" e tacque.

Interrogato a smettere la pazzia e a rispondere a quanto gli viene detto, rivolto verso chi lo interrogava, diceva: "Moro, moro!".

E poiché sembrava sul punto di svenire, i Signori ordinarono di calarlo dal supplizio predetto e di farlo sedere, e cosí fu fatto, e stando seduto diceva di voler orinare, e venne tradotto alla latrina esistente vicino alla stanza della tortura: e poco dopo suonò l'undicesima ora.

E dato che chiedeva delle uova, i Signori ordinarono di dargliele, e cosí gli furon date tre uova da bere; e alla domanda se volesse bere rispondeva di sí, e cosí al predetto fra Tommaso venne dato da bere del vino; e avendo detto che si sentiva morire, i Signori gli domandarono se voleva confessare i propri peccati, e rispose di sí e che venisse chiamato un confessore, che però non venne chiamato perché si riebbe.

E avendo i Signori ordinato di tornare a sottoporlo al predetto supplizio, rispose: "Lasciatimi stare!".

E venendogli domandato perché avesse tante preoccupazioni per il corpo e nessuna per l'anima, rispose: "L'anima è immortale".

E volendo gli aguzzini ricollocarlo al supplizio, diceva: "Aspettati, frate mio", e venne cosí risistemato nel modo predetto, senza che dicesse una parola.

E dopo essere rimasto sotto il tormento in atteggiamento quieto e silenzioso, disse poi all'aguzzino di spostare piú in alto la fune che gli legava i piedi, perché se li sentiva in fiamme, e i Signori ordinarono che si facesse quanto chiedeva, e cosí continuò a starsene tranquillo.

Interrogato dai Signori se volesse dormire, rispose di sí.

E venendogli detto di rispondere alle domande, perché avrebbe avuto agio di dormire, non diede risposta.

E sotto al tormento gridava, dicendo ripetutamente: "O mamma mia!".

E dopo la quindicesima ora diurna, con l'occasione della chiamata di fra Dionisio Ponzio per interrogarlo sul riconoscimento di un certo memoriale da lui presentato, i Signori ordinarono al detto fra Dionisio di rivolgersi a detto fra Tommaso posto sotto il tormento e di convincerlo a voler rispondere formalmente alle domande che gli venivano poste e gli sarebbero state poste in futuro, allo scopo di evitare il supplizio, che per lui era del tutto senza scopo, e che senza fallo il sant'Uffizio avrebbe trovato il modo di avere le sue risposte con qualunque mezzo; il quale fra Dionisio svolse quel compito con buona diligenza e modi affettuosi, e discusse e dibatté con lui la questione proposta; e a lui disse che intendeva rispondere alle domande che i Signori gli avrebbero fatte; e allo stesso fra Tommaso fu concesso di venir calato dal supplizio e di rifocillarsi con cibo e bevanda, e per di più gli fu permesso di recarsi alla latrina in compagnia del predetto fra Dionisio; nel che si consumò lo spazio di oltre un'ora, e poi i Signori ordinarono che si sedesse su uno sgabello vicino al tavolo e lo esortarono a volersi ravvedere, visto che era ormai stremato dalle torture, e a rispondere in forma legale alle domande già fatte e da farsi.

E in modo particolare che narri in qual modo si trovi detenuto in questo Castello. Rispose: "Che voliti da me?".

E i Signori, rendendosi conto del fatto che detto fra Tommaso forniva solo parole, ordinarono di ricollocarlo sotto il tormento; e lui, così sistemato, mostrò all'evidenza di non sentire alcun dolore, e non diceva verbo.

E visto che detto fra Tommaso Campanella se ne stava sempre in totale silenzio, non faceva il minimo movimento e sembrava che non sentisse alcun dolore, e dato che altro non si poteva cavare da lui, che di tanto in tanto ripeteva: "Moro, Moro!", i Signori ordinarono di farlo scendere con delicatezza dal supplizio predetto, di ridurgli le lussazioni, di rivestirlo e di ricollocarlo nella sua cella, dopo che era rimasto sotto al predetto tormento per circa trentasei ore, e così fu fatto, non senza però la formale protesta ecc.

Giovan Cammillo Prezioso
notaio e mastrodatti delle cause della Santa Fede
nella Curia arcivescovile di Napoli.

Deposizione di un aguzzino

Il 20 del mese di luglio 1601, in Napoli, al cospetto dell'illustrissimo e reverendissimo signore don Benedetto Mandina, vescovo di Caserta, giudice delegato alla presente causa, e di me notaio ecc. è stato interrogato Giacomo Ferraro della città di Trani, in età di anni, a suo dire, quaranta all'incirca, addetto alla Gran Corte della Vicaria, il quale, dopo essere stato invitato a giurare di dire la verità e dopo che ebbe giurato con la mano ecc., in qualità di citato a deporre venne interrogato sui punti seguenti, e in primo luogo:

Interrogato su "che parole si lasciò dire fra Tommaso Campanella dopo che fu sceso dal tormento della veglia, che li fu dato allo Castello Novo di questa città li giorni passati, e

proprio del mese di giugno prossimo passato, che le voglia dire, dove le disse e chi fu presente che l'intese e possíó intendere”.

Rispose: “La verità è che, essendo io intervenuto come ministro de la Gran Corte de la Vicaria a dare tormento de la veglia a fra Tomaso Campanella predetto, dove io intervenni continuamente, avendomelo posto in collo per consegnarlo allo carceriero delle carceri di detto Castello Novo, e cacciatolo cosí in collo da la camera dove ebbe lo tormento fino a la sala Reale, detto fra Tomaso Campanella mi disse da sé le formate o simili parole: – Che si pensavano che io era coglione, che voleva parlare? – e a queste parole non ci fu nessuna persona presente, che l'avesse intese. E dopo consegnai lo detto fra Tomaso Campanella al carceriere e non intesi altro”. Come sopra ha risposto su quanto sa, sul luogo e la data. E non essendosi potuto da lui ricavare altro, l'interrogatorio venne chiuso, dopo avergli intimato l'obbligo del segreto, sotto pena di scomunica; e avendo dichiarato di non saper scrivere, firmò per conseguenza con un segno di croce.

G. Olmi, *Il santo rogo e le sue vittime*, Millelire Stampa Alternativa, Viterbo, 1993, pagg. 51-59. Il documento qui riportato è tratto da una raccolta pubblicata da Luigi Amabile in un'opera in tre volumi: *Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia*, Morano, Napoli, 1882. Lo storico Luigi Firpo li ha ripresi nella sua edizione de *Il supplizio di Tommaso Campanella*, Salerno Editrice, Roma, 1985.

Cantor, Insiemi e numeri cardinali

Georg Cantor (1845-1918) è importante soprattutto per aver attribuito alle entità matematiche un'interpretazione interna alla logica formale, aprendo la strada ai successivi tentativi di completa logicizzazione della matematica stessa. In questa lettura il grande matematico tedesco presenta una definizione degli insiemi, dei numeri cardinali e dell'equivalenza fra gli insiemi.

G. Cantor, Contribuzione al fondamento della teoria degli insiemi transfiniti

Per “insieme” (Menge) noi intendiamo ogni riunione M in un tutto di determinati e ben distinti oggetti m dati dai nostri sensi o dal nostro pensiero (che son detti gli elementi di M). Ciò noi esprimiamo in segni con:

$$(1) \quad M = \{m\}$$

La riunione in un solo di più insiemi $M, N, P, \dots$, che non hanno elementi comuni, è da noi rappresentata con

$$(2) \quad (M, N, P, \dots).$$

Gli elementi di questo insieme sono adunque gli elementi di M , di N , di P , ecc. presi insieme.

“Parte” o “insieme parziale” d'un insieme M chiamiamo ogni altro insieme M_1 , i cui elementi sono ad un tempo elementi di M .

Se M_2 è una parte di M_1 ed M_1 una parte di M , è anche M_2 una parte di M .

Ad ogni insieme spetta una determinata “potenza” (Mächtigkeit), che noi chiamiamo anche il suo “numero cardinale”.

Potenza o numero cardinale di M chiamiamo quell'idea generale, che per mezzo della nostra attiva facoltà di pensare si deduce dall'insieme M , facendo astrazione dalla natura dei suoi diversi elementi e dall'ordine con cui vien dato. Il risultato di questo doppio atto di astrazione, il numero cardinale o la potenza di M , viene da noi indicato con

$$(3) \quad M.$$

Siccome da ogni singolo elemento m , quando si fa astrazione dalla sua natura, nasce un'unità, così il numero cardinale M è esso stesso un determinato insieme costituito di pure unità, che ha esistenza come immagine intellettuale o proiezione nel nostro animo dell'insieme dato M .

Diciamo equivalenti due insiemi M ed N e denotiamo ciò con

$$(4) \quad M \sim N \text{ ovvero } N \sim M,$$

quando è possibile con una legge metterli in una siffatta reciproca relazione, che ad ogni elemento di uno di essi corrisponda uno ed un solo elemento dell'altro. Ad ogni parte M_1 di M corrisponde allora una determinata equivalente parte N_1 di N ed inversamente.

Avendosi una tal legge per riferire tra loro due insiemi equivalenti, essa si può in varie maniere modificare (escluso il caso che ciascuno degli insiemi consti di un solo elemento).

In particolare si può sempre fare in modo che ad un determinato elemento m_0 di M corrisponda un elemento dato qualsiasi n_0 di N . Infatti, se gli elementi m_0 ed n_0 già non si corrispondono nella legge iniziale, ma all'elemento m_0 di M corrisponde l'elemento n_1 di N , ed all'elemento n_0 di N l'elemento m_1 di M , basta assumere come legge modificata quella per cui diventano elementi corrispondenti dei due insiemi m_0 ed n_0 , e così pure m_1 , ed n_1 , e per tutti gli altri elementi si conserva la primitiva legge; a questo modo si ottiene lo scopo voluto.

Ogni insieme è equivalente a se stesso:

$$(5) \quad M \sim M.$$

Se due insiemi sono equivalenti ad un terzo, essi sono anche equivalenti tra loro:

$$(6) \quad \text{da } M \sim P \text{ e } N \sim P \text{ segue } M \sim N.$$

È di fondamentale importanza questo che *due insiemi M ed N hanno lo stesso numero cardinale allora e solo allora quando essi sono equivalenti:*

$$(7) \quad \text{da } M \sim N \text{ segue } M = N,$$

e

$$(8) \quad \text{da } M = N \text{ segue } M \sim N.$$

La equivalenza degli insiemi è dunque il criterio necessario e sufficiente per l'eguaglianza dei loro numeri cardinali.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1978, vol. XXXI, pagg. 368-369

Carbonara, Ficino fra platonismo e cristianesimo

Cleto Carbonara mette in evidenza come il clima di apertura culturale presente nel Rinascimento italiano e in particolare fiorentino consenta una fusione fra il cristianesimo e i riscoperti temi della filosofia platonica e neoplatonica. A differenza di quanto era avvenuto agli inizi della storia del cristianesimo, quando la nuova dottrina religiosa si era in qualche modo impossessata della filosofia greca e ne aveva fatto una propria ancella, ora è la filosofia che sembra modellare - o comunque modificare - la spiritualità religiosa: Ficino si fa prete cattolico, ma non rinuncia a formulare una "teologia razionale": a dare, cioè, alla fede religiosa un fondamento filosofico, che fa passare in secondo piano la rivelazione.

C. Carbonara, *Il platonismo nel Rinascimento*, I, 4

Cosimo dei Medici vagheggiava la fondazione, a Firenze, d'una scuola di platonismo e vedeva in Marsilio l'uomo capace d'illustrare tale filosofia. [...] Nel 1462 il Ficino, allogato nella casa di Monteverocchi a Careggi, iniziò la traduzione di Platone, dopo essersi iniziato, negli anni immediatamente precedenti, allo studio della lingua greca [...]. Crebbe ben presto la fama del Ficino e intorno a lui si raccolse una schiera di dotti, per discorrere di Platone e della tradizione platonica, greca e latina. *Alter Plato* venne chiamato il Ficino dai contemporanei ed egli stesso impose alle conversazioni careggiane il nome di *Accademia*, in ricordo della scuola gloriosa fondata da Platone. L'*Accademia Chareggiana*, preludio all'*Accademia Fiorentina*, più tardi fiorita sotto Lorenzo il Magnifico, non fu un organismo legalmente costituito e retto da precise norme costituzionali, ma semplicemente, appunto, un convegno di dotti, riuniti da un comune interesse culturale. Il maestro li chiamava *confilosofi*, ma essi esercitavano le attività più diverse: erano poeti, oratori, giureconsulti, statisti, filosofi veri e propri, sacerdoti, medici, musicisti. Lo stesso Ficino, medico, letterato, filosofo, coltivava la musica, anche perché scopriva tra essa e la medicina uno stretto legame: la musica secondo lui curava il corpo per mezzo dell'anima, così come la medicina curava l'anima per mezzo del corpo.[...]

Nella mente di Ficino, il platonismo si congiunge al cristianesimo non soltanto sul fondamento di una religiosità profonda da cui il primo appare permeato, ma anche per una tradizione storica ininterrotta, per cui l'antichissima saggezza dell'Oriente, ripensata da Platone e dai neoplatonici, si ritrova trasfigurata ma tuttavia persistente nei Padri della Chiesa e nei dottori della Scolastica. Come apprendiamo dall'*Epistolario* ficiniano, la sapienza fu intesa per la prima volta in Oriente come un dono divino e come mezzo per cui l'uomo può elevarsi fino a Dio; tale principio fu poi appreso da Pitagora, Eraclito, Platone, Aristotele, i neoplatonici; riemerse nella speculazione filosofica ispirata dalla Rivelazione cristiana e si ritrovò quindi in Agostino, Scoto, negli Arabi Avicenna, Alfarabi, Avicenna. Lo stesso Cicerone figura nella catena dei *platonici latini*.

Riacciandosi a quella tradizione e meditando sui testi platonici, il Ficino concepì il disegno, portato a termine nel periodo della sua maturità spirituale, dal 1469 al 1474, di

ricostruire su fondamento platonico la teologia cristiana: nacquero così i diciotto libri *Theologiae platonicae de immortalitate animorum*, pubblicati nel 1482. In numerosi altri scritti (epistole, dialoghi, trattati, commentari) il Ficino tornò sul concetto della tradizione platonica e su vari punti del platonismo, ma nel 1474 egli stese in latino e tradusse in volgare il trattato *De christiana religione*, in cui l'intento apologetico si congiunge all'assunto fondamentale della dottrina ficiniana, perché il platonismo vi è considerato come il nucleo essenziale di una teologia razionale i cui principi coincidono con quelli della rivelazione cristiana: tale coincidenza è il principale argomento con cui si riesce a dimostrare l'eccellenza del cristianesimo rispetto alle altre religioni positive. Del resto il Ficino è disposto ad ammettere che qualsiasi culto, purché esercitato con animo puro, reca onore e gradimento a Dio.

(C. Carbonara, *Il platonismo nel Rinascimento*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 534-535)

Carlo Magno, Lettera al Papa

Carlo Magno, Lettera al Papa

È mio vivo desiderio creare con Vostra Santità in quest'anno di grazia 796 un patto inviolabile di fede e di carità, in virtù del quale l'apostolica benedizione possa seguirmi ovunque e la Santa Sede romana possa essere costantemente difesa dalla mia devozione. Spetta a me difendere con le armi in ogni luogo e con l'aiuto della divina Provvidenza la Santa Chiesa di Cristo, combattendo contro le incursioni dei pagani e le devastazioni degli infedeli e proteggendo la diffusione della fede cattolica. A Voi, Santissimo Padre, spetta invece il compito di aiutare con le vostre preghiere il successo delle nostre armi.

(Carlo Magno, *Epistulae*, VIII in P.L., XCVIII, col.908

Carnap, Come si è arrivati alla nuova logica

La vecchia logica aristotelica era inadeguata a rispondere alle esigenze della scienza moderna. Ma la nuova logica, nata dalla matematica, appaga le esigenze di rigore scientifico e “rimuove la vecchia filosofia dai suoi cardini”, mostrandone la totale mancanza di senso.

R. Carnap, *La vecchia logica e la nuova*

Il desiderio di sostituire la metafisica, poesia concettuale, con un metodo di filosofare strettamente scientifico, sarebbe rimasto un pio desiderio, se si avesse avuto a disposizione come strumento logico soltanto il sistema della logica tradizionale. Questa non era assolutamente in grado di soddisfare le esigenze di ricchezza di contenuto; di rigore formale e di utilità tecnica che i nuovi compiti esigevano da essa. La logica formale si basava sul sistema aristotelico-scolastico, il quale nel corso del suo ulteriore sviluppo aveva conseguito solo scarsi miglioramenti e integrazioni. Nel campo della logica applicata (metodologia) vi erano, a dire il vero, numerose ricerche individuali e alcune opere comprensive, le quali, anche dal punto di vista contenutivo, possedevano rimarchevoli riflessioni; ma riguardo alla precisione nella formazione dei concetti e alla profondità dell'analisi rimasero ad uno stadio piuttosto primitivo. Non è questo un rimprovero a tali opere (per lo meno non lo è per quelle opere che appartengono al secolo scorso); infatti lo stato della logica applicata era determinato dall'inadeguatezza della fondazione formale. La sostituzione del vecchio inutile strumento con uno nuovo ed efficiente avrebbe richiesto un tempo ben lungo. E forse c'è da dubitare se i logici si sarebbero potuti cimentare colle loro proprie forze a quest'opera. Per fortuna si è trovato un nuovo strumento, una nuova logica, che si è sviluppata negli ultimi cinquant'anni, quasi interamente per opera dei matematici. Il motivo di tale sviluppo fu dato da difficoltà incontrate all'interno della matematica; non si era pensato dapprincipio ad una generale applicazione di significato filosofico. La maggior parte dei filosofi ne hanno finora acquisito una scarsa conoscenza, e ne hanno tratto un vantaggio ancora minore per il proprio lavoro. È davvero sorprendente vedere con quale riguardo o addirittura con quale preoccupata timidezza essi si avvicinino a questa nuova logica, o, più generalmente, le girino attorno. Certo la curiosa veste formale matematica intimidisce molti; ma in fondo si nasconde in loro un istintivo senso di opposizione. E questa volta hanno fiutato giusto: in questa nuova logica – non se ne ha ancora coscienza da molti che la coltivano – sta il punto facendo leva sul quale si potrà rimuovere la vecchia filosofia dai suoi cardini. Ogni filosofia presa nel vecchio senso, si colleghi a Platone, Tommaso, Kant, Schelling o Hegel, o costruisca una nuova “metafisica dell'essere” o una “filosofia scientifica dello spirito”, si dimostra all'inesorabile giudizio della nuova logica non soltanto materialmente falsa, ma logicamente insostenibile e quindi senza senso.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pagg. 4-6

Carnap, I caratteri della nuova logica

In questa lettura Carnap traccia una breve sintesi della nuova logica: le sue origini dalla matematica, le difficoltà dell'impresa e i maggiori artefici.

R. Carnap, *La vecchia logica e la nuova*

Lo stimolo piú efficace alla formazione della nuova logica si ebbe nella necessità di riesaminare criticamente i fondamenti della matematica. La matematica aveva assunto, specialmente dai tempi di Newton e Leibniz, un enorme sviluppo e acquistato moltissime nuove conoscenze. Ma la sicurezza delle fondamenta non aveva tenuto il passo con questa rapida crescita dell'edificio. Pertanto incominciarono, circa cento anni fa, sforzi piú vigorosi per la chiarificazione dei concetti fondamentali. Questi sforzi ebbero in certi settori esito favorevole; i matematici riuscirono a definire in forma rigorosa importanti concetti, come per esempio quello di limite, di derivata, di numero complesso. Si erano utilizzati questi concetti già da molto tempo in maniera fruttuosa, senza possederne una definizione adeguata; fu in grazia del sicuro istinto dei grandi matematici e non già della chiarezza dei concetti se l'inadeguatezza nella loro formazione non portò nessun inconveniente alla materia. Gli sforzi per un "approfondimento dei fondamenti" procedettero passo passo ancora ulteriormente. Non ci si accontentò di ridurre i diversi concetti dell'analisi matematica al concetto fondamentale di numero, ma ci si propose il compito di una chiarificazione logica dello stesso concetto di numero. Queste ricerche sui *fondamenti logici dell'aritmetica* per operare *un'analisi logica del numero* esigettero perentoriamente un sistema logico che per la sua vastità e precisione fosse in grado di assolvere quel compito. Così queste ricerche diedero un impulso particolarmente vigoroso allo sviluppo della nuova logica; Peano, Frege, Whitehead, Russell E Hilbert furono determinati prima di tutto da questo scopo nei loro lavori logici. La necessità di una nuova costruzione della logica divenne ancora piú pressante, quando si notarono certe contraddizioni ("antinomie") innanzitutto sul terreno matematico: contraddizioni che però si rivelarono ben presto di natura logica generale. Fu possibile superarle solo mediante una radicale ricostruzione della logica.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pagg. 6-7

Carnap, Il procedimento di conferma o controllo

Le leggi scientifiche sono strutturalmente legate ad una componente convenzionale, dovendo procedere induttivamente. Ogni verifica sperimentale di una legge scientifica, infatti, rende più verosimile tale legge, ma mai vera. Non è mai possibile una conferma assoluta, che avverrebbe solo con la verifica di tutti i casi. Il numero di verifiche che si ritengono sufficienti alla conferma di una legge risulta un mero atto di decisione pratica.

La connessione tra significato e conferma è stata talvolta formulata nei termini seguenti: un enunciato è significativo se, e solo se, è verificabile; e il suo significato consiste nel suo metodo di verifica. (...) Ma, rispetto al nostro punto di vista, questa formulazione, benché accettabile come prima approssimazione, non è del tutto esatta. Essendo troppo semplicistica, ha condotto a una restrizione eccessiva del linguaggio scientifico escludendovi non soltanto gli enunciati metafisici, ma anche certi enunciati scientifici aventi un contenuto fattuale. Il nostro compito attuale potrebbe quindi esser presentato come un tentativo di modificare il requisito di verificabilità. (...)

Se per verifica si intende una dimostrazione assoluta di verità, allora un enunciato universale, ad esempio una cosiddetta legge fisica o biologica, non potrà mai essere verificata; fatto, questo, che è stato sottolineato. Anche se si supponesse verificabile ogni singolo caso della legge, dal momento che i casi cui la legge si riferisce - ad esempio i punti dello spazio-tempo - sono infiniti, essi non potrebbero mai essere esauriti dalle nostre osservazioni, che sono sempre di numero finito. (...) Non possiamo verificare la legge, ma possiamo controllarla controllandone i singoli casi, cioè gli enunciati particolari che derivano dalla legge stessa e da altri enunciati precedentemente stabiliti. Se in una serie prolungata di tali esperimenti di controllo non si scopre alcun caso negativo, ma, anzi, il numero dei casi positivi, via via aumenta, allora anche la nostra fiducia nella legge aumenta gradualmente. Così, anziché di verifica, qui possiamo parlare di *conferma* gradualmente crescente della legge. (...)

Supponiamo che sia dato un determinato enunciato S, che siano state eseguite alcune osservazioni di controllo, e che S risulti da queste confermato in un certo grado. È allora una questione di decisione pratica se considerare tale grado abbastanza alto per accettare S, o abbastanza basso per rifiutare S, o tale che non possiamo né accettare né rifiutare S, fino a quando non disporremo di prove ulteriori. Quantunque la nostra decisione sia basata sulle osservazioni fatte fino al momento dato, essa non è tuttavia unicamente determinata dalle medesime. Non c'è alcuna regola generale per determinare la nostra decisione. Così l'accettazione o il rifiuto di un enunciato - sintetico - includono sempre una *componente convenzionale*. Ciò non significa che la decisione - o, in altre parole, il problema della verità e della verifica - sia convenzionale. Infatti, oltre alla componente convenzionale, c'è la componente non-convenzionale - possiamo chiamarla la componente oggettiva - che consiste nelle osservazioni compiute. E si deve certo ammettere che, nella maggior parte dei casi, questa componente oggettiva è presente in

misura così schiacciante che la componente convenzionale praticamente svanisce. (...)

Mi sembra che sia preferibile annunciare il principio dell'empirismo non sotto forma di un'asserzione (...) ma, piuttosto, sotto forma di una proposta o di un requisito. Come empiristi, richiediamo che il linguaggio della scienza sia ristretto in un certo modo. (...)

Vi sono molte possibilità alternative nella strutturazione di un linguaggio empiristico. (...) Vi sono essenzialmente quattro differenti requisiti, ognuno dei quali può costituire la base per una possibile formulazione dell'empirismo (...)

RTC. Requisito della controllabilità completa: "ogni enunciato sintetico deve essere completamente controllabile". Cioè, dato un enunciato sintetico S, dobbiamo conoscere un metodo di controllo per ogni predicato descrittivo presente occorrente in S, in modo da essere in grado di determinare, per gli opportuni punti, e il predicato stesso può o meno venir loro attribuito (...) Questo è il più forte dei quattro requisiti. Adottandolo, ne deriva un *linguaggio molecolare controllabile* (...)

RCC. Requisito della confermabilità completa: "ogni enunciato sintetico deve essere completamente confermabile". (...) L'unica differenza tra RCC e RTC concerne i predicati. Da RCC sono ammessi predicati introdotti mediante enunciati di riduzione che non sono enunciati di controllo. (...)

RT. Requisito della controllabilità: "ogni enunciato sintetico deve essere controllabile". (...) RT ammette enunciati incompletamente controllabili - si tratta, soprattutto, degli enunciati universali, che vengono incompletamente confermati sulla base dei loro esempi - e in questo modo conduce a un *linguaggio generalizzato controllabile*. (...)

RC. Requisito della confermabilità: "ogni enunciato sintetico deve essere confermabile". Qui sono eliminate entrambe le restrizioni. Sono ammessi predicati confermabili ma non controllabili; e sono ammessi enunciati generalizzati. Questo ampliamento simultaneo in entrambe le direzioni conduce a un *linguaggio generalizzato confermabile* (...) RC è il più liberale dei quattro requisiti. Esso è però sufficiente per escludere tutti gli enunciati che non hanno natura empirica, ad esempio gli enunciati della metafisica speculativa in quanto non sono confermabili neppure in maniera incompleta. Mi sembra dunque che RC sia adeguato come formulazione del principio dell'empirismo. (...) D'altra parte ciò non significa che uno scienziato non sia autorizzato a scegliere un linguaggio più ristretto e a formulare uno dei requisiti più stretti, senza tuttavia volerlo imporre a tutti gli scienziati.

(R. Carnap, *Controllabilità e significato*, in *Analiticità, significanza, induzione*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 153, 157-58, 247-49)

Carnap, La logica è il metodo del filosofare

Carnap sintetizza in questa lettura il passaggio dalla vecchia filosofia, che tende alla metafisica, e la nuova che punta tutto sulla logica, intesa sia come logica pura o formale, sia come logica applicata o teoria della conoscenza.[N. B.: La rivista a cui si fa cenno all'inizio della lettura è Erkenntnis (Conoscenza), fondata dallo stesso Carnap e da Reichenbach].

R. Carnap, *La vecchia logica e la nuova*

Il nuovo corso di questa rivista, che incomincia con questo volume, si propone di incrementare il *nuovo metodo scientifico di filosofare* che potrebbe forse essere caratterizzato molto brevemente come *analisi logica degli enunciati e dei concetti della scienza empirica*. Con ciò sono indicati i due principali contrassegni che distinguono questo metodo da quello della filosofia tradizionale. Il primo consiste nel fatto che questo filosofare si svolge in stretta connessione colla scienza empirica, e in genere solo con essa, in modo che non viene più riconosciuta una filosofia come particolare settore di conoscenza, accanto o al di là della scienza empirica. Il secondo indica in che cosa consiste il lavoro filosofico riguardante la scienza empirica: consiste nella chiarificazione dei suoi enunciati mediante l'analisi logica; più particolarmente: nella scomposizione degli enunciati in parti (concetti), nella riduzione graduale dei concetti a concetti più fondamentali, e nella riduzione graduale degli enunciati a enunciati più fondamentali. Da questa impostazione del problema risulta il valore della logica nel lavoro filosofico: non è solo una disciplina filosofica accanto alle altre, ma possiamo addirittura dire: *la logica è il metodo del filosofare*. "Logica" è qui intesa nel senso più ampio; comprende insieme la logica pura, formale, e la logica applicata o teoria della conoscenza.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pagg. 3-4

Carnap, La nuova logica e le formule simboliche

In questa lettura Carnap ricorda come la nuova logica sia stata dapprima influenzata dalla matematica e poi abbia elaborato una serie di simboli suoi propri e spiega perché questa simbolizzazione si sia resa necessaria.

R. Carnap, *La vecchia logica e la nuova*

Se ci si mette a considerare un trattato di logica moderna, il primo contrassegno esterno da cui si è colpiti è l'impiego di formule simboliche, simili a quelle della matematica. Questo simbolismo è stato originariamente costruito a imitazione della matematica; più tardi però fu sviluppata una forma propria, adeguata agli scopi particolari della logica.

In matematica il vantaggio di un'esposizione simbolica rispetto al linguaggio parlato è ovvio. Quanto più pregnante e chiaro diventa l'enunciato: "se un numero è moltiplicato per un altro, si ottiene lo stesso risultato se si moltiplica il secondo per il primo", quando lo si scrive: "per ogni numero x e y vale $x \cdot y = y \cdot x$ ", oppure più brevemente e chiaramente, adoperando il segno logistico di universalità: " $(x \cdot y) x \cdot y = y \cdot x$ "!

Adoperando in logica il simbolismo, si ottiene innanzitutto un rigore nell'inferenza che non è ottenibile diversamente. L'inferenza avviene qui operando regolarmente colle formule (da cui la designazione di "calcolo", "calcolo proposizionale", "calcolo funzionale"). A dire il vero, considerazioni sul contenuto guidano qui il corso della deduzione, ma non entrano nella deduzione stessa. Questo metodo assicura che mentre si deduce non si introduce furtivamente nessun presupposto inosservato, cosa che è difficile evitare nelle derivazioni del linguaggio parlato. Un tale rigore deduttivo è particolarmente importante nell'assiomatica di qualche campo, per es., la geometria.

[...] Come nella deduzione degli enunciati, così anche nella costituzione dei concetti sono necessari rigore e chiarezza. L'analisi eseguita coi mezzi forniti dalla nuova logica ha indicato che molti concetti filosofici non soddisfano a tali alte esigenze di rigore; alcuni vanno diversamente concepiti, altri eliminati come sprovvisti di senso.

Così diventa ora sempre più chiaro, che la teoria della conoscenza, la quale in fondo non è altro che logica applicata, può fare così poco a meno della logistica, come la fisica della matematica.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pagg. 8-10

Carnap, Logico ed empirico

Con parole semplici Carnap distingue le caratteristiche di “ciò che è logico” e di “ciò che non è logico”, e che egli indica anche come “sintetico” o “empirico”.

R. Carnap, *Introduzione alla logica simbolica*

La parola “logico” nell’uso ordinario dei filosofi è molto vago e ambiguo. Non vogliamo tentare di darne qui una definizione generale ed esatta. Contribuirà tuttavia alla chiarezza fornire almeno alcuni casi (in un linguaggio non-tecnico, senza pretesa di esattezza), in cui vogliamo impiegare il termine “logico”. Tali modi d’impiego sembrano concordare sufficientemente con l’ordinario uso del linguaggio (una perfetta concordanza non si può naturalmente pretendere nella confusa situazione propria dell’uso ordinario). Quando un procedimento si basa soltanto sulla prima tappa, ossia sull’analisi del senso, senza esigere la seconda tappa, ossia le osservazioni sui fatti, lo indicheremo come logico; se invece esige anche la seconda tappa, lo chiamiamo non-logico, sintetico, empirico. L’analisi del senso la indichiamo pertanto anche come “analisi logica”. E così chiamiamo tutti i concetti, che si possono stabilire sulla base della prima tappa soltanto, concetti logici; quelli invece che si basano su osservazioni, li chiamiamo non-logici (descrittivi, fattuali). Inoltre chiamiamo logico un risultato o un asserto, se è basato soltanto sull’analisi del senso; e con lo stesso nome chiamiamo una questione la cui risposta si ottiene mediante l’analisi del senso.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pag. 138

Carnap, Perché la metafisica è impossibile

La logica ha carattere tautologico e ciò nega la possibilità di trarre dall'esperienza delle inferenze che portino a qualcosa di trascendente. Un esame accurato di certi ragionamenti ne dimostra la natura illusoria.

R. Carnap, *La vecchia logica e la nuova*

Il carattere tautologico della logica mostra che ogni inferenza è tautologica. La conclusione dice sempre la stessa cosa delle premesse (o meno), ma in una forma linguistica diversa. Nessun fatto può essere inferito da un altro fatto. (In accordo con la concezione ordinaria ciò può accadere nell'inferenza induttiva, ma questo argomento non può essere qui discusso). Da ciò segue l'impossibilità di ogni metafisica che tenta di trarre inferenze dall'esperienza a qualcosa di trascendente, che sta al di là dell'esperienza e che non è sperimentabile, come la "cosa in sé" dietro le cose dell'esperienza, l'"Assoluto" dietro la totalità del relativo, l'"essenza" e il "significato" degli eventi dietro gli eventi stessi. Poiché non si può mai rigorosamente inferire dall'esperienza al trascendente, le inferenze metafisiche necessariamente trascurano passaggi essenziali. È da ciò che deriva la parvenza di trascendenza. Si introducono concetti che sono irriducibili sia al dato, sia a ciò che è fisico. Sono pertanto concetti puramente illusori che vanno rigettati dal punto di vista epistemologico, come pure da quello scientifico. Sono parole senza senso, qualunque sia il grado in cui sono santificate dalla tradizione o impregnate di sentimento.

Coll'aiuto dei metodi rigorosi della nuova logica, possiamo sottoporre la scienza ad un completo processo di decontaminazione. Ogni enunciato della scienza deve essere dimostrato provvisto di senso mediante l'analisi logica. Se si trova che l'enunciato in questione è una tautologia o una contraddizione (negazione di una tautologia), esso appartiene alla logica inclusa la matematica. Diversamente l'enunciato ha un contenuto fattuale, ossia non è né tautologico né contraddittorio; allora è un enunciato empirico. Può essere ridotto al dato e perciò è possibile in linea di principio trovare se è vero o falso; gli enunciati (veri o falsi) delle scienze empiriche hanno questo carattere. Non vi sono in linea di principio problemi a cui non si possa rispondere. Non vi è qualcosa come una filosofia speculativa, un sistema di enunciati con un oggetto speciale che stia alla pari con quelli della scienza. Filosofare vuol dire soltanto chiarire i concetti e gli enunciati della scienza mediante l'analisi logica. Lo strumento per farlo è la nuova logica.

R. Carnap, *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia, 1964, pagg. 25-27

Carneade, Gli inconvenienti di un criterio oggettivo di giustizia

Attraverso l'analisi di alcuni casi particolari, ripresi dalla tradizione sofistica e retorica, Carneade dimostra allo stupito ascoltatore romano l'impossibilità di risolverli in modo soddisfacente seguendo il criterio della giustizia oggettiva.

Cicerone, *De re publica*, III, 19-20

1 Allora lasciati i casi generali, veniva ai particolari. Egli dice: – Un galantuomo nel caso che possieda uno schiavo fuggitivo od una casa non igienica e dannosa alla salute, e nel caso che egli solo fosse al corrente di questi difetti ed annunziasse una vendita all'incanto, dovrebbe dichiarare di mettere in vendita uno schiavo fuggitivo od una casa insalubre, oppure dovrà tenerlo nascosto al compratore? Se lo dichiarerà, sarà considerato certo un galantuomo, perché non ingannerà, ma stolto, perché venderà per poco o non riuscirà a vendere affatto; se lo nasconderà, sarà saggio, perché farà il proprio interesse, ma anche disonesto, perché ingannerà. Ed ancora, se si troverà qualcuno che crede di vendere del rame mentre si tratta di oro, o piombo invece di argento, il compratore farà finta di niente per acquistarlo a poco, o ne farà parola per comprarlo a caro prezzo? Certo sembrerebbe uno sciocco se preferisse acquistarlo a molto –. Dal che egli voleva far capire che il giusto ed onesto era stolto e disonesto il prudente; e che pure è possibile per gli uomini senza danno stare contenti della propria povertà.

2 Passava poi ad esempi più gravi, secondo i quali nessuno poteva mantenersi giusto senza correr pericolo della propria vita; diceva infatti: è giustizia non uccidere il proprio simile e non toccare le cose altrui. E che cosa farà allora un uomo giusto se in caso di naufragio uno più debole di forze si sia afferrato ad un relitto galleggiante? non cercherà di farglielo lasciare per salirvi sopra egli stesso e scampare appoggiandovisi, specialmente se così in mezzo al mare non vi fosse alcun testimone? Se è prudente, lo farà, che, se non lo facesse, dovrebbe perder la vita; ma se scegliesse la morte anziché far violenza all'altro, sarà sí giusto, ma stolto perché non risparmia la propria vita per risparmiare l'altrui. Dal pari, sbaragliate le proprie schiere ed essendo già cominciato l'inseguimento da parte del nemico, questo uomo giusto imbattutosi in un ferito montato a cavallo, lo risparmierà per venire poi ucciso egli stesso, o lo sbalzerà dalla cavalcatura, per poter egli scampare al nemico? in questo secondo caso sarà stato saggio ma malvagio, giusto ma necessariamente anche stolto nel primo. Così adunque avendo distinto la giustizia in due parti, chiamando l'una sociale e l'altra naturale, le capovolge ambedue, dal momento che la prima è civile saggezza ma non vera giustizia, e la seconda è certo naturale giustizia, ma non saggezza. [...]

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pagg. 183-184)

Carneade, La giustizia viene a coincidere con l'utile

Un altro passo che ci illustra i ragionamenti di Carneade è questo in cui la differenza fra i vari popoli nella pratica del diritto è spiegabile con il fatto che esso deve essere in sintonia con ciò che viene considerato utile. Ne deriva che non la giustizia, bensì l'utilità è il valore che sta a fondamento delle conquiste romane.

Cicerone, *De re publica*, III, 12 e 15

1. O se vorrà seguire la giustizia, pur essendo ignaro del diritto derivante dalla divinità, abbraccerà come vero diritto le leggi del proprio popolo che furono escogitate non già dalla giustizia ma dall'utile. Per qual ragione infatti si sarebbero costituiti svariati e differenti diritti secondo ogni popolo, se non per il fatto che ciascuna nazione sancì per se stessa ciò che ritenne vantaggioso per sé? Quanto sia distante l'utile dal giusto lo dimostra lo stesso popolo romano, che con l'indire guerre servendosi dei feziali e commettendo legalmente dei soprusi e sempre bramando e rapinando l'altrui si procacciò il dominio di tutto il mondo.
2. Gli uomini sancirono il diritto per proprio utile, dal momento che esso venne spesso cambiato a seconda dei costumi e nell'ambito di una medesima società a seconda dei tempi, e pertanto non esiste alcun diritto naturale; tutti, sia uomini sia gli altri esseri viventi sono portati all'utile proprio, sotto la guida della natura; di conseguenza o non esiste affatto la giustizia o, se essa esiste in qualche modo, è il colmo della stoltezza, perché in servizio del vantaggio altrui nuocerebbe a se stessa.
3. Inoltre primo stimare il patrio vantaggio nel caso che si eliminasse la discordia tra gli uomini, si ridurrebbe a nulla. Che è infatti il vantaggio della patria se non il danno di un'altra città o di un altro popolo? cioè allargare i confini con acquisti strappati ad altri con la violenza, ingrandire il dominio, imporre tributi maggiori...
4. Pertanto chi abbia procacciato alla propria patria questi beni, come essi li chiamano, chi cioè abbia riempito l'erario di danaro a costo della distruzione di città e dell'annientamento di popoli, che abbia occupato territori, chi abbia reso più ricchi i propri cittadini, questi è innalzato con le lodi fino al cielo, in costui si ritiene che consista somma e perfetta virtù; ed è questo un errore non soltanto del volgo e degli ignoranti, ma anche dei filosofi, che perfino danno insegnamenti per l'ingiustizia, perché dottrina ed autorità non vengano a mancare alla stoltezza ed alla malvagità.
[...]
5. Tutti i popoli fiorenti per domini, ed in particolare i Romani che si impadronirono di tutto il mondo, se volessero essere giusti, cioè restituire le cose altrui, dovrebbero ritornarsene alle capanne e giacersene in povertà e miseria...

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pagg. 178-179 e 181)

Carneade, La giustizia

Tutto l'episodio dell'ambasceria viene inserito da Cicerone in un dialogo – significativamente intitolato De re pubblica ("Sullo stato") – che egli immagina avvenuto fra Scipione e alcuni suoi amici. La posizione di Carneade viene riportata da uno degli interlocutori, di nome Filo. Questa parte del dialogo ci è pervenuta con numerose lacune e ne conosciamo l'essenziale solo perché possiamo usufruire di altre fonti, soprattutto Lattanzio e Agostino, che si rifanno direttamente all'opera di Cicerone. Per questo alcuni particolari non sono chiari; risulta comunque evidente la forte impressione per questo episodio che dopo cento anni ancora perdurava nel ricordo dei Romani. È significativo il fatto che Cicerone attribuisca l'efficacia dei ragionamenti di Carneade anche all'ignoranza dei suoi ascoltatori nel campo della filosofia.

Cicerone, *De re publica*, III, 6-7

1 Mandato ambasciatore dagli Ateniesi a Roma, [Carneade] discusse con abbondanza d'argomenti intorno alla giustizia in presenza di Galba e di Catone il Censore, che erano allora i più grandi oratori. Ma il medesimo all'indomani capovolse la discussione ed annientò quella giustizia di cui aveva tessuto l'elogio il giorno precedente, non certo con quella gravità filosofica che deve essere salda e coerente di pensiero, ma alla maniera, per così dire, retorica, propria dell'esercitarsi nel discutere il pro ed il contro di una tesi; cosa che egli era solito fare per poter confutare gli avversari qualunque cosa affermassero. <...>

2 Poiché si ignorava che cosa fosse, onde scaturisse, qual compito avesse, questa somma virtù [la giustizia], cioè bene comune a tutti, la attribuirono a pochi e dissero che essa non partecipava di alcun vantaggio suo proprio, ma si indirizzava soltanto al comodo altrui. E non senza ragione comparve Carneade, uomo dotato di eccezionale genialità ed acume, a confutare il pensiero di costoro ed a distruggere la giustizia, che non aveva stabile fondamento, non già perché pensasse che essa dovesse essere ingiuriata, ma per dimostrare che i suoi difensori discutevano intorno alla giustizia senza avere alcun fondamento certo e solido.

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pag. 173)

Cassirer, I meriti dei Greci

Per Cassirer i Greci sono stati i primi a dare un'impostazione scientifica ed empirica del conoscere, a cogliere la differenza fra scienza e metafisica, a rendere il pensiero consapevole di sé.

E. Cassirer, *Die Geschichte der antiken Philosophie*, Berlin, 1925; trad. it. *Da Talete a Platone*, a cura di G. A. de Toni, Laterza, Bari, 1984, pagg. 3-5

Al contrario i primi secoli della filosofia greca sono in certo qual modo designabili come il primo emergere dell'atto stesso del pensare: come un pensiero che entro il suo puro movimento si dà un proprio contenuto e una propria configurazione stabile. E tale processo di configurazione si muove fin dall'inizio in due direzioni diverse, ma necessariamente interrelate e congeneri. Sull'un lato si presenta qui la prima volta in tratti chiari e sicuri, in contorni fermi e precisi un *quadro del mondo* a fondamento scientifico. Tutti i pensieri intersecantisi nel nostro concetto moderno di "natura", qui sono stati pensati e colti anzitutto in tematizzazioni nettamente separate. I concetti di materia e forza, di numero e grandezza, di moto e divenire, i concetti di continuo e discreto, di atomo e "spazio puro" – ci si fanno tutti incontro non come semplici prodotti dell'osservare la natura, ma da vere creazioni intellettuali e con impresso il marchio di creazioni siffatte. A questi concetti di fondo e "ipotesi" generali si affianca l'elaborazione dei più ingegnosi e rigorosi metodi di *conoscenza empirica della natura*. Il pregiudizio storico che ai Greci siano mancate la cognizione dell'*esperimento* scientifico sulla natura e la coscienza della sua portata metodica è stato sempre più confutato dai risultati della ricerca moderna. Oggi i Greci ci appaiono non solo i creatori della cosmologia e cosmofisica scientifica, i fondatori dell'astronomia teorica e del sistema eliocentrico, ma anche come coloro che nelle scienze descrittive della natura, soprattutto nella medicina, hanno gettato dovunque le prime basi sicure dell'osservazione e scomposizione esatta dei fenomeni. Si può parlare di una "scoperta" del concetto di natura e del concetto di esperienza scientifica anche nei primi secoli del Rinascimento; ma questa seconda scoperta, benché si compia autonomamente, risale pur sempre a determinati motivi di pensiero che come tali si sono foggiate dapprima nella filosofia antica. Negli scritti di Galilei e di Keplero incontriamo questa connessione quasi a ogni pagina. L'opera prima di Keplero, il *Mysterium Cosmographicum*, si presenta come un perfezionamento del *Timeo* platonico: la dottrina dei cinque corpi platonici diviene la chiave che deve dischiudere i misteri del sistema cosmico. E nello scritto sul moto di Marte, *Astronomia nova seu physica coelestis*, ma soprattutto nell'opera principale e fondamentale di Keplero, la *Harmonia mundi*, si mostra direttamente presente e viva una delle forme fondamentali della filosofia e della scienza greche, la tradizione pitagorica. In Galilei invece vengono ritrovati per una via nuova dopo secoli di oscuramento i concetti e le idee fondamentali di Democrito, vittoriosamente difesi contro la filosofia peripatetica scolastica. In entrambi, sia in Keplero sia in Galilei, questa connessione con l'antichità

classica è ancora cosciente e presente in via diretta. Ma quanto più la scienza moderna della natura progredì e quanto più autonomamente colse il suo proprio concetto e il suo compito peculiare, tanto più nettamente emerse anche la linea di confine e di separazione che divide la scienza empirica esatta della natura dalla filosofia dello “spirito”, dalla “metafisica” generale. Per il pensiero greco una simile divisione è inattuabile, perché uno dei tratti essenziali che lo caratterizzano consiste per l'appunto nel fatto che per esso i contorni del mondo “esterno” e di quello “interno” si fissano, la scoperta della realtà effettuale sia “oggettiva” sia “soggettiva” si compie, in un unico e in sé medesimo processo speculativo. Dal momento che qui il pensiero non trova già precostituito il quadro dell'essere oggettivo, ma se lo deve guadagnare punto per punto, ogni progresso su questa via significa insieme un passaggio alla comprensione relativamente più profonda di ciò che è il pensiero stesso. Ogni nuovo sapere intorno all'oggetto gli diviene motivo e fondamento di una nuova consapevolezza che esso acquista di se stesso e della sua peculiare forza e funzione. In quella che il pensiero impara a concepire il mondo come un universo in sé ordinato, come un “kósmos” chiuso e articolato, qui appunto gli si dischiude per la prima volta la certezza del mondo dello spirito. Nella struttura dell'essere gli si disvela la struttura del pensare: i concetti di *kósmos* e *lógos* divengono concetti reciproci che si definiscono e si illuminano a vicenda.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 293-294

Cassirer, Le illusioni di Kant e il miracolo dell'idealismo

Ernst Cassirer (1874-1945), filosofo tedesco aderente al movimento neokantiano, individua con chiarezza la dipendenza dei filosofi idealisti dal pensiero di Kant (Fichte dalla Critica della ragion pratica, Schelling dalla Critica del giudizio, Hegel dalla Religione entro i limiti della sola ragione); e non è senza una certa ironia che egli chiama "miracolo" l'operazione idealista di fondere in uno soggetto e oggetto: di fronte a questo miracolo il rigore critico di Kant diventa "illusione".

E. Cassirer, *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'età moderna*, III, cap. IV, 1

Il destino storico della filosofia kantiana, che aveva inteso e creduto di limitare criticamente la metafisica, fu in realtà di conferire una nuova forza e una nuova risonanza agli ultimi e fondamentali motivi della metafisica. Infatti la *Critica della ragion pura* liberò non solo la conoscenza empirica, ma anche la conoscenza metafisica dai limiti del concetto dogmatico di cosa. Ormai neppure la metafisica ebbe più bisogno di essere un sapere delle cose assolute, esistenti esternamente in una sfera trascendente "al di là" dello spirito: il suo fine particolare si trovava ormai nella complessiva organizzazione dello spirito stesso. E i grandi sistemi speculativi si distinguono d'ora innanzi a seconda dei presupposti e del punto di partenza in base ai quali cercano di determinare tale organizzazione. Mentre Fichte rinvia per questo al problema fondamentale dell'etica, al concetto centrale di libertà; mentre Schelling nella sua complessiva concezione vuol dare una sintesi della sua intuizione del processo vitale e della sua intuizione del significato profondo e dell'essenza dell'opera d'arte, per Hegel fin da principio occupano il punto centrale le questioni fondamentali della religione e della teologia. La stessa importanza decisiva che per Fichte aveva assunto la *Critica della ragion pratica* e per Schelling la *Critica del giudizio* assume per il giovane Hegel la kantiana *Religione nei limiti della sola ragione*. Ma il suo vigore speculativo si rivela tosto nel fatto che egli dalla particolarità di questo cominciamento tende immediatamente a spingersi di nuovo verso i più generali e fondamentali pensamenti teorici. In rapporto alla religione e nell'ambito di essa gli si svela per la prima volta il senso veramente concreto della "rivoluzione nel modo di pensare" compiuta dal criticismo. E si verifica qui un particolare movimento alterno del pensiero: ora sono i concetti e i problemi propri della filosofia della religione a esser presentati nel linguaggio del pensiero logico, ora i principi generali, anche quando sembrano essere svolti puramente per sé, ricevono dal nuovo compito sistematico che devono attuare una diversa forma e una diversa impronta. In questo fondersi di motivi nasce e si fonda quella prima forma del pensiero hegeliano che incontriamo negli schizzi e negli abbozzi della prima giovinezza; e questa forma bisogna prender per base se sei vuole intendere storicamente lo svolgimento della filosofia hegeliana e il suo risultato ultimo.

La formulazione più generale del problema kantiano ci si presenta nel concetto di giudizio

sintetico. Ivi si trova la questione partendo dalla quale si determina il nuovo rapporto fra “sapere” e “realtà”, fra pensiero ed essere. La “sintesi *a priori*” significa un'unità della conoscenza e del suo oggetto che va oltre ogni semplice riunione e collegamento di elementi per il resto separati: un'unità che non nasce dalle parti perché invece è presupposta ad esse come condizione necessaria. La questione di come sia il sapere senza l'oggetto, e quindi anteriormente alla sua determinazione obiettiva, oppure come sia l'oggetto senza il sapere e indipendentemente dalle condizioni di questo, appare ora del tutto priva di senso. Infatti l'apriorità della sintesi si dimostra appunto nel fatto che come tale è originaria e quindi insopprimibile. Finché si fa “dirigere” la conoscenza verso l'oggetto è nel senso che questo indichi una *méta* che per essa, per quanto grande sia l'approssimazione raggiunta, è e rimane tuttavia qualcosa di esteriore è la coincidenza di “soggettivo” e di “obiettivo” resta un miracolo inesplicato. Questo miracolo scompare solo quando si riconosce che la vera conoscenza *a priori* non coglie o possiede l'oggetto come qualcosa di estraneo ad essa, ma che - in un certo determinato senso - “è” essa stessa quest'oggetto. Essa reca il carattere di universale validità e di necessità e possiede quindi in se stessa la vera oggettività come un elemento logico di valore. Il particolare e l'universale, il dato singolo e la legge dell'intelletto in base al quale esso viene compreso, si compenetrano qui in tal maniera che ogni tentativo di separarli si dimostra subito una pura illusione dell'astrazione. Infatti solo nelle forme di sapere puro e in virtù di esse può esser “dato” alla conoscenza un qualcosa - comunque esso sia - e solo in presenza dei dati particolari si “manifestano” d'altro lato quelle forme universali e fanno riconoscere la loro necessità. Questa specie d'unità non è prodotta in un successivo momento dal sapere, ma è posta originariamente in esso in virtù della sua essenza particolare. L'illusione secondo cui la conoscenza e il suo oggetto stanno in opposizione, quasi come nature separate, eternamente cercandosi ed eternamente fuggendosi, si dissipa, poiché il sapere conoscendo nella sua perfetta autocoscienza critica le sue proprie condizioni, raggiunge e possiede in esse la forma delle cose, la forma del reale stesso.

(E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, Torino, 1955, vol. III, pagg. 363-365)

Cassirer, Spirito di sistema e spirito sistematico

Ernst Cassirer (1874-1945) sottolinea la continuità della filosofia razionalista del Seicento (in particolare quella di Descartes) con il pensiero illuminista: "La fiducia in sé della ragione non subisce alcuna scossa". Il modo di operare della ragione, però, è oggetto di un processo di trasformazione che porta addirittura a un rovesciamento del metodo di "unificazione" delle conoscenze: mentre la "forma di sistema" nelle grandi filosofie metafisiche è imposta dall'esterno ai singoli fatti perché i "principi" costituiscono gli "inizi del pensiero", nell'illuminismo i "principi" diventano "le condizioni universali, alle quali ci può avvicinare soltanto l'analisi di ciò che è dato", attraverso un percorso fatto di risultati provvisori. La riduzione dal complesso al semplice (cioè dalla molteplicità dei fenomeni all'unità della conoscenza) presuppone una unità della realtà, ma nella consapevolezza che questa unità non è data in maniera aprioristica e assoluta alla ragione: perciò deve essere costruita, tenendo conto dei limiti della ragione stessa, tappa dopo tappa.

Certamente la forma di sistema non può essere impressa dal di fuori ai singoli fatti ma deve scaturire da essi stessi. I "principi" che dobbiamo cercare dappertutto, senza i quali non è possibile alcuna conoscenza sicura in alcun campo, non sono inizi del pensiero scelti ad arbitrio e imposti all'esperienza concreta in modo da modificarla; sono invece le condizioni universali, alle quali ci può avvicinare soltanto l'analisi completa di ciò che è dato. La strada che il pensiero deve percorrere porta quindi, nella fisica allo stesso modo che nella psicologia e nella politica, dal particolare all'universale: ma questo stesso procedimento non sarebbe possibile, se ogni particolare non fosse in quanto tale subordinato a una regola universale, se l'universale non fosse fin dall'inizio racchiuso in esso e, per così dire, in esso "investito". Certo, lo stesso concetto di principio rinuncia in questo modo a quel carattere assoluto che aveva preteso di avere nei grandi sistemi metafisici del secolo XVII. Si accontenta di una validità relativa; vuole indicare soltanto di volta in volta il punto di arresto, al quale il pensiero è giunto nel suo procedere, con la riserva che possa abbandonare e superare anche questo. Conformemente a questa relatività esso viene a dipendere dallo stato e dalla forma della scienza, di modo che, per esempio, la stessa tesi che in una scienza è adottata come principio, può apparire in un'altra come apparenza derivata. "Il punto in cui bisogna fermarsi esaminando i principi di una scienza" dice d'Alembert "è determinato dalla natura di essa, vale a dire dal punto di vista sotto il quale essa contempla il suo oggetto. Io ammetto che i principi, dai quali partiamo in questo caso, siano forse a loro volta soltanto lontanissimi dai principi veri a noi sconosciuti, e che meriterebbero forse assai più il nome di deduzioni che di principi. Ma non è necessario che queste deduzioni siano in se stesse primi presupposti; basta che lo siano per noi e che si possano usare in questo senso" (d'Alembert, *Encyclopédie*, voce "Elementi di scienza"). La relatività qui conosciuta non nasconde deduzioni né pericoli scettici; al contrario è soltanto l'espressione del fatto che la ragione non ha nel suo costante procedere limiti fissi e insormontabili, che invece ogni fine apparentemente raggiunta può e deve costituire per lei

un nuovo inizio. Da tutto ciò appare che, quando si confronta il pensiero del secolo XVIII con quello del XVII, non si trova mai tra loro una vera discordia. Il nuovo ideale della conoscenza si evolve passo passo e logicamente dalle premesse che la logica e la teoria della scienza del secolo XVII, soprattutto Descartes e Leibniz, avevano create. La diversità nella forma di pensiero non rappresenta un mutamento radicale; ma si manifesta soltanto in una specie di spostamento di accento. L'accentuazione del valore si sposta sempre più dall'universale al particolare, dai "principi" ai "fenomeni". Ma la premessa fondamentale che fra i due territori non sussiste né contrasto né antitesi, bensì una pura determinazione reciproca, rimane (prescindendo dalla scepisi di Hume, la quale contiene una forma nuova e diversa di problema) in pieno vigore. La "fiducia in sé" della ragione non subisce alcuna scossa. Soprattutto il postulato unitario del razionalismo conserva tutto il suo potere sugli spiriti. Il concetto di unità e quello di scienza sono e restano puri concetti reciproci. "Tutte le scienze nel loro insieme" dice d'Alembert, ripetendo semplicemente le tesi introduttive delle cartesiane *Regulae ad directionem ingenii* "non sono altro che la forza del pensiero umano, la quale è sempre la stessa e rimane identica con se stessa, per quanto possano essere vari e molteplici gli oggetti dei quali si occupa". Il secolo XVII deve l'interiore saldezza, raggiunta soprattutto nella civiltà del classicismo francese, alla logica e al rigore con cui si attenne a questo postulato di unità e lo estese su tutti i campi dello spirito e della vita. Questo postulato si impose non solo alla scienza, ma anche alla religione, alla politica, alla letteratura. *Un roi, une loi, une foi* ("Un re, una legge, una fede"), ecco la massima accettata da quell'epoca. Nel passaggio al secolo XVIII pare che quell'assolutismo del pensiero unitario vada perdendo la sua potenza, sia costretto a numerose limitazioni, a vari compromessi. Ma queste modificazioni e concessioni non intaccano il nocciolo del pensiero stesso. Si riconosce infatti ancora la funzione fondamentale della ragione. L'ordine razionale e il dominio razionale su ciò che è dato non sono possibili senza una severa unificazione. "Riconoscere" una molteplicità significa porre le parti in un tale rapporto che partendo da un dato punto iniziale si possano percorrere tutte secondo una norma costante e universale. Questa forma di comprensione "discorsiva" era stata posta da Descartes come norma fondamentale del sapere matematico. Ogni operazione matematica (aveva detto) tende in fondo a determinare la proporzione tra una quantità "incognita" e altre quantità già conosciute. Ora, questa proporzione può essere compresa con vero rigore solamente quando il noto e l'incognito partecipano di una "natura comune". Entrambi, l'incognito e il noto, devono essere rappresentabili nella forma della quantità e, come quantità, acquisibili e derivabili dalla ripetizione di una medesima unità numerica. La forma discorsiva della conoscenza ha quindi sempre il carattere di riduzione: risale dal complesso al "semplice", dall'apparente diversità all'identità su cui si basa. Il pensiero del secolo XVIII fa suo questo compito fondamentale e cerca di estenderlo su territori sempre più vasti.

(E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, pagg. 42-45)

Cassirer, Sui simboli

Ernst Cassirer (1874-1945) filosofo ed eminente storico della filosofia, è stato un sostenitore convinto dell'attualità del pensiero kantiano e della centralità per l'uomo della dimensione simbolica. In questa lettura, tratta dalla sua opera maggiore Filosofia delle forme simboliche (1923-1929), egli mette in evidenza l'importanza del simbolo nel processo della conoscenza e nel formarsi della relazione fra l'essere soggettivo e l'essere oggettivo.

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, I. *Die Sprache*, B. Cassirer, Oxford 1923; trad., *Filosofia delle forme simboliche*, I, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1988, pagg. 25-27

Nello sviluppo immanente dello spirito, l'acquisizione del simbolo costituisce sempre un primo e necessario passo per l'acquisizione della conoscenza obiettiva dell'essenza. Il simbolo costituisce per la conoscenza, per così dire, il primo stadio e la prima prova dell'obiettività perché, grazie a esso, per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente. Nessun mero contenuto della coscienza ritorna come tale in una determinatezza rigorosamente identica dopo essersi dileguato ed essere stato sostituito da altri contenuti. Esso è passato per sempre riguardo a ciò che era, una volta svanito dalla coscienza. Ma a questo incessante mutare delle qualità del suo contenuto, la coscienza contrappone adesso l'unità di se stessa e della sua forma. La sua identità si dimostra realmente non in ciò che essa è o ha, ma solo in ciò che essa fa. Per mezzo del simbolo, legato a un contenuto, questo acquista in se stesso una nuova consistenza e una nuova durata. Perché al simbolo, in opposizione al reale mutarsi del contenuto singolo della coscienza, compete un determinato significato ideale, che come tale permane. Esso non è, al pari della semplice sensazione data, un fatto assolutamente singolo e irripetibile, ma si presenta come rappresentante di una totalità, di un complesso di contenuti possibili, di fronte a ciascuno dei quali esso rappresenta quindi un primo "universale". Nella funzione simbolica della coscienza, quale si attua nel linguaggio, nell'arte, nel mito, si elevano per la prima volta dal flusso della coscienza determinate forme fondamentali che permangono sempre uguali, in parte di natura concettuale, in parte di natura puramente intuitiva; al posto del contenuto fluente sottentra l'unità chiusa in sé e in sé permanente della forma. Ma qui non si tratta di un mero atto singolo, ma di un processo costantemente progrediente di determinazione che dà la sua impronta all'intero sviluppo della coscienza. Nella prima fase la stabilizzazione che il contenuto viene ad avere grazie al simbolo linguistico, grazie all'immagine mitica, o artistica, non sembra oltrepassare la sua conservazione nel ricordo e quindi la sua semplice riproduzione. Il simbolo sembra quindi non aggiungere nulla al contenuto al quale si riferisce, ma conservarlo e ripeterlo semplicemente secondo la sua pura natura. Anche nella storia dello sviluppo psicologico dell'arte si è creduto di poter mostrare una fase della mera "arte mnemonica", nella quale tutta l'attività artistica opera

ancora nell'unica direzione per cui determinati tratti della cosa percepita sensibilmente vengono posti in rilievo e presentati in una immagine che il ricordo stesso si è creata. Ma quanto più chiaramente spiccano nella loro energia specifica le singole tendenze fondamentali, tanto più diventa evidente al tempo stesso che anche ogni apparente "produzione" ha sempre come presupposto per la coscienza una funzione originaria e autonoma. La riproducibilità del contenuto stesso è legata alla produzione di un simbolo per esso, nella quale la coscienza proceda in modo libero e autonomo. Di conseguenza anche il concetto di "ricordo" acquista un significato più ricco e più profondo. Per ricordare un contenuto, la coscienza deve essersene in precedenza interiormente appropriata in una maniera diversa che nella semplice sensazione o percezione. Qui non è sufficiente la mera ripetizione del dato in un altro momento, ma in essa dovrà farsi valere, al tempo stesso, un nuovo agente di comprensione e di elaborazione formale. Infatti ogni "riproduzione" del contenuto implica già una nuova fase della "riflessione". La coscienza, già per il solo fatto che non lo coglie più semplicemente come presente, ma se lo rappresenta come qualche cosa di passato e pur tuttavia di non svanito per essa stessa, mediante questo mutato rapporto in cui entra con esso, ha dato a sé e a esso un mutato significato ideale. E questo significato spicca ora in modo sempre più determinato e più ricco, quanto più si differenzia il peculiare mondo di immagini dell'io. L'io adesso non solamente esercita un'originaria attività formatrice, ma impara anche a intenderla sempre più profondamente. Di conseguenza i confini del mondo "soggettivo" e del mondo "obiettivo" spiccano per la prima volta in maniera chiara e netta. È uno dei compiti essenziali della critica generale della conoscenza indicare le leggi secondo le quali questa delimitazione si compie entro il campo puramente teoretico con i metodi del pensiero scientifico. Essa mostra che l'essere "soggettivo" e l'"oggettivo" non stanno fin da principio in opposizione l'uno all'altro come sfere rigidamente separate e perfettamente determinate dal punto di vista del contenuto, ma che entrambe acquistano la loro determinatezza solo nel processo della conoscenza e conformemente ai mezzi e alle condizioni di essa. Così la separazione categoriale tra l'"io" e il "non-io" si dimostra quale funzione efficiente, costantemente attiva del pensiero teoretico, mentre la maniera in cui questa funzione trova la sua realizzazione e in cui i contenuti dell'essere "subiettivo" e dell'"obiettivo" si limitano l'un l'altro, è diversa a seconda delle fasi conoscitive raggiunte. L'"elemento oggettivo" dell'esperienza, per la considerazione teoretico-scientifica del mondo, è costituito dai suoi elementi costanti e necessari: ma a quali contenuti venga riconosciuta questa costanza e necessità è cosa che da una parte dipende dalla generale metodologica unità di misura che il pensiero applica all'esperienza, e, dall'altra, è condizionata dallo stato attuale della conoscenza, dalla totalità delle sue cognizioni accertate empiricamente e teoreticamente. La maniera in cui noi applichiamo e realizziamo l'opposizione concettuale di "soggettivo" e di "oggettivo" nell'elaborazione formale del mondo dell'esperienza, nella costruzione della natura, si dimostra, non tanto come la soluzione del problema conoscitivo, quanto invece come la compiuta espressione di esso.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 287-289

Cassirer, Teologia, matematica e logica nella filosofia di Cusano

Ernst Cassirer (1874-1945) mette in evidenza il rapporto complesso fra teologia e matematica che prende corpo nella filosofia di Cusano. Elementi che hanno la loro origine nella tradizione filosofica medievale possono trasformarsi in una riflessione rilevante anche per l'uomo dei nostri giorni: quella sul "Lógos che è in noi stessi", cioè sulle caratteristiche, i limiti e le facoltà della nostra ragione. È necessario prestare molta attenzione ai termini "intelletto" e "ragione" - Cassirer li usa nel loro significato kantiano -: "intelletto" (in Kant e in Cassirer Verstand), infatti, traduce il latino ratio, mentre con "ragione" (Vernunft) traduce il latino intellectus. Ratio, dal verbo reri ("calcolare"), è la facoltà della mente umana di giungere a una conoscenza "esatta", "certa" e "incontrovertibile", come quella delle scienze matematiche; e questa conoscenza - per Kant, come per Cusano - è data - usando le parole di Cassirer - dalla nostra capacità "di vagliare e di raggruppare, secondo le concordanze rintracciabili fra i suoi singoli membri, il materiale dato dalle percezioni". Questa capacità è l'"intelletto". Ma siccome - seguiamo ancora Cassirer - "il pensiero, nelle sue creazioni spontanee, al di là di tutti i limiti del percepibile, mira a figure esatte e "precise", ad abbracciare "in un unico sguardo l'unità del principio e la molteplicità indeterminata delle conseguenze che esso racchiude", la mente umana deve fare ricorso a un'altra sua facoltà, la "ragione", che Cusano chiama intellectus, ed è in grado di fornire quella "intuizione intellettuale" (visus intellectualis) che evoca chiaramente la nóesis di cui parla Platone nella Repubblica (509 d-511 e) o, ancora più precisamente, la nóús alethés della Settima lettera (342 c).

È di grande importanza il fatto inaspettato che una tendenza di pensiero che parte dal concetto di Dio e che mira ad esso costantemente, si riveli direttamente feconda per la scoperta e la formazione di singole nozioni matematiche. Qual è la mediazione concettuale che rende possibile questo processo, e la particolare categoria logica che collega l'uno all'altro i due estremi del sapere, e che produce di conseguenza una vera e propria "coincidenza degli opposti", in senso metodico?

Questo problema si presenta in forma ancora più acuta e più urgente se si osserva che questa unione di matematica e filosofia, agli inizi dell'attività letteraria del Cusano, non è ancora stabilita, ma viene acquistata e consolidata solo a poco a poco. Le prime opere, soprattutto il *De docta ignorantia*, si muovono ancora interamente nello schema tradizionale della comparazione. La certezza propria della conoscenza matematica non serve ad altro scopo che a trovare con il suo aiuto *simboli* più adatti per il rapporto tra l'uno assoluto e la molteplicità del mondo. [...] Ma via via che la speculazione del Cusano si fa più ricca e più autonoma, anche il suo pensiero assume una nuova posizione di fronte alla matematica. La nuova direzione del suo interesse ci è già rivelata esteriormente dal fatto che esso ora non si rivolge ai rapporti dell'infinitamente grande, ma a quelli dell'infinitamente piccolo. L'unità delle cose non è una conseguenza del fatto che i loro limiti si estendano all'infinito, per confluire alla fine l'uno nell'altro, ma del fatto che noi risaliamo agli elementi da cui esse si

generano nella loro peculiarità. La relazione, che prima ci stava davanti come uno scopo irraggiungibile, ora entra nel campo del finito stesso, che viene considerato e giudicato da un nuovo punto di vista nella particolarità dei suoi rapporti concreti. Tutto ciò che è concesso all'uomo di *conoscere* nel campo della matematica, egli lo raggiunge in questo modo. Mentre prima si cercava di perfezionare la teologia attraverso la matematica, ora al contrario è la matematica che, solo attraverso il passaggio attraverso la teologia, può venir sollevata al più alto grado della sua perfezione. La *mathematica perfectio* diventa lo scopo essenziale della speculazione.

Ma questo scopo può essere raggiunto solo perché la totalità del sapere matematico viene ora assegnata e sottoposta a una nuova *facoltà conoscitiva*. Nella prima fase del sistema è l'intelletto, la *ratio*, che, conformemente al suo principio fondamentale del terzo escluso, provvede e presiede alla formazione delle conoscenze matematiche ["Questo è alla base di tutte le asserzioni dell'intelletto, che cioè non sia possibile raggiungere la coincidenza degli opposti" (*De conjecturis*, II, 1, fol. 51b)]. Ma questa connessione non può essere mantenuta a lungo, poiché l'"intelletto" nel sistema di Cusano indica la facoltà di astrazione della *conoscenza delle cose*. La sua funzione vera e propria consiste nel confrontare e coordinare le percezioni *date* secondo le diverse classi di somiglianza. Ma di conseguenza gli sfugge proprio quel momento che, come appare sempre più chiaramente, costituisce la prerogativa logica essenziale del pensiero matematico. Qui non si tratta semplicemente di vagliare e di raggruppare, secondo le concordanze rintracciabili fra i suoi singoli membri, il materiale dato dalle percezioni; il pensiero, nelle sue creazioni spontanee, al di là di tutti i limiti del percepibile, mira a figure esatte e "precise". Questa funzione fondamentale rimanda a un principio particolare, che non viene compreso ed esaurito dal principio di contraddizione. E così la matematica passa a poco a poco dalla parte dell'"intelletto" alla parte della "ragione", e non è più la *ratio*, ma l'*intellectus* in senso specifico che deve garantire per essa. Non è più la *ratio*, ma l'"intuizione intellettuale" (*visus intellectualis*) che ci fa conoscere il rapporto tra la curva e la retta, su cui si basa ogni quadratura e misurazione delle curve. Solo tale intuizione intellettuale ci rende sicuri dell'identità tra la minima corda e il minimo arco che rimane sempre celata al pensiero "discorsivo comune". [...] Solo l'*intellectus* abbraccia in un unico sguardo l'unità del principio e la molteplicità indeterminata delle conseguenze che esso racchiude; il suo segno distintivo, infatti, non è di procedere da membro a membro per semplice enumerazione, ma di possedere e di dominare fin dal principio la loro totalità nella conoscenza del *fondamento* generale da cui si generano.

Si chiude così finalmente l'anello che, per il Cusano, unisce l'una all'altra la speculazione metafisica e quella matematica. Ciò che la matematica, nella sua forma fondamentale, ha già raggiunto, è raggiungibile anche dalla teologia. Come in quella la scissione, apparentemente insuperabile, tra il finito e l'infinito, tra la retta e la curva, era stata colmata mediante continue mediazioni, ora si tratta di colmare, con un analogo movimento del pensiero, l'abisso che divide il necessario e il casuale, Dio e l'uomo. Questo era il problema

che la mistica del Medioevo si era sforzata di risolvere: mostrare, cioè, come l'elevazione dalla finitezza all'infinità si compia proprio nello spirito umano. L'io stesso diventa la culla della divinità. [...] Il processo della "redenzione" non indica più un atto storico, avvenuto una volta per tutte, al di fuori dell'individuo, ma viene trasportato proprio nella sua interiorità. [...] Ora risulta chiara la categoria che unifica, mediandoli, i due aspetti del pensiero filosofico del Cusano. Nell'idea dell'*emanazione*, che dall'epoca del neoplatonismo aveva dominato l'intera metafisica, egli scopre di nuovo il principio metodico fondamentale della *deduzione* pura. L'"emanazione", infatti, rappresenta, seppure in forma oggettiva, l'esigenza generale di superare l'*isolamento* del particolare, facendolo derivare da una causa prima intellettuale. Essendo il Cusano ritornato a questo significato originario del concetto, determinazioni che prima sembravano appartenere unicamente alla teologia, si mutano in lui impercettibilmente in espressione di rapporti logici. La concezione generale del *panteismo dinamico*, che sia possibile comprendere il mondo solo procedendo dal tutto alle parti, e non dalle parti al tutto, ora si trasforma in una importante e feconda caratteristica del *continuo* matematico. In questa trasformazione si annuncia in realtà una nuova epoca. La matematica doveva essere assoggettata alla teologia per fornirle *simboli* convenienti e calzanti, ma il suo contenuto di pensiero ha acquistato ormai una vita autonoma, ed è quello che ora dà una nuova impronta all'ontologia.

Il Cusano si riallaccia alla filosofia greca, al suo sviluppo dell'opposizione tra l'"uno" e i "molti" [...] e affronta il problema in questi termini [nei termini dialettici proposti da Platone]; il suo sguardo indugia soprattutto sulla difficoltà insita nel concetto di Trinità, dell'unità delle tre persone divine. Proprio questo costituisce il suo interno legame con il Medioevo e particolarmente con Anselmo d'Aosta e Giovanni Scoto Eriugena. Ma, quanto più profondamente egli si addentra nel dogma della trinità, tanto più è spinto a comprendere e a spiegare il rapporto che esiste, *nella nostra coscienza*, tra l'intelletto, l'oggetto intelligibile e la loro unità nell'atto della conoscenza. Così il contenuto, che dalla filosofia greca era passato alla teologia, ritrova la sua autonomia. Il Cusano, superando i limiti della formulazione teologica, ritorna al problema universalmente valido del "*Lógos* in noi stessi" e alla considerazione della sua particolare natura eterna.

(E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, vol. I, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 68-77)

Cattaneo, La scienza ha fatto progredire la filosofia

Secondo Carlo Cattaneo i filosofi continuano ancora a confrontarsi con gli eleati, con Platone e così via, non rendendosi conto che la scienza ha trasformato i problemi filosofici e ha fatto progredire la filosofia.

C. Cattaneo, Scritti filosofici

Quanti che la filosofia persevera a considerar come problemi, perché al tempo di Parmenide o di Platone erano problemi; ed ora nol sono piú! Quante astruse questioni, quante fantastiche ipotesi, quante asserzioni estranee e contrarie alla natura dell'uomo e dell'universo, non empiono ancora di loro una tradizione, non dico le scôle, le scôle condannate sempre a ignorare il genio dei tempi, ma i libri piú dotti; ed anche i piú arditi! Io non sono come alcuno, al cospetto di tutta la scienza moderna osi parlare ancora dei fenomeni con quel disprezzo, col quale, potenti d'ingegno e poveri di sapere, ne vaneggiarono li Eleati e li Alessandrini. Io non so come si possa assimilare ancora ad un caos questo universo commensurato in ogni sua parte dalla velocità della luce; l'azione della quale si trasforma e si rappresenta con leggi numeriche inalterabili nel calorico, nell'elettrico, nel magnetico, e in tutte le altre forze del moto e della vita.

Poterono li antichi sprezzare i fenomeni, e opporli all'idea, perché i fenomeni non erano ancora ordinati e interpretati in idea. Né vi era l'arte, né si era ancor pensato potervi esser l'arte, di ordinarli e interpretarli. Chi vedeva la fiamma salire, e il sasso cadere, e il corso della marea affrontare il corso de' fiumi, e trasporli con ineguale velocità i pianeti, poteva immaginare una cieca pugna tra la natura inerte del sasso e l'amor della fiamma per le alte sfere, e i liberi voleri dei genii che erravano colle acque e colli astri. Ma per noi, queste sono tutte manifestazioni concordi d'una unica forza di gravità; sono ciò che debbono essere; né possiamo concepire che siano altrimenti. Mirando tali fenomeni in terra e in cielo, noi non proviamo piú quella vertigine che costringeva i savi antichi a ritrar li occhi dalle cose del mondo per acquietarli nelle tenebre dell'ontologia.

Or se vi è splendida verità che le scienze abbiano ai dí nostri conquistato alla filosofia, si è quella che ogni fenomeno è parte d'una legge. *La legge è la costanza dei fenomeni, la legge, intuita dalla ragione, è l'idea.*

[...]

La filosofia è lo studio del pensiero; sommo sforzo del pensiero è la scienza. Vuolsi dunque osservare il pensiero soprattutto nelle scienze, e con piú intenso scrutinio in quelle che provano la rettitudine e l'efficacia dei loro procedimenti con la sicurezza appunto e con l'assiduità delle scoperte. Si possono attingere egregi esempi d'analisi nella chimica e nell'economia, di sintesi nella geologia, di classificazione nella botanica e nella zoologia, di deduzione nella geometria, d'induzione nella fisica, d'analogia nella medicina, d'applicazione nella meccanica e nell'agricoltura, d'osservazione e quasi di sensazione ridotta ad arte nella meteorologia. In questi grandi pensamenti, in cui l'intelletto palesa a sé

ogni piú alto suo potere, la filosofia può trovare piú sicuro lume intorno alla natura del pensiero, che non fra li indistinti e oscuri fenomeni dei primordi della vita.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1975, vol. XXIII, pagg. 749-750, 754

Cattaneo, Sommo sforzo del pensiero è la scienza

Per Carlo Cattaneo il vertice della mente è il pensiero scientifico, e quindi la filosofia deve indagare soprattutto questo campo in cui la qualità del lavoro della mente viene continuamente confortata e confermata dalle scoperte scientifiche. E la scienza moderna ha portato anche precise risposte agli antichi quesiti della filosofia.

C. Cattaneo, *Invito agli amatori della filosofia*

La filosofia è lo studio del pensiero; sommo sforzo del pensiero è la scienza. Vuolsi dunque osservare il pensiero soprattutto nelle scienze, e con più intenso scrutinio in quelle che provano la rettitudine e l'efficacia dei loro procedimenti con la sicurezza appunto e con l'assiduità delle scoperte. Si possono attingere egregi esempi d'analisi nella chimica e nell'economia, di sintesi nella geologia, di classificazione nella botanica e nella zoologia, di deduzione nella geometria, d'induzione nella fisica, d'analogia nella medicina, d'applicazione nella meccanica e nell'agricoltura, d'osservazione e quasi di sensazione ridotta ad arte nella meteorologia [...].

E le nuove scienze non apportano soltanto gli argomenti di nuovi studi; ma spesso apportano la soluzione dei quesiti antichi della filosofia, quando ella co' suoi propri metodi indarno vi si prova. Indarno vi si prova ella, quando cogli Scozzesi e cogli Eclettici si circoscrive à *observer religieusement, à la clarté de cette lumière qu'on appelle la conscience, Tous les faits et Toutes les situations de l'âme* ["per osservare religiosamente, alla luce di questo lume che è chiamato la coscienza, tutti i fatti e tutte le situazioni dell'anima"]. Tutti i fatti dell'anima? Man ben molti sono i fatti, e ben evidenti e solenni, nei quali il pensiero si palesa coll'opera esteriore, senza potersi annunciare alla coscienza.

P. Brondi, *Il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pag. 130

Cavaliere di Méré, L'honnêteté

Secondo Antoine Gombaud, cavaliere di Méré (1607-1684), l'onestà intellettuale, l'apertura mentale verso ciò che è diverso e verso ciò che è nuovo, l'autocontrollo, il giudizio distaccato sulle mode del tempo, l'impegno ad evitare le stravaganze sono alcune caratteristiche dell'honnête homme.

Cavaliere di Méré, *De l'Esprit*

[...] Non comprendo niente sotto il cielo al di sopra dell'honnêteté; è la quintessenza di tutte le virtù. E coloro che non la posseggono sono male accolti dalle persone di buon gusto, e anche quando parlano delle cose del mondo, lo fanno per solito con tanta mala grazia, che non si possono sopportare. Questa scienza è propriamente quella dell'uomo, perché consiste nel vivere e nel comunicare in maniera umana e ragionevole. Chi l'avesse per indole naturale, quale si può acquistare senza studio, quando pur non sapesse altro, non sarebbe ignorante. Credo, tuttavia, che per eccellere in quella scienza, l'intelligenza non sia mai troppa, e che tutto ciò che s'apprende di raro e di gentile vi contribuisca. Ma c'è uno studio particolare che riguarda il mondo, e vedo che i migliori spiriti e i più dotti, a meno di non averlo osservato, non vi procedono senza passi falsi.

Bisogna dunque istruirsi più che si può nelle cose della vita, e ciò non è affatto quello che si chiama *morale* o *politica*, almeno nel senso precettistico, giacché ho visto delle persone che sapevano tutto ciò che se ne insegna e che erano di cattiva compagnia, perché non sapevano vivere; e ne conosco delle altre, che hanno imparato solo il sapere del mondo e che sono ricevute piacevolmente da per tutto. Quel vantaggio risulta dal praticare con garbo le maniere che sono preferite nel commercio della vita, e io noto in ciò un genio rarissimo e molto desiderabile, che viene dal gusto e dal sentimento, non meno che dallo spirito e dall'intelligenza. Quel genio penetra gli avvenimenti più segreti, scopre con discernimento giusto e sottile ciò che pensano le persone con cui si conversa, e sono persuaso che non si possa essere *honnête-homme*, né di piacevole conversazione, senza quell'abilità di saper indovinare in molte circostanze.

[...] I più son persuasi che per essere *honnête-homme* sia sufficiente frequentare la corte, purché non ci se ne allontanino, a causa dei cambiamenti di scena e d'attori, e dato che le mode non vi durano a lungo. Se ciò bastasse, come sarebbe facile imparare una così bella scienza e come la si otterrebbe a buon mercato!

[...] Per distinguere la vera *honnêteté* da quella falsa, ci si deve assicurare che non abbia niente di men che reale, niente che non sia giusto e ragionevole in tutte le parti del mondo; giacché essa è universale, e le sue maniere appartengono a tutte le corti da un capo all'altro della Terra, sebbene non appartenga alle corti più che ai deserti. Il cangiamento dei luoghi, la rivoluzione del tempo, la differenza dei costumi, non le tolgono quasi nulla. È come del buon oro, che vale sempre il suo prezzo; e le mode sono, riguardo all'honnêteté, quel che il conio dei sovrani è per l'oro, poca cosa intendo. Essa non dipende che dal cuore

e dallo spirito; il suo principale fondamento è nel cuore e lo spirito le conferisce la piacevolezza. [...]

Parimenti le signore piú esperte dicono talvolta a se stesse: "Ciò non mi dispiacerebbe, se non ci si trovasse niente da ridire". Tuttavia, siccome le istituzioni di chi ci ha preceduti ci governano nostro malgrado, bisogna osservare ciò che è approvato nelle corti e nei paesi in cui dobbiamo trascorrere la vita, e non offendere la reverenza pubblica; ma per non essere di cattivo gusto, bisogna guardarci bene dall'amare in cuor nostro delle cose che la ragione non ammette, se non perché il mondo ci si è abituato.

Molte azioni stravaganti sembrano di gran gusto soprattutto a coloro che non ci trovano altro interesse che per lo spettacolo, e quando si trascurasse ciò che si ha piú caro, sarebbe insensatezza il voler piacere in tal guisa, a meno di non potersene esimere. Giacché nulla è piú disdicevole d'essere pazzo. Io noto una certa obbligazione di paese e di costume che piace solo alle persone comuni; sono delle false convenienze che dobbiamo respingere, perché oltre a toglierci il sentimento di quelle vere, spegnerebbero in noi tutta la luce che la natura ci ha accordata, e ci terrebbero rinchiusi come prigionieri in un angolo della terra. Non veder niente al di là della propria patria è esser ben limitati, mentre è segno d'uno spirito eccellente giudicare di tutto senza prevenzione.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 888-890)

Chartier, Montaigne, i libri e la libertà

Montaigne si ritira dal mondo per guadagnare la propria libertà personale. Questa separazione, però, non è dettata né dal desiderio di una vita ascetica né dal disprezzo per il mondo stesso. Per poter essere liberi è necessario sottrarsi al dominio della presunzione che governa la vita degli uomini, per poi riaffacciarsi al mondo con gli occhi e con la mente del sapiente - secondo la pratica dei saggi dell'età ellenistica -. Così i libri e le finestre della biblioteca di Montaigne garantiscono un permanente rapporto con la realtà esterna.

R. Chartier, *Le pratiche della scrittura*, 4

Letto in silenzio (almeno dalle *élite*), posseduto sovente da più individui e in gran numero, al centro della sociabilità e dell'esperienza individuale (almeno nei paesi protestanti), il libro diviene così il compagno privilegiato di una intimità nuova. E per coloro che se ne possono permettere una, la biblioteca costituisce ormai il luogo per eccellenza dell'appartarsi, dello studio e della meditazione solitari. Un esempio fra tanti: Montaigne. Nel 1579, egli vende la sua carica di consigliere al Parlamento di Bordeaux e si reca a Parigi per far dare alle stampe gli scritti del suo amico La Boétie; l'anno successivo di ritorno al suo castello, fa dipingere un'iscrizione sui muri della sua biblioteca che è "fra le più belle librerie di villaggio". L'iscrizione (in latino) dice: "Nell'anno di Cristo 1571, all'età di trentotto anni, alla vigilia delle calende di marzo, già molto tediato dalla schiavitù della corte del parlamento e dalle cariche pubbliche, sentendosi però ancora nel pieno della vita, giunse alla conclusione di riposarsi sul seno delle dette Vergini nella calma e nella sicurezza. Egli vi percorrerà i giorni che gli restano da vivere. Sperando che il destino gli consentirà di portare a termine questa esistenza, questi dolci ritiri paterni, egli li ha consacrati alla sua libertà (*libertas*), alla sua tranquillità (*tranquillitas*) e al suo riposo (*otium*)".

La "libertà" è, dunque, in primo luogo un eremo al di fuori del mondo; essa è conquistata lontano dal pubblico. La descrizione che ne dà Montaigne nel *De trois commerces* (Saggi, libro III, cap. III) insiste molto su questo luogo di ritiro: "A casa mia, mi metto un po' più spesso in disparte nella mia libreria"; o più oltre, dopo aver segnalato che questo "luogo ritirato" è il più aerato della casa, "mi piace di essere un po' inaccessibile e in disparte tanto per il frutto dell'esercizio che per allontanare da me la folla". Separata dall'alloggio principale da un cortile che bisognava attraversare, la biblioteca è dunque il luogo dove si svolge la migliore delle relazioni, quella intrattenuta dall'uomo con i suoi libri - quindi con se stesso. Ma ritiro non significa reclusione o rifiuto del mondo. La "libreria" di Montaigne è un luogo dal quale si vede senza necessariamente essere visti e che conferisce potere a colui che vi si ritira. Potere sulla casa e sulla sua gente: "Mi metto un po' più spesso in disparte nella mia libreria da dove comodamente do ordini alla mia casa. Sono sull'ingresso e vedo sotto di me il mio giardino, la corte e la maggior parte dei locali della mia casa". Potere sulla natura che si offre allo sguardo: "Essa ha tre finestre di prospetto ampio e libero". Potere sulle conoscenze accumulate nei libri raggiunti con un sol colpo d'occhio: "La figura [la

forma della biblioteca] è rotonda e non ha di piatto che quello che serve alla mia tavola e al mio stare a sedere, e viene ad offrirmi per la sua curvatura in un colpo d'occhio tutti i miei libri, schierati su cinque file tutto intorno". "In un sol colpo d'occhio" Montaigne può percorrere anche le frasi greche e latine dipinte ai lati della sua biblioteca - quelle riprese da Stobeo agli inizi del ritiro e in seguito, nel 1575 o 1576, parzialmente ricoperte da altre prese da Sesto Empirico o dalla *Bibbia*.

Questa tensione fra la doppia volontà di sottrarsi alla "fretta" e di conservare il comando sul mondo, rinvia senza dubbio alla libertà assoluta autorizzata dal contatto con i libri, partendo dalla totale padronanza che l'individuo può avere di se stesso, senza vincoli né controlli: "Qui vi è la mia residenza. Io provo a rendermene il dominio puro e a sottrarre solo questo cantuccio alla comunione e coniugale e filiale e civile". Le ore passate nella biblioteca assicurano dunque la doppia separazione costitutiva della nozione stessa di privatizzazione nell'età moderna: separazione rispetto al pubblico, alle preoccupazioni proprie alla città e allo stato; separazione in rapporto alla famiglia, alla casa, alla sociabilità dell'intimità domestica. Qui l'individuo è libero del suo tempo, dei suoi svaghi e dei suoi studi: "Sfoglio ora un libro ora un altro, senza ordine e senza programma, qua e là; un momento fantastico, un momento annoto e detto passeggiando, le mie idee come queste". "E detto": è ben chiaro che il vecchio modo di comporre, oralizzato e ambulatorio che richiede la presenza di uno scrivano, non è considerato come contraddittorio con il senso dell'intimità dato dalla familiarità con i libri posseduti, percorsi, preferiti.

R. Chartier, *Le pratiche della scrittura*, in Ph. Ariès-G. Duby (a cura di), *La vita privata dal Rinascimento all'illuminismo*, trad. di G. Vernole, Laterza, Bari, 1987, pagg. 97-99

La Chiesa di Roma e il libero arbitrio

Pur concordando con buona parte della posizione luterana (né il libero arbitrio, né la legge sono sufficienti a salvarci), i padri conciliari ammisero l'esistenza del libero arbitrio, sia pur menomato dal peccato originale.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio (Friburgo, 1908 e segg.), t. V

Il santo Sinodo dichiara dapprima: per capire bene e senza errori la dottrina della giustificazione, bisogna si conosca e si proclami da ciascuno che, per avere perso tutti gli uomini l'innocenza nella prevaricazione di Adamo, fatti immondi e per natura figli d'ira come dice l'Apostolo [*Eph.* 2, 3], secondo l'esposizione fattane nel decreto del peccato originale, erano servi del peccato e sotto il potere del diavolo e della morte a tal punto che i pagani non potevano liberarsene e rialzarsi con le forze della natura né i Giudei con la lettera della Legge di Mosé, benché il libero arbitrio non fosse affatto estinto negli uni e negli altri, ma soltanto indebolito e malamente inclinato.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 1800-1801

La Chiesa e il marxismo, Dalla *Rerum novarum* alla *Centesimus annus*

Il rapporto fra la Chiesa (e, in particolare, la Chiesa di Roma) e il marxismo è fortemente conflittuale, ed ha comportato scontri molto duri e la scomunica non soltanto per chi professasse le dottrine di Marx, ma anche per chi fosse semplicemente iscritto alle organizzazioni socialiste e comuniste. Lo scontro frontale e violento non esclude però una sorta di matrice comune.

*Il documento piú celebre in cui la Chiesa elabora una propria “dottrina sociale” e affronta la “questione operaia”, in contrapposizione esplicita con il socialismo marxista, è l’enciclica di Leone XIII *Rerum novarum* (1891). Essa costituisce il riferimento costante per tutta l’elaborazione cattolica successiva su questo tema.*

*Nel centenario dell’enciclica leoniana Giovanni Paolo II ha scritto una nuova enciclica, la *Centesimus annus*, che fa il punto sulla situazione attuale della dottrina sociale della Chiesa. Lo scritto di Karol Wojtyla prende le mosse da una stimolante analisi storico-critica del documento di Leone XIII. Proponiamo qui la lettura di alcuni paragrafi di questa parte della *Centesimus annus*: è interessante vedere come tanto Leone XIII quanto Giovanni Paolo II accettino tratti importanti dell’analisi economica marxista e addirittura molti elementi del linguaggio di Marx.*

*Lettera enciclica *Centesimus annus* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II nel centenario della *Rerum novarum**

10 maggio 1991

INTRODUZIONE

3. Intendo ora proporre una “rilettura” dell’Enciclica leoniana, invitando a “guardare indietro”, al suo testo stesso per scoprire nuovamente la ricchezza dei principi fondamentali, in essa formulati, per la soluzione della questione operaia. Ma invito anche a “guardare intorno”, alle “cose nuove”, che ci circondano ed in cui ci troviamo, per cosí dire, immersi, ben diverse dalle “cose nuove” che contraddistinsero l’ultimo decennio del secolo passato. [...]

I. TRATTI CARATTERISTICI DELLA RERUM NOVARUM

4. Sul finire del secolo scorso la Chiesa si trovò di fronte ad un processo storico, in atto già da qualche tempo, ma che raggiungeva allora un punto nevralgico. Fattore determinante di tale processo fu un insieme di radicali mutamenti avvenuti nel campo politico, economico e sociale, ma anche nell’ambito scientifico e tecnico, oltre al multiforme influsso delle ideologie dominanti. Risultato di questi cambiamenti era stata, in campo politico, una nuova concezione della società e dello Stato e, di conseguenza, dell’autorità. Una società tradizionale si dissolveva e cominciava a formarsene un’altra, carica della speranza di

nuove libertà, ma anche dei pericoli di nuove forme di ingiustizia e servitù.

In campo economico, dove confluivano le scoperte e le applicazioni delle scienze, si era arrivati progressivamente a nuove strutture nella produzione dei beni di consumo. Era apparsa una nuova forma di proprietà, il capitale, e una nuova forma di lavoro, il lavoro salariato, caratterizzato da gravosi ritmi di produzione, senza i dovuti riguardi per il sesso, l'età o la situazione familiare, ma unicamente determinato dall'efficienza in vista dell'incremento del profitto.

Il lavoro diventava così una merce, che poteva essere liberamente acquistata e venduta sul mercato ed il cui prezzo era regolato dalla legge della domanda e dell'offerta, senza tener conto del minimo vitale necessario per il sostentamento della persona e della sua famiglia. Per di più, il lavoratore non aveva nemmeno la sicurezza di riuscire a vendere la "propria merce", essendo continuamente minacciato dalla disoccupazione, la quale, in assenza di previdenze sociali, significava lo spettro della morte per fame.

Conseguenza di questa trasformazione era "la divisione della società in due classi separate da un abisso profondo": tale situazione si intrecciava con l'accentuato mutamento di ordine politico. Così la teoria politica allora dominante cercava di promuovere, con leggi appropriate o, al contrario, con voluta assenza di qualsiasi intervento, la totale libertà economica. Nello stesso tempo, cominciava a sorgere in forma organizzata, e non poche volte violenta, un'altra concezione della proprietà e della vita economica, che implicava una nuova organizzazione politica e sociale.

Nel momento culminante di questa contrapposizione, quando ormai apparivano in piena luce la gravissima ingiustizia della realtà sociale, quale esisteva in molte parti, ed il pericolo di una rivoluzione favorita dalle concezioni allora chiamate "socialiste", Leone XIII intervenne con un Documento che affrontava in modo organico la "questione operaia". [...]

5. Le "cose nuove", alle quali il Papa si riferiva, erano tutt'altro che positive. Il primo paragrafo dell'Enciclica descrive le "cose nuove", che le han dato il nome, con parole forti: "Una volta suscitata la brama di cose nuove, che da tempo sta sconvolgendo gli Stati, ne sarebbe derivato come conseguenza che i desideri di cambiamenti si trasferissero alla fine dall'ordine politico al settore contiguo dell'economia. Difatti, i progressi incessanti dell'industria, le nuove strade aperte dalle professioni, le mutate relazioni tra padroni e operai; l'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi, accanto alla miseria della moltitudine; la maggiore coscienza che i lavoratori hanno acquistato di sé e, di conseguenza, una maggiore unione tra essi ed inoltre il peggioramento dei costumi, tutte queste cose hanno fatto scoppiare un conflitto".

Il Papa, e con lui la Chiesa, come anche la comunità civile, si trovavano di fronte ad una società divisa da un conflitto, tanto più duro e inumano perché non conosceva regola né norma. Era il conflitto tra il capitale e il lavoro, o — come lo chiamava l'Enciclica — la questione operaia.

[...]

Di fronte ad un conflitto che opponeva, quasi come “lupi”, l'uomo all'uomo fin sul piano della sussistenza fisica degli uni e dell'opulenza degli altri, il Papa non dubitò di dover intervenire [...]. Sua intenzione era certamente quella di ristabilire la pace, e il lettore contemporaneo non può non notare la severa condanna della lotta di classe, che egli pronunciava senza mezzi termini. Ma era ben consapevole del fatto che la pace si edifica sul fondamento della giustizia: contenuto essenziale dell'Enciclica fu appunto quello di proclamare le condizioni fondamentali della giustizia nella congiuntura economica e sociale di allora.

[...] L'atteggiamento del Papa nel pubblicare la Rerum novarum conferì alla Chiesa quasi uno “statuto di cittadinanza” nelle mutevoli realtà della vita pubblica, e ciò si sarebbe affermato ancor più in seguito. In effetti, per la Chiesa insegnare e diffondere la dottrina sociale appartiene alla sua missione evangelizzatrice e fa parte essenziale del messaggio cristiano, perché tale dottrina ne propone le dirette conseguenze nella vita della società ed inquadra il lavoro quotidiano e le lotte per la giustizia nella testimonianza a Cristo Salvatore. Essa costituisce, altresì, una fonte di unità e di pace dinanzi ai conflitti che inevitabilmente insorgono nel settore economico-sociale. Diventa in tal modo possibile vivere le nuove situazioni senza avvilire la trascendente dignità della persona umana né in se stessi né negli avversari, ed avviarle a retta soluzione. [...]

6. Proponendosi di far luce sul conflitto che si era venuto a creare tra capitale e lavoro, Leone XIII affermava i diritti fondamentali dei lavoratori. Per questo, la chiave di lettura del testo leoniano è la dignità del lavoratore in quanto tale e, per ciò stesso, la dignità del lavoro, che viene definito come “l'attività umana ordinata a provvedere ai bisogni della vita, e specialmente alla conservazione”. Il Pontefice qualifica il lavoro come “personale”, perché “la forza attiva è inerente alla persona e del tutto propria di chi la esercita ed al cui vantaggio fu data”. Il lavoro appartiene così alla vocazione di ogni persona; l'uomo, anzi, si esprime e si realizza nella sua attività di lavoro. Nello stesso tempo, il lavoro ha una dimensione “sociale” per la sua intima relazione sia con la famiglia, sia anche col bene comune, “poiché si può affermare con verità che il lavoro degli operai è quello che produce la ricchezza degli Stati”. [...]

Un altro principio rilevante è senza dubbio quello del diritto alla “proprietà privata”. Lo spazio stesso, che l'Enciclica gli dedica, rivela l'importanza che gli si attribuisce. Il Papa è ben cosciente del fatto che la proprietà privata non è un valore assoluto, né tralascia di proclamare i principi di necessaria complementarità, come quello della destinazione universale dei beni della terra.

D'altra parte, è senz'altro vero che il tipo di proprietà privata, che egli precipuamente considera, è quello della proprietà della terra. Ciò, tuttavia, non impedisce che le ragioni addotte per tutelare la proprietà privata, ossia per affermare il diritto di possedere le cose necessarie per lo sviluppo personale e della propria famiglia — quale che sia la forma concreta che questo diritto può assumere —, conservino oggi il loro valore. Ciò deve

essere nuovamente affermato sia di fronte ai cambiamenti, di cui siamo testimoni, avvenuti nei sistemi dove imperava la proprietà collettiva dei mezzi di produzione; sia anche di fronte ai crescenti fenomeni di povertà o, più esattamente, agli impedimenti della proprietà privata, che si presentano in tante parti del mondo, comprese quelle in cui predominano i sistemi che dell'affermazione del diritto di proprietà privata fanno il loro fulcro. A seguito di detti cambiamenti e della persistenza della povertà, si rivela necessaria una più profonda analisi del problema, come sarà sviluppata più avanti.

7. In stretta relazione col diritto di proprietà l'Enciclica di Leone XIII afferma parimenti altri diritti, come propri e inalienabili della persona umana. Tra essi è preminente, per lo spazio che il Papa gli dedica e l'importanza che gli attribuisce, il "diritto naturale dell'uomo" a formare associazioni private; il che significa, anzitutto, il diritto a creare associazioni professionali di imprenditori e operai, o di soli operai. Si coglie qui la ragione per cui la Chiesa difende e approva la creazione di quelli che comunemente si chiamano sindacati, non certo per pregiudizi ideologici, né per cedere a una mentalità di classe, ma perché l'associarsi è un diritto naturale dell'essere umano e, dunque, anteriore rispetto alla sua integrazione nella società politica. Infatti, "non può lo Stato proibirne la formazione", perché "i diritti naturali lo Stato deve tutelarli, non distruggerli. Vietando tali associazioni, esso contraddice se stesso". Insieme con questo diritto, che — è doveroso sottolineare — il Papa riconosce esplicitamente agli operai o, secondo il suo linguaggio, ai "proletari", sono affermati con eguale chiarezza il diritto alla "limitazione delle ore di lavoro", al legittimo riposo e ad un diverso trattamento dei fanciulli e delle donne quanto al tipo e alla durata del lavoro.

Se si tiene presente ciò che dice la storia circa i procedimenti consentiti, o almeno non esclusi legalmente, in ordine alla contrattazione senza alcuna garanzia né quanto alle ore di lavoro, né quanto alle condizioni igieniche dell'ambiente ed ancora senza riguardo per l'età e il sesso dei candidati all'occupazione, ben si comprende la severa affermazione del Papa. "Non è giusto né umano — egli scrive — esigere dall'uomo tanto lavoro, da farne per la troppa fatica istupidire la mente e da fiaccarne il corpo". E con maggior precisione, riferendosi al contratto, inteso a far entrare in vigore simili "relazioni di lavoro", afferma: "In ogni convenzione stipulata tra padroni ed operai vi è sempre la condizione o espressa o sottintesa" che si sia provveduto convenientemente al riposo, proporzionato "alla somma delle energie consumate nel lavoro"; poi conclude: "Un patto contrario sarebbe immorale".

8. Subito dopo il Papa enuncia un altro diritto dell'operaio in quanto persona. Si tratta del diritto al "giusto salario", il quale non può essere lasciato "al libero consenso delle parti: sicché il datore di lavoro, pagata la mercede, ha fatto la sua parte, né sembra sia debitore di altro". Lo Stato — si diceva a quel tempo — non ha potere di intervenire nella determinazione di questi contratti, se non per assicurare l'adempimento di quanto è stato esplicitamente pattuito. Una simile concezione delle relazioni tra padroni e operai,

puramente pragmatica ed ispirata ad un rigoroso individualismo, viene severamente biasimata nell'Enciclica, perché contraria alla duplice natura del lavoro, come fatto personale e necessario. Poiché, se il lavoro, in quanto personale, rientra nella disponibilità che ciascuno ha delle proprie facoltà ed energie, in quanto necessario è regolato dal grave obbligo che ciascuno ha di “conservarsi in vita”; “di qui nasce per necessaria conseguenza — conclude il Papa — il diritto di procurarsi i mezzi di sostentamento, che per la povera gente si riducono al salario del proprio lavoro”.

Il salario deve essere sufficiente a mantenere l'operaio e la sua famiglia. Se il lavoratore, “costretto dalla necessità, o per timore del peggio, accetta patti più duri perché imposti dal proprietario o dall'imprenditore, e che volenti o nolenti debbono essere accettati, è chiaro che subisce una violenza contro la quale la giustizia protesta”.

Voglia Dio che queste parole, scritte mentre avanzava il cosiddetto “capitalismo selvaggio”, non debbano oggi essere ripetute con la medesima severità. Purtroppo, si riscontrano ancora oggi casi di contratti tra padroni e operai, nei quali è ignorata la più elementare giustizia in materia di lavoro minorile o femminile, circa gli orari di lavoro, lo stato igienico dei locali e l'equa retribuzione. [...]

10. Un'altra importante nota, ricca di insegnamenti per i nostri giorni, è la concezione dei rapporti tra lo Stato ed i cittadini. La Rerum novarum critica i due sistemi sociali ed economici: il socialismo e il liberalismo. Al primo è dedicata la parte iniziale, nella quale si riafferma il diritto alla proprietà privata; al secondo non è dedicata una speciale sezione, ma — cosa meritevole di attenzione — si riservano le critiche, quando si affronta il tema dei doveri dello Stato. Questo non può limitarsi a “provvedere ad una parte dei cittadini”, cioè a quella ricca e prospera, e non può “trascurare l'altra”, che rappresenta indubbiamente la grande maggioranza del corpo sociale; altrimenti si offende la giustizia, che vuole si renda a ciascuno il suo. “Tuttavia, nel tutelare questi diritti dei privati, si deve avere un riguardo speciale ai deboli e ai poveri. La classe dei ricchi, forte per se stessa, ha meno bisogno della pubblica difesa; la classe proletaria, mancando di un proprio sostegno, ha speciale necessità di cercarla nella protezione dello Stato. Perciò agli operai, che sono nel numero dei deboli e bisognosi, lo Stato deve rivolgere di preferenza le sue cure e provvidenze”.

La Chiesa di Roma e il peccato originale

La posizione della Chiesa cattolica rispetto al libero arbitrio, espressa in forma ufficiale durante il Concilio di Trento e qui proposta nel testo definitivo, approvato il 17 giugno 1546.

Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistolarum, tractatum nova collectio (Friburgo, 1908 e segg.), t. V

Affinché la nostra fede cattolica, senza cui non possiamo piacere a Dio, duri intera e senza macchia nella sua integrità, rimossi gli errori, e il popolo cristiano non sia trascinato da ogni soffio di dottrina [...] il sacrosanto ecumenico e generale Sinodo di Trento, volendo ormai richiamare e rassodare gli erranti e i deboli, seguendo la *Sacra Scrittura* e le testimonianze dei Santi Padri e dei venerandi concili, il giudizio e il consenso della stessa Chiesa, decide confessa e solennemente dichiara questa dottrina sul peccato originale.

1. Chi non ammetta che il primo uomo Adamo, trasgredito il comando di Dio nel paradiso, perse subito la santità e la giustizia in cui era stato creato, e incorse nell'ira sdegnosa di Dio per l'offesa di questa trasgressione, e quindi nella morte che Dio prima gli aveva minacciato, e con la morte nella schiavitù, sotto il potere di chi di poi ebbe l'impero della morte, cioè del diavolo; e che l'intero Adamo, per l'offesa di quella trasgressione, fu cambiato in peggio nel corpo e nell'anima: sia scomunicato.

2. Chi asserisca che la trasgressione di Adamo nocque a lui solo e non anche alla sua discendenza, e che per sé solo e non anche per noi perse la santità e la giustizia ricevuta da Dio che egli perse; e che egli, macchiato del peccato di disubbidienza trasfuse in tutto il genere umano soltanto la morte e le pene del peccato, non già il peccato che è la morte dell'anima: sia scomunicato. Infatti egli contraddice alle parole dell'Apostolo: *“Per un solo uomo il peccato entrò nel mondo, e per il peccato la morte, e così la morte passò a tutti gli uomini, perché tutti peccarono”* [Romani, 5, 12].

3. Chi asserisca che questo peccato di Adamo, che è uno per l'origine, inerente a tutti e proprio di ciascuno perché trasfuso dalla generazione e non dall'imitazione, si cancelli o con le forze della natura umana o con altro rimedio che non sia il merito dell'unico mediatore, Gesù Cristo nostro Signore, che ci riconciliò a Dio nel suo sangue, *“divenuto per noi giustizia santificazione e redenzione”* [1 Corinzi, 3, 20]; o asserisca che il merito di Gesù Cristo, con il sacramento del Battesimo conferito debitamente nella forma della Chiesa, non si applica tanto agli adulti quanto ai bambini: sia scomunicato. Infatti: *“Non vi è altro nome dato sotto il cielo agli uomini in cui bisogna che essi siano salvati”* [Atti degli Apostoli, 4, 12] e perciò le altre parole: *“Ecco l'agnello di Dio, ecco chi toglie i peccati del mondo”* [Giovanni, 1, 29]. E ancora: *“Chiunque è stato battezzato, si è rivestito del Cristo”* [Galati 3, 27].

4. Chi asserisca che i bambini appena nati dall'utero materno non si devono battezzare, anche se sono nati da genitori battezzati; o dica che essi sono battezzati bensì per la remissione dei peccati ma da Adamo nulla contraggono di peccato originale, che debba

essere mondato col lavacro della rigenerazione per conseguire la vita eterna; donde segue che la forma del Battesimo in remissione dei peccati per essi non sia vera ma falsa: sia scomunicato. Perché non si devono intendere le parole dell'Apostolo: *“Per un solo uomo entrò il peccato nel mondo e per il peccato la morte, e così la morte passò a tutti gli uomini, perché tutti peccarono”* [Romani, 5, 12], se non come le intese sempre la Chiesa cattolica, sparsa dappertutto. Infatti per questa regola di fede, secondo la tradizione degli Apostoli, anche i bambini che non poterono ancora commettere peccati personali sono veramente battezzati in remissione dei peccati, affinché sia cancellata con la rigenerazione la macchia contratta con la generazione. *“Chi non rinascerà di acqua e Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio”* [Giovanni, 3, 5].

5. Chi asserisca che il reato del peccato originale non sia rimesso dalla grazia di nostro Signore Gesù Cristo, conferito nel Battesimo, o non si cancelli tutto ciò che è peccato in senso vero e proprio, ma soltanto si raschi o non si imputi: sia scomunicato. Infatti Dio non odia nulla nei rinati, perché nessun motivo di condanna è in chi fu *“veramente sepolto con Cristo nella morte per il battesimo”*, [Romani, 6, 4] in chi *“non cammina secondo la carne”* [Romani, 8, 4] ma *“svestito dell'uomo vecchio”* e *“rivestito del nuovo creato secondo Dio”* [Romani, 6, 4; Efesini, 4, 22] divenne innocente immacolato puro senza colpa e figlio a Dio caro, erede di Dio e coerede di Cristo; cosicché nulla affatto lo allontani dall'ingresso in cielo.

Questo santo Sinodo sa e dichiara che rimane nei battezzati la concupiscenza ossia il fomite [lo stimolo], ma essa, lasciata per la lotta, non può nuocere a chi, con la grazia di Gesù Cristo, non consente e resiste virilmente. Anzi, sarà coronato chi avrà combattuto generosamente. Questa concupiscenza viene chiamata talvolta peccato dall'Apostolo; il santo Sinodo dichiara che la Chiesa cattolica non intese mai che fosse chiamata peccato perché sia veramente e propriamente peccato nei rinati, ma perché viene dal peccato e inclina al peccato. Chi pensa il contrario, sia scomunicato.

6. Tuttavia questo santo Sinodo dichiara che non è sua intenzione comprendere in questo decreto sul peccato originale la beata e immacolata Vergine Maria, madre di Dio, ma che si devono osservare le costituzioni del papa Sisto IV di felice memoria, sotto le pene contenute in quelle costituzioni, che qui rinnova.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 1797-1799)

Chomsky, Il linguaggio è generato dalla grammatica

Dopo aver affermato che la funzione della memoria non è così determinante come si crede, Chomsky mette in evidenza l'importanza fondamentale della "competenza linguistica", che si acquisisce dalla nascita. Essa consiste in "un insieme di regole che possiamo chiamare la grande matematica del linguaggio".

Comprendere frasi mai prima udite è possibile perché la grammatica possiede una componente sintattica, una morfologica e anche una semantica.

N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory* [Ultime proposte nel campo delle teorie linguistiche]

Sulla base di un'esperienza limitata ai dati del discorso, ogni uomo normale ha sviluppato per se stesso una perfetta competenza nel suo linguaggio nativo. Questa competenza può essere rappresentata, in misura fino ad ora indeterminata, come un sistema di regole che possiamo chiamare la grammatica del suo linguaggio. Ad ogni espressione foneticamente possibile, la grammatica assegna una certa descrizione strutturale che specifica gli elementi linguistici di cui è costituita e le loro relazioni strutturali (oppure, in caso di ambiguità, più descrizioni strutturali simili). Per alcune espressioni, la descrizione strutturale indicherà, in particolare, che sono frasi perfettamente costruite. Questa descrizione possiamo chiamarla il linguaggio generato dalla grammatica. Ad altre, la grammatica assegnerà descrizioni strutturali che indichino la maniera della loro deviazione dalla costruzione perfetta. Dove la deviazione è sufficientemente limitata, spesso può essere imposta un'interpretazione in virtù di relazioni formali con frasi del linguaggio generato. La grammatica, allora, è un mezzo che (in particolare) specifica l'infinita disposizione di frasi ben costruite e assegna a ciascuna di queste una o più descrizioni strutturali. Forse dovremmo chiamare un tale mezzo grammatica generativa per distinguerla da esposizioni descrittive che presentano soltanto l'inventario degli elementi che appaiono nelle descrizioni strutturali, e le loro varianti contestuali. [...] La grammatica generativa di un linguaggio dovrebbe, idealmente, contenere una componente sintattica centrale e due componenti interpretative, una componente fonologica e una componente semantica. La componente sintattica genera sequenze di minimi elementi funzionanti sintatticamente (seguendo Bolinger li chiameremo elementi formativi) e specifica le categorie, le funzioni e le interrelazioni strutturali degli elementi formativi e dei sistemi di elementi formativi. La componente fonologica converte in una rappresentazione fonetica una sequenza di elementi formativi di una specifica struttura sintattica. La componente semantica, corrispondentemente, assegna un'interpretazione semantica ad una struttura astratta generata dalla componente sintattica. Così ciascuna delle due componenti interpretative conduce una struttura generata sintatticamente ad un'interpretazione "concreta", nel primo caso fonetica, nel secondo semantica [...]. La grammatica nella sua totalità può così essere considerata, in conclusione, come un mezzo per accoppiare segnali rappresentati

foneticamente con interpretazioni semantiche, attraverso la mediazione di un sistema di strutture astratte generate dalla componente sintattica. Così la componente sintattica deve procurare ad ogni frase (di fatto, a ogni interpretazione di ogni frase) una struttura profonda interpretabile semanticamente e una struttura superficiale interpretabile foneticamente, e, nel caso che queste siano distinte, l'affermazione della relazione tra queste due strutture.

P. Brondi, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 404-405

Chomsky, Struttura profonda e struttura superficiale del linguaggio

Noam Chomski (n. 1928), linguista statunitense, è stato il fondatore e caposcuola della teoria generativista. In questa lettura egli osserva che una frase può essere interpretata per come essa è strutturata grammaticamente (componente sintattica) o per come essa esprime un pensiero (componente semantica). La prima è la struttura superficiale, la seconda è invece la struttura profonda.

N. Chomsky, *Current Issues in Linguistic Theory* [Ultime proposte nel campo delle teorie linguistiche]

Il linguaggio ha un aspetto interno e uno esterno. Una frase può essere studiata dal punto di vista di come esprime un pensiero o dal punto di vista della sua forma fisica, cioè dal punto di vista della interpretazione semantica o di quella fonetica.

Usando una terminologia recente, possiamo distinguere la “struttura profonda” di una frase dalla sua “struttura superficiale”. La prima è la struttura astratta sottostante che determina l’interpretazione semantica della frase; la seconda è l’organizzazione superficiale di unità che determina l’interpretazione fonetica e che è in relazione con la forma fisica dell’enunciato effettivo, cioè con la sua forma percepita o capita. [...]

La struttura profonda, che esprime il significato, è comune a tutte le lingue, così almeno si sostiene, in quanto è un semplice riflesso delle forme di pensiero. Le regole trasformative, che convertono le strutture profonde in strutture superficiali, possono differire da una lingua all’altra. Naturalmente, la struttura superficiale risultante da queste trasformazioni non esprime direttamente le relazioni di significato delle parole, tranne nei casi più semplici. È la struttura profonda sottostante all’enunciato effettivo – una struttura puramente mentale – che è portatrice del contenuto semantico della frase.

P. Brondi, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D’Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 405-406

Chomsky, Sulla logica di Port_Royal

Coloro che verso la metà del '600 si rifugiarono a Port-Royal insieme a Pascal, in particolare Arnauld e Nicole, pubblicarono un trattato di logica e uno di grammatica. A quest'ultimo, che valuta molto positivamente, Chomsky afferma di ispirarsi.

N. Chomsky, *Alcune costanti della linguistica*, trad. it. di L. Del Grosso Destrieri, in *I problemi attuali della linguistica*, Bompiani, Milano, 1968, pagg. 18-22

Intendo parlare di una determinata corrente di pensiero del diciassettesimo e diciottesimo secolo e delle conseguenti grammatiche “universali” o “filosofiche”: esse derivano da una certa filosofia dello spirito, di origine essenzialmente cartesiana.

Esattamente come per le ricerche contemporanee sulla grammatica generativa, la grammatica universale dei filosofi di Port-Royal sorse soprattutto da una reazione contro l'atteggiamento strettamente “descrittivo”, secondo il quale la descrizione linguistica avrebbe come unico oggetto i dati del linguaggio attualizzato. In tal caso la linguistica si limiterebbe a fornire una ordinata presentazione di tale oggetto. Al contrario, la celebre *Grammaire générale et raisonnée* di Port-Royal rappresenta essenzialmente un tentativo di convertire lo studio del linguaggio in una specie di “filosofia naturale”, in contrasto con coloro che, come Vaugelas, non vi vedevano altro che una specie di storia naturale. La grammatica di Port-Royal si preoccupa quindi non solo di registrare e di descrivere l'uso, ma anche di spiegarlo. Per spiegare i fenomeni linguistici è necessario stabilire i principi generali da cui essi derivano. La grammatica, dunque, dev'essere “generale” e “ragionata” a un tempo. Tali principi generali costituiscono di fatto una ipotesi, empiricamente verificabile, sulla classe dei linguaggi umani possibili. La verifica dell'ipotesi può esser fatta in due modi: da un lato, dimostrando che essa è compatibile con la diversità delle lingue umane; dall'altro, dimostrando che essa è abbastanza efficace da render conto dei fenomeni particolari. Tale ricerca di una grammatica universale fu condotta con la preoccupazione di apportare una prova dimostrativa dell'uno e dell'altro punto ma, beninteso, nei limiti delle conoscenze disponibili a quell'epoca e delle tecniche allora praticate. Nel corso di tali studi, i grammatici del tempo misero in evidenza un certo numero di proposte precise, relative alla struttura del linguaggio e all'uso che ne vien fatto. Si ritiene generalmente che queste proposte siano state confutate, o che il successivo sviluppo della linguistica abbia messo in luce la loro mancanza di portata pratica. Ch'io sappia, ciò non è affatto vero. O meglio, esse sono semplicemente cadute in dimenticanza, in quanto l'attenzione dei linguisti si è rivolta ad altri oggetti e in quanto, in modo particolare nella generazione che ci ha immediatamente preceduti, il campo della linguistica generale si è ridotto al punto di escludere i problemi che interessavano i promotori della grammatica universale, perlomeno in linea di principio.

La grammatica di Port-Royal stabilisce una distinzione tra ciò che volentieri chiameremmo la “struttura superficiale” di una frase e la sua “struttura profonda”. La prima concerne la

organizzazione della frase in quanto fenomeno fisico. La seconda interessa il sostrato strutturale astratto che ne determina il contenuto semantico, e che è presente allo spirito allorché la frase viene emessa o percepita. In tal modo, la struttura superficiale della frase tipo *Dio invisibile ha creato il mondo visibile* ci indica che abbiamo a che fare con una forma del tipo soggetto-predicato, con un soggetto complesso e un predicato anch'esso formato da più termini. La sua struttura profonda rivela invece un sistema di tre giudizi, e precisamente: che Dio ha creato il mondo (proposizione principale), che Dio è invisibile e che il mondo è visibile (proposizioni incidentali alla proposizione principale). La struttura intima, il sostrato, che racchiude il contenuto semantico, è dunque un sistema di tre proposizioni, sistema che è presente alla mente quando la frase reale viene emessa e compresa.

Ognuna delle tre proposizioni elementari che compongono il sostrato è, come la struttura superficiale della frase completa, del tipo soggetto-predicato. Una struttura profonda che comporti un certo numero di proposizioni elementari, organizzate secondo determinati rapporti in vista di un determinato senso, è convertibile in una struttura superficiale mediante una serie di operazioni formali che possiamo chiamare “trasformazioni grammaticali”. Nel caso particolare esemplificato sopra, queste trasformazioni comprenderebbero una operazione di relativizzazione (la quale, applicata separatamente alla struttura profonda in questione, dà: *Dio che è invisibile ha creato il mondo che è visibile*) e una seconda operazione, facoltativa, per eliminare “che è” e (in alcuni casi) procedere all'inversione del nome e dell'aggettivo. In maniera analoga, si dimostrerà come una frase quale *scio malum esse fugiendum* abbia per base un sostrato che contiene la proposizione incidentale *malum est fugiendum*; le costruzioni infinitive hanno con il verbo la stessa relazione che le proposizioni relative hanno con il nome.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 74-75

Cicerone, I filosofi disprezzano la pratica politica

Cicerone, il quale ha della politica un'esperienza diretta e sa quanto la pratica di essa sia importante, considera l'atteggiamento dei filosofi contraddittorio. Nella critica sono presi di mira soprattutto Platone ed Epicuro.

De re publica, I, 6

Non c'è dunque possibilità di soccorrere lo Stato occasionalmente o quando tu lo desideri, sebbene esso sia incalzato dai pericoli, salvo che tu ti trovi in una posizione che ti permetta di farlo. Nei discorsi dei filosofi mi sembra stupefacente in un modo straordinario proprio questo, che appunto costoro che affermano di non poter fare i nocchieri durante la bonaccia, per non averlo imparato né essersi mai curati di saperlo, i medesimi poi dichiarino di esser disposti a mettersi al timone nel pieno infuriare della tempesta. Costoro infatti predicano e si vantano di non aver mai appreso né di insegnare alcunché di attinente ai principi della fondazione e della conservazione degli Stati, e considerano tale conoscenza come riservata non già ai filosofi ed ai saggi ma ai tecnici della materia. Perché allora promettere la propria opera allo Stato per allora soltanto quand'essi vi si trovino costretti dalla necessità? mentre poi non sanno reggerlo quando non incalza nessun rischio ed è molto più agevole. E quand'anche fosse vero che il saggio non è solito scendere nel pubblico aringo, salvo non ricusare tale compito quando vi sia costretto dai tempi, ciò nondimeno riterrei che per nulla egli dovrebbe trascurare questa conoscenza dei problemi politici, in quanto dovrebbe apprestare tutti quei dati di cui non sa se un giorno o l'altro non debba servirsi.

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pagg. 85-86)

Cicerone, Libertà e necessità

Cicerone riassume la complessa dottrina degli stoici sulla libertà “per sfuggire alla necessità e insieme mantenere il fato”. Importante la distinzione fra cause principali e cause prossime. Non sempre le cause di ciò che avviene sono da ricercare nei principi fondamentali, nel grande Lógos divino; molto spesso si tratta di cause prossime e secondarie.

Cicerone, *De fato*, 41-43

Crisippo, respingendo la necessità e pur volendo che nulla si dia senza cause precedenti, distingue i generi delle cause per sfuggire alla necessità e insieme mantenere il fato. Delle cause, dice, alcune son perfette e principali, altre contribuenti e prossime. Perciò nel dire che tutto fatalmente viene da cause preesistenti, non vogliamo intendere da cause perfette e principali, ma da contribuenti e prossime [...]. E se queste non sono in poter nostro, non ne segue che neppur le tendenze siano in nostro potere [...]. Giacché, per quanto l'assenso non possa darsi se non mosso dalla rappresentazione, tuttavia [...], egli dice, a quel modo che chi ha dato la spinta a un cilindro, gli ha dato l'inizio del movimento, ma non la capacità di girare, così la rappresentazione imprime, sí, l'oggetto [...], ma l'assenso sarà in nostro potere, e sospinto dal di fuori, a quel modo che s'è detto del cilindro, del resto si moverà per forza e natura propria.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 19673, pag. 397)

Cicerone, Sapienza e giustizia

Cicerone si dichiara convinto che l'impegno sociale e politico sia preferibile alla ricerca individuale della sapienza e quindi alla filosofia, almeno come essa era intesa dai Greci dell'età ellenistica. La tradizione romana è superiore a quella greca.

De officiis, I, 153-155

1 Si stabilisce pertanto che sono piú consentanee a natura quelle azioni doverose determinate dal sentimento sociale di quelle derivanti dalla sapienza, il che si può confermare con questo argomento: se toccasse in sorte ad un sapiente tal genere di vita che, in mezzo all'abbondanza di ogni cosa, [sebbene] egli potesse meditare e contemplare tra sé e sé in massima tranquillità tutti quei problemi che sono degni d'indagine; se però anche tanta fosse la sua solitudine da non poter vedere ombra d'uomo: egli allora si potrebbe uccidere. Quella sapienza [*sapientia*] che è regina di tutte le virtù, e chiamata dai Greci *sophía* – con il termine di prudenza [*prudencia*], che i Greci chiamano *phrónesis* intendiamo un'altra qualità, consistente nella scienza [*scientia*] del desiderare o fuggire determinati oggetti –, quella sapienza, dico, che ho chiamato la prima virtù, è la scienza delle cose umane e divine, la quale abbraccia le relazioni e la stessa reciproca società degli dèi e degli uomini; e se essa è, come lo è sicuramente, la massima virtù, il dovere [*officium*] piú grande è quello che deriva da questi rapporti stessi. Infatti la conoscenza e la contemplazione dell'universo sarebbe in certo senso manchevole ed embrionale, se non vi tenesse dietro alcuna attività. Siffatta attività si manifesta soprattutto nella tutela dei vantaggi propri dell'uomo, e pertanto interessa la società del genere umano; e quindi è da preporre alla sapienza [*cognitio*].

2 Ogni uomo per bene [*optimus*] pensa così e lo dimostra con i fatti. Chi infatti è tanto infervorato nella contemplazione e nella conoscenza della natura, non abbandonerebbe tutto questo, nel caso gli venisse annunciato all'improvviso, mentre si occupa e contempla oggetti degnissimi di conoscenza, un qualche pericolo o rischio della sua patria, alla quale egli sarebbe in grado di sovvenire e portare aiuto? Non butterebbe via tutto, anche se pensasse di essere in grado di contare le stelle o misurare la grandezza del mondo? Ed il medesimo egli farebbe nell'occorrenza o nel pericolo del padre, di un amico. Da ciò si capisce come allo studio ed al dovere della conoscenza [*scientia*] vada anteposto il dovere della giustizia, che interessa la stessa utilità umana, della quale nulla vi può essere di piú caro per un uomo. [...]

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pagg. 408-409)

Cicerone, Scrivere di filosofia come rimedio all'ozio

Nelle Tusculanae disputationes (I, III) Cicerone aveva scritto: "La filosofia è rimasta fino ad oggi negletta e su di essa la letteratura latina non ha fatto nessuna luce; ma io debbo illuminarla ed esaltarla, così che, se nelle attive faccende della vita, io sono stato di qualche utilità ai miei concittadini, potrò esserlo anche, se mi riuscirà, standomene ozioso". Nel passo che segue egli ribadisce che si è messo a scrivere per cause di forza maggiore: che ritiene che i suoi scritti filosofici possano servire a "trarre buon frutto dall'ozio".

De officiis, III, 3-4

[...] Ma poiché ci è stato insegnato dai filosofi che occorre non soltanto scegliere i minori dei mali, ma anche ricavarne quel qualche po' di bene che possa esservi, per questo cerco di trarre buon frutto dall'ozio – non proprio da quello che sarebbe dovuto toccare a colui che aveva un tempo procurato la pace alla città – e non mi lascio illanguidire in quella solitudine che mi fu procurata da una forza maggiore, non già dalla mia volontà. Pur tuttavia l'Africano, a mio parere, conseguì una gloria maggiore. Non resta infatti nessun ricordo del suo ingegno affidato agli scritti, nessun frutto del suo ozio, nessun lavoro della sua solitudine. Se ne deve dunque concludere ch'egli mai se ne stette realmente ozioso e solo, per l'agitarsi del suo pensiero e la scoperta di quanto egli andava meditando. Noi invece che non abbiamo tanto vigore, da astrarci dalla solitudine in una silenziosa meditazione, abbiamo rivolto ogni interesse e preoccupazione nostra a questo ufficio dello scrivere. Così scrivemmo di più nel breve tempo in cui lo Stato fu sovvertito di quanto in molti anni mentre durarono i suoi buoni ordinamenti.

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pag. 455)

Cicerone, Teoria e pratica

Qui Cicerone critica direttamente Platone e coloro (siano essi stoici o epicurei) che si disinteressano della vita politica, dimostrando quanto sia inadeguata la loro concezione della giustizia, e sostiene apertamente la superiorità della pratica politica sulla teoria, la quale tuttavia mantiene una sua importanza.

De officiis, I, 28-29, 157

1 Molte sono solitamente le ragioni per cui si tralascia la difesa e si tradisce il dovere: non ci si vuol accollare inimicizie, brighe o spese, ovvero per negligenza, pigrizia, inerzia, o ancora si è impediti dai propri interessi ed occupazioni in maniera tale da non preoccuparsi che vengano abbandonati quelli che si dovrebbe proteggere. Ci sarebbe da pensare che non sia sufficiente quanto si dice in Platone a proposito dei filosofi, che sono giusti soltanto perché si occupano della ricerca del vero, e perché tengono in dispregio ciò appunto che il volgo brama intensamente e per cui suole scannarsi a vicenda. Certamente essi perseguono il primo genere di giustizia, di non nuocere ad alcuno recandogli offesa; cadono però nel secondo, abbandonando la difesa di chi debbono proteggere, impediti dal desiderio della scienza. Così egli ritiene che costoro nemmeno si dovrebbero dedicare alla politica, se non costretti. Sarebbe però stato più giusto se vi si dedicassero volontariamente, poiché la rettitudine è virtuosa soltanto a condizione di essere volontaria. Vi sono inoltre di quelli che dicono, o per preoccupazioni patrimoniali o per una sorta di misantropia, di badare agli affari loro e di non far del male a nessuno. Anche costoro, pur esenti da un genere di ingiustizia, cadono nel secondo: trascurano la vita associata, senza contribuirvi con alcun interesse, con alcuna attività, con alcuna capacità.

[...]

2 Come gli sciami delle api si riuniscono non già per costruire i favi, ma costruiscono questi in grazia del loro istinto associativo, così gli uomini si dedicano con solerzia all'azione ed alla speculazione in quanto naturalmente congregati in società, ancor più delle api stesse. Pertanto ove quella virtù, che risulta dall'obbligo di proteggere gli uomini, cioè dalla sociabilità umana, non si unisca alla conoscenza teorica, quest'ultima sembra andar errando sterile e in solitudine. Parimenti la magnanimità senza il sentimento sociale e l'unione degli uomini non sarebbe che una sorta di inumana ferocia. Pertanto l'esigenza sociale e la comunione degli uomini ha la precedenza sull'interesse teorico.

(Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino, 1953, vol. I, pagg. 357-358, 410)

Claparède, Il principio psicologico della scuola attiva

La legge del bisogno e dell'interesse costituisce decondo Édouard Claparède (1873-1940) il fondamento psicologico della scuola attiva in quanto essa tiene conto del fatto che l'attività del fanciullo è sempre suscitata da un bisogno per soddisfare il quale il fanciullo è disposto a mobilitare le sue energie. È quindi necessario mettere lo scolaro nella situazione adatta a risvegliare un interesse, un bisogno e consentirgli di apprendere quelle conoscenze adatte a soddisfarlo.

É. Claparède, *L'educazione funzionale*

La legge del bisogno o principio funzionale

Il principio della Scuola attiva ha la sua naturale origine dalla legge fondamentale dell'attività degli organismi, che è *la legge del bisogno, o dell'interesse*: l'attività è sempre suscitata da un bisogno. Un atto che non è direttamente o indirettamente collegato ad un bisogno, è una cosa contro natura. E questa cosa contro natura è ciò che la scuola tradizionale si ostina ad ottenere dai suoi disgraziati scolari: far fare loro, dalla mattina alla sera e dal gennaio al dicembre, delle cose che non rispondono ad alcun bisogno di questi ragazzi. Questi atti, questi sforzi che si richiede da loro, non essendo regolati dalla legge del bisogno, si è obbligati, per suscitargli, a ricorrere ad una serie di mezzi, punizioni, cattivi punti, ricompense, esami, minacce, etc., che hanno l'efficacia che ognuno conosce. Un atto normale deve essere sempre funzionale, cioè deve avere sempre come caratteristica quella di realizzare i fini capaci di far sviluppare il bisogno che lo ha fatto nascere. Se si sopprime il bisogno primitivo si viene a sopprimere la causa dell'atto stesso. La scuola tradizionale richiede questa mostruosità psicologica: atti che non rispondono ad alcun bisogno. dunque atti senza causa. La Scuola attiva, al contrario, è fondata sul principio del bisogno. Per fare agire il vostro scolaro metterlo nelle circostanze nelle quali venga a provare il bisogno di compiere quell'azione che voi attendete da lui. La Scuola attiva non ha altro fondamento psicologico oltre a questo. Questo principio funzionale non è, notiamolo bene, una concezione del pensiero, un'ipotesi metafisica. È l'espressione di un fatto di osservazione di tutti i giorni e di tutti i momenti. È il bisogno che mette in moto gli individui, gli animali, gli uomini, che fa vibrare gli stimolanti interiori della loro attività. È ciò che si può notare dappertutto e sempre; salvo, è vero, nelle scuole, perché esse sono al di fuori della vita.

Come suscitare il bisogno nella scuola?

“Tutto questo è molto bello – obietterà qualcuno. – Voi parlate bene, dicendo che la scuola è fuori della vita. Ed è proprio per questo che non la si potrà fondare sulla legge del bisogno, che non si esplica che nella vita. Tra scuola e vita vi è un muro che giammai la

vita oltrepasserà. Come volete trovare in un'aula di scuola, degli stimolanti dell'attività nascente da un bisogno dei fanciulli?"

Questa obiezione, di cui certamente si servono tacitamente gli avversari della Scuola attiva, [...] sembra assolutamente insormontabile. Come dare agli scolari dei motivi d'azione? Come giungere a far sì che essi desiderino con tutte le loro forze di imparare l'aritmetica, la storia, l'ortografia?... La soluzione di questo problema appare quasi disperata.

Essa, ciononostante, non lo è per colui che tiene conto degli insegnamenti della psicologia del fanciullo. Costui saprà che il fanciullo è un essere di cui uno dei principali bisogni è il *giuoco*. Ed è proprio perché ha questo bisogno che è un fanciullo; si può dunque considerare la tendenza al giuoco come qualcosa di essenziale alla sua stessa natura. Il bisogno di giocare: è proprio questo l'elemento che potrà riconciliare la scuola con la vita, fornire allo scolaro questi stimolanti all'azione che si pretendeva essere impossibile trovare nell'aula di scuola. Qualunque sia l'attività che voi volete far compiere al fanciullo, se avrete trovato il mezzo di presentargliela in modo che egli la veda come un giuoco, essa sarà suscettibile di liberare a suo profitto dei tesori di energia. La stessa pagina di storia, secondo che debba essere imparata a memoria per una "recitazione scritta", oppure serva di tema all'organizzazione di un quadro vivente, susciterà delle reazioni diametralmente opposte!

Il giuoco è dunque, per la realizzazione pratica della Scuola attiva, di una importanza fondamentale. È esso che ci permetterà di realizzare nella scuola il principio funzionale. È questo il punto di unione della scuola con la vita; il ponte levatoio grazie al quale la vita potrà penetrare nella fortezza scolastica, da cui torri e muraglie sembravano separarla per sempre. [...]

Il sapere al servizio dell'azione

Il principio funzionale, che ci ricorda che l'azione ha sempre la funzione di rispondere ad un bisogno (organico o intellettuale), ci rivela nello stesso tempo quale sia il significato biologico del sapere, delle conoscenze che veniamo ad acquistare. Questo sapere non ha valore che in quanto serve ad adattare la nostra azione e a permetterle di giungere il meglio possibile al suo scopo, la soddisfazione del desiderio che l'ha fatta nascere. Che il sapere non ha alcun valore funzionale e non è fine a se stesso, è questo un altro punto che la Scuola attiva non deve mai perdere di vista. È alla luce di questa verità che essa stabilirà i suoi programmi. Il sapere al servizio dell'azione. Schematizziamo ora le tappe del processo educativo della Scuola attiva, per meglio fissare le idee, nella maniera seguente:

1. Risvegliarsi di un bisogno (di un interesse, di un desiderio) mettendo lo scolaro nella situazione adatta a suscitare questo bisogno o questo desiderio.
2. Sviluppo da questo bisogno della reazione propria a soddisfarlo.

3. Apprendimento di conoscenze adatte a controllare questa reazione, a dirigerla, a condurla al fine che essa si era proposta.

Come siamo lontani dal sistema tradizionale che, falsando la relazione di questi due ultimi termini, mette l'azione al servizio del sapere, e che non dà alcun posto al desiderio! [...]

I due sensi della parola "attività"

Come abbiamo già detto, il termine "attività" è ambiguo. Vi sono almeno due principali accezioni, entrambe del tutto legittime. Ma una sola di queste accezioni è implicita nella nozione della Scuola attiva. Nonostante ciò queste due accezioni sono molto vicine. Si comprenderà quindi come i sostenitori della Scuola attiva abbiano potuto scivolare senza accorgersene dall'una all'altra, tanto più che la psicologia comune non le ha mai nettamente distinte. È necessario dunque farlo qui, sia pur brevemente.

In una prima accezione, attività ha un senso funzionale; è quello che abbiamo considerato precedentemente. È attiva una reazione che risponde ad un bisogno, che sorge per un desiderio, avente il suo punto di partenza nell'individuo che agisce attraverso uno stimolo interno all'essere operante. In questo senso l'attività si oppone alla costrizione, all'obbedienza, alla ripugnanza o indifferenza.

In una seconda accezione, "attività" significa effettuazione, espressione, produzione, processo centrifugo; mobilitazione di energia, lavoro. Qui, attività si oppone a recezione, a ideazione a sensazione, impressione, immobilità. Per far comprendere tutto ciò che intendiamo, ecco alcuni esempi. Desideriamo imparare una poesia: la leggiamo parecchie volte, poi, allontanando gli occhi dal libro, proviamo a recitarla a memoria. La *lettura* di questa poesia era passiva e solamente nel momento in cui abbiamo tentato di *recitarla*, abbiamo preso un atteggiamento attivo, siamo passati all'atto. Oppure, leggiamo a qualcuno delle coppie di nomi, come *cavallo-carrozza*, *cielo-nube*, etc., pregandolo di ricordarsene. Poi, ci limitiamo a dargli una serie di parole, pregandolo di *trovare egli stesso* una associazione a ciascuna di queste parole. Nel primo caso il nostro soggetto era nell'atteggiamento passivo; nel secondo caso nell'atteggiamento attivo.

Riassumiamo sotto forma di tabella queste due specie di attività, con le caratteristiche proprie a ciascuna di esse ed ai loro opposti:

1. - Senso funzionale

Attività Passività

Bisogno, interesse	Disgusto
Desiderio	Indifferenza
Disciplina interiore	Disciplina esteriore
Stimolanti interiori	Stimolanti esteriori

Consenso del soggetto	Resistenza
Spontaneità, libertà	Costrizione, obbedienza
Attenzione spontanea	Disattenzione, attenzione volontaria (con sforzo).

2. - Senso di effettuazione

Attività Passività

Espressione	Impressione
Produzione (o riproduz.)	Recezione
Esteriorizzazione	Ideazione
Reazione	Sensazione
Processo centrifugo	Processo centripeto
Invenzione	Comprensione
Movimento	Immobilità
Lavoro (scuola-officina)	Lettura (scuola libresca)

Abbiamo raggruppato sotto ciascuno di questi aspetti di attività, 1 e 2, i diversi fenomeni la cui parentela consiste precisamente nell'assumere l'una o l'altra forma di questi tipi di attività. Non potendo qui entrare in molti particolari, speriamo almeno di aver fatto comprendere ciò che distingue queste due diverse accezioni della parola "attività".

Facciamo notare come l'attività del secondo senso possa essere molto bene associata all'attività come alla passività del primo senso. Notiamo anche che l'attività del primo senso si può collegare alle due forme del secondo senso. Da ciò si possono far derivare quattro differenti casi: se scriviamo una lettera perché si desidera, siamo attivi sia nel primo che nel secondo senso. Se scriviamo una lettera perché ne siamo obbligati, siamo attivi solamente nel secondo senso e passivi nel primo. Se ascoltiamo una risposta ad una domanda che abbiamo posta, siamo attivi nel primo senso, ma passivi nel secondo. Infine, se siamo trascinati ad una conferenza senza alcun interesse per noi, siamo passivi così nel primo come nel secondo senso.

Uno sforzo, uno sforzo penoso che costa sacrificio, sarà attivo nel secondo senso, ma passivo riguardo al primo.

Così, come si vede, l'attività di effettuazione non è né una caratteristica necessaria, né una caratteristica sufficiente per ciò che bisogna intendere per Scuola attiva, se lo spirito di essa consiste nell'essere fondata sulla vita. Ma bisogna riconoscere che l'attività di effettuazione presenta alcuni vantaggi di cui la scuola dovrà servirsi. Innanzitutto, ciò che è appreso con il sistema attivo (nel secondo senso) è ricordato molto meglio. Poi, l'attività, nel secondo senso, produce degli effetti tangibili, visibili, che facilmente divengono il punto di partenza di un processo funzionale. L'attività, nel secondo senso, è dunque un ausiliare assai prezioso della Scuola attiva.

Di qui si comprende quale sia l'origine delle confusioni a cui abbiamo fatto cenno. Il termine *Arbeitsschule* conteneva una mescolanza dei due concetti di attività. Anche il termine di Scuola attiva ha in sé questo duplice significato. [...]

Per concludere queste riflessioni ancora non molto approfondite, che hanno soprattutto lo scopo di suscitare di più profonde, diremo che l'attività, nel più *alto significato* del termine, è l'attività nel senso funzionale, nel primo senso. Ma se si combinano il bisogno e l'esteriorizzazione, si otterrà un'addizione di elementi favorevoli e si potrà dire allora di aver realizzato l'attività nel significato *più completo* del termine.

R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La psicologia scientifica del Novecento*, Principato, Milano, 1993, pagg. 114-118

Claparède, Valorizzare le capacità individuali

In queste pagine Édouard Claparède (1873-1940) considera il problema di individuare una nuova organizzazione della scuola che – a differenza del sistema tradizionale – consenta di rispettare e di far sviluppare liberamente le diverse attitudini e capacità individuali. A questo scopo propone l'introduzione nella scuola di alcune soluzioni quali: le classi mobili, le sezioni parallele, il sistema delle "opzioni".

É. Claparède, *La scuola su misura*

Che fare affinché le attitudini vengano rispettate e valorizzate per il maggior bene di chi le possiede? Probabilmente non vi sarebbe nulla da fare in una scuola ideale, dai programmi intelligenti ove, una maggiore libertà essendo lasciata ad ognuno, il problema del misconoscimento delle attitudini non si presenterebbe neppure.

Ma, in attesa di essere a quel punto, il problema si pone. E le soluzioni che si presentano immediatamente alla mente sono ben quattro, senza contare le combinazioni che si possono fare fra esse: le *classi parallele*, le *classi mobili*, l'*aumento del numero delle sezioni* (classiche, moderne, tecniche ecc.) nelle scuole secondarie, infine il sistema delle *opzioni*, con un più largo margine concesso alle occupazioni individuali di ogni alunno.

1. – *Le classi parallele*. Quando il numero degli scolari e il bilancio statale lo permettono, si suddivide ciascuna classe in una forte per i più intelligenti ed una debole per quelli che seguono con maggiore difficoltà. Questo è già molto meglio di niente. Tali classi si differenziano sia perché il programma dell'una è ridotto, e vi si può procedere più lentamente, sia perché essendo minore il numero degli alunni è possibile curare meglio i singoli, sia perché i metodi seguiti sono più intuitivi. Questo sistema presenta il vantaggio di non essere soltanto una escogitazione astratta. [...]

2. – *Le classi mobili*. Si chiama così il sistema che permette all'alunno di seguire per le diverse materie lezioni di grado diverso. Così uno scolaro forte in aritmetica e debole in latino seguirà l'aritmetica con gli allievi del terzo anno e il latino con quelli del secondo. Questo sistema (senza dubbio molto razionale) è impiegato con successo in certe scuole nuove, ma importa difficoltà di applicazione, di orario, di promozione. Vi si dovrebbe ricorrere, mi pare, soltanto se non si potesse adottare alcun altro sistema più semplice.

3. – *Le sezioni parallele*. Questo regime esiste in parecchi istituti secondari, specialmente nel nostro ove abbiamo le sezioni classica. "reale", tecnica, pedagogica e, a fianco dell'istituto stesso, scuole professionali, di arte e mestieri, commerciali ecc. Tale varietà offre senza dubbio possibilità di scelta di cui potrà beneficiare la cultura delle capacità speciali. Ma si tratta ancora, più di indirizzi diversi di studio rivolti a mete differenti, anziché di vie aperte allo svolgimento delle attitudini individuali. Nell'interno stesso di ogni

sezione, ritroviamo attitudini varie che non vi incontrano i mezzi di espansione di cui avrebbero bisogno.

Allora, moltiplicare le sezioni? Ma, prescindendo dalle difficoltà amministrative che ne risulterebbero, ciò non risolverebbe il problema. Da una parte, questa moltiplicazione, per quanto spinta, non risponderebbe a tutti i desideri individuali; d'altra parte, e soprattutto, quanto abbiamo detto all'inizio mostra che il problema delle attitudini va ben oltre quello dei programmi. L'attitudine, difatti, non è caratterizzata soltanto dalla preferenza per certe materie di studio, ma anche dal modo di coltivarle, dalla maniera di lavorare.

4. – *Le opzioni.* I diversi mezzi ora brevemente esaminati non soddisfano se non a metà il desideratum che il problema delle attitudini pone alle nostre coscienze di educatori. Come fare affinché ogni tipo individuale d'intelligenza tragga dalla scuola il massimo di beneficio che si ha il diritto di pretendere? Il problema sembra disperato. La scuola, fatta per la media, potrà mai tener conto dei casi individuali? Non si può tuttavia avere una scuola per ciascun fanciullo! Eppure bisogna risolvere questo problema ché, in definitiva, nelle nostre società, l'individuo è tutto. Nello stesso interesse della collettività, bisogna che l'individuo sia capace del maggiore rendimento possibile.

Come fare dunque per realizzare ciò che avevo chiamato una volta, in una conferenza alla Società medica (nel 1901), "la scuola su misura"? E, poiché pronuncio questa frase, che è stata spesso citata, vorrei dissipare un malinteso: è stato creduto a volte che per "scuola su misura" intendessi una scuola ove si misurerebbero gli alunni! Vi è appena bisogno di dire che queste parole significano solamente una scuola adatta alla mentalità dei singoli, una scuola che sia così ben rispondente alle forme delle intelligenze come un vestito o una calzatura a quelle del corpo o del piede. [...]

Ebbene, poiché non si può avere una scuola per ciascun fanciullo, o per ciascun tipo di intelligenza, il sistema che risponderà al massimo ai desiderata della scuola su misura sarà quello che permetterà ad ogni alunno di raggruppare il più liberamente possibile gli elementi favorevoli allo sviluppo delle sue attitudini particolari. Questo sistema è quello delle opzioni. In questi ultimi tempi si è cominciato ad auspicarlo da più parti. E mi sembra il regime dell'avvenire.

Ecco, in poche parole come vedo la cosa, specialmente per le classi superiori degli istituti secondari: in primo luogo, diminuire notevolmente il numero delle ore settimanali obbligatorie di lezione, il che lascerà un margine per le diverse combinazioni che si intendono effettuare. Diciamo venti ore per settimana. È la dose ammessa per i licei francesi e mi sembra sia del tutto sufficiente. La metà circa di queste ore di lezione dovrebbero essere comuni a tutti gli alunni. Esse sarebbero dedicate allo svolgimento del programma minimo, degli elementi o dei fondamenti di ciascuna disciplina. Le altre dieci ore che ogni scolaro sarebbe obbligato a seguire, ognuno potrebbe sceglierle e combinarle liberamente fra quelle contenute nell'orario generale (come avviene nelle università).

Queste lezioni liberamente scelte sarebbero complementi dei corsi generali, o studi speciali

o anche lezioni di esercitazione nelle quali verrebbero approfonditi certi insegnamenti. Non è il caso che entri qui in particolari: basta attirare sul principio del sistema l'attenzione dei competenti.

Verrà sollevata contro questo progetto l'obiezione di trascurare la cultura generale? La cultura generale! Ecco un altro problema interessante e alquanto confuso, che meriterebbe di essere trattato a parte. Non posso occuparmene questa sera. Osserviamo che si intende questa espressione, *cultura generale*, in due sensi un po' diversi: per gli uni la cultura generale è il minimo di conoscenze che deve possedere un uomo colto, minimo necessario perché egli non si senta troppo disorientato quando gli capiti di uscire dalla sua specialità. Per gli altri, la cultura generale è una cultura che si rivolge a tutte le attività dello spirito, così alle funzioni di riflessione e di critica come all'immaginazione, alla lingua, ai sentimenti estetici, ecc. Sarebbe meglio dire, in questo caso, "cultura intellettuale".

Ora, il sistema delle opzioni non urta contro nessuna di queste due concezioni della cultura generale. Il programma minimo previsto assicura l'acquisizione di quelle conoscenze comuni che devono costituire una specie di legame spirituale fra gli uomini dello stesso ambiente e della stessa generazione. (Si potrebbe del resto discutere sul problema di sapere se, di fatto, proprio le cognizioni *scolastiche* formano l'essenziale di quel patrimonio comune, se quel legame spirituale non dipende invece piuttosto dalle cognizioni *non* scolastiche ma acquisite via via mediante la lettura di giornali e libri, il teatro, le conversazioni, ecc. Ma lasciamo l'argomento, per ora).

Lo sviluppo delle attitudini speciali non nuoce neppure alla cultura intellettuale. Ché l'intelligenza, vale a dire la capacità di risolvere problemi nuovi, di immaginare ipotesi, di verificarle, l'intelligenza è sempre la stessa alla base di tutte le operazioni della mente. Occorre altrettanta intelligenza per tradurre un testo latino quanta per risolvere un problema di geometria. Variano solamente i materiali su e con i quali questa intelligenza lavora. Ma il congegno stesso dell'intelligenza è identico nei due casi.

Si crede spesso, ed importa dissipare tale pregiudizio che è ancora radicato in molte menti acute, che certe materie abbiano una propria virtù come fattori di sviluppo di determinate facoltà mentali: così le matematiche svilupperebbero il ragionamento, la composizione francese l'immaginazione, le scienze naturali l'osservazione, ecc. Ma l'osservazione, l'immaginazione, il ragionamento intervengono ovunque. Non occorre forse un grande rigore per concatenare senza contraddizioni le peripezie di un romanzo o di un dramma, e l'immaginazione non ha una funzione di primo piano nelle matematiche?

La verità è che i diversi individui non sono ugualmente atti a dispiegare la loro intelligenza in questi diversi campi. L'intelligenza, che è la stessa nella sua struttura profonda, un individuo non potrà applicarla se non a problemi letterari, un altro a problemi filologici, un terzo a problemi d'algebra. Perché? Non sappiamo; il fatto è innegabile, e questo soprattutto importa, per noi stasera. Ciascuna delle diverse discipline costituisce come un ambiente favorevole alla messa in moto dei processi intellettuali. Domandate ad un Enrico Poincaré di scrivere un romanzo d'avventure: tutt'a un tratto, le sue capacità più brillanti si

troveranno come paralizzate; domandate ad uno Zola di mettere la sua perseveranza instancabile al servizio di uno problema di trigonometria, il fallimento sarà certo. È come se si domandasse a degli esseri di muoversi in un ambiente per il quale non sono fatti. Le attitudini si presentano qui come organi adatti a un particolare ambiente. Un pesce non può navigare sulla terra non più di quanto un coniglio possa correre nell'acqua. E tuttavia la funzione del nuoto e della corsa è la stessa in entrambi i casi: la locomozione. Ma sono necessarie attitudini speciali per compierla, a seconda dall'ambiente.

Anche i nostri ragazzi non possono dispiegare la loro intelligenza se non in un ambiente che ne favorisca la messa in opera. Vediamo dunque che un sistema, quale quello delle opzioni, che rispetti le attitudini e ne stimoli le virtualità, ben lungi dal nuocere alla cultura intellettuale, se ne rivela all'opposto la condizione necessaria.

Creiamo il più rapidamente possibile questo ambiente favorevole, che permetterà ad ognuno di dare il massimo e di espandere la sua personalità.

E non dimentichiamo che lavorando per l'individuo, svolgendo le sue capacità, la sua originalità, mettendo in valore le sue forze e le sue ricchezze latenti, lavoriamo anche, e forse soprattutto, per la società.

R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La psicologia scientifica del Novecento*,

Principato, Milano, 1993, pagg. 122-126

Clemente Alessandrino, Il Lógos, guida celeste

Tito Flavio Clemente (150-215) dopo aver ricevuto un'educazione pagana si convertí al cristianesimo. La sua formazione di cristiano avvenne soprattutto in Egitto, ad Alessandria, dove tenne egli stesso una scuola di catechismo. Scrisse un Protreptico ("esortazione") ai Greci, un trattato di morale cristiana (Pedagogo) e una raccolta di scritti vari, in particolare contro le eresie, dal titolo Stromata (letteralmente "le tappezzerie", "i cuscini", "i tappeti"; l'immagine è usata come metafora di "miscellanea", collazione di scritti diversi su differenti argomenti). Anche dopo la conversione Clemente continua ad attribuire un ruolo determinante alla conoscenza filosofica, considerandola una guida verso Dio.

Pedagogo, I, 2

1 Il Lógos allontana l'uomo dalle abitudini del mondo, nelle quali egli è cresciuto, e lo concede all'unica salvezza della fede in Dio. Pertanto la guida celeste, il Lógos, allorché ci spingeva alla salvezza, prese il nome di esortatore o Protreptico. Ma ora – assumendo contemporaneamente l'uno e l'altro ufficio: quello di aver cura e di dar consiglio – continuando la sua opera, dà consigli a quelli che già ha convertiti con il promettere, soprattutto, la liberazione dalle nostre passioni. Cosicché si dia ad esso un solo nome, come si conviene, quello di Pedagogo o educatore.

2 Ora, il Pedagogo non è teoretico, ma pratico: egli, quindi, mira a rendere migliore l'anima, non ad ammaestrarla; e a rendere la vita non maggiormente erudita, ma sapiente.

(Grande Antologia Filosofica, vol. III, Marzorati, Milano, 1966, pag. 135)

Cohn, Il *propheta* apocalittico

In questa lettura Cohn esamina la figura del propheta, già delineata da Gioacchino da Fiore. Egli considera i tipi di situazione che ne favoriscono la comparsa, il tipo di dottrina che il propheta professa, da quali ceti sociali proviene e come coinvolge gli altri attraverso "promesse millenaristiche".

N. Cohn, *The pursuit of the Millennium*, 1957 [I fanatici dell'Apocalisse]

Quando, infine, si prendono in esame i gruppi millenaristi, anarco-comunisti, sorti sul finire del Medioevo, si è immediatamente colpiti da un fatto: fu sempre in occasione di una grande rivolta o di una rivoluzione che un gruppo di quel tipo uscì alla luce del giorno. Così fu di John Ball e dei suoi seguaci durante la Rivolta contadina inglese del 1381; degli estremisti delle prime fasi della rivoluzione hussita in Boemia nel 1419-1421; di Thomas Müntzer e della sua Lega degli Eletti durante la rivolta dei contadini tedeschi nel 1525. E così fu pure degli anabattisti rivoluzionari di Münster – dato che l'instaurazione della Nuova Gerusalemme fu l'atto conclusivo di tutta una serie di rivolte scoppiate non solo a Münster, bensì in tutti gli stati ecclesiastici della Germania nordoccidentale. In tutti questi casi l'insurrezione popolare si proponeva obiettivi limitati e realistici, ma la sua atmosfera favoriva il sorgere di gruppi millenaristi di tipo particolare. Appena la tensione aumentava e la rivolta assumeva proporzioni nazionali, in un luogo o nell'altro, dall'ala radicale del movimento, faceva la sua comparsa un *propheta* seguito da un codazzo di poveri e ansioso di trasformare l'insurrezione locale in una battaglia apocalittica, per la definitiva purificazione del mondo. La stessa cosa avvenne nella Russia del 1917, quando la rivoluzione spontanea e popolare fu sviata, e in fondo distrutta, da Lenin e dalla sua setta. Il *propheta* stesso apparteneva a una distinta categoria sociale che subì pochi mutamenti nel corso dei secoli. Molti *prophetae* erano membri del basso clero, preti, monaci e frati che, per una ragione o per l'altra, avevano voltato le spalle alla Chiesa. Thomas Müntzer ne è l'esempio più famoso. Accanto a loro si trovavano anche membri eccentrici della piccola nobiltà, come Eudes de l'Étoile ed Emico di Leiningen; e un'infinità di oscuri laici che in qualche maniera erano riusciti ad acquistare la cultura di un chierico: i begardi eretici, Konrad Schmid, il Rivoluzionario dell'Alto Reno, Giovanni di Leida. Qualunque fosse la loro vicenda individuale, collettivamente essi formavano un distinto strato sociale, un'*intelligenzija* frustrata e piuttosto di second'ordine. Ed era qui, in questo mondo inquieto di intellettuali e semintellettuali *déclassés*, che la dottrina escatologica veniva non solo studiata e conservata, ma anche commentata ed elaborata fino a poter servire da ideologia rivoluzionaria. Basterà ricordare quei Fratelli del Libero Spirito che elaborarono una dottrina anarco-comunista e, venuto il momento propizio, la trasmisero ai taboriti boemi e al Tamburino di Niklashausen sotto forma di profezia di rivoluzione immediata e totale. I *prophetae* che possedevano il necessario magnetismo personale non si accontentarono di edificare un'ideologia rivoluzionaria; assunsero la posizione di capi nominati da Dio per

gli “ultimi giorni”: araldi della Parusía, Ultimi Imperatori e persino Cristi reincarnati. Senza dubbio, alcuni di essi erano dei megalomani, altri degli impostori, e molti tutt’e due insieme. Ma tutti presentavano una caratteristica comune. Ognuno pretendeva di essere incaricato dell’eccezionale missione di condurre la storia al suo compimento prestabilito. E tali pretese influenzavano profondamente i gruppi che si formavano intorno ad essi. Perché il *propheta* ai suoi seguaci non offriva semplicemente l’occasione di migliorare la propria sorte e di sfuggire a pressanti angustie; offriva loro anche, e soprattutto, la prospettiva della partecipazione da protagonisti a una missione ordinata da Dio, eccezionale e prodigiosa. Era un sogno che ben presto li stregava. E allora si formava un gruppo del tutto particolare, il prototipo del moderno partito totalitario, spietato e in costante fermento, ossessionato da chimere apocalittiche e assolutamente convinto della propria infallibilità. Esso si sentiva infinitamente al di sopra del resto dell’umanità e respingeva ogni pretesa estranea alla sua presunta missione. E talvolta, benché non sempre, riusciva a imporre il suo volere alla grande massa dei disorientati, degli inquieti, degli spauriti.

Una serie di promesse millenaristiche e sconfinite, fatte con convinzione assoluta e profetica a una schiera di uomini sradicati e disperati, in una società le cui strutture tradizionali sono in via di disintegrazione: ecco, a quanto sembra, l’origine di quel fanatismo sotterraneo che costituì una minaccia permanente per la società medievale. Non è fuori posto pensare che quella è pure l’origine dei giganteschi movimenti fanatici che, nella nostra epoca, hanno scosso il mondo.

N. Cohn, *I fanatici dell’Apocalisse*, Comunità, 1965, pagg. 351-353

Cohn, Millenarismo antico e totalitarismi moderni

Fra coloro che hanno cercato di comprendere le origini profonde degli episodi che hanno caratterizzato la storia del nostro secolo e il coinvolgimento in essa degli intellettuali vi è N. Cohn, del quale forse non è inutile ricordare l'origine ebraica. Fin dai primi anni del dopoguerra egli iniziò a studiare il fenomeno del rivoluzionarismo millenaristico nel Medioevo. Dopo un lungo lavoro di ricerca, nel 1957 pubblicò I fanatici dell'Apocalisse, che suscitò un grande interesse nel mondo anglosassone.

In questa lettura Cohn afferma che nei movimenti totalitari del XX secolo sono presenti elementi tipici del millenarismo, un fenomeno che risale al Medioevo ed in particolare alle dottrine del monaco Gioacchino da Fiore, e che il modo di pensare di Hitler, Rosenberg, Marx e degli altri era escatologico.

N. Cohn, *The pursuit of the Millennium*, 1957 [I fanatici dell'Apocalisse]

Ma tale mistica salvazionista si distingue dalle altre in quanto che la salvezza promessa è insieme terrena e collettiva. È su questa terra che nascerà la Città celeste e le sue gioie coroneranno non le tribolazioni dell'anima singola, bensì le gesta epiche di un popolo eletto. E tali movimenti rivoluzionari si distinguono dagli altri per il carattere illimitato dei fini e delle promesse. L'immaginazione finisce così per attribuire a un conflitto sociale un'importanza unica e per distinguerlo da tutti gli altri conflitti della storia: è un cataclisma da cui l'universo uscirà redento e trasfigurato. Ecco qui dunque ciò che caratterizza i due grandi movimenti totalitari del nostro tempo, il comunismo e il nazismo, soprattutto nella fase della loro nascita rivoluzionaria. Essi si distinguono dai partiti politici europei tradizionali appunto perché attribuiscono a determinate speranze o a determinati conflitti sociali un significato trascendente, il mistero e la maestosità del dramma escatologico. In tal senso, si può considerare questo libro come il prologo di uno studio sui grandi sconvolgimenti rivoluzionari del nostro secolo.

Gli stessi ideologi comunisti e nazisti hanno avvertito l'esistenza di questa parentela. Alfred Rosenberg consacrò un lungo capitolo del suo *Mito del XX secolo* a un'esposizione entusiastica, quantunque poco sicura, delle teorie mistiche tedesche del XVI secolo e rese un particolare omaggio ai begardi e alle beghine oltre che ai Fratelli del Libero Spirito. Uno storico nazista si mise, per parte sua, a interpretare il messaggio del Rivoluzionario dell'Alto Reno. Quanto ai comunisti, essi continuano ad arricchire di numerosi volumi il culto di Thomas Müntzer inaugurato da Engels. Ma se, in queste opere, i *prophetae* di un mondo svanito appaiono come dei lontani precursori, è perfettamente possibile fare il ragionamento inverso e concludere che, malgrado l'impiego delle tecniche più moderne, il comunismo e il nazismo si sono ispirati a miti profondamente arcaici. Tale è appunto il caso. Si può dimostrare (ma una dimostrazione particolareggiata richiederebbe un altro volume) che per molti aspetti l'ideologia comunista e quella nazista, estremamente diverse come sono, devono entrambe molto a quell'antico corpo dottrinale che costituiva la

tradizione apocalittica popolare.

È vero che nel XIX secolo tale tradizione fu reinterpretata in termini moderni. Un modo di pensare francamente e ingenuamente basato sul soprannaturale fu a poco a poco sostituito da un atteggiamento secolare, che pretendeva di essere addirittura scientifico, e le rivendicazioni un tempo formulate in nome della volontà di Dio furono allora avanzate in nome dei fini della storia. Ma l'esigenza restò la stessa: purificare il mondo eliminando gli agenti della sua corruzione.

Per quanto concerne il nazismo, l'ispirazione apocalittica balza subito agli occhi. Hitler fu considerato dai suoi seguaci come un messia destinato a rinnovare ogni cosa e il Millennio nazista – quell'impero che egli, in una frase famosa, aveva promesso di instaurare per mille anni – doveva essere un impero in cui (proprio come nei sogni del Rivoluzionario dell'Alto Reno) la razza dei signori, la razza germanica, avrebbe dominato le razze inferiori, ridotte in schiavitù. Il sangue ariano, secondo Rosenberg, era la sostanza stessa della divinità; e coloro nei quali quel sangue era reputato più puro – per esempio le S.S. – erano incoraggiati a considerarsi dei superuomini aventi diritto al dominio assoluto della terra. Ma, prima che quell'ideale potesse realizzarsi, bisognava affrontare un grande conflitto – un conflitto su scala mondiale, un conflitto che non avrebbe fatto di Hitler e dei suoi soci dei nazionalisti comuni, e neppure dei razzisti comuni. La loro immaginazione era ossessionata da un mito del tutto particolare: essi erano convinti che il "giudaismo internazionale" stesse compiendo uno sforzo gigantesco e segreto per dominare e infine distruggere il mondo. E vedevano veramente in sé dei salvatori designati da Dio a liberare l'umanità ariana, che era la sola a contare, da quel mostruoso pericolo. Hitler aveva detto, parecchi anni prima del suo avvento al potere: "Se l'ebreo, con l'aiuto della sua professione di fede marxista, riporta la vittoria sui popoli di questo mondo, il suo diadema sarà la corona funebre dell'umanità. Allora il nostro pianeta ricomincerà a percorrere l'etere come ha fatto milioni d'anni fa: non ci saranno più uomini sulla sua superficie... Ecco perché credo di agire secondo lo spirito dell'Onnipotente, nostro creatore: perché, *difendendomi contro l'ebreo, combatto per difendere l'opera del Signore*".

Il tono religioso è degno di nota e acquista interamente il suo senso se lo si collega a un libro a cui i nazisti attribuivano un'enorme importanza: *I Protocolli dei savi di Sion*. Una parte della storia di questa famosa opera è abbastanza ben nota. Essa conterrebbe un piano minuzioso per l'instaurazione della dominazione ebraica su tutte le nazioni della terra – un piano che, a quanto si vuol far credere, un misterioso gruppo di ebrei avrebbe redatto e (stupefacente imprudenza) messo per iscritto a Basilea nel 1897. In realtà, il libello si è rivelato un falso volgare, fabbricato da cima a fondo nella Bibliothèque Nationale di Parigi, nel 1897 o 1898, su ordine del generale Rachkovski, capo della sezione estera della polizia segreta russa, l'Okhrana. Fatto meno noto: esso cominciò a esercitare una certa influenza solo a partire dal momento in cui un bizzarro profeta russo vagante lo incorporò, in perfetta buona fede, nella sua opera religiosa sull'imminente venuta dell'Anticristo: *Il grande nel piccolo. L'Anticristo considerato come una prossima eventualità politica* (Tsarskoe Selo

1905).

In Russia i rapporti fra ebrei e cristiani rimasero fino al XX secolo praticamente quelli che erano stati nell'Europa medievale, e lo stesso fu per le superstizioni dei cristiani nei riguardi degli ebrei. I *Protocolli* vennero accettati dagli ufficiali russi fanaticamente ortodossi come la rivelazione di una congiura diabolica contro la Cristianità. Molti di essi si erano riuniti nella Confraternita di San Michele Arcangelo – un'associazione in cui il nome si riferiva all'apocalittica lotta finale e l'emblema rappresentava, sotto la corona imperiale, il trionfo dell'arcangelo sul drago dell'Apocalisse. Agli occhi di costoro, la rivoluzione bolscevica del 1917 non era altro che un assalto di Satana contro l'ordine divino; gli ebrei, fra i capi bolscevichi, erano i soldati dell'Anticristo il cui regno stava per essere instaurato nella Santa Russia. Furono uomini del genere che, fuggendo dalla rivoluzione, introdussero i *Protocolli* in Germania. Un oscuro agitatore, Adolf Hitler, si impadronì immediatamente del libello che più tardi sarebbe stato diffuso in milioni di esemplari in tutto il mondo.

Alla vigilia della Seconda guerra mondiale Henri Rollin scriveva: "Si possono considerare i *Protocolli* come l'opera più diffusa nel mondo dopo la Bibbia... Soprattutto in Germania, questo apocrifo è diventato la base di una mistica cieca, appassionata, aggressiva..., persino impronta di quel messianismo che all'ardore fanatico dei neofiti ispira la convinzione di una missione sacra voluta dal destino".

Era un giudizio penetrante. Benché Hitler e Rosenberg avessero reinterpretato i *Protocolli* dal punto di vista razzista, intorbidando tutti gli elementi esplicitamente religiosi, l'atmosfera apocalittica rimase intatta. Già nel 1923 Rosenberg aveva predetto un nazismo che sarebbe stato un movimento internazionale più che tedesco, mirante a una rivoluzione mondiale, con una parola d'ordine come: "Antisemiti di tutti i paesi, unitevi!". Pure internazionale era il suo nemico: quel giudaismo che si diceva già controllasse segretamente la Francia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, i partiti democratici di tutti i paesi, e la Chiesa cattolica; che infieriva a volto scoperto nell'URSS; che stava per estendere il suo impero satanico al mondo intero. Gli ebrei sono i soldati del demonio; la loro tirannia deve peggiorare di anno in anno fino al giorno della lotta finale, coronata dal loro annientamento, che rigenererà il mondo. Questo mito secolare raramente trovò un'espressione così chiara come nel commento di Rosenberg ai *Protocolli di Sion* (1923): "Mentre crolla l'universo, una nuova era comincia... Uno dei segni preannuncianti l'imminente lotta per il regime mondiale è l'identificazione del demonio che è causa dei nostri mali attuali. Allora si apre la via dei tempi nuovi".

In *Mein Kampf* Hitler usa un linguaggio altrettanto apocalittico: "Se il nostro popolo e il nostro stato cadono vittime di quei tiranni dei popoli che sono gli ebrei assetati di sangue e avidi di denaro, tutta la terra sarà presa nei tentacoli di quelle idre; ma se la Germania sfugge al loro avvinghiamento, si potrà ritenere che il maggior pericolo corso da tutti i popoli non minaccerà più il mondo intero... E l'ebreo... proseguirà dunque il suo fatale cammino finché non gli si opporrà un'altra forza che, in una lotta titanica, respinga a Lucifero colui che dà l'assalto al cielo".

Ecco la visione che spiega la decisione, altrimenti incomprensibile, di intraprendere, nel pieno di una guerra disperata e a prezzo di un enorme sacrificio di manodopera, materiali e mezzi di trasporto, lo sterminio di sei milioni di ebrei, uomini, donne e bambini. Ed è facile vedere che si tratta della stessa visione che aveva animato Emico di Leiningen e il “Maestro d'Ungheria” tanti secoli prima.

Mentre l'ideologia nazista era francamente oscurantista e atavica, l'ideologia comunista si è sempre vantata di essere “scientifica” e “progressista”; ciò ha contribuito a mettere in ombra il fatto che anch'essa deve molto a un'escatologia arcaica. Questo debito non è meno importante, e diverso d'aspetto. In Marx appare principalmente nella convinzione che la storia sia un corso tracciato, ormai prossimo all'ultima era, era di “libertà” in cui gli uomini saranno liberati per sempre da ogni subordinazione e costrizione. Questa concezione della storia fu largamente diffusa e variamente esposta dai filosofi del XVIII e XIX secolo; prima di Marx, essa era stata eloquentemente sostenuta da Lessing, Schelling e Auguste Comte, per esempio. La sua origine è tuttavia molto anteriore e Lessing, che fu il primo a darne una versione moderna, sapeva bene di riprendere una tradizione profetica instaurata da Giocchino da Fiore.

Marx si distingue dai suoi predecessori per la convinzione che 1° “era di libertà” non sopraggiungerà pacificamente, bensì in seguito a una sollevazione del proletariato e a un'espropriazione della borghesia. Ciò che l'indusse a pensare a quel modo fu evidentemente lo spettacolo della società industriale della metà del XIX secolo, in cui il proletariato era non solo vergognosamente sfruttato, ma anche avviato a un rapido incremento. L'attesa di una rivoluzione proletaria nei paesi industriali, che doveva rivelarsi vana, era logicamente concepibile per un sociologo politico. D'altronde, fu un modo di pensare escatologico, non sociologico, che portò Marx a immaginare che una simile rivoluzione avrebbe avuto per risultato “un salto fuori del regno della necessità in quello della libertà”, “la fine della preistoria e l'inizio della storia” o, più precisamente, di una società senza classi, senza governo, una società in cui ciascuno avrebbe fatto il lavoro che gli piaceva e avrebbe ricevuto come salario solo ciò di cui aveva bisogno. Tratti familiari del Millennio egualitario in cui, come nei sogni dei *prophetae* medievali, sono i poveri che svolgono un ruolo di messia collettivo.

N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Comunità, 1965, pagg. 342-346

Colli, Il dèmon letterario di Platone

Giorgio Colli (1917-1979) è convinto che tutta l'opera di Platone – la sua filosofia –, nonostante l'accesa critica nei confronti dell'arte, scaturisca da una profonda vocazione artistica. A dispetto del Lógos e dell'ordine – che Platone vede governare il Mondo delle Idee e anche il mondo sensibile – la concezione della realtà che emerge dal suo pensiero fa convivere "intuizioni totali [...] addirittura antitetiche fra loro".

Platone dal canto suo è dominato dal dèmon letterario, legato al filone retorico, e da una disposizione artistica che si sovrappone all'ideale del sapiente. Egli critica la scrittura, critica l'arte, ma il suo istinto forte è stato quello del letterato, del drammaturgo. La tradizione dialettica gli offre semplicemente il materiale da plasmare. E neppure vanno dimenticate le sue ambizioni politiche, qualcosa che i sapienti non avevano conosciuto. Dall'impasto di queste doti e di questi istinti sorge la creatura nuova, la filosofia. L'istinto drammatico di Platone gli fa attraversare, come personaggi con cui di volta in volta egli si immedesima, molte intuizioni totali, esclusive, talora addirittura antitetiche tra loro, della vita, del mondo, del comportamento dell'uomo.

La "filosofia" sorge da una disposizione retorica accoppiata a un addestramento dialettico, da uno stimolo agonistico incerto sulla direzione da prendere, dal primo presentarsi di una frattura interiore nell'uomo di pensiero, in cui si insinua l'ambizione velleitaria alla potenza mondana, e infine da un talento artistico di grande livello, che si scarica deviando tumultuoso e tracotante nell'invenzione di un nuovo genere letterario.

(G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1991¹¹, pagg. 114-115)

Collins, *La Bibbia e la legge di natura*

La Bibbia appare a Collins come una enciclopedia del sapere antico: se in essa trova espressione la sapienza divina, questa non si manifesta in maniera immediata; per farla emergere è necessaria una grande scienza umana, capace di spaziare fra le varie discipline che compaiono nelle Scritture e di formulare un giudizio critico e razionale sul loro contenuto.

A. Collins, *Discorso sul libero pensiero*

Ma per venire a un esempio che ci interessa piú da vicino: la *Bibbia* contiene una raccolta di scritti forniti da Dio stesso in epoche diverse; e di conseguenza ogni cosa menzionata in essi è trattata con il medesimo grado di esattezza; poiché è impossibile che Dio, quando accondiscende a trasmettere il suo insegnamento all'umanità mediante testi o libri, debba scrivere male come gli uomini mortali o peggio, e nello scrivere si comporti in modo contrario alle regole dell'arte, e si esprima in modo errato e falso anziché esatto ed equilibrato. Ora, non esiste forse al mondo un libro così eterogeneo, e che tratti una tale varietà di argomenti, come la *Bibbia*. C'è una storia naturale della creazione di tutto l'Universo, e di un diluvio universale su questa terra; e una storia civile ed ecclesiastica di tutta l'umanità dal principio del mondo per oltre duemila anni, e di una nazione particolare per oltre ottocento anni: vi sono contenute le leggi municipali di una nazione, le istituzioni di due religioni (una delle quali era destinata a porre fine all'altra), molti fenomeni naturali e miracolosi della natura, descrizioni di magnifici edifici, riferimenti all'agricoltura, alla navigazione, alla medicina, alla farmacia, alla matematica e a ogni altra materia che si possa ricordare. [...] La comprensione del contenuto di questo libro richiede quindi una riflessione molto piú profonda di quella che occorre per tutti gli altri libri, in quanto per averne una conoscenza completa e sicura una persona deve essere in grado di pensare in modo esatto in ogni ramo della scienza e dell'arte. Chi può comprendere l'ordine e la perfezione della parte storica, e il compimento delle profezie intorno al nostro Salvatore, senza possedere una completa padronanza della storia antica, della cronologia e delle leggi di ciascuna di questi arti? [...] Chi può formarsi una idea della bellezza e magnificenza del tempio di Salomone senza una perfetta conoscenza della matematica e in particolare delle leggi dell'architettura? [...] Come è possibile a un uomo penetrare il significato di molti brani della *Scrittura*, che in apparenza esprimono un'idea di Dio corrispondente a criteri umani, senza la metafisica piú raffinata e le piú profonde riflessioni filosofiche sulla natura e gli attributi di Dio? Anzi è impossibile comprendere la moralità della *Sacra Scrittura* in modo esatto e distinto senza una precedente conoscenza dell'etica, ossia della legge di natura. Chi può comprendere, senza conoscere tale legge, in che cosa consiste il dovere di “amare i nostri nemici”, di “non preoccuparci per il domani”, di “non avere due mantelli”, e tutti gli altri doveri espressi in forma così universale? Poiché i brani stessi non indicano le limitazioni o restrizioni necessarie implicite in essi, tali restrizioni e limitazioni possono

essere dedotte solo dalla legge naturale. Anzi, se anche i doveri imposti sono universali come risulta dall'espressione letterale, questa universalità può essere conosciuta solo considerando se la legge di natura in quei casi ammette qualche limitazione o no. Così nessun dovere contenuto nella *Scrittura* può essere compreso con esattezza e certezza senza la conoscenza della legge di natura.

In conclusione dunque, poiché il pensare in tutte le scienze umane è il solo mezzo per giungere alla perfezione, anzi costituisce l'unico mezzo per la comprensione della più sublime su tutte le scienze, la teologia, cioè la volontà di Dio contenuta nella *Sacra Scrittura*, il libero pensiero deve essere almeno legittimo, ossia deve essere un diritto dell'uomo.

(C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*, Sansoni, Firenze, 1974, pagg. 84-85)

Collins, La filosofia come libero pensiero

Anthony Collins pubblica nel 1713 il Discourse of Freethinking ("Discorso sul libero pensiero") che costituisce una sorta di manifesto del "movimento": il nucleo centrale delle argomentazioni di Collins sta nella identificazione del "libero pensiero" come motore del progresso scientifico.

A. Collins, *Discorso sul libero pensiero*

Per *libero pensiero* intendo l'uso dell'intelletto nella ricerca del significato di qualsiasi proposizione, nella considerazione dell'evidenza a favore o contro di essa, e nella formulazione di un giudizio su di essa in base alla forza o alla debolezza dell'evidenza che manifesta. Contro questa definizione, io penso, non possono obiettarmi nulla i nemici del libero pensiero, in quanto essa non include il crimine di cui essi accusano i liberi pensatori allo scopo di renderli odiosi alla gente che non riflette, poiché se esiste un crimine nel libero pensiero, deve essere contenuto in una definizione che non ponga alcuna forma di limitazione al pensiero; ed essi devono ammettere che, se io rivendico all'uomo il diritto di pensare liberamente nella piena estensione della mia definizione, non solo difendo me stesso, che professo in ogni circostanza il libero pensiero *de quolibet ente* [intorno a un qualsivoglia ente], ma anche tutti i liberi pensatori che siano esistiti o che mai esisteranno. Per dimostrare questo diritto al libero pensiero, le mie argomentazioni sono le seguenti:

1) Se la conoscenza di alcune verità ci è richiesta da Dio; se la conoscenza di altre è utile alla società; se la conoscenza di nessuna verità ci è proibita da Dio o è dannosa per noi; allora abbiamo il diritto di conoscere, cioè possiamo legittimamente conoscere ogni verità. E se abbiamo il diritto di conoscere ogni verità, abbiamo quindi il diritto alla libertà di pensiero, o all'uso del nostro intelletto nella ricerca del significato di qualsiasi proposizione, nella considerazione dell'evidenza a favore o contro di essa e nella formulazione di un giudizio su di essa in base alla forza o alla debolezza dell'evidenza che manifesta: infatti nessuna proposizione può essere riconosciuta come vera, o abbandonata in quanto falsa, prima di questa verifica nell'intelletto; dunque il diritto di riconoscere qualsiasi verità implica il diritto al libero pensiero. [...]

2) Come nelle arti manuali noi arriviamo a conoscere ciò che è migliore e perfetto in ogni arte solo attraverso libere prove, confronti ed esperienze di ogni cosa; così nelle scienze è possibile raggiungere la perfezione solo mediante il libero pensiero. [...]

In modo analogo, se agli uomini sono imposte delle limitazioni nel pensare su una scienza o su una parte di una scienza, devono essere ignoranti in proporzione a questa limitazione. E se poche persone si prendono talvolta un po' di libertà e infrangono la costrizione stabilita, le loro riflessioni non saranno mai così perfette come sarebbero se tutti gli uomini fossero lasciati liberi e incoraggiati a pensare su tale materia: ma il loro progresso nel pensiero sarà esclusivamente proporzionato al grado di libertà di pensiero dominante. Così prima della restaurazione del sapere, quando gli uomini erano soggetti alle imposizioni dei

preti, dominava un'ignoranza straordinaria. E quando essi cominciarono a pensare, le loro idee erano dapprima rozze e imperfette, e furono necessari tempo e fatica per condurli al grado di esattezza a cui si trovano oggi. Fu attraverso un graduale progresso nel pensiero che gli uomini raggiunsero una tale conoscenza nell'astronomia da apprendere che la Terra è una figura sferica e si muove intorno al Sole. é con tali mezzi che siamo giunti alla dimostrazione dell'esistenza di un solo Dio, e alla concezione rigorosa e filosofica di lui come di un essere privo di ogni parte e passione. E così è stato per tutte le altre nostre scoperte.

(C. Giuntini, *Toland e i liberi pensatori del '700*, Sansoni, Firenze, 1974, pagg. 81-83)

Comte, I caratteri della filosofia positiva

In questo brano Auguste Comte mette in evidenza i caratteri fondamentali della filosofia positiva. Essa si basa sulle conoscenze scientifiche, ritiene tutti i fenomeni sottoposti a "leggi naturali invariabili" e rifiuta la tradizionale dottrina filosofica delle cause. Il suo punto di riferimento è la legge di gravitazione universale di Newton.

A. Comte, *Corso di filosofia positiva*

Vediamo, da ciò che precede, che il carattere fondamentale della filosofia positiva è da considerare tutti i fenomeni come sottostanti a leggi naturali invariabili, la cui scoperta precisa e la cui riduzione al minor numero possibile sono il fine di tutti i nostri sforzi, considerando come assolutamente inaccessibile e privo di senso per noi la ricerca di ciò che viene chiamato la causa, sia prima, che finale.

[...]

Così, per citare l'esempio più ammirevole, noi diciamo che i fenomeni generali dell'universo sono spiegati, per quanto è possibile, dalla legge newtoniana della gravitazione, perché, da un lato, questa bella teoria ci mostra tutta l'immensa varietà dei fatti astronomici come fossero un solo e medesimo fatto, considerato sotto diversi punti di vista, ci mostra la tendenza costante di tutte le molecole, le une verso le altre, in ragione diretta delle loro masse ed in ragione inversa dei quadrati delle loro distanze; mentre, d'altra parte, questo fatto generale è presentato come la semplice estensione di un fenomeno che ci è estremamente familiare e che, per ciò soltanto, noi consideriamo perfettamente conosciuto: la pesantezza dei corpi e la superficie della terra. Il determinare che cosa siano in se stesse attrazione e pesantezza, quali ne siano le cause, sono questi i problemi, a cui guardiamo come insolubili, che non appartengono al dominio della filosofia positiva e che noi abbandoniamo con ragione all'immaginazione dei teologi o alle sottigliezze dei metafisici. La prova manifesta della impossibilità di raggiungere soluzioni di questo genere è che tutte le volte che si è cercato di dire a questo riguardo qualcosa di veramente razionale i maggiori spiriti non hanno potuto far altro che definire questi due principi l'uno per mezzo dell'altro dicendo, per quanto riguarda l'attrazione, che essa altro non è che un peso universale e poi, per il peso, che esso consiste semplicemente nell'attrazione terrestre. Spiegazioni di questo genere, che fanno sorridere quando si pretende di conoscere la natura intima delle cose ed il modo in cui vengono generati i fenomeni, sono tuttavia tutto ciò che noi possiamo ottenere di più soddisfacente, in quanto ci mostrano come identici due ordini di fenomeni che sono stati così a lungo considerati come non aventi alcun rapporto tra loro. Nessuno spirito sano cerca oggi di andare più a fondo.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 131-132

Comte, Il compito specifico della filosofia positiva

Auguste Comte ritiene che il grande progresso della scienza sia messo in pericolo da una eccessiva specializzazione. Diventa quindi necessario ricondurre i vari rami del sapere ad un qualche punto di riferimento unitario. A questo scopo può essere utile il metodo positivo.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

Ma, pur riconoscendo i prodigiosi risultati di questa divisione e pur vedendo in essa la base fondamentale dell'organizzazione del mondo del sapere, è impossibile, d'altra parte, non imbattersi negli inconvenienti che essa genera allo stato attuale, per l'eccessiva limitazione dei campi di indagine. Una maniera valida per arrestare l'influenza deleteria, da cui l'avvenire sembra minacciato in seguito ad una esagerata specializzazione della ricerca individuale, non sarà certamente quella di ritornare all'antica confusione dei lavori, la quale farebbe soltanto regredire lo spirito umano e che al giorno d'oggi sarebbe impossibile. Essa consiste al contrario nella perfezione della divisione del lavoro. Basta, in effetti, fare dello studio delle generalità scientifiche una grande specialità in più. Che una nuova classe di sapienti, preparati da una educazione adeguata, non legati alla cultura specialistica della filosofia naturale, si occupi unicamente, considerando le diverse scienze positive allo stato attuale, a determinare esattamente lo spirito di ciascuna di esse, a scoprirne le relazioni ed i nessi, a ricondurre, se è possibile, tutti i principi propri in un minor numero di principi comuni, conformandosi continuamente ai fondamenti del metodo positivo.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pag. 136

Comte, La legge dei tre stadi

Auguste Comte ritiene di aver scoperto una legge fondamentale, secondo la quale tutte le nostre conoscenze piú importanti passano per tre stadi: teologico, metafisico e positivo.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

Per spiegare convenientemente la vera natura ed il carattere proprio della filosofia positiva è necessario gettare uno sguardo d'insieme sulla marcia progressiva dello spirito umano, perché qualsiasi dottrina può essere meglio conosciuta quando se ne conosce la storia. Studiando così lo sviluppo dell'intelligenza umana nelle sue diverse sfere di attività, dalle prime manifestazioni fino ai nostri giorni, credo di aver scoperto una grande legge fondamentale, alla quale esso è soggetto con ferrea necessità e che può essere definita in modo preciso sia con prove razionali ricavate dalla conoscenza della nostra organizzazione, sia con la verifica storica risultante da un attento esame del passato. Questa legge consiste nel fatto che ogni nostra concezione fondamentale, ciascun settore delle nostre conoscenze, passa successivamente attraverso tre stadi diversi: lo stadio teologico o fittizio; lo stadio metafisico o astratto; lo stadio scientifico o positivo. In altre parole lo spirito umano, per sua natura, adopera successivamente, in tutte le sue ricerche, tre metodi di filosofare, il cui carattere è essenzialmente differente e persino opposto: all'inizio il metodo teologico, quindi quello metafisico, infine il metodo positivo. Da lí hanno origine tre tipi di filosofia, o di concezioni generali sull'insieme dei fenomeni, che si escludono reciprocamente; il primo è il punto di partenza necessario dell'intelligenza umana, il terzo la sua sistemazione definitiva e fissa, il secondo vale soltanto come momento di passaggio.

Nello stadio teologico lo spirito umano indirizza essenzialmente le sue ricerche verso la natura intima delle cose, le cause prime e le cause ultime di tutti gli effetti che lo colpiscono, in una parola, verso le conoscenze assolute e si rappresenta i fenomeni come prodotti dall'azione diretta e continua di agenti sovranaturali piú o meno numerosi, il cui arbitrario intervento dà ragione di tutte le contraddizioni apparenti dell'universo. Nello stato metafisico, che non è in fondo se non una semplice modificazione generale del precedente, gli agenti sovranaturali sono sostituiti da forze astratte, vere entità inerenti ai diversi esseri del mondo e concepite come capaci di produrre esse stesse tutti i fenomeni osservati, la cui spiegazione consiste dunque nell'assegnare a ciascuno l'entità corrispondente. Infine nello stato positivo lo spirito umano riconoscendo l'impossibilità di raggiungere delle nozioni assolute rinuncia a cercare l'origine ed il destino dell'universo ed a conoscere le cause intime dei fenomeni, per dedicarsi unicamente a scoprire, con l'uso opportunamente combinato del ragionamento e dell'osservazione, le loro leggi effettive, cioè le loro relazioni invariabili di successione e di somiglianza. La spiegazione dei fatti, ridotta dunque nei suoi termini reali, non è altro ormai che il legame posto tra i diversi fenomeni particolari ed alcuni fatti generali; di qui derivano i progressi della scienza che tende sempre piú a diminuire il

numero delle leggi [...]

Or dunque, se la filosofia positiva è il vero e proprio stato definitivo dell'intelligenza umana, quello stato verso cui essa è stata sempre più intensamente protesa, nondimeno essa ha dovuto necessariamente impiegare all'inizio e durante una lunga successione di secoli sia come metodo, sia come dottrina provvisoria, la filosofia teologica; filosofia il cui carattere è d'essere spontanea, e perciò la sola possibile all'origine, la sola anche che possa offrire al nostro spirito nascente un interesse sufficiente. È ora molto facile accorgersi che per passare da questa filosofia provvisoria alla filosofia definitiva, lo spirito umano ha dovuto naturalmente adottare, come filosofia transitoria, i metodi e le dottrine metafisiche.

Quest'ultima considerazione è indispensabile per completare il breve ragguaglio generale sulla grande legge che ho prospettato.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 129-131

Comte, Sarà la politica positiva a garantire l'ordine

Auguste Comte fa presente che il disordine è nemico della società e ripugna allo spirito scientifico. Soltanto il metodo positivo è in grado di garantire l'ordine e di "contenere lo spirito rivoluzionario".

A. Comte, Corso di filosofia positiva

Considerata soprattutto con riguardo all'ordine, la politica positiva senza dubbio non avrà mai bisogno di alcuna apologia diretta per chiunque abbia sufficientemente valutato, secondo l'insieme delle parti anteriori di questo Trattato, quale è a questo riguardo la tendenza necessaria di una tale filosofia, a qualunque categoria di idee si applichi. Considerata dal punto di vista più elevato, la scienza reale non ha in effetti altro scopo generale che stabilire e fortificare senza posa l'ordine intellettuale che, non lo si ricorderà mai troppo, è la prima base indispensabile di ogni altro vero ordine. Benché non sia questo il luogo opportuno di trattare direttamente questa questione fondamentale, riservata a dopo, non posso astenermi dall'indicare come il disordine ripugni profondamente allo spirito scientifico propriamente detto, che per sua natura gli è eterogeneo certamente molto più che lo stesso spirito teologico, come oggi fanno tutti coloro che hanno un po' approfondito l'una e l'altra filosofia. Circa le idee politiche, l'esperienza ha ormai sufficientemente provato che soltanto il metodo positivo può oggi realmente disciplinare intelligenze divenute sempre più ribelli all'autorità delle ipotesi metafisiche come pure all'impiego delle finzioni teologiche. Al contrario, non vediamo questo stesso spirito attuale così vanamente accusato di tendere allo scetticismo assoluto, apprendere sempre con avida premura la minima apparenza di dimostrazione positiva, anche quando è prematura? Per quale motivo sarebbe diverso con le nozioni sociali, dove il bisogno di solidità deve certo essere ancor meglio sentito, se in effetti esse possono alla fine essere dominate dallo spirito positivo? Il sentimento fondamentale delle leggi naturali invariabili, fondamento primitivo di ogni ordine di idee relativamente a ogni fenomeno, potrebbe non aver più la stessa efficacia filosofica non appena, completamente generalizzato, s'applicasse anche ai fenomeni sociali, ricondotti ormai a leggi analoghe?

Solo la politica positiva è certamente rapace di contenere convenevolmente lo spirito rivoluzionario, poiché essa sola può rendergli da principio senza debolezza e senza inconseguenza un'esatta giustizia e circoscrivere razionalmente entro i suoi veri limiti generali la sua indispensabile influenza. Fino a che, come si vede oggi, questo spirito non è attaccato che in modo essenzialmente assoluto, dietro ispirazione della filosofia retrograda – con cui allora coincide necessariamente la politica stazionaria sprovvista di ogni principio proprio – esso resiste spontaneamente a queste vane recriminazioni che, per quanto legittimo possa esserne il fondamento parziale, non potrebbero neutralizzare l'irresistibile bisogno di ricorrere a questo energico impulso, che secondo la teoria precedentemente stabilita, la nostra intelligenza ora prova. Ma non può più essere così quando la nuova

filosofia, manifestando il suo carattere eminentemente organico, si mostrerà spontaneamente ancor più adatta che la filosofia rivoluzionaria stessa a sbarazzare finalmente la società da ogni vestigio di qualsiasi tipo del sistema politico antico. Soltanto allora la tendenza anarchica dei principi puramente rivoluzionari potrà essere direttamente combattuta egualmente in nome della rivoluzione generale, con un successo veramente decisivo che finirà con l'assorbire gradualmente l'intera dottrina rivoluzione attuale, il cui principale compito politico sarà ormai meglio adempiuto dalla filosofia positiva.

[...]

Si deve pure notare che, malgrado la sua invariabile unità, lo spirito eminentemente relativo della filosofia positiva dovrà gradualmente dissipare, ad evidente profitto dell'ordine generale, questa disposizione assoluta, angusta quanto irrazionale, comune alla politica teologica e quella metafisica, che le porta senza sosta a voler uniformemente realizzare in tutti gli stati possibili della civiltà i loro rispettivi modelli di governi immutabili, e che per esempio ai nostri giorni ha condotto perfino a non concepire altro mezzo fondamentale di civilizzare Tahiti che con l'aiuto di una banale importazione del protestantesimo e del regime parlamentare!

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pag. 170-173

Comte, Sui fenomeni sociali

Auguste Comte ritiene che i fenomeni sociali siano gli unici a rimanere ancora lontani dallo stadio positivo. Questa lacuna deve essere colmata e lo sarà con la fondazione della fisica sociale.

A. Comte, *Corso di filosofia positiva*

Tutto si riduce dunque ad una semplice questione di fatto: la filosofia positiva, che, negli ultimi due secoli, è andata estendendosi in modo così vasto, abbraccia oggi tutti gli ordini di fenomeni? È evidente che non è così e che per conseguenza rimane ancora da eseguire una grande operazione scientifica, per dare alla filosofia positiva il carattere di universalità indispensabile alla sua definitiva ricostruzione. In effetti, nelle quattro categorie principali di fenomeni – astronomici, fisici, chimici, psicologici – si rileva una lacuna essenziale relativa ai fenomeni sociali, i quali, anche se compresi implicitamente nei fenomeni psicologici, sia per la loro importanza, sia per la difficoltà propria di questi studi, debbono formare una categoria distinta. Quest'ultimo ordine di considerazioni, che si rapporta a fenomeni più particolari, più complicati, più dipendenti gli uni dagli altri, si è perfezionato più lentamente di tutti gli altri per questo solo motivo. Comunque è evidente che esso non è ancora entrato nel dominio della filosofia positiva [...]. Ecco dunque la grande, ma evidentemente la sola lacuna che si tratta di colmare per costruire completamente la filosofia positiva. Tosto che lo spirito umano ha fondato la fisica celeste, la fisica terrestre sia meccanica che chimica, la fisica organica, sia vegetale che animale, gli resta da completare il sistema delle scienze dell'osservazione fondando la *fisica sociale*. Tale è oggi il più grande ed il più pressante bisogno della nostra intelligenza: tale è, oso dire, il fine fondamentale di questo corso, il suo fine specifico.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pag. 134

Comte, Sulla fisica sociale

Secondo Auguste Comte la fisica sociale, o sociologia, ha il compito di scoprire le “relazioni generali che collegano fra loro tutti i fatti sociali”. Come ogni altra scienza, essa deve essere in grado di portare “all’esatta previsione sistematica degli avvenimenti”.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

Perciò la fisica sociale considera ogni fenomeno dal duplice punto di vista elementare della sua armonia con i fenomeni coesistenti e del suo collegamento con lo stato anteriore e lo stato posteriore dello sviluppo umano; all’uno e all’altro titolo essa si sforza di scoprire per quanto possibile le vere relazioni generali che collegano fra loro tutti i fatti sociali; ciascuno di essi le sembra *spiegato*, nell’accezione veramente scientifica del termine, quando ha potuto essere convenientemente collegato sia all’insieme della situazione corrispondente, sia all’insieme del movimento precedente, mettendo sempre con cura da parte ogni vana e inaccessibile ricerca della natura intima e del modo essenziale di produzione dei fenomeni di qualsiasi natura. Sviluppando al più alto grado il sentimento sociale, questa scienza nuova, secondo la celebre formula di Pascal da allora pienamente realizzata, rappresenta necessariamente in maniera diretta e continua la massa della specie umana – sia attuale sia passata sia anche futura – costituire sotto tutti gli aspetti e sempre di più, o nell’ordine dello spazio o nell’ordine del tempo, un’immensa ed eterna unità sociale, i cui diversi organi individuali o nazionali, continuamente uniti da un’intima e universale connessione, concorrono inevitabilmente, ciascuno secondo un modo e un grado determinati, all’evoluzione fondamentale dell’umanità, concezione veramente capitale e affatto moderna, che deve divenire ulteriormente la principale base razionale della morale positiva. Conducendo infine, come ogni altra scienza reale, con la precisione che l’eccessiva complicazione propria dei suoi fenomeni comporta, all’esatta previsione sistematica degli avvenimenti che devono provenire sia da una situazione data, sia da un insieme dato di antecedenti, la scienza politica fornisce anche direttamente all’arte politica non solamente l’indispensabile preliminare determinazione delle diverse tendenze spontanee che deve assecondare, ma anche l’indicazione generale dei principali mezzi che essa può applicarvi in maniera da evitare quanto possibile ogni azione nulla o effimera, e quindi dannosa, in una parola ogni vizioso dispendio di forze di qualsiasi tipo.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D’Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 194-195

Comte, Sulla politica di equilibrio fra reazione e rivoluzione

Sul tentativo dei politici francesi di tenersi in equilibrio fra il tornare indietro all'assolutismo e la pericolosa avventura rivoluzionaria abbiamo questa interessante valutazione di Auguste Comte.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

La politica stazionaria fa altamente professione di conservare le basi essenziali del regime antico, mentre intralcia radicalmente le sue più indispensabili condizioni di esistenza reale con un insieme di precauzioni metodiche. Del pari, dopo una solenne adesione ai principi generali della filosofia rivoluzionaria che costituiscono la sola sua forza logica contro la dottrina retrograda, essa s'affretta a impedirne regolarmente l'effettivo slancio frapponendo alla loro applicazione quotidiana ostacoli faticosamente trovati. In una parola, questa politica così fieramente sdegnosa delle utopie si propone direttamente oggi la più chimerica di tutte le utopie, volendo fissare la società in una situazione contraddittoria fra l'arretramento e la rigenerazione, con un vano bilanciamento fra l'istinto dell'ordine e quello del progresso. Poiché non possiede alcun principio proprio, essa è alimentata unicamente dai contrastanti prestiti che essa ha simultaneamente contratto dalle due dottrine antagoniste. Mentre riconosce l'inettitudine fondamentale di ciascuna di esse a dirigere convenevolmente la società attuale, la sua conclusione finale consiste nell'applicarle di concerto. Alla ragione pubblica questa teoria serve certo utilmente come organo provvisorio per impedire la dannosa preponderanza assoluta dell'una o dell'altra filosofia; ma per una non meno evidente necessità essa tende direttamente a prolungare quanto possibile la loro doppia esistenza, prima base indispensabile dell'azione oscillatoria che la caratterizza. Così questa dottrina mista che, considerata nella sua destinazione transitoria, con una influenza necessaria qui sopra spiegata concorre a preparare le vie definitive della riorganizzazione sociale, quando la si considera come dottrina finale costituisce al contrario un ostacolo diretto a questa riorganizzazione, sia perché ne fa misconoscere la vera natura, sia perché tende a perpetuare senza tregua le due filosofie opposte che oggi egualmente l'intralciano.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 162-163

Comte, Sulle idee rivoluzionarie

Auguste Comte ritiene che le principali idee proposte e diffuse dai rivoluzionari siano soltanto stravaganze, che hanno favorito l'anarchia politica e sociale.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

Ma le nazioni sufficientemente preparate dall'insieme dei loro precedenti, come soprattutto in Francia, per aver essenzialmente evitato la tappa ingannevole del protestantesimo, e nelle quali lo spirito umano ha potuto così, con un cambiamento più netto e rapido, passare direttamente dallo stato pienamente cattolico allo stato francamente rivoluzionario, non potevano continuare a sottrarsi all'inevitabile anarchia intellettuale, inerente di necessità ad ogni esercizio prolungato del diritto assoluto di libero esame individuale. Solamente, senza essere certo meno antisociali le aberrazioni vi hanno per ciò stesso preso un carattere molto meno vago, che deve intralciare meno la riorganizzazione finale. Poiché queste divagazioni, il cui campo è d'altronde inesauribile, tendono ogni giorno a sparire sotto i colpi di una insufficiente discussione per esser tosto sostituite da nuove stravaganze, può essere utile conservar qui il ricordo di qualcuna delle principali, che ai miei occhi non sono le più gravi e che scelgo soprattutto a causa della loro più marcata attualità. Mi basti dunque enumerare successivamente, invocando la testimonianza di tutti gli osservatori ben informati, e senza annettere del resto alcuna importanza all'ordine di queste indicazioni: 1) la strana tesi economica di sopprimere l'uso delle monete e quindi di riportare così la società, in vista del progresso, ai tempi degli scambi diretti; 2) il progetto di distruggere i grandi capitali, centri principali della civiltà moderna, come se fossero immensi focolai di corruzione sociale; 3) l'idea di un massimo di salario giornaliero, pur fissato a un tasso molto modico che non potrebbe superare in alcun caso i benefici reali di una qualunque industria; 4) il principio, più sovversivo ancora e nondimeno esposto ai nostri giorni molto dogmaticamente, di una rigorosa eguaglianza di retribuzione abituale fra tutti i lavori possibili; 5) infine, in una classe di nozioni politiche la cui più grossolana evidenza sembrerebbe dover impedire ogni illusione fondamentale, i pericolosi sofismi dei nostri filantropi sull'abolizione assoluta della pena capitale, nel nome di una vana assimilazione metafisica dei più indegni scellerati a semplici malati [...]

L'inevitabile risultato generale d'una simile epidemia cronica ha dovuto essere, per una evidente necessità, la graduale e ora quasi totale demolizione della morale pubblica la quale, essendo nella maggior parte degli uomini poco fondata sul sentimento diretto, ha soprattutto bisogno che le abitudini siano costantemente dirette dall'assenso uniforme delle volontà individuali a regole invariabili e comuni, in grado di fissare in ogni grave occasione la vera nozione del bene pubblico. La natura eminentemente complessa dei problemi sociali è tale che, anche senza alcuna intenzione sofistica, su quasi tutti i punti possono essere sostenuti in maniera estremamente plausibile il pro e il contro; non vi è infatti alcuna istituzione, per quanto indispensabile possa essere al fondo, che in realtà non presenti

gravi e numerosi inconvenienti, gli uni parziali, gli altri passeggeri; e inversamente la piú stravagante utopia offre sempre, come si sa, qualche incontestabile vantaggio.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 165-166

Comte, Verso lo stadio positivo

Per Auguste Comte le diverse branche della conoscenza, a seconda del grado di difficoltà, o sono già arrivate allo stadio positivo o si sono incamminate in quella direzione.

A. Comte, Corso di filosofia positiva

A questo scopo bisogna innanzi tutto considerare che le differenti branche delle nostre conoscenze non hanno dovuto percorrere con eguale velocità le tre grandi fasi del loro sviluppo indicate qui sopra, né di conseguenza arrivare simultaneamente allo stato positivo. Esiste, da questo punto di vista, un ordine invariabile e necessario, che i nostri diversi generi di conoscenza hanno seguito ed hanno dovuto seguire nella loro progressione e la cui esatta considerazione è il complemento indispensabile della legge fondamentale precedentemente enunciata. Per ora ci basti sapere che esso è conforme alla natura diversa dei fenomeni e che è determinato dal loro grado di generalità, di semplicità e di indipendenza reciproca, tre considerazioni che, benché distinte, concorrono allo stesso fine. Così dapprima i fenomeni astronomici, in quanto sono i più generali, i più semplici ed i più indipendenti di tutti gli altri, e successivamente, per le stesse ragioni, i fenomeni della fisica terrestre propriamente detta, quelli della chimica ed infine i fenomeni fisiologici sono stati ricondotti a delle teorie positive. È impossibile fissare l'origine precisa di questa rivoluzione, perché se ne può dire con esattezza, come di tutti gli altri grandi avvenimenti umani, che essa si è compiuta costantemente e sempre di più, soprattutto dopo i lavori di Aristotele e della scuola di Alessandria e quindi dopo l'introduzione delle scienze naturali nell'Europa occidentale da parte degli Arabi. Nondimeno, dal momento che conviene fissare un'epoca, per evitare la divagazione delle idee, indicherò quella del grande moto impresso allo spirito umano due secoli fa dall'azione combinata dei precetti di Bacone, delle dottrine di Cartesio e delle scoperte di Galilei, come il momento in cui lo spirito della filosofia positiva ha iniziato ad affermarsi nel mondo, in antitesi evidente allo spirito teologico e metafisico. È stato allora, in realtà, che le dottrine positive si sono nettamente svincolate dall'intreccio superstizioso e scolastico che distorceva più o meno il carattere autentico di tutte le scoperte precedenti.

Dopo questa memorabile epoca il moto di ascesa della filosofia positiva e la decadenza delle filosofie teologica e metafisica sono stati estremamente precisi. Essi si sono talmente evidenziati che agli osservatori consapevoli del loro secolo è impossibile misconoscere l'esito finale dell'intelligenza umana negli studi positivi, così come è evidente l'avversione irriducibile verso vane teorie e metodi provvisori, che potevano avere un valore agli esordi del sapere. Così questa rivoluzione fondamentale si compirà necessariamente in tutta la sua estensione. Se dunque resta ancora qualche grande conquista da fare, qualche settore principale del dominio intellettuale da invadere, si può essere certi che la trasformazione avverrà anche qui come si è effettuata in tutti gli altri settori. Perché sarebbe evidentemente contraddittorio supporre che lo spirito umano, così incline all'unità di metodo, conservi

indefinitamente, per una sola classe di fenomeni, il suo modo primitivo di filosofare, quando in tutti gli altri settori ha già adottato una nuova filosofia di carattere assolutamente opposto.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 133-134

Condillac, Gli animali e l'uomo

Dopo aver accusato Descartes di aver teorizzato la riduzione degli animali a macchine per non aver avuto la pazienza d'indagare con attenzione il mondo della natura, e dopo aver affermato che gli animali non sono macchine, perché dotati di volontà, Condillac evidenzia le differenze sostanziali fra animali e uomo: "le circostanze comandano le bestie", l'uomo invece è padrone di giudicare le circostanze ed è libero. " evidente la lontananza dal materialismo di d'Holbach, ma anche il sistema di Condillac è un sistema unitario della natura, un "sistema generale, che avvolge tutti gli esseri animali".

É. B. de Condillac, *Trattato sugli animali*, Parte II, cap. X e Conclusione

In che cosa l'intelletto e la volontà delle bestie differiscono dall'intelletto e dalla volontà dell'uomo? Non sarà difficile rispondere a questa domanda, se cominciamo col farci idee esatte di queste parole, *intelletto*, *volontà*.

Pensare, nel significato più esteso, è avere sensazioni, prestare la propria attenzione, ricordarsi, immaginare, confrontare, giudicare, riflettere, formarsi idee, conoscere, desiderare, volere, amare, sperare, temere, cioè, questa parola si riferisce a tutte le operazioni dello spirito.

Pensare non significa dunque una maniera d'essere particolare, è un termine astratto, sotto il quale si comprendono generalmente tutte le modificazioni dell'anima.

Queste modificazioni si dispongono comunemente in due classi: si considera una la facoltà che riceve le idee, che ne giudica, e la si chiama *intelletto*; si considera l'altra un movimento dell'anima, e la si chiama *volontà*.

Molti filosofi disputano sulla natura di queste due facoltà, fanno difficoltà a comprendersi perché, non sospettando che si tratti di nozioni astratte, le considerano cose molto reali, che esistono in qualche modo separatamente nell'anima e che hanno ciascuna un carattere essenzialmente differente. Le astrazioni realizzate sono una fonte di dispute vane e di cattivi ragionamenti [...].

Una conseguenza di questa spiegazione e dei principi che abbiamo stabilito in quest'opera, è che, nelle bestie, l'intelletto e la volontà comprendono solo le operazioni alle quali la loro anima si abitua, e che, nell'uomo, queste facoltà si estendono a tutte le operazioni alle quali presiede la riflessione.

Da questa riflessione nascono le azioni volontarie e libere. Le bestie agiscono come noi senza ripugnanza, e questa è già una condizione perché un atto sia volontario, ma ne occorre anche un'altra; infatti *voglio* non significa soltanto che una cosa è gradevole per me, significa anche che è l'oggetto della mia scelta. Ora, si sceglie solo tra le cose di cui si dispone. Non si dispone di niente quando si obbedisce soltanto alle proprie abitudini, si segue soltanto l'impulso dato dalle circostanze. Il diritto di scegliere, la libertà, appartiene dunque soltanto alla riflessione. Ma le circostanze comandano alle bestie, l'uomo invece giudica queste circostanze, vi si presta, vi si rifiuta, si guida da sé, vuole, è libero [...].

Nulla è piú ammirevole della generazione della facoltà degli animali. Le sue leggi sono semplici, generali, sono le stesse per tutte le specie, e producono tanti sistemi differenti quante sono le varietà nell'organizzazione. Se il numero, o se soltanto la forma degli organi non è la stessa, i bisogni variano, e danno occasione nel corpo e nell'anima, ciascuno a operazioni particolari. Così ogni specie, oltre le facoltà e le abitudini comuni a tutte, ha abitudini e facoltà che le appartengono esclusivamente.

La facoltà di sentire è la prima di tutte le facoltà dell'anima, è anche la sola origine delle altre e tutte sono solo trasformazioni dell'essere capace di sensibilità. La sensibilità ha nelle bestie il grado di intelligenza che chiamiamo *istinto*, e nell'uomo il grado superiore, che chiamiamo *ragione*.

Il piacere e il dolore sono il filo conduttore di tutte le trasformazioni. Insegnano all'anima a pensare per sé e per il corpo, e il corpo impara a muoversi per sé e per l'anima. Il piacere e il dolore stabiliscono collegamenti tra tutte le conoscenze acquisite, per formare le serie di idee che rispondono a bisogni differenti, e che si riproducono tutte le volte che i bisogni si rinnovano. Per mezzo del piacere e del dolore, in una parola, l'animale gode di tutte le proprie facoltà.

Ma ogni specie ha piaceri e dolori che non sono i piaceri e i dolori degli altri. Ognuna ha dunque i propri differenti bisogni, ognuna provvede separatamente alla propria conservazione, ha piú o meno bisogni, piú o meno abitudini, piú o meno intelligenza. Per l'uomo i piaceri e i dolori crescono di piú. Alle qualità fisiche degli oggetti, l'uomo aggiunge qualità morali, e trova nelle cose un'infinità di rapporti che non esistono per il resto degli animali. Così i suoi interessi sono ampi, sono in gran numero: egli studia tutto, si crea bisogni, passioni di ogni specie, ed è superiore alle bestie per le proprie abitudini, come per la ragione.

In effetti, le bestie, anche in società, progrediscono solo quanto ognuna avrebbe progredito separatamente. Il commercio di idee che il linguaggio d'azione stabilisce tra le bestie è molto limitato e ogni individuo può istruirsi quasi soltanto con la propria esperienza. Se non inventano, se introducono solo perfezionamenti limitati, se fanno tutti le stesse cose, non è perché si copino; è perché sono tutti dello stesso stampo, agiscono tutti per gli stessi bisogni e con gli stessi mezzi.

Invece gli uomini hanno il vantaggio di potersi comunicare tutti i propri pensieri. Ognuno impara dagli altri, ognuno aggiunge ciò che trae dalla propria esperienza, e differisce dagli altri nel modo d'agire solo perché ha cominciato copiando. Così, di generazione in generazione, l'uomo accumula conoscenze su conoscenze. Essendo il solo capace di discernere il vero, di sentire il bello, crea le arti e le scienze, e si eleva fino alla divinità, per adorarla e ringraziarla dei beni che ha ricevuto.

Ma, per quanto il sistema delle sue facoltà e delle sue conoscenze sia incomparabilmente il piú esteso di tutti, fa tuttavia parte di questo sistema generale che avvolge tutti gli esseri animali, di questo sistema in cui tutte le facoltà nascono da una stessa origine, la sensazione, per uno stesso principio, il bisogno, in cui si esercitano con uno stesso mezzo,

l'associazione delle idee. Sensazione, bisogno, associazione delle idee: ecco dunque il sistema al quale bisogna riferire tutte le operazioni degli animali. Se alcune delle verità che racchiude sono state conosciute, nessuno fino a questo punto ne ha afferrato l'insieme, né la maggior parte dei particolari.

(É. B. de Condillac, *Opere*, UTET, Torino, 1976, pagg. 582-584, 664-665, 667-669)
Scheda

Condillac, La statua animata

Condillac immagina di animare una statua per illustrare il metodo analitico-genetico, secondo il quale i sensi non agiscono in maniera automatica e meccanica, ma contribuiscono in maniera complessa e articolata alla formazione delle idee e della conoscenza.

É. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, Importante avvertimento al lettore

Per arrivare a questo scopo, immaginammo una statua organizzata internamente come noi, e animata da uno spirito privo di ogni specie di idee. Supponemmo anche che l'esterno, tutto di marmo, non le permettesse l'uso di nessuno dei suoi sensi, e ci riservammo la libertà di aprirli, a nostro arbitrio, alle differenti impressioni delle quali sono suscettibili. Credemmo di dover cominciare con l'odorato, perché fra tutti i sensi è quello che sembra contribuire di meno alle conoscenze dello spirito umano. Gli altri furono oggetto delle nostre ricerche in seguito, e dopo averli considerati separatamente e insieme, vedemmo la statua diventare un animale, capace di vegliare sulla propria conservazione.

Il principio che determina lo sviluppo delle sue facoltà è semplice, lo racchiudono le stesse sensazioni: infatti, essendo tutte necessariamente piacevoli o spiacevoli, la statua è interessata a godere delle une e a sottrarsi alle altre. Ora, ci si convincerà che questo interesse basta per dar luogo alle operazioni dell'intelligenza e della volontà. Il giudizio, la riflessione, i desideri, le passioni, ecc., sono soltanto la sensazione stessa che si trasforma diversamente. Perciò ci è sembrato inutile supporre che l'anima derivi immediatamente dalla natura tutte le facoltà delle quali è dotata. La natura ci dà organi per avvertirci col piacere di ciò che dobbiamo cercare e col dolore di ciò che dobbiamo evitare. Ma si ferma là e lascia all'esperienza la cura di farci contrarre abitudini e di terminare l'opera che ha cominciato [...].

Avverto dunque che è importantissimo mettersi esattamente al posto della statua che osserveremo. Bisogna cominciare a esistere con la statua, avere soltanto un senso quando essa ne ha uno soltanto; acquistare soltanto le idee che acquista, contrarre soltanto le abitudini che contrae: in una parola bisogna essere soltanto ciò che essa è. La statua giudicherà le cose come noi solo quando avrà tutti i nostri sensi e tutta la nostra esperienza; e noi giudicheremo come lei solo quando supporremo di essere privi di tutto ciò che le manca. Credo che i lettori che si metteranno esattamente al suo posto non faticeranno a capire quest'opera; gli altri mi opporranno difficoltà innumerevoli.

(É. B. de Condillac, *Opere*, UTET, Torino, 1976, pagg. 341-342 e 350)

Condillac, Tutte le conoscenze hanno origine dalle sensazioni

Dopo aver affermato che il suo scopo è quello di dimostrare che tutto deriva dai sensi, Condillac sottolinea le differenze fra la sua opera e quella di Aristotele - pur in una linea di continuità che passa attraverso il contributo fondamentale di Locke -, e insiste sui progressi che la sua ricerca è in grado di apportare nel campo della conoscenza.

É. B. de Condillac, *Trattato delle sensazioni*, Estratto ragionato

Lo scopo principale di quest'opera è fare vedere come tutte le nostre conoscenze e tutte le nostre facoltà derivino dai sensi, o, per parlare più esattamente, dalle sensazioni: infatti, in verità, i sensi ne sono soltanto la causa occasionale. Essi non sentono; solo l'anima sente attraverso gli organi, e dalle sensazioni che la modificano trae tutte le conoscenze e tutte le facoltà.

Questa ricerca può contribuire infinitamente agli sviluppi dell'arte di ragionare; essa sola può svilupparla fin dai primi principi. In effetti, non scopriremo una maniera sicura di guidare costantemente i nostri pensieri, se non sappiamo come si sono formati. Che cosa ci si può attendere da quei filosofi che ricorrono continuamente a un istinto che non sarebbero in grado di definire? Ci illuderemo di poter prosciugare la fonte dei nostri errori, finché la nostra anima agirà così misteriosamente? occorre dunque che osserviamo noi stessi fin dalla prima sensazione che proviamo, occorre distinguere la ragione delle nostre prime operazioni, risalire all'origine delle nostre idee, rintracciarne la genesi, seguirle fino ai limiti che la natura ci ha prescritto: in una parola occorre, come dice Bacone, rinnovare tutta l'intelligenza umana.

Ma, mi si obietterà, è detto tutto, quando si è ripetuto con Aristotele che tutte le nostre conoscenze provengono dai sensi. Non esiste uomo d'ingegno che non sia capace di trarre questa conseguenza che credete così necessaria e nulla è così inutile quanto indugiarsi con Locke su questi particolari. Aristotele mostra molto più genio, quando si accontenta di racchiudere tutto il sistema delle nostre conoscenze in una massima generale.

Aristotele, sono d'accordo, era uno dei più grandi geni dell'antichità, e quelli che fanno questa obiezione hanno indubbiamente molto ingegno. Ma per convincersi di quanto siano poco fondati i rimproveri che muovono a Locke, e di quanto sarebbe loro utile studiare questo filosofo invece di criticarlo, basta sentirli ragionare o leggere le loro opere, se hanno scritto di argomenti filosofici.

Se questi uomini unissero a un metodo esatto molta chiarezza, molta precisione, avrebbero un certo diritto di considerare inutili gli sforzi che fa la metafisica per conoscere lo spirito umano, ma potrebbero essere chiaramente sospettati di stimare così profondamente Aristotele solo per poter disprezzare Locke, e di disprezzare quest'ultimo solo con la speranza di screditare tutti i metafisici.

Da molto tempo si dice che tutte le nostre conoscenze derivano dai sensi. Tuttavia i discepoli di Aristotele erano così lontani dal conoscere questa verità, che, nonostante

l'ingegno che parecchi di loro avevano avuto in sorte, non l'hanno mai saputa sviluppare, e dopo parecchi secoli non l'avevano ancora scoperta.

Spesso un filosofo si dichiara per la verità senza conoscerla: ora segue la corrente, l'opinione del gran numero, ora, piú ambizioso che docile, resiste, combatte e talvolta arriva a trascinare la moltitudine.

Cosí si sono formate quasi tutte le sètte che ragionavano spesso a caso, ma bisognava pure che talvolta alcune avessero ragione, visto che si contraddicevano sempre.

Ignoro quale sia stato il motivo che spinse Aristotele ad esporre il principio sull'origine delle nostre conoscenze. Ma ciò che so è che non ci ha lasciato nessuna opera in cui questo principio sia sviluppato, e che, d'altra parte, Aristotele cercava di essere completamente contrario alle opinioni di Platone.

Immediatamente dopo Aristotele viene Locke; infatti non bisogna contare gli altri filosofi che hanno scritto sullo stesso argomento. Questo inglese vi ha senza dubbio profuso molta luce, ma vi ha lasciato anche oscurità. Vedremo che la maggior parte dei giudizi che si mescolano a tutte le nostre sensazioni gli sono sfuggiti, che non ha conosciuto quanto bisogno abbiamo di imparare a toccare, a vedere, a sentire, ecc., che tutte le facoltà dell'anima gli sono parse qualità innate e che non ha sospettato che potessero trarre la propria origine dalla stessa sensazione [...].

Locke è il primo ad aver notato che l'inquietudine causata dalla privazione di un oggetto è il principio delle nostre determinazioni. Ma egli fa nascere l'inquietudine dal desiderio.

Avviene esattamente il contrario. D'altra parte mette tra il desiderio e la volontà piú differenza di quanta non ce ne sia in effetti. Infine considera l'influenza dell'inquietudine solo in un uomo che ha l'uso di tutti i sensi e l'esercizio di tutte le sue facoltà.

Restava dunque da dimostrare che questa inquietudine è il principio primo che ci dà le abitudini di toccare, di vedere, di ascoltare, di sentire, di gustare, di confrontare, di giudicare, di riflettere, di desiderare, di amare, di odiare, di temere, di sperare, di volere: per essa, in una parola, nascono tutte le abitudini dell'anima e del corpo.

Per questo era necessario risalire piú in alto di quanto non abbia fatto questo filosofo. Ma nell'impotenza in cui ci troviamo di osservare i nostri primi pensieri e i nostri primi movimenti, bisognava indovinare e, di conseguenza, bisognava fare differenti supposizioni. Tuttavia non era ancora abbastanza risalire alla sensazione. Per scoprire lo sviluppo di tutte le nostre conoscenze e di tutte le nostre facoltà, era importante distinguere ciò che dobbiamo a ogni senso, ricerca che non era stata ancora tentata. Da ciò si sono formate le quattro parti del *Trattato sulle sensazioni*.

La prima, che tratta dei sensi che di per sé non giudicano gli oggetti esteriori.

La seconda, del tatto, o del solo senso che giudica di per sé gli oggetti esteriori.

La terza, del modo in cui il tatto insegna agli altri sensi a giudicare gli oggetti esteriori.

La quarta, dei bisogni, delle idee e dell'operosità di un uomo isolato che gode di tutti i propri sensi.

Tale esposizione mostra evidentemente che lo scopo di quest'opera è far vedere quali sono

le idee che dobbiamo a ogni senso e come, quando si uniscono, ci danno tutte le conoscenze necessarie alla nostra conservazione.

Dalle sensazioni nasce dunque tutto il sistema dell'uomo: sistema completo le cui parti sono tutte legate e si sostengono reciprocamente. È una concatenazione di verità: le prime osservazioni preparano quelle che devono seguirle, le ultime confermano quelle che le hanno precedute. Se, per esempio, leggendo la prima parte, si comincia a pensare che l'occhio potrebbe pure non giudicare di per sé grandezze, figure, situazioni e distanze, si è completamente convinti, quando si impara nella terza parte in che modo il tatto dà all'occhio tutte queste idee.

Se questo sistema poggia su supposizioni, tutte le conseguenze che se ne traggono sono testimoniate dalla nostra esperienza. Non c'è uomo, per esempio, limitato all'odorato: un simile animale non sarebbe in grado di vegliare sulla propria conservazione. Ma, per dimostrare la verità dei ragionamenti che abbiamo fatto osservandolo, basta che un po' di riflessione su noi stessi ci faccia riconoscere che potremmo dovere all'odorato tutte le idee e tutte le facoltà che scopriamo in quest'uomo, e che con questo solo senso non ci sarebbe possibile acquistarne altre. Ci si sarebbe potuti accontentare di considerare l'odorato facendo astrazione dalla vita, dall'udito, dal gusto e dal tatto: se si sono immaginate supposizioni, è perché rendono questa astrazione più facile.

(É. B. de Condillac, *Opere*, UTET, Torino, 1976, pagg. 555-558)

Condorcet, Conoscere la storia per sperare di essere felici

È noto che l'illuminismo è stato anche un "credere", una fede forte nell'uomo e nel progresso storico. Questa breve lettura ne è un esempio. In essa Condorcet esprime la sua fede nelle capacità dell'uomo di portare la felicità alle generazioni future attraverso un grande cambiamento, che è già in atto.

M.-J.-A. Caritat de Condorcet, *Schizzo di un quadro storico del progresso dello spirito umano*

Tutto ci dice che stiamo arrivando all'epoca di una delle grandi rivoluzioni della specie umana. Chi può meglio rischiararci su ciò che dobbiamo attenderci da essa? chi ci può offrire una guida piú sicura per condurci nell'intimo del suo sviluppo se non il quadro delle rivoluzioni che l'hanno preceduta e preparata? Lo stato attuale dei lumi ci dice che essa sarà felice; ma non è forse anche vero che ciò sarà possibile soltanto a condizione che noi sapremo servirci di tutte le nostre forze? E, affinché la felicità che essa promette sia acquistata ad un prezzo meno caro, affinché essa si espanda con piú rapidità in un piú ampio spazio, affinché essa sia piú completa nei suoi effetti, non abbiamo bisogno di studiare nella storia umana quali ostacoli dobbiamo ancora temere, quali mezzi abbiamo per superarli?

Voltaire e il concetto di filosofia nel pensiero moderno, a cura di E. Chiari, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1981, pag. 326

Confucianesimo, I Dialoghi (Lun Yü) di Confucio

I classici Lun Yü fanno parte dei cosiddetti Ssu Shu o Quattro Libri, che sono: Ta Hsüe ("La Grande Dottrina"); Lun Yü ("I Dialoghi"); Chung Yung ("Il Giusto Mezzo"); Mêng Tsu ("Il Libro di Mencio"). Mêng Tsu (Mencio, 372-289 a.C.) fu il più geniale dei predicatori del pensiero di Confucio.

I Lun Yü sono, nella loro redazione attuale, opera di Cheng Kang Ch'eng (127-200 d.C.). Il parere di molti sinologi è che i Lun Yü siano stati raccolti dai discepoli cinquanta anni dopo la morte del Maestro. Ne presentiamo un'ampia scelta.

a) Le radici dell'umanità

Lun Yü, I, 3

[...] "Il Savio coltiva la radice, se la radice è ben ferma, si genera la via. Pietà ed obbedienza: queste sono le radici dell'Umanità".

b) I doveri del giovane

Lun Yü, I, 6

Il Maestro disse: "Il giovane deve essere, in casa, amoroso verso i parenti, fuori di casa, rispettoso verso i superiori; esser diligente e verace; estendere il suo amore a tutti, ma collegarsi (solo) con i virtuosi; ciò fatto, impieghi l'energia che gli rimane nello studio delle lettere e delle arti".

c) Il sapiente è moderato

Lun Yü, I, 14

Il Maestro disse: "Il Savio il quale mangiando non cerca sazietà, dimorando non cerca comodità, è accorto nelle faccende e cauto nelle parole, e si tien presso ai sapienti per migliorarsi, si può chiamare amante del sapere".

d) Il governante saggio

Lun Yü, II, 3; II, 19; XII, 14; XIII, 6; XIII, 13

Il Maestro disse: "Se si guida con le leggi e si mantiene l'ordine con i castighi, il popolo si asterrà dalla colpa, ma non avrà coscienza alcuna; se si guida con la virtù e si mantiene l'ordine per mezzo della morale, il popolo, allora, avrà coscienza".

Il Principe Ai chiedendo disse: “Che farò perché il popolo mi si sottometta?”. Confucio rispose: “Se innalzerai i buoni e calcherai i pravi, il popolo ti sarà sottomesso; se innalzerai i pravi e calcherai i buoni, il popolo non ti sarà mai docile”.

Tsu Chang chiese intorno all'amministrazione pubblica. Il Maestro disse: “Occuparsene senza riposo e agire con giustizia”.

Il Maestro disse: “Se (il Principe) è retto, anche se non comanda, le cose vengono eseguite; ma se non è retto, anche se comanda, le cose non vengono eseguite”.

Il Maestro disse: “Se ci fosse uno che sapesse governare se stesso, il governo (degli altri) che difficoltà gli farebbe? Ma uno che non sa governare se stesso, come saprà governare gli altri?”.

e) Saper di non sapere

Lun Yü, II, 17

Il Maestro disse: “Yü, vuoi che t'insegni il Sapere? Stimar di sapere ciò che tu sai e non stimar di sapere ciò che tu non sai, questo è il sapere!”.

f) L'uomo nobile ama la Legge

Lun Yü, IV, 11; IV, 16

Il Maestro disse: “L'uomo nobile ama la virtù interiore, l'uomo volgare ama le cose terrene; l'uomo nobile ama la legge, l'uomo volgare ama il favore”.

Il Maestro disse: “Il Nobile è esperto nel dovere, il volgare è esperto nell'interesse”.

g) Come Diogene

Lun Yü, VI, 9; VII, 15

Il Maestro disse: “Saggio invero fu Hui! Una scodella di legno piena di riso, un guscio di zucca pieno d'acqua, in un miserevole chiassetto: altri non avrebbe potuto sopportare la sua sofferenza, ma Hui non cambiava la sua allegrezza. Saggio, invero, fu Hui!”.

Il Maestro disse: “Nutrirsi di grosso cibo; bere acqua; piegare il braccio e farsene

capezzale: anche tra queste cose si può esser contenti: non bene acquistate ricchezze e onori sono per me come fuggenti nuvole”.

h) Equilibrio fra natura ed educazione

Lun Yü, VI, 16

Il Maestro disse: “Se la natura supera l'educazione, uno riesce rustico; se l'educazione supera la natura uno riesce un copista; se tra educazione e natura c'è equilibrio allora uno è saggio”.

i) Il Maestro

Lun Yü, VII, 26; IX, 7

Il Maestro pescava all'amo, ma non alla rete; saettava contro gli uccelli, ma non mai quando posavano nel nido.

Il Maestro disse: “Ho io la scienza? Io non ho la scienza: ma se c'è un umile che mi interroghi e sia affatto digiuno, io ci discuto da un capo all'altro, fino ad esaurire (l'argomento)”.

l) Vergogna ed errore

Lun Yü, XIV, 1; XV, 7; XV, 29

Hsien chiese che cosa fosse la vergogna. Il Maestro disse: “Se un Paese è in ordine, badare allo stipendio; se un Paese è in disordine, badare allo stipendio; ciò è vergogna”.

Il Maestro disse: “Se tu con uno con cui tu puoi parlare, non parli, perdi un uomo: se tu parli con uno con cui tu non puoi parlare, tu perdi le parole. Il Saggio non perde né l'uomo né le parole”.

Il Maestro disse: “Errare e non emendarsi, questo si chiama errare”.

m) Le nove cure del saggio

Lun Yü, XVI, 10

Confucio disse: “Il Saggio ha da pensare a nove cose: guardando, ha cura di veder chiaro;

ascoltando, ha cura di veder bene; per il suo volto, ha cura che sia affabile; per il suo aspetto, ha cura che sia dignitoso; per le sue parole, ha cura che sian veraci; per le sue faccende, ha cura che siano zelanti; nei suoi dubbi, ha cura d'interrogare; nell'ira, pensa alle noie (che ne potrebbero derivare); vedendo ciò che può essere acquistato, pensa alla giustizia".

n) Relativismo dei nomi

Lun Yü, XVI, 14

La moglie di un Principe del Regno, il Principe la chiama "*moglie*"; chiamandosi da sé dice "*piccola fanciulla*"; la gente del Regno la chiama: "*moglie del Principe*"; davanti a gente di altri paesi la chiamano "*la nostra piccola Principessa*". La gente di altri paesi la chiama: "*moglie del Principe*".

(*I dialoghi di Confucio (Lun Yü)*, Sansoni, Firenze, 1924, pagg. 3, 4, 6, 8, 11, 80, 86, 87, 11, 23, 24, 35, 43, 37, 45, 55, 93, 107, 111, 118, 120)

Constant, Pensiero ed oppressione

Benjamin Constant afferma che quando si instaura un sistema oppressivo (il riferimento implicito è a Napoleone) la società intera ne ha un grande danno, le attività si isteriliscono e gli uomini d'ingegno si dividono in cortigiani e sovversivi.

B.-H. Constant, de Constant, *Dello spirito di conquista e dell'usurpazione*

L'uomo non ha soltanto bisogno di tranquillità, di industria, di felicità domestica, di virtù private. La natura gli ha dato anche alcune facoltà, se non più nobili, almeno più brillanti; e tali facoltà, più di tutte le altre, sono minacciate dall'arbitrio, che dopo aver tentato di ridurle al suo servizio, irritato com'è dalla loro resistenza, finisce col soffocarle. "Vi sono", dice Condillac, "due specie di barbarie: l'una precede i secoli civili, l'altra gli succede". La prima, se la mettete a raffronto con la seconda, è uno stato desiderabile; ma soltanto verso la seconda l'arbitrio può oggi ricondurre i popoli; la cui degradazione, appunto per questo è più rapida; giacché ciò che invilisce gli uomini non è di non avere una facoltà, ma di abdicare a lei.

Suppongo una nazione colta, arricchita dalle opere di parecchie generazioni studiose, che possieda capolavori d'ogni genere e abbia compiuto immensi progressi nel campo delle scienze e delle arti. Se l'autorità mettesse ostacoli alla manifestazione del pensiero e all'attività della mente, tale nazione potrebbe vivere per un po' di tempo sugli antichi capitali, per così dire, con il sapere acquisito; ma nulla, nell'ambito delle sue idee, si rinnoverebbe; il principio riproduttore sarebbe isterilito.

[...]

Il pensiero è il principio d'ogni cosa; si applica all'industria, all'arte militare, a tutte le scienze, a tutte le arti; produce il progresso, e poi, analizzando tale progresso, allarga il proprio orizzonte. Se l'arbitrio vuole limitarlo, la moralità verrà ad essere meno sana, le cognizioni di fatto meno esatte, meno attive le scienze nel loro sviluppo, meno progredita l'arte militare, meno ricca di scoperte l'industria.

L'esistenza umana, aggredita nelle sue parti più nobili, non tarda a sentire il veleno sin nelle parti più lontane. Credete di averla soltanto limitata in una qualche libertà superflua, o diminuita di una qualche pompa inutile, e, invece, la vostra arma avvelenata l'ha ferita al cuore. Spesso, lo so, ci parlano di una presunta parabola che la mente umana percorre e che, dicono, riporta, per una inevitabile fatalità, l'ignoranza dopo il sapere, la barbarie dopo la civiltà. Malauguratamente per questo sistema, il dispotismo si è sempre introdotto tra l'una e l'altra di tali epoche; cosicché è difficile non accusarlo di contribuire in parte a codesta rivoluzione.

La vera causa di queste vicissitudini che si producono nella storia dei popoli è che l'intelligenza dell'uomo non può rimanere stazionaria: se non la fermate, avanza; se la fermate, indietreggia; se la scoraggiate riguardo alle sue possibilità, solo debolmente opererà ormai su ogni oggetto. È come se, indignata di vedersi esclusa dalla sfera che le è

propria, volesse vendicarsi, con un nobile suicidio, dell'umiliazione che le viene inflitta.
[...]

Aggiungiamo ora un'ultima considerazione, non priva d'importanza. L'arbitrio nel colpire il pensiero, ha chiuso all'ingegno la carriera sua piú bella; ma non può impedire che uomini d'ingegno vengano al mondo. Bisognerà pure che la loro attività si eserciti. Che cosa succederà, allora? Che si divideranno in due categorie: gli uni, fedeli al destino originario, avverseranno l'autorità; gli altri si precipiteranno nell'egoismo e asserviranno le proprie facoltà superiori all'accumulazione di tutti i mezzi atti a procurar piaceri, unico compenso che gli sia stato lasciato. In tal modo il dispotismo avrà diviso in due parti gli uomini d'ingegno. Gli uni saranno sediziosi, gli altri corrotti: verranno puniti, ma per un reato inevitabile. Se la loro ambizione avesse trovato campo libero per le sue speranze e i suoi onorevoli sforzi, gli uni sarebbero ancora pacifici e gli altri ancora virtuosi. La strada colpevole l'hanno cercata solamente dopo essere stati respinti dalle strade naturali che avevano il diritto di percorrere: e dico che ne avevano il diritto perché il lustro, la fama, la gloria appartengono alla specie umana: nessuno può legittimamente sottrarli ai suoi pari e fare appassir la vita privandola di ciò che la rende splendente.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 75-80

Copernico, Gli antichi e la Terra immobile, le ragioni

Copernico deve confrontarsi non solo con il senso comune che accetta come reali i movimenti apparente del Sole, ma anche con solide obiezioni scientifiche che scaturiscono dalle riflessioni degli antichi sulla pesantezza dei corpi, sul moto rettilineo e sul moto circolare: ad esempio, se la Terra gira intorno a se stessa nel breve tempo di ventiquattro ore, come mai non siamo lanciati nello spazio a causa della forza centrifuga? Che cosa ci tiene legati alla Terra? Dopo avere analizzato le teorie di Aristotele e di Tolomeo sul moto, Copernico ripropone la sua concezione del movimento come fenomeno relativo, utilizzando l'esempio classico della nave e della costa. Alle obiezioni sul permanere dei corpi a terra, nonostante il movimento del nostro pianeta, egli risponde affermando che intorno alla Terra esiste una atmosfera ad essa solidale.

N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, capp. VII, VIII

A questo proposito, i filosofi piú antichi si sono sforzati di collocare la Terra immobile al centro dell'Universo con diversi ragionamenti, ma fra essi mettono dinanzi a tutti la causa della pesantezza e della leggerezza. Effettivamente, la materia di cui è fatta la Terra è la piú pesa, e tutte le cose pesanti sono portate verso di essa, tendendo esse a penetrarvi per raggiungerne il centro. Infatti, avendo la Terra la forma di un globo, verso il quale i gravi, per la loro propria natura, cadono da ogni parte formando degli angoli retti con la sua superficie, essi, se non fossero trattenuti sulla superficie stessa, concorrerebbero al suo centro [...]: ma le cose che si portano verso il centro della Terra, sembrano tendere ad esso, per fermarvisi. A maggior ragione, dunque, la Terra intera riposerà su tale centro, e come quella che riceve su di sé tutte le cose che cadono, rimarrà immobile per il suo stesso peso. La medesima cosa cercano di provarla anche ragionando sul moto e sulla natura che gli è propria. Infatti, Aristotele dice che il movimento di un corpo unico e semplice dev'essere semplice, e che il movimento semplice o è rettilineo, o è circolare; e dei movimenti in linea retta, che sono verso l'alto o che sono verso il basso. Perciò, ogni movimento semplice o tende al centro, cioè va verso il basso, o parte dal centro, cioè va verso l'alto, o gira intorno al centro, cioè è circolare. In verità, soltanto alla Terra e all'acqua, per il fatto che sono pesanti, si addice portarsi verso il basso, cioè tendere al centro; all'aere e al fuoco, invece, che sono dotati di leggerezza, si addice salire verso l'alto e allontanarsi dal centro. Sembra conforme alla loro natura che questi quattro elementi siano dotati di movimento rettilineo, e che invece i corpi celesti girino in tondo intorno al centro. Questo il pensiero di Aristotele. Se dunque - aggiunge Tolomeo Alessandrino - la Terra si muovesse, per lo meno con una rotazione quotidiana, bisognerebbe che accadesse tutto il contrario di quello che si è appena finito di dire. Tale movimento, infatti, che in 24 ore soltanto fa fare alla Terra un'intera rotazione, dovrebbe essere violentissimo, e di una velocità mai vista. Le cose, poi, che sono trascinate in una rotazione rapidissima, sembra che non siano per nulla capaci di rimanere insieme, e che anzi anche le piú unite debbano

disgregarsi, a meno che non siano tenute insieme da una specie di coerenza; e già da un pezzo - è sempre Tolomeo che parla - benché questo sia estremamente ridicolo, i frammenti della Terra, andata letteralmente in pezzi, avrebbero infranto la stessa volta celeste e a maggior ragione non avrebbero resistito in alcun modo gli esseri animati e tutte le altre cose pesanti che non sono attaccate alla Terra medesima. Inoltre, neppure le cose che cadono andrebbero diritte e perpendicolari al luogo verso cui si sono dirette inizialmente, luogo che in così rapida rotazione, scorrerebbe sotto di esse mentre cadono. Infine, vedremmo le nubi e tutto ciò che è sospeso per aria spostarsi sempre verso occidente. [...]

Certamente, per queste e per simili ragioni si dice che la Terra rimane ferma al centro del mondo e che ci si può basare su ciò senza ombra di dubbio. [...]

Ciò che possiamo tenere per certo è che la Terra, fra i suoi poli, è racchiusa da una superficie che le dà la forma di un globo. Perché dunque esitare ancora ad ammettere una mobilità che è congruente per natura a quella sua forma? E piuttosto ammettere che giri il mondo intero, che ignoriamo dove e come finisca, né potremo saperlo mai? Non è meglio ammettere che la rotazione quotidiana del cielo è apparente, e che è reale quella della Terra? E che questa avviene nello stesso modo riconosciuto in Virgilio da Enea, quando dice:

*“Mentre siam spinti fuori dal porto,
coste e città si allontanano”.*

E ciò perché, quando un'imbarcazione avanza tranquillamente, dai naviganti tutte le cose che sono al di fuori si scorgono muoversi a immagine del movimento di quella, e reciprocamente gli stessi ritengono di esser fermi unitamente a tutte le cose che sono con loro. La medesima cosa appunto può accadere nel moto della Terra, di modo che sembra girarci intorno il mondo intero. E che dire, poi, delle nuvole e di tutte le cose che vengon giù dal cielo, si sostengono nell'aria o in essa salgono di nuovo verso i luoghi più alti? Certamente non si potrà dire altro che a muoversi così non è soltanto la Terra con l'acqua che le sta sopra, ma anche una parte tutt'altro che piccola dell'aere e tutte quelle cose che hanno con la Terra un analogo rapporto.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. XII, pagg. 110-112)

Copernico, I sette assiomi della nuova astronomia

Copernico espone i princípi della sua astronomia. La nuova scienza, come l'antica, ha un fondamento assiomatico; e procederà, quindi, in maniera deduttiva.

N. Copernico, *Commentariolus*

1. Non esiste un solo centro di tutti gli orbi celesti o sfere.
2. Il centro della Terra non è il centro dell'Universo, ma solo della gravità e della sfera della Luna.
3. Tutte le sfere ruotano intorno al Sole come al loro punto centrale e pertanto il centro dell'Universo è intorno al Sole.
4. Il rapporto fra la distanza della Terra dal Sole e l'altezza del firmamento è minore del rapporto fra il raggio terrestre e la distanza Terra-Sole, di modo che la distanza della Terra dal Sole è impercettibile in confronto all'altezza del firmamento.
5. Qualunque moto appaia nel firmamento, non deriva da un qualche moto del firmamento, ma dal moto della Terra. Pertanto la Terra, con gli elementi a lei piú vicini [le acque che giacciono sulla sua superficie e l'atmosfera] compie una completa rotazione sui suoi poli fissi in un moto diurno, mentre il firmamento e il piú alto cielo rimangono immobili.
6. Ciò che ci appare come movimento del Sole non deriva dal suo moto, ma dal moto della Terra e della nostra sfera con la quale ruotiamo attorno al Sole come ogni altro pianeta. La Terra ha, pertanto, piú di un movimento.
7. L'apparente moto retrogrado e diretto dei pianeti non deriva dal loro moto, ma da quello della Terra. Il moto della sola Terra è pertanto sufficiente a spiegare tutte le disuguaglianze che appaiono nel cielo.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 143-144)

Copernico, Il moto della terra

Copernico illustra le sue tesi sul moto della terra.

È già stato dimostrato, dunque, che anche la Terra ha la forma di un globo; ritengo che ora si debba esaminare se alla sua forma consegua anche un movimento e quale luogo spetti ad essa nell'universo, cose senza le quali, non è possibile trovare una spiegazione sicura dei fenomeni celesti. Sennonché è pacifico per la maggior parte degli autori che la Terra sta ferma al centro del mondo, tanto che essi stimerebbero inconcepibile, o meglio persino ridicola, l'opinione contraria. Se tuttavia consideriamo la cosa con più attenzione ne risulterà che la questione non è ancora risolta, e per questo tutt'altro che disprezzabile. Ogni spostamento infatti da luogo a luogo, o è dovuto a un movimento della cosa osservata, oppure a un movimento dell'osservatore, o infine a spostamenti di entrambi, naturalmente diversi. Fra cose che si muovono a uguale velocità verso il medesimo punto, non si percepisce alcun movimento, intendo dire fra la cosa vista e l'osservatore. È la Terra dunque il luogo dal quale si vede quella rotazione di tutto il cielo e sul quale essa si rappresenta alla nostra vista. Se pertanto alla Terra fosse attribuito qualche movimento, esso apparirebbe su tutte le cose che sono al di fuori, con le stesse caratteristiche, ma in senso opposto, come se fossero quelle cose a muoversi, proprio come accade nella rivoluzione diurna. Essa, infatti, sembra trascinare tutto l'universo, all'infuori della Terra e delle cose che le stanno intorno. Ebbene, se tu ammettessi che il cielo non è affatto interessato a questo movimento, e che invece è la Terra che gira da occidente a oriente, e se in tale ipotesi uno esaminasse attentamente quanto accadrebbe in apparenza del sorgere e del tramontare del Sole, della Luna e delle stelle, troverà che queste cose si comporterebbero proprio come avviene in realtà. E siccome è il cielo, che contiene e fa brillare tutti gli astri, il luogo comune di tutte le cose, non è che appare immediatamente come mai non si debba attribuire il movimento al contenuto piuttosto che al contenente, al "locato" piuttosto che al "locante".

Del resto erano di questo parere i Pitagorici Eraclide ed Ecfanto e il Siracusano Niceta citato da Cicerone; i quali facevano girare la terra al centro dell'universo.

[...] Ammesso questo nasce un altro dubbio non meno grave, in merito alla posizione della Terra, benchè sia ora accettato e creduto quasi da tutti che la Terra è il centro del mondo. Se, però, qualcuno negasse che la Terra occupa il punto medio o centrale dell'universo, e tuttavia ammettesse che la sua distanza dal centro fosse tale da non essere nemmeno confrontabile (per la sua piccolezza) alle dimensioni della sfera delle stelle fisse, ma cospicua ed evidente rispetto agli orbi del Sole e degli altri astri, e stimasse di conseguenza che il moto di quelli appare irregolare, in quanto si muovono intorno a un centro, che è diverso dal centro della Terra, forse allora questo potrebbe fornire una spiegazione niente affatto sciocca del fatto che quel movimento appare irregolare. Poichè, infatti, gli astri erranti si scorgono ora più vicini e ora più lontani dalla Terra, necessariamente se ne deduce che il centro della Terra non è il centro dei loro circoli. Che poi non è affatto chiaro

se sia la Terra che si avvicina e si allontana da loro, o se accada il contrario.
E non sarebbe poi tanto strano se qualcuno, oltre a quella rotazione quotidiana,
prospettasse qualche altro movimento della Terra.

(Copernico, *De Revolutionibus*; Grande Antologia Filosofica Marzorati, vol XII, tomo I)

Copernico, L'Universo è sferico come pure la Terra

È interessante notare, nell'elenco dei motivi addotti da Copernico per giustificare la sua convinzione che la Terra è rotonda, la differenza fra quelli “aprioristici” e quelli derivati dall'esperienza. I primi appaiono presentati come i più convincenti. I “corpi divini” sono semplicemente quelli celesti.

N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, capp. I, II

Prima di tutto bisogna notare che il mondo è di forma sferica, sia perché questa forma in quanto rappresenta una totalità in sé compiuta è la più perfetta di tutte; sia perché è la più capace di tutte le figure ed è quindi la più adatta a contenere e conservare tutte le cose, sia perché anche le altre singole parti del mondo, cioè il Sole, la Luna e le stelle, appaiono in tale forma; sia perché tutte le cose tendono ad assumere questa forma, come accade alle gocce d'acqua ed agli altri corpi liquidi, allorché tendono ad essere definiti dai propri confini. Cosicché nessuno potrà mettere in dubbio che tale forma sia attribuita ai corpi divini. Anche la Terra è sferica poiché da ogni parte si appoggia sul suo centro. E per quanto la rotondità della superficie non appaia evidente a prima vista a causa dell'altezza dei monti e della profondità delle valli, ciò tuttavia non pregiudica affatto la sua forma rotonda. Il che viene dimostrato in questo modo. Per coloro che vanno verso Settentrione, da qualunque parte provengano, il polo visibile della rotazione diurna si eleva progressivamente, mentre l'altro, dalla direzione opposta, si abbassa di altrettanto; sempre più numerose sono le stelle, che stanno attorno alle settentrionali, che non si vedono più tramontare, mentre verso Sud, sempre più numerose sono quelle che non si vedono più sorgere. Così l'Italia non scorge Canopo [a *Carinae*] che è ben visibile all'Egitto, mentre l'Italia a sua volta vede l'ultima stella del Fiume[a *Eridani*] che la nostra regione, posta in zona più fredda, ignora. [...]

La rivoluzione scientifica da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 151-152

Copernico, La centralità del Sole e i movimenti della Terra

L'Universo di Copernico, come quello di Aristotele, non solo è finito e di forma sferica (De revolutionibus orbium coelestium, I, capp. I e II), ma è costituito esclusivamente dal sistema solare e dal cielo delle stelle fisse. L'ipotesi dell'esistenza di altri sistemi oltre a quello solare presuppone infatti un Universo infinito: tale ipotesi, sostenuta da Giordano Bruno, è ritenuta possibile anche da Keplero. Il cielo delle stelle fisse, per Copernico, è immobile; il suo movimento, che è solo apparente, può essere spiegato con il movimento della Terra. È questo il punto cruciale della teoria copernicana: il movimento non è un dato assoluto, bensì relativo; esso riguarda l'osservatore, l'oggetto osservato o entrambi. Tutti i movimenti degli astri possono essere spiegati ammettendo che sia la Terra (il "locato") a girare da Occidente a Oriente.

a) Il Sole (N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, cap. XV)

La prima e più alta di tutte le sfere è la sfera delle stelle fisse, che contiene le altre compreso se stessa e che perciò è immobile, in quanto luogo dell'Universo cui si rapportano il moto e la posizione di tutti gli altri corpi celesti. Alcuni pensano che anch'essa si muova in qualche modo, ma noi, nel corso della dimostrazione del moto della Terra, assegneremo un'altra causa a questa apparenza. Segue quindi Saturno, primo dei pianeti, che compie la sua rivoluzione in trent'anni. Dopo Saturno viene Giove che compie la propria rivoluzione in dodici anni. Poi Marte che compie il suo moto circolare in due anni. Al quarto posto viene la rivoluzione annua [della sfera] in cui è contenuta la Terra con la sfera della Luna, come un epiciclo. Al quinto posto viene Venere che riduce a nove mesi la durata della sua rivoluzione. Al sesto posto infine c'è Mercurio che gira con un periodo di ottanta giorni. Al centro di tutti risiede il Sole. Chi infatti situerebbe in questo stupendo tempio una luce in altro o migliore luogo di questo, da cui può illuminare ogni cosa simultaneamente? Non a caso alcuni lo chiamano lucerna del mondo, altri mente, altri rettore dell'Universo. Trismegisto lo chiama Dio visibile, l'Elettra di Sofocle "colui che vede tutte le cose". Così dunque il Sole, quasi come seduto sul soglio regale governa la famiglia degli astri che gli girano intorno. [...] Noi troviamo dunque in quest'ordine la mirabile armonia dell'Universo e un nesso stabile tra il moto e la grandezza delle sfere, quale in altro modo non si può reperire. [...] Perfettissima, in verità è questa divina fabbrica dell'ottimo e supremo Architetto.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 152-153)

b) La Terra (N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, cap. V)

È già stato dimostrato, dunque, che anche la Terra ha la forma di un globo; ritengo che ora

si debba esaminare se alla sua forma consegua anche un movimento e quale luogo spetti ad essa nell'Universo, cose senza le quali non è possibile trovare una spiegazione sicura dei fenomeni celesti. Sennonché è pacifico per la maggior parte degli autori che la Terra sta ferma al centro del mondo, tanto che essi stimerebbero inconcepibile, o meglio perfino ridicola, l'opinione contraria. Se tuttavia consideriamo la cosa con più attenzione, ne risulterà che la questione non è ancora risolta, e per questo tutt'altro che disprezzabile. Ogni spostamento infatti da luogo a luogo, o è dovuto a un movimento della cosa osservata, oppure a un movimento dell'osservatore, o infine a spostamenti di entrambi, naturalmente diversi. Fra cose che si muovono a uguale velocità verso il medesimo punto, non si percepisce alcun movimento, intendo dire fra la cosa vista e l'osservatore. È la Terra dunque il luogo dal quale si vede quella rotazione di tutto il cielo e sul quale essa si rappresenta alla nostra vista. Se pertanto alla Terra fosse attribuito qualche movimento, esso apparirebbe su tutte le cose che sono al di fuori, con le stesse caratteristiche, ma in senso opposto, come se fossero quelle cose a muoversi, proprio come accade nella rivoluzione diurna. Essa, infatti, sembra trascinare tutto l'Universo, all'infuori della Terra e delle cose che le stanno intorno. Ebbene, se tu ammettessi che il cielo non è affatto interessato a questo movimento, e che invece è la Terra che gira da Occidente a Oriente, e se in tale ipotesi uno esaminasse attentamente quanto accadrebbe in apparenza del sorgere e del tramontare del Sole, della Luna e delle stelle, troverà che queste cose si comporterebbero proprio come avviene in realtà. E siccome è il cielo, che contiene e fa brillare tutti gli altri, il luogo comune di tutte le cose, non è che appare immediatamente come mai non si debba attribuire il movimento al contenuto piuttosto che al contenente, al “locato” piuttosto che al “locante”.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. XII, pagg. 152-153 e 105-106)

Copernico, La dedica del *De revolutionibus* al papa Paolo III

Copernico afferma che sono state le incertezze degli altri matematici e i disaccordi fra loro a spingerlo sulla strada della ricerca. Egli ritiene logico, cercando una via nuova, rifarsi a quei filosofi antichi che proposero l'eliocentrismo. Verificata la nuova ipotesi "diventa tutto così collegato che in nessuna parte di esso si può spostare qualcosa senza crear confusione delle restanti parti e di tutto l'insieme".

N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, [dedica]

Forse la Santità Vostra non si stupirà del fatto che io abbia osato dare alla luce i frutti del mio lavoro - dopo aver speso tanto fatica nell'elaborarli - e decidere di far stampare i miei pensieri sul moto della Terra; quanto piuttosto si aspetterà di udire da me come mi sia venuto in mente di osare di immaginarmi un movimento della Terra, che è contrario all'opinione ormai accettata dai matematici e che contrasta con il comune modo di considerare le cose. Non voglio nascondere alla Santità Vostra che nient'altro mi ha spinto a pensare ad un nuovo modo di considerare i moti delle sfere del mondo, se non il fatto che giunsi a comprendere che i matematici stessi non si trovano d'accordo nelle loro indagini. Prima di tutto infatti sono a tal punto insicuri circa il moto del Sole e della Luna, che non sono in grado di dimostrare in modo efficace la durata costante dell'anno stagionale. In secondo luogo, allorché stabiliscono i movimenti sia del Sole e della Luna sia degli altri cinque pianeti, non fanno ricorso ai medesimi principi e assunzioni, né alle stesse dimostrazioni adottati per le rivoluzioni e i moti apparenti: in tal modo gli uni ricorrono soltanto alle sfere omocentriche [che hanno la Terra come centro comune], gli altri agli eccentrici e agli epicicli, senza però riuscire ad ottenere ciò che è richiesto. Coloro infatti che fanno affidamento sulle sfere omocentriche, per quanto abbiano dimostrato che con essi possono esser costituiti diversi movimenti, nondimeno non hanno potuto stabilire niente di sicuro che corrispondesse senz'altro ai fenomeni. Coloro poi che sono ricorsi agli eccentrici, per quanto sembri che per mezzo di essi abbiano risolto in gran parte i moti apparenti mediante calcoli corrispondenti alle previsioni, tuttavia hanno ammesso cose che per lo più sembrano essere contrarie ai primi principi circa l'uniformità del movimento. E la cosa più importante, cioè la forma del mondo e la esatta simmetria delle sue parti, non poterono trovarla o ricostruirla mediante il ricorso agli eccentrici. Accadde quindi ad essi ciò che accadrebbe ad una figura umana che si componesse di mani, capo, piedi e altre membra ottime ma tutte di lunghezza differente, nient'affatto armoniche tra sé, prese senza tener conto del disegno unitario di un solo corpo, in modo che si otterrebbe un mostro anziché un uomo. Così nel processo della dimostrazione che chiamano *metodo*, si scopre o che hanno tralasciato qualche elemento necessario, o che hanno ammesso qualche dato estraneo che non è assolutamente pertinente alla cosa. Il che non sarebbe affatto accaduto loro se avessero seguito principi sicuri. Se infatti le ipotesi da loro assunte non fossero errate, si dovrebbe verificare senza dubbio tutto ciò che da esse deriva. [...] [Copernico

passa in rassegna quanti, fra gli antichi, hanno avanzato l'ipotesi che la Terra potesse muoversi].

Quindi, incontrata l'occasione, presi anch'io a pensare alla mobilità della Terra. E per quanto l'opinione sembrasse assurda, tuttavia poiché sapevo che ad altri prima di me era stata concessa la libertà di immaginare circoli per dimostrare i fenomeni degli astri, ritenni che anche a me si potesse facilmente concedere di ricercare se, supposto un certo movimento della Terra, potessero essere trovate nelle rivoluzioni degli orbi celesti, dimostrazioni più ferme di quelle degli antichi.

E così io, dopo aver considerato che la Terra si muovesse secondo i movimenti che più avanti le assegno nel testo, trovai infine, dopo una lunga e attenta indagine, che se si rapportano al circuito della Terra i movimenti degli altri astri erranti calcolati secondo la rivoluzione di ciascuna stella, non solo ne conseguono i loro movimenti e fasi, ma anche l'ordine e la grandezza delle stelle e di tutti gli orbi e lo stesso cielo diventa un tutto così collegato che in nessuna parte di esso si può spostare qualcosa senza crear confusione delle restanti parti e di tutto l'insieme. Di conseguenza nello sviluppo dell'opera ho seguito quest'ordine: nel primo libro ho descritto tutte le posizioni degli orbi con i movimenti che ho assegnati alla Terra, in modo che tale libro contenga quasi la costituzione generale dell'Universo. Nei restanti libri poi, confronto i moti delle altre stelle e di tutti gli orbi con il movimento della Terra, in maniera che si possa comprendere fino a qual punto possano essere salvate le apparenze e i movimenti delle altre stelle ed orbi, se si confrontino coi movimenti della Terra. E non dubito che matematici dotti e dotati di ingegno si renderanno solidali con me se vorranno conoscere ed esaminare non superficialmente, ma profondamente (cosa che questa dottrina esige prima di tutto), quanto è da me riportato in quest'opera per la dimostrazione di quanto sopra. E affinché tutti, sia dotti che indotti vedano che io non ho affatto intenzione di sottrarmi al giudizio, preferii dedicare queste mie fatiche alla Santità Vostra piuttosto che ad un altro perché anche in questo remotissimo angolo della Terra in cui mi trovo, la Santità Vostra è stimata eminentissima per la dignità dell'Ufficio e per l'amore delle lettere e delle matematiche e perché facilmente con la Vostra autorità e il Vostro giudizio possiate impedire il morso dei calunniatori, nonostante sia proverbiale che non c'è rimedio alcuno contro il morso dei sicofanti.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 146-151)

Copernico, La natura dell'astronomia

Questa sorta di introduzione non compare che in un manoscritto, che soltanto nel secolo scorso fu riconosciuto originale di Copernico. Essa è un inno alla bellezza dell'universo (il "dio visibile") e alla grande dignità dell'astronomia, "scienza piú divina che umana".

N. Copernico, *De revolutionibus orbium coelestium*, I, [proemio]

Molte e svariate sono le passioni per le lettere e per le arti che valgono a corroborare l'ingegno degli uomini; ma fra esse io reputo che si debbano abbracciare e coltivare con l'amore piú grande quelle che concernono le cose che in massimo grado sono belle e meritevoli di essere conosciute. E sono tali quelle che trattano a fondo i divini movimenti dell'universo e il corso degli astri, le loro grandezze e distanze, il loro sorgere e tramontare, e le cause di tutti gli altri fenomeni celesti, e che ne spiegano infine l'intera armonia. Che cosa c'è infatti di piú bello del cielo, il quale contiene per l'appunto cose (che sono) tutte belle? E perfino le stesse parole *Cielo* e *Mondo* stanno a significarlo; in latino infatti con questa si indica ciò che è *pulito* e *ornato*, con quella ciò che è cesellato. Per l'assoluta superiorità del cielo, la maggior parte dei filosofi chiamarono nello stesso modo il dio visibile. Pertanto se si volessero classificare le varie arti sulla base della materia di cui trattano, sarebbe di gran lunga la prima questa che certuni chiamano astronomia, altri astrologia, mentre molti degli antichi la chiamano addirittura la somma delle matematica. Proprio questa per l'appunto, alla testa delle arti liberali, la piú degna per un uomo libero, è sostenuta dal concorso di quasi tutte le branche della matematica. Aritmetica, Geometria, Ottica, Geodesia, Meccanica e altre ancora, se ne esistono, sono tutte tributarie di quella. E siccome è proprio di tutte le arti migliori tenerci lontani dai vizi e dirigere la mente dell'uomo verso cose piú buone, questa, oltre a procurare un incredibile piacere dello spirito, può assicurare tutto ciò piú copiosamente. Infatti, forse che non sarà stimolato verso le cose migliori e verso l'ammirazione per l'artefice di tutte le cose nel quale vi è l'intera felicità e tutto il bene, colui che, con assidua contemplazione e addirittura con familiarità, starà appresso a queste cose, e le vedrà ordinate nel migliore dei modi e guidate dal disegno di Dio? E non è forse vero che il divino salmista non avrà parlato invano dicendo di aver gioito della creazione di Dio e che ci si deve esaltare per le opere delle sue mani, se con questi mezzi, che fungono quasi da tramite, siamo condotti alla contemplazione del sommo bene? Che grande utilità e che gran decoro rechi poi l'astronomia alla cosa pubblica – per tralasciare gli innumerevoli servigi che presta ai privati – in modo eccellente lo insegna Platone, che nel VII libro delle *Leggi* ritiene che essa sia da coltivare in sommo grado, in quanto che per merito suo, essendo i giorni ordinati in mesi e in anni, anche i tempi per le solennità e per i sacrifici risultano al loro posto, e questo rende la comunità viva e vigile; e se qualcheduno – aggiunge Platone – dicesse che essa non è necessaria all'uomo che si accinge ad impadronirsi di un'altra qualunque delle dottrine piú elevate, penserebbe nel piú stolto dei modi; e ritiene che sia ben lungi dal diventare divino o dall'essere chiamato tale chi non abbia le necessarie cognizioni del Sole, della Luna e degli altri astri.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XII, pagg. 97-99

Crizia, L'invenzione degli dèi

Quella di Crizia sull'invenzione degli dèi è una teoria famosa, ripresa di tanto in tanto nei secoli seguenti (ad esempio da alcuni illuministi del Settecento). Vale la pena riportare il passo per intero.

Secondo la testimonianza di Sesto Empirico, Crizia sarebbe stato l'autore di un dramma satiresco intitolato Sisifo, nel quale è esposta la sua concezione sull'origine della religione: Crizia sostiene che la religione è un prodotto assolutamente artificiale dell'uomo; la stessa cosa Prodico sostiene a proposito della legge. Opposta è invece la concezione che i due filosofi hanno della natura umana: per Prodico fondata sull'uguaglianza, per Crizia su uno stato permanente di guerra di tutti contro tutti, che troverà espressione nella celebre formula homo homini lupus, usata da Plauto (Asinaria, v. 495) e ripresa nel XVII secolo dal filosofo inglese Thomas Hobbes. La legge – secondo Crizia – si fonda sulla forza, unico strumento per garantire la giustizia. Ma lo stato basato esclusivamente sulla propria capacità repressiva non può esercitare un controllo efficace e continuo su tutti gli uomini (la forza repressiva è di gran lunga meno idonea a garantire l'ordine che non la capacità persuasiva dei discorsi!). Per questo, secondo Crizia, fu necessario "inventare" la religione, come strumento per garantire l'ordine e la legalità. Anche Crizia, quindi, dimostra di essere stato un attento studioso dei risvolti psicologici della natura umana.

Fr. 88 B 25 DK (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, IX, 54)

Tempo ci fu, quando disordinata era la vita degli uomini, e ferina, e strumento di violenza, quando premio alcuno non c'era pei buoni, né alcun castigo ai malvagi. In seguito, parmi che gli uomini leggi punitive sancissero, sí che fosse Giustizia assoluta signora <egualmente di tutti> e avesse ad ancella la Forza; ed era punito chiunque peccasse. Ma poi, giacché le leggi distoglievan bensí gli uomini dal compiere aperte violenze, ma di nascosto le compivano, allora, suppongo, <dapprima> un qualche uomo ingegnoso e saggio di mente inventò per gli uomini il timor <degli dèi>, sí che uno spauracchio ci fosse ai malvagi anche per ciò che di nascosto facessero o dicessero o pensassero. Laonde introdusse la divinità sotto forma di Genio, fiorente di vita imperitura, che con la mente ode e vede, e con somma perspicacia sorveglia le azioni umane, mostrando divina natura; il quale Genio udirà tutto quanto si dice tra gli uomini e potrà vedere tutto quanto da essi si compie. E se anche tu mediti qualche male in silenzio, ciò non sfuggerà agli dèi; ché troppa è la loro perspicacia. Facendo di questi discorsi, divulgava il piú gradito degli insegnamenti, avvolgendo la verità in un finto racconto. E affermava gli dèi abitare colà, dove ponendoli, sapeva di colpire massimamente gli uomini, là donde sapeva che vengono gli spaventi ai mortali e le consolazioni alla loro misera vita: dalla sfera celeste, dove vedeva esserci lampi, e orrendi rombi di tuoni, e lo stellato corpo del cielo, opera mirabilmente varia del sapiente artefice, il Tempo; là donde s'avanza fulgida la massa rovente del Sole, donde l'umida pioggia sopra la Terra scende. Tali spaventi egli agitò dinanzi agli occhi degli

uomini, e servendosi di essi, costruì con la parola, da artista, la divinità, ponendola in un luogo a lei adatto; e spese così l'illegalità con le leggi. [...] Per tal via dunque io penso che in principio qualcuno inducesse i mortali a credere che vi sia una stirpe di dèi.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 1026-1027)

Croce, Il marxismo come canone d'interpretazione storica

Secondo Croce il materialismo storico deve essere considerato un canone d'interpretazione della storia, un attraente metodo di ricerca orientato verso il substrato economico.

B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*

Se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso, come altra volta ebbi occasione di esporre, non dev'essere né una nuova costruzione a priori di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone d'interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto substrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende.

Il concetto di "canone" non dovrebbe incontrare difficoltà, specie quando non si perda di vista ch'esso non importa nessuna anticipazione di risultati, ma solamente un aiuto a cercarli, e che è di uso affatto empirico. Quando il critico del testo della *Commedia* dantesca adopera il noto canone del Witte, che suona: "la lezione difficile è da preferirsi alla facile", sa bene di possedere un semplice strumento, che gli può essere utile in molti casi, inutile in altri, e il cui uso retto e proficuo dipende sempre dal suo discernimento. Allo stesso modo e nello stesso senso deve dirsi che il materialismo storico è un semplice canone; quantunque sia, in verità, un canone di ricca suggestione.

B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 74-75

Croce, Sul falso storicismo

In questa lettura Benedetto Croce critica la storiografia positivista nel campo degli studi letterari.

B. Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1935¹

Tutto torna; e col positivismo, che nel campo particolare della critica e storia letteraria prese forma di filologismo, tornarono anche il contingentismo e relativismo estetico e il congiunto falso storicismo, che predicava la necessità di spiegare le opere della poesia e dell'arte coi tempi, coi luoghi, con la biografia e con le altre circostanze, annullandole come opere di poesia e d'arte e trattandole come cose pratiche, di cui non poteva darsi altro giudizio se non che, così com'erano fatte, esse erano piaciute ai loro autori e a questi e a quelli dei loro lettori, contemporanei o anche non contemporanei. Quel falso storicismo si chiamò "scuola storica della critica letteraria". E ammetteva questa talvolta in giudizio, che chiamava "estetico", ma come un ornato aggiunto dal critico e conforme al suo proprio e personale sentimento; e per tal modo a una falsa storia annodava una falsa estetica. E quando taluno volle far avvertire che il vero giudizio storico della poesia è quello estetico – e, reciprocamente, che il vero giudizio estetico è quello storico –, non fu inteso o peggio fu frainteso, quasi dicesse il medesimo di quel che essi dicevano, laddove diceva il preciso opposto. E quando quel taluno, ai rinnovati e fastidiosi contrasti di "scuola storica" e "scuola estetica", esclamò: – Cose vecchie! Riedel e Herder! – essi non compresero, perché, da bravi componenti di una positivistica "scuola storica", ignoravano proprio la storia, la storia delle teorie letterarie, e le discussioni già fatte in questa parte e sorpassate, e i lenti avanzamenti, e i risultati conseguiti e da tenere ormai fermi contro gl'incompetenti delle più opposte provenienze e delle più diverse qualità, letterati eleganti, ispidi filosofi o eruditi senza cervello.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 483-484

Croce, Sulla rivoluzione

Il filosofo italiano osserva che in Germania il problema rivoluzionario si squilibrò verso la teoria, al contrario di quello che era avvenuto in Francia. Al termine della lettura vi è un accenno al nazismo e a Marx.

B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* (1938), Laterza, Bari, 1943⁴, pagg. 65-73

Ora, in Germania, per le particolari condizioni politiche del paese, arretrate rispetto a quelle dell'Inghilterra e della Francia (e in certo qual modo anche dell'Italia, la quale era passata attraverso molteplici esperienze politiche, né le aveva del tutto dimenticate), il processo si squilibrò verso la teoria a scapito della pratica; e parve, sebbene non potesse essere e non fosse in tutto così, una rivoluzione di carattere esclusivamente teorico. Questa scissione del pensiero dall'azione, questa rivoluzione veramente ideale di fronte a una rivoluzione reale, fu notata da tedeschi stessi al prorompere e nel corso della rivoluzione francese, dal Baggesen, dallo Schaumann, dal Fichte, ed è lapidariamente incisa nella storia della filosofia dello Hegel con le parole: "Il nuovo principio in Germania ha fatto irruzione come spirito e concetto, e in Francia come realtà effettuale". Il medesimo contrasto delle due correlative ma separate rivoluzioni fu reso popolare da Enrico Heine ed è ricordato in quei versi del nostro Carducci, nei quali Kant e Robespierre, "ignoti, in un desio di veritate, con opposta fé", decapitano l'uno Dio e l'altro il re. Ma, come accade dei contrasti che l'intelletto intravede e che l'immaginazione si compiace nel ritrarre drammaticamente in modi brillanti, i termini di esso non sono esattamente enunciati, perché, veramente, con la Rivoluzione francese si esaurì nella pratica la filosofia dell'illuminismo, alla quale l'idealismo storicistico sorgeva di fronte, non già espressione teorica e filosofica di essa, ma nuovo pensiero e segno di nuovi bisogni e di una età nuova. Il Möser, a mezzo il secolo decimottavo, comparando le tre storie di Francia, d'Inghilterra e di Germania, aveva concluso che nella prima vinsero i monarchi, nella seconda i nobili e liberi, nella terza i servitori della corona ("Kronbedienten"). Il pensiero storicistico si celebrò in Germania nelle menti di uomini, devoti servitori del re e dello stato, che badavano a tener ben divise e distanti, quanto meglio potevano, speculazione e politica, e a non trarre dalla prima le conclusioni pratiche per la seconda.

Da ciò l'inefficacia o la poca efficacia civile e pratica della loro filosofia storicistica, che perse via via il generoso spirito illuministico di umanità che animava ancora lo Herder e altri pensatori del secolo innanzi e non dié alcun incentivo a quel tanto, che pure più tardi affiorò in Germania, del movimento liberale europeo, e, turbata dalla pressione statale, turbò e corruppe alcuni dei propri concetti a servizio dello stato di fatto e dei vecchi regimi. Senza parlare delle teorie germanistiche imbastite dal Fichte, al quale formano scusa l'angoscia patriottica e l'impeto della riscossa contro l'invasore straniero, già nello Hegel si osserva questo turbamento colà dove conferisce ufficio supremo, nella storia universale, ai Germani e, nella filosofia del diritto, carattere esemplare eterno alla forma di stato in cui li vedeva

composti dopo le guerre napoleoniche. L'italiano Vico si era lasciato bensì soverchiare dall'idea dei corsi e ricorsi, quasi legge di natura imposta alla storia che solo dentro di essi si moveva dinamicamente e dialetticamente, e perciò fu chiuso all'idea del progresso; ma, quantunque pover'uomo e vivente in angustie, era interiormente indipendente e filosoficamente dignitoso, e non peccò, come lo Hegel, di servilismo verso il suo popolo e il suo stato. Nondimeno, nella dottrina storica dello Hegel, i Germani rappresentano un elemento pur sempre ideale, la libertà; e fu assai peggio quando finirono col rappresentare solamente sé stessi non più apportatori di un messaggio divino, ma brutta stirpe e razza, come è accaduto poi e accade più che mai oggi sotto i nostri occhi. Né bisogna, per un altro verso, dimenticare che tedesco, e appartenente all'ala sinistra della tedesca scuola hegeliana, fu il Marx, che, in quella qualità e in quella scuola, quando l'interessamento fu trasportato dai contrasti politici agli economici, ideò uno storicismo teologico-materialistico, senz'altro di umanità e di libertà: il Marx, più affine di quanto non paia al prussianesimo e al suo culto della forza brutale.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 486-487

Cusano, Dio è al di sopra anche del dubbio

Ancora un esempio di teologia apofatica. A proposito della domanda: "Dio esiste?" la risposta di Cusano è che Dio è l'indicibile. A Lui non si arriva né per la via positiva, né per la via negativa. Egli si pone al di sopra dell'affermazione, della negazione e anche del dubbio.

N. Cusano, *Idiota*, II

Quando perciò tu ti sia chiesto se Dio esista, rispondi con ciò che è implicato dalla questione, e cioè con l'affermazione che Egli esiste perché è l'entità implicata nella questione. E così nel caso che qualcuno si sia chiesto che cosa sia Dio, poiché una tale questione presuppone che la quiddità sia, tu risponderai che Dio è la stessa quiddità in assoluto.

[...]

Aggiungi che Dio, essendo infinita retitudine e necessità assoluta, nessuna questione fondata sul dubbio Lo raggiunge; ogni dubbio è al contrario certezza in Dio. Ma per la stessa ragione, ogni questione circa Dio è incapace di risposte degne di questo nome, e precise, essendoci solo una ed infinita precisione, cioè Dio stesso.

[...]

In modo che alla questione se Dio esista, bisogna secondo una via positiva rispondere sulla base della questione implicata, e cioè che Egli esiste ed è la stessa entità in assoluto di cui si discorre; ma secondo una via negativa c'è da rispondere che Egli non è, poiché, secondo questa via del silenzio, nessuna conviene a Lui delle cose che possono esser dette, ma in conformità a ciò che è al di sopra delle vie e positiva e negativa, bisognerebbe dire che Egli né è l'assoluta entità, né non lo è, né sta nell'unità del suo esserlo e non esserlo insieme, ma al di sopra. Ora penso che tu capisca ciò che voglio dire.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1109-1110

Cusano, L'importanza del numero

Il numero è "la ragione nel suo discernimento" e nello stesso tempo modello simbolico delle cose. Dal numero non si può prescindere.

N. Cusano, *De coniecturis*, l. I, cap. IV

Una specie di principio naturale da cui germoglia l'edificio degli enti di ragione è il numero; quelli infatti che mancano di intelletto, come gli animali, non numerano. Né altra cosa è il numero che la ragione nel suo dispiegamento. Talmente infatti si può provare che il numero è il principio di quegli enti che rientrano nella sfera della ragione che, tolto il numero, giustamente ci si convince che nulla di essi può sussistere. Né è diverso il fatto che la ragione si espliciti nel numero, e di esso si serva nella costruzione delle congetture, dal fatto che la ragione modella mediante se stessa tutte le cose, come in una suprema naturale immagine di sé, così come Dio, mente infinita, comunica a tutte le cose l'essere nel Verbo coeterno.

Né è possibile che qualche cosa sia prima del numero; tutte le cose diverse da esso infatti dicono che esso è necessariamente da presupporre. Tutte le cose infatti che escono dalla semplicissima unità, sono composte sulla base di essa. Né si può di certo comprendere composizione alcuna fuori del numero: sono infatti contemporaneamente da esso, e la pluralità delle parti, e la loro distinguibilità, e la proporzione in base alla quale si possono raccogliere insieme. Né sarebbe distinta la sostanza, distinta la quantità, distinto l'esser-bianco, distinto l'esser nero, e così ogni entità, senza l'alterità, che è, ed è per il numero. Ma il numero è composto sulla base della sua stessa natura; l'essere del tre deve infatti essere concepito sulla base di tre cose combinate e raccolte insieme, altrimenti non ci sarebbe un insieme di tre cose più che se tu immaginassi a sé la parete, e a parte poi il tetto e il fondamento della casa, e poi pretendessi di avere in mente la forma della casa. Bisogna perciò che non separatamente, ma compositivamente in uno sia immaginato quello; e allora la combinazione di tre cose non sarà cosa diversa dallo schema del tre [*ternarius*]. Perciò questo si compone sulla base di se stesso.

Bisogna anche che la prima opposizione sia ridotta entro limiti [*contracta*], ciò che è impossibile fuori del numero. Ogni numero dunque risulta composto di diversi momenti contrapposti, e in tale misura rapportantisi l'uno all'altro, che essi siano [per il loro rapporto] il numero stesso. Il numero pari si oppone all'impari. Ed ogni numero, sia pari che dispari, risulta di pari e d'impari, cioè di se stesso; un insieme di quattro cose contiene in sé un insieme di tre che è dispari, e l'insieme di quattro che è pari. Che esso sia poi dalla combinazione di due ambi, non deve esser messo in relazione con l'essenza del quattro, ma con la sua quantità. In qual modo allora si potrebbe concepire qualcosa di più simile alla mente che il numero? Non è forse ternaria l'unità del tre? L'immagine coincidente [*aequalitas*] del tre è ternaria. E così anche il rapporto costitutivo [*connexio*] del tre risulta ternario.

L'essenza del numero è dunque il primo esemplare della mente. In esso infatti si ritrova primitivamente la trinità, o la contratta unitrità, simbolicamente impressa nella pluralità; e infatti noi congetturando dai numeri come enti di ragione della nostra mente, a quelli ineffabili e reali della mente divina, diciamo che nell'intenzione del creatore il primo modello delle cose è stato il numero stesso, a somiglianza del numero del mondo delle immagini [*similitudinarius*] che nasce dalla nostra ragione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1046-1047

Cusano, La coincidentia oppositorum

Siamo di fronte a uno degli aspetti piú significativi della filosofia di Cusano: il tentativo di comprendere la possibilità di una coincidentia oppositorum quando il pensiero si rivolge a concetti-limite quali l'idea di massimo e l'idea di minimo. Questa coincidentia oppositorum, pur risultando in parte comprensibile se riferita al piano delle quantità, rimane comunque "trascendente le capacità del nostro intelletto".

N. Cusano, *De docta ignorantia*, I, cap. IV

Il massimo, del quale nulla può essere piú grande, essendo in modo semplice ed assoluto piú grande di quel che da noi si possa capire, poiché è verità infinita, noi non lo cogliamo altrimenti che in modo incomprensibile. Non essendo infatti esso della natura di quelle cose che ammettono un termine che supera ed uno che sia superato, esso è al di sopra di tutto ciò che da noi può essere concepito [...].

È evidente che il minimo coincide con il massimo. E ciò ti sarà piú chiaro se ricondurrà il massimo ed il minimo nell'ambito della quantità. La massima quantità è infatti massimamente grande; la quantità minima è massimamente piccola. Libera dunque dalla quantità massimo e minimo, sottraendo intellettualmente l'esser grande e l'esser piccolo, e chiaramente vedrai che massimo e minimo coincidono. Così infatti è un superlativo il massimo come lo è il minimo. L'assoluta quantità pertanto non è piú massima che minima, poiché in essa coincidono massimo e minimo. Le opposizioni dunque convengono a quelle cose che ammettono termini che superano e termini superati, ed a queste cose convengono diverse opposizioni, ma in nessun modo ne convengono al massimo assoluto, poiché esso è al di sopra di ogni opposizione. Poiché quindi il massimo è assolutamente in atto tutte le cose che possono essere, e ciò al di fuori di qualunque opposizione, in modo che nel massimo cada identicamente il minimo, così esso è anche al di sopra di ogni affermazione come di ogni negazione. E tutto ciò che si concepisce come essere non è piú essere che non essere e non è piú non essere che essere. Ma esso è questa cosa in modo da essere tutte le cose, e così è tutte le cose da non esserne nessuna, e così massimamente ogni cosa determinata, che minimamente sia questa stessa cosa. Non è infatti diverso dire: "Dio che è la stessa massimità assoluta, è luce", che dire: "Dio è massimamente luce, essendo minimamente luce". [...]

Ma ciò trascende ogni possibilità del nostro intelletto che non sa mettere insieme nel proprio principio i contraddittori in modo razionale, poiché noi ci muoviamo attraverso quelle realtà che ci vengono mostrate dalla stessa natura, e questa, cadendo lontano da quella infinita incapacità, non sa congiungere insieme gli stessi contraddittori, come quelli che sono separati da una distanza infinita. Al di sopra di ogni discorso razionale pertanto noi vediamo incomprensibilmente che la massimità assoluta è infinita, e che ad essa non si oppone nulla, e che con essa coincide il minimo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1020-1021)

Cusano, La conoscenza come complicatio

La conoscenza come complicatio.

FILOSOFO Dimmi, dunque, idiota, – così dici di chiamarti – se hai qualche congettura sulla mente.

IDIOTA Penso che non c'è, ne c'è stato, uomo maturo che non si sia fatto un qualche concetto della mente. Anch'io ne ho uno: la mente è ciò da cui è il termine e la misura di tutte le cose. Ritengo che la mente si chiami così dal misurare.

FILOSOFO [...] Ma vieni ora a trattare della mente e dimmi: posto che la mente si chiami così dalla misura, sicché la ragione della misura è la causa del nome, che cosa vuoi che sia la mente?

IDIOTA Sai in che modo la semplicità divina è complicativa di tutte le cose. La mente è l'immagine di questa semplicità complicante. Perciò se chiamerai questa divina semplicità, mente infinita, essa sarà l'esemplare della nostra mente. Se chiamerai la mente divina totalità di verità delle cose, dirai che la nostra è la totalità dell'assimilazione delle cose, sì da esser la totalità delle nozioni. La concezione della mente divina è la produzione delle cose. La concezione della nostra mente è la nozione delle cose. Se la mente divina è entità assoluta, la sua concezione è creazione degli enti, e la concezione della nostra mente è assimilazione degli enti. Le cose che convengono alla mente divina come verità infinita, convengono alla nostra mente come alla immagine prossima di essa. Se tutte le cose sono nella mente divina come nella loro verità precisa e propria, tutte sono nella nostra mente come nell'immagine, o similitudine, della loro verità, cioè nozionalmente. La conoscenza avviene, infatti, sulla base della similitudine. Tutte le cose sono in Dio, ma come esemplari delle cose; tutte sono nella nostra mente, ma come similitudini delle cose. Come Dio è l'entità assoluta che è la complicazione di tutti gli enti, così la nostra mente è l'immagine di quella entità infinita che è la complicazione di tutte le immagini, come la prima immagine di un re sconosciuto è l'esemplare di tutte le altre immagini che si possono dipingere in base ad essa. Infatti, la nozione di Dio, ossia il suo volto, discende solo nella natura mentale che ha per oggetto la verità, e non va oltre se non per la mente, in quanto la mente è l'immagine di Dio ed è l'esemplare di tutte le immagini di Dio che vengono dopo. Perciò di quanto tutte le cose che vengono dopo la mente semplice partecipano di essa, di tanto partecipano anche dell'immagine di Dio, sicché la mente è per se immagine di Dio, e tutte le cose che vengono dopo la mente, lo sono solo per essa.

N. Cusano, *Dialoghi dell'idiota*, III, 1;

Cusano, La mente umana si cimenta con il dogma trinitario

Sulle tracce di Agostino, Nicola Cusano tenta di penetrare il mistero trinitario, cercando di dimostrare la necessità logica della trinità nell'unità assoluta.

N. Cusano, *De docta ignorantia*, I. I, cap. X

L'unità infatti non è che trinità, poiché dice indivisione, distinzione e nesso. E certo l'indivisione è dall'unità, come lo è la distinzione, e come è l'unione o nesso; la massima unità pertanto non altro è che indivisione, distinzione, e nesso; e poiché è indivisione, così è eternità, cioè senza principio, come l'eterno che da nulla si è staccato; e poiché è distinzione, è qualcosa d'immutabile che proviene dall'eternità; e poiché è nesso od unione, viene dall'uno e dall'altro dei due. Col fatto che dico: l'unità è massima, dico la trinità.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1023

Cusano, La teologia apofatica

Cusano giustifica la teologia apofatica (negativa) facendo ricorso alla dottrina socratica della dotta ignoranza ("So di non sapere"). L'uso del dialogo rende ancora piú evidente la derivazione platonica del pensiero di Cusano. Il filosofo vuol fare emergere la necessità logica della Verità unica in un contesto in cui noi conosciamo le cose soltanto per congetture e la loro essenza ci sfugge sempre. Come non si può conoscere la serie dei numeri senza conoscere l'unità, così è impossibile conoscere le verità delle cose se non si conosce la Verità: ma questa è inconoscibile. Il dialogo si svolge tra un cristiano e un non cristiano ("gentile").

N. Cusano, *De Deo abscondito*

Gentile. Oh! tu, che io vedo, devotissimamente prostrato, piangere lacrime d'amore, e certo non ingannevoli, anzi sgorganti dal fondo del cuore! Ma dimmi, di grazia, chi sei?

Cristiano. Sono un cristiano.

Gent. Che cosa adori?

Crist. Dio.

Gent. Ma chi è Dio che adori?

Crist. Non lo so.

Gent. Come puoi tu adorare così seriamente ciò che non conosci?

Crist. Perché ignoro, adoro.

Gent. Strano, io vedo qui un uomo che si attacca a qualcosa che non conosce.

Crist. Piú ci sarebbe da meravigliarsi se un uomo si attaccasse ad una cosa che egli credesse di conoscere.

Gent. Perché mai questo?

Crist. Perché quello che egli pretende di sapere, lo sa meno che quello di cui sa di non possedere la scienza.

Gent. Spiegati, per favore!

Crist. A me sembra che non sia in sé chiunque stimi di sapere qualche cosa, poiché nulla può essere saputo.

Gent. Ma io ho piuttosto l'impressione che non sia intieramente e affatto in senno tu, quando dici che nulla può essere saputo.

Crist. Io intendo per sapere il prendere possesso della verità; chi dice di sapere la verità, afferma con ciò di essersene impadronito.

Gent. E così appunto credo anch'io.

Crist. Ma in che modo potrebbe essere afferrata la verità, fuori dal caso che essa si colga da se stessa? Certamente non sarebbe possibile afferrarla, qualora ci dovesse essere da una parte "uno che l'afferra" e solo dopo di ciò qualcosa come un oggetto dell'afferrare.

Gent. Ma è questo che io non capisco, perché la verità non possa essere afferrata altro che da se stessa, in modo esclusivo.

Crist. Tu pensi, allora, che essa potrebbe essere afferrata anche diversamente e in qualcosa d'altro da sé?

Gent. Così suppongo.

Crist. Allora tu manifestamente erri, poiché fuori della verità stessa non c'è nessuna verità, come fuori della circolarità nessun cerchio e fuori dell'umanità nessun uomo. Non si troverà perciò nessuna verità fuori della verità stessa, né per altra via né in qualcosa d'altro.

Gent. Ma in qual modo mi è allora noto che cosa sia un uomo, e che cosa una pietra, e così via, per ogni singola cosa che so?

Crist. Ma tu non conosci veramente nulla di tutto ciò; tu hai solo la pretesa di conoscerlo. Se io ti interrogassi sulla essenza in particolare di ciò che tu pretendi di conoscere, allora tu mi dichiareresti di non saper esprimere l'autentica verità dell'uomo o della pietra. Tu sai che l'uomo non è una pietra, ma questo non ti risulta affatto da un sapere per cui tu possa effettivamente capire e l'uomo e la pietra e in che cosa stia la loro differenza. Ciò ti risulta piuttosto solo da qualcosa di accidentale, dalla diversità del comportamento e della figura, e sulla base di questa distinzione tu imponi nomi diversi. Cioè è solo un'attività della ragione descrittiva che impone i nomi.

Gent. C'è allora una sola verità, o ce ne sono molte?

Crist. Non ce n'è che una, perché c'è solo una unità. E verità e unità coincidono, dacché vero è che l'unità è una. Come dunque in ogni numero si trova soltanto la stessa unità, così nelle molte cose solo la stessa verità. Perciò chi non perviene all'unità non intenderà mai il numero, e chi non attinge la verità nell'unità non può effettivamente e veracemente intendere nulla. E benché egli pretenda di sapere veracemente qualcosa, se tu potessi cogliere quella stessa cosa nel suo sapersi da se stessa, allora questa sarebbe pur saputa in modo più conforme a verità: da occhi più acuti dei tuoi, infatti, essa potrebbe essere vista in modo più verace. Tu non la vedi dunque così come essa potrebbe essere vista in tutta la sua verità; e la stessa cosa si dica per l'udito e per gli altri sensi. Ma poiché tutto quel che noi sappiamo, non lo sappiamo di quel sapere di cui esso potrebbe esser saputo, così esso non nella sua verità viene saputo, ma con qualche differenza e per altra via. Ma con differenze e per altra via, rispetto al modo in cui la stessa verità in sé si trova, essa non può essere saputa. Perciò è fuori di senno chi pretende di conoscere qualcosa secondo verità, quando tuttavia non conosce la verità stessa. E non sarebbe allo stesso modo fuori di senno un cieco che pretendesse di conoscere le differenze dei colori ignorando il colore?

Gent. Quale uomo dunque sa, se nulla può essere saputo?

Crist. Chi si sa ignorante, questi è da ritenersi sapiente; e onora la verità chi sa che senza di essa uno non può afferrare nulla, né l'essere, né la vita, né l'intelligenza.

Gent. Forse è questo che ti ha tratto all'adorazione: il desiderio di essere nella verità.

Crist. Questo, appunto, che dici. Onoro infatti Dio, ma non quello che falsamente i Gentili come te credono di conoscere e cui danno un nome, ma Dio che è la verità ineffabile.

Gent. Io ti chiedo, fratello, qual è la differenza fra voi e noi, se tu presti il tuo culto a un Dio che è [solo] verità, e noi non badiamo a prestare il nostro a [questo] Dio, che non è mai in

verità Dio [comunque lo si determini]?

Crist. Ce ne sono molte; ma in ciò sta l'essenziale e massima, che noi onoriamo la stessa assoluta verità, non mescolata, eterna ed ineffabile, e voi invece non la verità stessa onorate, quale è in sé assolutamente, ma come è nelle sue opere; non l'unità per se stessa, ma l'unità nel numero e nella molteplicità; e in ciò voi errate, poiché la verità, che è Dio, non è comunicabile in altro.

Gent. Io ti chiedo, fratello, di rispondermi, se vuoi portarmi al punto di poterti capire, sulla questione del tuo Dio: che cosa sai del Dio che adori?

Crist. So che tutto ciò che so non è Dio, e che tutto ciò che io posso concepire non ha con Lui somiglianza, ma che Egli sta al di sopra.

Gent. Nulla quindi è Dio.

Crist. Egli non è come il nulla, poiché questo stesso nulla ha un nome: quello di *nulla*.

Gent. Se non è il nulla, allora è qualche cosa.

Crist. E neppure è qualche cosa; infatti qualche cosa non è ogni cosa, e Dio non è invece piuttosto qualche cosa che ogni cosa.

Gent. Cose strane, sono queste che tu affermi, che il Dio che tu adori non sia il nulla e neppure sia qualche cosa; cose che nessuna ragione può comprendere.

Crist. Dio è al di sopra del nulla e del qualcosa, poiché a Lui obbedisce il nulla per diventare qualche cosa. In ciò sta la sua onnipotenza, e per questa potenza in verità Egli trascende tutto ciò che è o non è, in modo che tutto ciò che è, e ciò che non è, Gli obbediscano. Egli infatti fa che il non essere passi nell'essere, e l'essere nel non essere. Egli infatti non è nulla delle cose che stanno sotto di Lui, e avanti alle quali sta la sua onnipotenza. E perciò non può esser detto questo piuttosto che quello, poiché da Lui vengono tutte le cose.

Gent. Non Gli si può dare neppure un nome?

Crist. Piccola cosa è ciò cui si può dare un nome; ciò la cui grandezza non può essere concepita, rimane ineffabile.

Gent. Egli è dunque ineffabile?

Crist. Non è ineffabile, ma più esprimibile di tutte le cose, essendo la causa di tutte quelle cui si può dare un nome. E come potrebbe essere senza nome quello stesso che ne dà uno alle altre cose?

Gent. Egli è dunque esprimibile ed ineffabile.

Crist. Neppure questo. Infatti Dio non è la radice della contraddizione, ma è la stessa semplicità, anteriormente ad ogni radice. Perciò neppure questo deve esser detto, che Egli sia insieme esprimibile ed ineffabile.

Gent. Che cosa dunque dici di lui?

Crist. Che Egli né ha un nome, né è senza nome; e che neppure Egli ha e non ha insieme, un nome; ma che tutte le cose che si possono dire o alternativamente o congiuntivamente, per concordanza o per contraddizione, non Gli convengono, data la sovraeccedenza della sua infinità, in modo tale che Egli rimane l'unico principio, anteriore ad ogni concetto che ci

si possa fare di Lui.

Gent. Così allora a Dio non spetterebbe l'essere.

Crist. Appunto.

Gent. Dunque Egli è nulla.

Crist. Non è il nulla, né è vero che non lo sia, e neppure che lo sia e non lo sia insieme; ma Egli è la fonte e l'origine di tutti i principi dell'essere e del non essere.

Gent. Dio è allora la fonte dei principi dell'essere e del non essere?

Crist. No.

Gent. Ma l'hai appena detto, questo.

Crist. Ho detto il vero quando l'ho detto, ed ora dico il vero negandolo. Perché, se c'è un qualunque principio dell'essere e del non essere, Dio viene prima di esso. Ma il non essere non ha come principio il non essere, ma l'essere; per essere se stesso infatti il non essere ha bisogno di un principio. Per questa via pertanto il principio del non essere è, poiché senza di esso il non essere non sarebbe.

Gent. Forse che Dio non è la verità?

Crist. No, Egli viene invece prima d'ogni verità.

Gent. Così Egli è diverso dalla verità.

Crist. No, perché non Gli può convenire la diversità; ma Egli è prima di tutto ciò che noi intendiamo per verità e cui diamo questo nome; e lo è in modo eccedente, all'infinito.

Gent. Ma forse che non date un nome a Dio, quando lo chiamate Dio?

Crist. Glielo diamo.

Gent. E dite il vero o il falso?

Crist. Né l'una di queste due cose, né tutt'e due. Non diciamo infatti secondo verità che quello sia il suo nome, né diciamo il falso, perché non è falso che quello sia un suo nome. Né diciamo il vero e il falso contemporaneamente, poiché la Sua semplicità sta prima di tutto ciò che può avere un nome, come di tutto ciò che non può averne.

Gent. Perché lo chiamate Dio se ne ignorate il nome?

Crist. Per avere una immagine della perfezione.

Gent. Spiegati, per favore.

Crist. Dio si dice da *theoréo*, cioè "io vedo". Infatti Dio è in rapporto a noi quello che è la vista nel dominio del colore. Il colore infatti non può essere colto se non dalla vista, ma affinché questa possa liberamente cogliere ogni colore, il centro visivo è privo di colore. Nel campo del colore non si trova dunque la vista, poiché essa non ha colore. Considerata perciò in rapporto al campo del colore la vista è piuttosto nulla che qualche cosa; infatti il campo del colore non ammette realtà fuori di esso, ma afferma che tutto ciò che è, è nel suo campo, e in questo la vista non si trova. La vista, quindi, esistendo fuori del colore, non ha un nome nell'ambito di questo, dato che nessuno dei nomi dei colori corrisponde ad essa. La vista ha però dato un nome ad ogni colore, riuscendo a distinguerlo. Perciò dipende dalla vista ogni nome che nell'ambito del colore viene dato, ma il suo nome, da cui in quell'ambito viene ogni nome, vi si trova ad essere più un nulla che qualcosa. E Dio sta

quindi a tutte le cose come la vista sta a quelle visibili.

Gent. Mi piace ciò che hai detto, e comprendo chiaramente come nell'ambito di tutte le creature non si trovi Dio, né il suo nome, e che Egli sfugga piuttosto ad ogni concetto; e che non lo si possa affermare come qualcosa, poiché non può trovarsi nell'ambito delle creature, non avendo condizione di creatura. E che nell'ambito dei composti non si trovi se non ciò che è composto. E che tutti i nomi che si proferiscono sono nomi di composti. E benché l'ambito dei composti, ed ogni composto, siano per opera Sua ciò che sono, tuttavia Egli rimane sconosciuto nell'ambito dei composti, non essendo composto.

Crist. Sia dunque benedetto per i secoli il Dio che è nascosto agli occhi di tutti i sapienti del mondo. Amen.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1093-1098)

Cusano, *Mens, mensura*

La realtà del mondo è per gli uomini solo congettura; il mondo che conosciamo è un mondo congetturale, cioè ipotizzato e posto da noi stessi. Di questa congettura la forma è data dalla mente umana, simile in questo alla facoltà divina di creare: Cusano definisce la mente umana "nobile similitudine di Dio".

N. Cusano, *De coniecturis*, I, cap. III

Convieni che la nostra mente avanzi qualche congettura sul modo della derivazione del mondo delle cose dall'infinita ragione divina. Siccome infatti la mente umana, nobile similitudine di Dio, partecipa, per quanto può, della fecondità della natura creatrice, essa trae da se stessa, come dall'immagine della forma onnipotente, degli enti di ragione, al fine di raffigurarsi quelli reali. Così la mente umana risulta forma [modello] del mondo congetturale, come quella divina lo è del reale. Per la qual ragione, come quella assoluta divina entità, è tutto ciò che è reale in qualunque cosa sia, così anche l'unità della mente umana è l'entità delle sue proprie congetture. Ma Dio opera tutte le cose per se stesso, in maniera da essere contemporaneamente principio intellettuale e fine di tutte, e così il dispiegarsi [*explicatio*] del mondo della ragione che esce dalla nostra mente, e che vi è complicato [*complicatio*], è per la mente stessa che lo costruisce. Quanto più sottilmente infatti essa contempla se stessa nel mondo che ha dispiegato da sé, e tanto più riccamente essa si feconda da sé al suo interno, essendo suo fine quella ragione infinita, nella quale soltanto essa intuirà se stessa nel suo vero essere, come in quella che per tutti è misura dell'attività razionale e all'assimilazione della quale noi tanto più ci solleviamo e ci avviciniamo, quanto più profondamente cercheremo il principio della nostra mente, della quale la mente divina è unico centro vitale.

Ma perché tu sia condotto alla comprensione del piano di questo discorso, e accetti la mente come principio di congetture, fa' attenzione a questo: che come il primo principio di tutte le cose e della nostra mente si è dimostrato unitrino, in modo che della moltitudine, dell'ineguaglianza e della divisione delle cose uno solo sia il principio, dalla cui assoluta unità discenda la moltitudine, e dalla cui uguaglianza l'ineguaglianza, e dal cui nesso la divisione, così la nostra mente [*mens*], che non può concepire altro che come intellettuale la natura creatrice, si fa principio unitrino della sua costruzione d'un mondo di ragione. L'unica ragione infatti della molteplicità, della grandezza, e della composizione è la misura [*mensura*], in modo che, tolta questa, non rimanga nessuna di quelle cose; così come, negata l'entità infinita, è evidente che sono contemporaneamente negate le entità di tutte le cose. Per la qual cosa l'unità della mente complica in sé tutta la molteplicità, e la sua uguaglianza ogni grandezza, e così il suo nesso ogni composizione. La mente dunque come principio unitrino per prima cosa dispiega la molteplicità dalla forza della sua unità complicativa, e la molteplicità poi fa che si generino e l'ineguaglianza e la grandezza. Per la qual cosa nella stessa primordiale molteplicità, come nel primo esemplare, si vanno a

cercare le grandezze, e le forme perfettive degli enti portati a compimento, e le diverse ed ineguali. Poi dalle une e dalle altre si avanza verso la composizione. Si comporta dunque la nostra mente come principio distintivo, proporzionativo e compositivo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1045-1046)

Cusano, Numero e armonia cosmica

Il numero esprime l'ordine e l'armonia delle cose, di quella "pluralità di enti" che costituisce il mondo creato della cui realtà non è lecito dubitare. Per questo, accanto al massimo e al minimo, è necessario che vi sia tutta la serie dei numeri. L'esistenza dei numeri che consentono la distinzione e l'ordine della "pluralità degli enti" pone a Cusano il problema dell'unità che, in quanto fondamento dei numeri, non può essere un numero; la sua trascendenza rispetto alla scala numerica è immagine della trascendenza di Dio.

N. Cusano, *De docta ignorantia*, I, capp. V e VII

[...] E poiché tutte le cose sono in quel miglior modo in cui possono essere, così non ci può essere pluralità di enti senza il numero. Tolto infatti il numero, vengono a mancare la distinzione e l'ordine, la proporzione, l'armonia, e la stessa pluralità degli enti. E anche se il numero stesso fosse infinito, poiché sarebbe allora massimo in atto, e coinciderebbe con esso il minimo, cesserebbero tutte le cose di cui si è parlato. Torna infatti la stessa cosa, dire che il numero infinito è e non è affatto[...] Perciò è evidente che l'aumento del numero è, in atto, finito, e che esso sarà in potenza ad un altro, come pure nella diminuzione il numero si comporterà in modo che dato un numero comunque piccolo, in atto, ne sia ancor sempre possibile per sottrazione uno minore, così come per aumento uno maggiore, allo stesso modo; poiché [altrimenti] non ci sarebbe nessuna distinzione delle cose, né ordine, né pluralità, né si troverebbe nei numeri quello che supera e quello che è superato, e anzi non ci sarebbe numero affatto. Per la qual cosa è necessario che nel numero si giunga ad un minimo di cui non ci possa essere il meno, come è l'unità. E poiché non ci può essere un meno dell'unità, questa sarà il minimo semplice, che coincide con il massimo, per le ragioni appena esposte. Non può perciò l'unità essere un numero, poiché il numero, ammettendo la differenza in più e in meno, non può in nessun modo essere il semplice minimo o il semplice massimo; ma essa è il principio di ogni numero, in quanto è il minimo, ed è fine di ogni numero in quanto massimo. È quindi l'unità assoluta, cui nulla si oppone, la stessa assoluta massimità, che è Dio benedetto. Questa unità, essendo massima, non è moltiplicabile, poiché è tutto ciò che può essere. Non può perciò essa stessa diventare numero. [...]

Ciò che precede ogni alterità nessuno dubita che sia eterno; alterità è infatti la stessa cosa che mutabilità, ma tutto ciò che per natura è anteriore alla mutabilità è immutabile, e perciò eterno. Ma l'alterità consta dell'uno e dell'altro, e perciò l'alterità, in quanto numero, è posteriore all'unità. L'unità è perciò per natura prima dell'alterità, e poiché anche per natura precede l'alterità, l'unità è eterna. [...]

L'alterità pertanto e l'ineguaglianza andranno per natura insieme, poiché in modo particolare il due è la prima alterità e la prima ineguaglianza, ma abbiamo provato che l'uguaglianza precede per natura l'ineguaglianza, e perciò anche l'alterità; l'uguaglianza sarà perciò eterna. [...]

1 Se quindi l'unità è causa di nesso, e il due al contrario causa di divisione, allora, siccome per natura l'unità è prima del due, così anche il nesso sarà per natura prima della divisione. Ma la divisione e l'alterità vanno insieme per natura, perciò anche il nesso, come l'unità, è eterno, essendo prima dell'alterità.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1021-1023)

Cyrano de Bergerac, L'eternità e il caso

Dopo varie peripezie sulla Luna, Cyrano incontra Socrate, con cui ha una serie di discussioni su vari argomenti. Nel dialogo vengono sostenute l'infinità dei mondi, l'esistenza del vuoto ed altre tesi legate allo sviluppo della fisica moderna. In questa pagina, che ha per oggetto l'eternità del mondo e il moto perpetuo, si afferma inoltre che tutte le cose esistenti sono il frutto di un lungo percorso evolutivo.

S. de Cyrano de Bergerac, *L'altro mondo o gli Stati e gli imperi della Luna*

Poiché siamo costretti, quando ricorriamo col pensiero all'origine del gran tutto, a incorrere in tre o quattro assurdità, la cosa più ragionevole è di prendere il cammino che ci faccia inciampare il meno possibile. Il nostro primo ostacolo, dunque, è l'eternità del mondo. E poiché lo spirito degli uomini non è abbastanza forte da concepirla, e non può neanche immaginare che questo grande Universo, così bello, così ben ordinato, abbia potuto farsi da se stesso, hanno fatto ricorso alla creazione. [...]

Quando, gettati tre dadi sulla tavola, viene tris di due, oppure tre, quattro e cinque, oppure doppio sei e uno, direte: "Che miracolo! in ogni dado è uscito lo stesso punto, mentre ne potevano uscire tanti altri! Che miracolo! sono usciti tre punti consecutivi! Che miracolo! sono usciti esattamente due sei e l'opposto del terzo". Son certo che essendo uomo di spirito, non farete mai simili esclamazioni. Infatti, poiché sui dadi c'è solo una data quantità di numeri, è impossibile che non ne esca qualcuno. E con tutto ciò vi stupite che la materia, mescolata alla rinfusa, secondo il capriccio del caso, abbia costituito un uomo, considerando tutte le cose che sono necessarie alla sua costruzione. Ma non sapete che sulla via della formazione dell'uomo, la materia si è fermata un milione di volte a formare ora una pietra, ora del piombo, ora del corallo, ora un fiore, ora una cometa, e tutto ciò per l'eccesso o il difetto delle figure che occorreivano o non occorreivano per determinare un uomo? Sí che non fa meraviglia che un'infinità di materia che cangia e si muove senza posa abbia prodotto a caso i pochi animali, minerali e vegetali che vediamo, più di quanto non meravigli che in cento gettate ai dadi esca un tris. Allo stesso modo è impossibile che da quel moto non si produca qualche cosa; la quale sarà sempre guardata con meraviglia da uno sventato che non riesca a capire quanto poco ci sia mancato che non si producesse.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 873-875)

Cyrano de Bergerac, La solitudine di Dio nel Paradiso terrestre

Cyrano immagina di arrivare sulla Luna, che rappresenta il Paradiso, dove incontra il profeta Elia, il quale gli narra come Adamo ed Eva, cacciati dal Paradiso (cioè dalla Luna), fossero giunti sulla Terra, che ad Adamo - che viveva sulla Luna - appariva lontana e luminosa come per noi la Luna; e come Enoch, aiutato da Dio, fosse tornato in Paradiso (cioè sulla Luna).

S. de Cyrano de Bergerac, *L'altro mondo o gli Stati e gli imperi della Luna*

“Sappiate, dunque, che dopo di aver gustato entrambi della mela vietata, Adamo, temendo che Iddio, irritato dalla sua presenza, aggravasse la pena, considerò la Luna, e cioè la vostra Terra, come il solo rifugio in cui poter trovare riparo dalla persecuzione del suo creatore. Ora, in quel tempo, l'immaginazione dell'uomo era sí forte, per non essere stata ancora corrotta né dagli stravizi, né dalla crudità degli alimenti, né dall'alterazione prodotta dalle malattie, che essendo allora eccitata dal violento desiderio di raggiungere quell'asilo, ed essendo il corpo divenuto leggiero per il fuoco di quell'entusiasmo, vi fu tratto allo stesso modo, onde si son visti dei filosofi, tesa fortemente l'immaginazione a qualche cosa, esser portati in aria, in quei rapimenti che voi chiamate estatici. Eva, che la debolezza del suo sesso rendeva piú debole e men calda, non avrebbe certamente avuto l'immaginazione tanto vigorosa, da vincere, con la forza della volontà, il peso della materia, ma poi ch'era passato pochissimo tempo da che era stata tratta dal corpo di suo marito, la simpatia, mediante la quale detta metà era ancora legata al tutto, la trasse verso di lui, man mano che saliva, come l'ambra si fa seguire dalla paglia, come la calamita si volge al settentrione, donde è stata strappata; ed egli attirò quella parte di se stesso, come il mare attira i fiumi che son da esso usciti, e insieme arrivati alla vostra Terra, s'adattarono a vivere fra la Mesopotamia e l'Arabia. Gli Ebrei lo hanno conosciuto col nome di Adam, e gli idolatri con quello di Prometeo, che i poeti finsero aver rapito il fuoco dal cielo, a causa dei discendenti che generò forniti di un'anima non meno perfetta di quella di cui Dio l'aveva dotato. Così fu che per abitar il vostro mondo, il primo uomo lasciò questo deserto. Ma il Sapientissimo non volle che una dimora così felice restasse priva di abitanti; egli permise, pochi secoli dopo, che a Enoch, stanco della compagnia degli uomini, la cui innocenza si corrompeva, venisse voglia di abbandonarli. Quel santo personaggio non ravvisò alcun ritiro sicuro dall'ambizione dei suoi parenti, che già si sgozzavano per spartirsi il vostro mondo, tranne la terra felicissima di cui una volta Adamo, suo nonno, gli aveva parlato. Ma come arrivarci? La scala di Giacobbe non era stata ancora inventata! A ciò supplì la grazia dell'Altissimo, la quale condusse Enoch ad avvedersi che il fuoco del cielo discendeva sugli olocausti dei giusti e di quelli che erano graditi davanti alla faccia del Signore, secondo la parola da lui pronunciata: “L'odore dei sacrifici del giusto è salito sino a me”. Un giorno che quella fiamma divina s'infervorava a consumare una vittima che egli offriva all'Eterno, del vapore che se ne esalava riempì due grandi vasi che sigillò ermeticamente, e se li attaccò sotto le

ascelle. Tosto il fumo, che tendeva a salir direttamente a Dio, e che non poteva, a meno d'un miracolo, attraversare il metallo, spinse i vasi in alto, e questi sollevarono in tal modo il sant'uomo con loro. Quando fu salito sino alla Luna, ed ebbe gettato lo sguardo su questo bel giardino, un'esplosione di gioia quasi soprannaturale gli fece conoscere che esso era il Paradiso terrestre, in cui suo nonno aveva un tempo abitato. Slegò prontamente i vasi, che aveva cinti a mo' d'ali attorno alle spalle, e lo fece con tale slancio, che era sí e no a quattro tese dalla Luna, che già aveva preso congedo dai suoi sostegni. L'altezza, tuttavia, era tale che avrebbe potuto ferirsi gravemente, se non fosse stato per la gran ruota della sua veste, in cui s'ingolfò il vento, e l'ardore del fuoco della carità che lo sostenne fin ch'ebbe posato il piede a terra. Quanto ai due vasi, essi salirono finché Dio non li ebbe incastonati nel cielo, dove sono rimasti: e sono ciò che noi oggi chiamiamo le Balance".

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 863-865)

Cyrano de Bergerac, Socrate insegna a Cyrano che la materia tende all'uomo

Socrate stesso si prende cura di spiegare a Cyrano che tutta la natura tende all'uomo. Non si tratta ovviamente di una teoria evoluzionistica (Cyrano parla di metamorfosi), ma la rassomiglianza con la celebre teoria scientifica è evidente: la natura procede da millenni, per tentativi, verso il suo vertice di perfezione: l'uomo.

S. de Cyrano de Bergerac, *L'altro mondo o gli Stati ed imperi della Luna*

Sapete, figliolo, che dalla terra si fa un albero, da un albero un porco, da un porco un uomo. Poi che tutti gli esseri della natura tendono al più perfetto, si può quindi credere che essi aspirino a divenir uomini, la cui essenza è il compimento della più bella fra le mescolanze, la meglio concepita che esista al mondo, la sola che fornisca il legame fra la vita brutale e quella angelica. Che queste metamorfosi avvengano non può negarsi, a meno d'esser pedante, poiché vediamo che un prugno, attraverso il calore del suo germe, come attraverso una bocca, succhia e digerisce l'erbetta che lo circonda; e un porco ne divora il frutto e lo fa diventare una parte di se stesso; e un uomo, mangiando il porco, riscalda quella carne morta, la unisce a sé e fa rivivere quell'animale sotto una più nobile specie. Così quel gran pontefice che vedete con la mitra in testa era forse, appena sessant'anni fa, un ciuffo d'erba nel mio giardino. Se Dio, quindi, padre comune di tutte le sue creature, le ama tutte ugualmente, non è ben credibile che, dopo che con questa metempsicosi, più meditata di quella pitagorica, tutto ciò che sente, tutto ciò che vegeta, infine dopo che tutta la materia sia passata attraverso l'uomo, allora sia per giungere il gran giorno del giudizio nel quale i profeti fan culminare i segreti della loro filosofia?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pag. 875

D'Alembert, La connessione sistematica del sapere umano e il primato della ragione

Il Discorso preliminare fu composto da Jean-Baptiste Le Rond, detto d'Alembert (1717-1783), verosimilmente nel 1750 e apparve all'inizio del primo volume dell'Encyclopédie nel 1751. In esso sono esposti i princípi informatori della grande opera collettiva.

Nella pagina che proponiamo alla lettura è sintetizzata una teoria della conoscenza fondata sulle tre facoltà della mente umana (memoria, ragione propriamente detta e immaginazione). Questa teoria della conoscenza spiega lo stato delle scienze (divise e autonome l'una dall'altra) e la necessità di unificarle.

D'Alembert, *Enciclopedia*, Discorso preliminare

Il sistema delle nostre conoscenze è costituito da diversi settori, alcuni dei quali hanno uno stesso punto di incontro; e, dato che non è possibile, muovendo da questo punto, percorrere contemporaneamente ogni strada, deve esserci una scelta determinata dalla natura dei differenti spiriti. É pertanto assai raro che una medesima persona proceda al tempo stesso in varie direzioni. Nello studio della natura gli uomini si sono all'inizio dedicati, quasi spontaneamente, a soddisfare i bisogni piú urgenti; ma, una volta pervenuti alle conoscenze meno necessarie, essi hanno dovuto distribuirsele, e procedere ognuno da parte sua con un passo all'incirca eguale. Pertanto diverse scienze sono state all'incirca contemporanee; ma nell'ordine storico dei progressi dello spirito si può abbracciarle soltanto successivamente.

Lo stesso non avviene invece per l'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze. Questo consiste nel riunirle nel piú piccolo spazio possibile, ponendo il filosofo al di sopra di questo vasto labirinto, in una prospettiva cosí elevata da poter considerare insieme le scienze e le arti principali, da poter vedere con un colpo d'occhio gli oggetti delle proprie speculazioni e le operazioni che può compiere su tali oggetti, e da poter distinguere i principali settori delle conoscenze umane, i punti che li separano e quelli che li uniscono, intravedendo anche, in qualche caso, i cammini segreti che li congiungono. [...]

Gli oggetti di cui la nostra anima si occupa sono oggetti *spirituali* od oggetti *materiali*; e la nostra anima si riferisce ad essi o mediante idee dirette o mediante idee riflesse. Il sistema delle conoscenze dirette può consistere soltanto nella collezione puramente passiva, quasi meccanica, di queste medesime conoscenze: esso è ciò che chiamiamo *memoria*. La riflessione è invece di due tipi, come si è osservato: essa ragiona sugli oggetti delle idee dirette, oppure li imita.

Pertanto la *memoria*, la *ragione* propriamente detta e l'*immaginazione* costituiscono le tre maniere differenti in cui la nostra anima opera sugli oggetti dei propri pensieri. Non intendiamo qui per immaginazione la facoltà di rappresentarsi gli oggetti - poiché questa non è altro che la memoria stessa degli oggetti sensibili, la quale sarebbe in continua attività se non fosse agevolata dall'invenzione dei segni: noi intendiamo l'immaginazione in un senso piú nobile e piú preciso, cioè come la capacità di creare mediante l'imitazione.

Queste tre facoltà formano le tre distinzioni generali del nostro sistema, e i tre oggetti generali delle conoscenze umane: la *storia*, che si riferisce alla memoria; la *filosofia*, che è il frutto della ragione; le *belle arti*, che sorgono in virtù dell'immaginazione. Collocando la ragione prima dell'immaginazione, questo ordine appare ben fondato, e conforme al naturale progresso delle operazioni dello spirito: l'immaginazione è una facoltà creativa, e lo spirito comincia - prima di creare - ragionando su quello che vede e che conosce. Un altro motivo che deve indurci a porre la ragione prima dell'immaginazione è il fatto che in questa facoltà dell'anima si trovano riunite in qualche misura le altre due, e che la ragione vi si congiunge con la memoria. Lo spirito non crea e non immagina se non oggetti che siano simili a quelli che ha conosciuto mediante idee dirette e mediante le sensazioni: quanto più esso si discosta da questi oggetti, tanto più gli esseri che esso forma risultano bizzarri e meno gradevoli. Nell'imitazione della natura l'invenzione stessa è sottoposta quindi ad alcune regole; e queste costituiscono principalmente la parte filosofica delle belle arti, finora assai imperfetta - poiché essa può essere soltanto opera del genio, mentre il genio preferisce creare anziché discutere.

(*Gli illuministi francesi*, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1987, pagg. 218-221)

D'Holbach, Dio e i tiranni

Secondo d'Holbach i tiranni della terra si sono ispirati al Dio della teologia, descritto sempre come un tiranno. Dalla teologia venne anche il dispotismo, affinché l'uomo fosse punito in terra ed in cielo! Disprezzando la natura ed inchinandosi al "monarca immaginario", cioè a Dio, gli uomini si sono condannati all'infelicità.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo I, cap. XIX; Tomo II, cap. IV

D'altronde, si vedeva che le potenze della terra, anche quando commettono le ingiustizie più clamorose, non soffrono affatto che le si tacci di essere ingiuste, si dubiti della loro saggezza, si mormori sulla loro condotta. Ci si guardò dunque bene dall'accusare di ingiustizia il despota dell'universo, di dubitare dei suoi diritti, di lamentarsi dei suoi rigori. Si credette che un dio potesse tutto permettersi contro le deboli opere delle sue mani, che non dovesse niente alle sue deboli creature, che fosse in diritto di esercitare su di esse un dominio assoluto ed illimitato. È così che ne fanno uso i tiranni della terra, e la loro condotta arbitraria servì di modello a quella che si prestò alla divinità: fu sul loro modo assurdo e irrazionale di governare che si costruì per Dio una giurisprudenza particolare. Di qui si vede che i più malvagi degli uomini sono serviti come modello a Dio e che il più ingiusto dei governi fu il modello della sua amministrazione divina. Nonostante la sua crudeltà e la sua irragionevolezza, non si cessò mai di dirlo giustissimo e pieno di saggezza.

Gli uomini, in tutti i paesi, hanno adorato dèi bizzarri, ingiusti, sanguinari, implacabili, di cui non osarono mai esaminare i diritti. Questi dèi furono dappertutto crudeli, dissoluti, parziali; rassomigliarono a quei tiranni sfrenati che si prendono impunemente giuoco dei loro sudditi infelici, troppo deboli o troppo ciechi per resistere loro o per sottrarsi al giogo che li opprime. È un dio di tale terribile carattere che anche oggi ci si fa adorare; il dio dei cristiani, come quello dei Greci e dei Romani, ci punisce in questo mondo e ci punirà nell'altro degli errori di cui la natura che ci ha dato ci ha reso suscettibili. Simile ad un monarca ebbro del suo potere, fa una vana mostra della sua potenza e sembra unicamente preso dal piacere di mostrare che è il padrone e non è soggetto ad alcuna legge. Ci punisce perché ne ignoriamo l'essenza incomprensibile e le volontà oscure. Ci punisce delle trasgressioni dei nostri padri, i suoi capricci dispotici decidono della nostra sorte eterna. È sulla base dei suoi decreti fatali che diventiamo i suoi amici o i suoi nemici, a dispetto di noi stessi: non ci fa liberi se non per avere il piacere barbaro di punirci dell'abuso necessario che le nostre passioni o i nostri errori ci fanno fare della nostra libertà. Da ultimo, la teologia mostra in tutte le epoche i mortali puniti per errori inevitabili e necessari e come i trastulli infelici di un dio tirannico e malvagio.

È su queste nozioni irrazionali che i teologi, su tutta la terra, hanno fondato i culti che gli uomini dovevano rendere alla Divinità che, senza essere legata verso di essi, aveva il diritto di tenerli legati: il suo potere supremo la dispensò da ogni dovere nei confronti delle sue creature; queste si ostinarono a considerarsi colpevoli, tutte le volte che furono vittime di calamità. Non meravigliamoci, dunque, affatto se l'uomo religioso si trovò in spaventi e

terrori continui: l'idea di Dio gli ricordò senza sosta quella di un tiranno spietato che si prendeva giuoco dell'infelicità dei suoi sudditi; e questi, anche senza saperlo, potevano ad ogni istante incorrere in disgrazia presso di lui. Tuttavia, gli uomini non osarono mai tacciarlo di ingiustizia, perché credettero che la giustizia non fosse assolutamente fatta per regolare le azioni di un monarca onnipossente, che il rango elevato metteva al di sopra della specie umana, mentre tuttavia si era immaginato che avesse formato l'universo assolutamente per essa [...].

Non vi fu nulla di più dannoso al genere umano di questa stravagante teoria che, come subito dimostreremo, è diventata la fonte di tutti i suoi mali. Curandosi unicamente del monarca immaginario che avevano innalzato sul trono della natura, i mortali non la consultarono più in nulla, trascurarono l'esperienza, disprezzarono se stessi, misconobbero le proprie forze, non lavorarono affatto alla propria felicità, divennero schiavi tremanti sotto i capricci di un tiranno ideale da cui attesero tutti i beni e da cui temettero i mali che li affliggeva quaggiù. La loro vita fu impiegata a rendere omaggi servili ad un idolo di cui si credettero eternamente interessati a meritare la bontà, a disarmare la giustizia, a calmare il corrucio; furono felici unicamente quando, consultando la ragione, prendendo l'esperienza come guida e facendo astrazione dalle loro idee fantastiche, ripresero coraggio, esercitarono la loro industria e si rivolsero alla natura, la quale soltanto può fornire i mezzi per soddisfarne i bisogni ed i desideri ed allontanare o diminuire i mali che sono costretti a subire.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 402-404 e 504

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaD/D
HOLBACH_ L'AMICO DEGLI UOMINI.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaD/D
HOLBACH_ L'IMPORTANZA DELL'EDU.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaD/D
HOLBACH_ L'ORIGINE DELL'ERRORE.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

D'Holbach, La funzione corruttrice delle idee teologiche

Secondo d'Holbach le idee teologiche hanno corrotto la politica, hanno trasformato i politici in tiranni e i preti in fautori della tirannide. Il principe educato "alle nozioni teologiche e alle infami lusinghe dei ministri della divinità" non può essere altro che un principe-tiranno.

P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo II, cap. VI

Ahimè!, le idee teologiche e soprannaturali, adottate dall'orgoglio dei sovrani, non hanno fatto che corrompere la politica e mutarla in tirannide. I ministri dell'Altissimo, sempre tiranni essi stessi o fautori dei tiranni, non gridano continuamente ai monarchi che sono le immagini dell'Altissimo? Non dicono ai popoli creduli che il cielo vuole che gemano sotto le ingiustizie più crudeli e più moltiplicate, che soffrire è il loro retaggio, che i loro principi, come l'essere supremo, hanno il diritto indubitabile di disporre dei beni, della persona, della libertà, della vita dei loro sudditi? I capi delle nazioni, così avvelenati in nome della Divinità, non s'immaginano che tutto è loro permesso? Emuli, rappresentanti e rivali della potenza celeste, non esercitano sul suo esempio il dispotismo più arbitrario? Non pensano, nell'ebbrezza in cui li getta l'adulazione sacerdotale, che, come Dio, essi non sono affatto responsabili delle azioni che fanno agli uomini, che non debbono niente al resto dei mortali, che nessun legame li stringe ai loro infelici sudditi?

È dunque evidente che è alle nozioni teologiche e alle infami lusinghe dei ministri della Divinità che son dovuti il dispotismo, la tirannide, la corruzione e la licenza dei principi e l'accecamento dei popoli, cui si impedisce in nome del cielo di amare la libertà, di lavorare alla propria felicità, di opporsi alla violenza, di usare dei loro diritti naturali. Questi principi inebriati, anche adorando un dio vendicatore e costringendo gli altri ad adorarlo, non cessano di oltraggiarlo ad ogni istante con le loro sregolatezze e i loro crimini. Quale morale, infatti, quella degli uomini che si danno come le immagini viventi e i rappresentanti della Divinità! Sono dunque atei quei monarchi ingiusti per abitudine e senza rimorsi che strappano il pane dalle mani dei popoli affamati per contribuire al lusso dei loro cortigiani e fornire vili strumenti delle loro iniquità? Sono atei quei conquistatori ambiziosi che, poco contenti di opprimere i propri sudditi, portano la desolazione, la disgrazia e la morte tra i sudditi degli altri? Che vediamo in quei potentati che per diritto divino comandano alle nazioni se non ambiziosi che niente ferma, cuori perfettamente insensibili ai mali del genere umano, anime senza energia e senza virtù che trascurano doveri evidenti, di cui non si degnano neppure istruirsi, uomini potenti che si mettono insolentemente al di sopra delle regole della giustizia naturale, furbi che si prendono giuoco della buona fede? Nelle alleanze che formano tra loro questi sovrani divinizzati, troviamo l'ombra della sincerità? Incontriamo in questi principi, anche quando sono più umilmente sottomessi alla superstizione, la più piccola virtù reale? Non vediamo tra loro che briganti, troppo orgogliosi per essere umani, troppo grandi per essere giusti, che si fanno un codice a parte di perfidie, di violenze, di tradimenti; non vediamo tra loro che malvagi, pronti a sorprenderci e

a nuocerci; non troviamo che violenti sempre in guerra e, per i piú futili interessi, volti ad impoverire i loro popoli e a strappare gli uni agli altri i lembi sanguinanti delle nazioni: si direbbe che facciano a gara a chi produrrà piú infelici sulla terra! Da ultimo, stanchi dei propri furori o costretti alla pace dalla mano della necessità, attestando nei trattati insidiosi il nome di Dio, pronti a violare i loro solenni giuramenti quando il piú debole interesse lo esigerà.

(P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 544-546)

D'Holbach, La natura è un limite invalicabile e l'uomo non è libero

Nel materialismo di d'Holbach l'uomo è opera della natura e appartiene ad essa: siccome nella natura tutto avviene necessariamente, anche l'uomo è soggetto alle leggi della necessità. La libertà dell'uomo è la pretesa di quanti pensano che esista un'anima separata dal corpo - e quindi libera dalle leggi della natura -: ma ciò che chiamano anima non è altro che una serie di funzioni legate a meccanismi fisici e naturali.

P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo I, capp. I, VI, XI

Gli uomini si inganneranno sempre quando abbandoneranno l'esperienza per sistemi partoriti dall'immaginazione. L'uomo è l'opera della natura, esiste nella natura, è sottomesso alle sue leggi, non può affrancarsene, non può, anche con il pensiero, uscirne; vanamente il suo spirito vuole slanciarsi al di là dei limiti del mondo sensibile, è sempre costretto a rientrarvi. Per un essere formato dalla natura e circoscritto da essa, non esiste alcunché al di là del grande tutto di cui fa parte e di cui sente le influenze; gli esseri, che si suppongono al di sopra della natura o distinti da essa, sono sempre chimere, delle quali non sarà mai possibile formarci delle idee veritiere, non più che del luogo che occupano e del loro modo di agire. Non c'è e non può esserci alcunché fuori della cerchia che racchiude tutti gli esseri.

Cessi dunque l'uomo di cercare fuori del mondo che abita degli esseri che gli procurano una felicità che la natura gli rifiuta; studi questa natura, apprenda le sue leggi, contempli la sua energia ed il modo immutabile in cui essa agisce; applichi le sue scoperte alla sua felicità, si sottometta in silenzio a leggi cui niente può sottrarlo; si disponga ad ignorare le cause avvolte per lui da un velo impenetrabile; subisca senza lamentarsi gli arresti di una forza universale che non può ritornare sui suoi passi e che non può mai allontanarsi dalle regole che la sua essenza le impone. [...]

In tutti i fenomeni che l'uomo presenta dalla nascita fino alla morte, vediamo solo una successione di cause ed effetti necessari e conformi alle leggi comuni a tutti gli esseri della natura. Tutti i suoi modi di agire, le sue sensazioni, le sue idee, le sue passioni, le sue volontà, le sue azioni sono conseguenze necessarie delle sue proprietà e di quelle che si trovano negli esseri che agiscono su di lui. Tutto ciò che egli fa e tutto ciò che avviene in lui sono effetti della forza d'inerzia, della gravitazione su di sé, della virtù attrattiva e repulsiva, della tendenza a conservarsi, in una parola dell'energia che ha in comune con tutti gli esseri che vediamo. Essa non fa che mostrarsi nell'uomo in maniera particolare, e ciò è dovuto alla sua natura particolare, per la quale è distinta dagli esseri di un sistema o di un ordine differente.

La causa degli errori in cui l'uomo è caduto, quando ha considerato se stesso, è venuta, come avremo ben presto occasione di mostrare, dal fatto che ha creduto di muoversi da se stesso, di agire sempre con la propria energia, di essere, nelle sue azioni e nelle sue volontà che ne sono *le forze motrici*, indipendente dalle leggi generali della natura e dagli

oggetti che, spesso a sua insaputa e sempre malgrado lui, questa natura fa agire su di lui. Se si fosse attentamente esaminato, se avesse riconosciuto che tutti i suoi movimenti non sono niente meno che spontanei, avrebbe trovato che la sua nascita dipende da cause che sono completamente fuori del suo potere, che è senza il suo consenso che entra nel sistema in cui occupa un posto, che dal momento in cui nasce fino a quello in cui muore è continuamente modificato da cause che, suo malgrado, influiscono sulla sua macchina, modificano il suo essere e dispongono della sua condotta. Non è sufficiente la più piccola riflessione per provargli che i solidi ed i fluidi di cui il corpo è composto, che il suo meccanismo nascosto che crede indipendente da cause esterne, sono perpetuamente sotto l'influenza di quelle cause e senza di essa sarebbero in una totale incapacità di agire? Non vede che il suo temperamento non dipende in alcun modo da lui stesso, che le sue passioni sono conseguenze necessarie di questo temperamento, che le sue volontà e le sue azioni sono determinate da queste stesse passioni e dalle opinioni che non si è dato? Il suo sangue più o meno abbondante o caldo, i suoi nervi e le sue fibre più o meno tesi o rilassati, le sue disposizioni durature o passeggere, non sono proprio loro a decidere in ogni istante delle sue idee, dei suoi movimenti, sia visibili, sia nascosti? E lo stato in cui si trova non dipende necessariamente dall'aria diversamente modificata, dagli alimenti che lo nutrono, dalle combinazioni segrete che hanno luogo in lui stesso e che conservano l'ordine o portano il disordine nella sua macchina? In una parola, tutto avrebbe dovuto convincere l'uomo che è, in ogni istante della sua durata, uno strumento passivo nelle mani della necessità. [...]

Coloro che hanno preteso che l'anima fosse distinta dal corpo, fosse immateriale, ricavasse le sue idee da se stessa, agisse di per se stessa senza l'aiuto degli oggetti esterni, in conseguenza del loro sistema l'hanno affrancata dalle leggi fisiche secondo le quali tutti gli esseri che conosciamo sono costretti ad agire. Hanno creduto che l'anima fosse padrona di se stessa, potesse regolare le proprie operazioni, determinare i suoi voleri con la propria energia, in una parola hanno preteso che l'uomo fosse libero.

Abbiamo già sufficientemente dimostrato come l'anima non fosse che il corpo considerato relativamente a talune delle sue funzioni più nascoste delle altre. Abbiamo mostrato che l'anima, quando anche la si supponesse immateriale, sarebbe perpetuamente modificata insieme con il corpo, sottomessa a tutti i suoi movimenti, senza i quali resterebbe inerte e morta: di conseguenza, è sottomessa all'influenza delle cause materiali e fisiche che muovono il corpo, il cui modo di essere, sia abituale che passeggero, dipende dagli elementi materiali che ne formano il tessuto, ne costituiscono il temperamento, che entrano in lui attraverso l'alimentazione, che lo penetrano e lo circondano. Abbiamo spiegato in maniera puramente fisica e naturale il meccanismo che costituisce le facoltà che si chiamano *intellettuali* e le qualità che si dicono *morali*. Abbiamo dimostrato, da ultimo, che tutte le nostre idee, i nostri sistemi, le nostre affezioni, le nozioni vere o false che ci formiamo, si devono ai nostri sensi materiali e fisici. Così, l'uomo è un essere fisico: comunque lo si consideri, è legato alla natura universale e sottomesso alle leggi necessarie

e immutabili che impone a tutti gli esseri che contiene, secondo l'essenza particolare o le proprietà che dà loro senza consultarli. La nostra vita è una linea che la natura ci ordina di tracciare sulla superficie della Terra, senza mai poter allontanarcene un istante. Nasciamo senza il nostro volere, la nostra organizzazione non dipende affatto da noi, le nostre idee ci vengono involontariamente, le nostre abitudini sono in potere di quelli che ce le fanno contrarre, siamo continuamente modificati dalle cause, sia visibili che nascoste, che regolano necessariamente il nostro modo di essere, di pensare e di agire. Siamo bene o male, siamo felici o infelici, saggi o insensati, ragionevoli o irragionevoli, senza che la volontà entri in alcun modo in questi differenti stati. Tuttavia, nonostante i continui ostacoli di fronte ai quali ci troviamo, si pretende che siamo liberi o che determiniamo le nostre azioni e il nostro destino indipendentemente dalle cause che agiscono su di noi.

Per poco fondata che sia questa opinione, dalla quale tutto dovrebbe disingannarci, passa oggi, nello spirito di un gran numero di persone, peraltro molto illuminate, per una verità incontestabile: essa è la base della religione che, presupponendo rapporti tra l'uomo e l'essere sconosciuto che pone al di sopra della natura, non ha potuto immaginare che potrebbe meritare o demeritare di questo essere, se fosse libero nelle sue azioni. Si è creduto che la società fosse interessata a questo sistema, avendo supposto che, se tutte le azioni degli uomini fossero considerate necessarie, non si sarebbe più o meno in diritto di punire quelle che danneggiano i loro associati. Da ultimo, la vanità umana fece sua, senza dubbio, un'ipotesi che sembrava distinguere l'uomo da tutti gli altri esseri fisici, attribuendo alla nostra specie la prerogativa di un'indipendenza totale che, per poco che si rifletta, avvertiremo impossibile.

(P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 82, 145-146, 230-231)

D'Holbach, La preghiera del filosofo materialista, apostolo della natura

Secondo d'Holbach il filosofo, cioè l'apostolo della natura, insegna che la vera religione è "la morale della natura" e che chi è amico degli uomini non può essere amico degli Dei. Il filosofo sa che è necessario estirpare l'edificio della superstizione per innalzare un tempio alla natura, alla pace e alla virtù, "le nostre sole divinità". Esse spezzeranno le catene e renderanno gli uomini finalmente liberi.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo II, cap. XII

[L'apostolo della natura] così, sfuggito alla tempesta, dall'alto della sua roccia, contemplerà le burrasche che gli dèi suscitano sulla terra, darà una mano soccorritrice a quelli che vogliono accettarla. Li incoraggerà con la sua voce, li aiuterà con le sue preghiere e, nel calore della sua anima commossa, esclamerà: O natura, sovrana di tutti gli esseri, e voi, sue figlie adorabili, virtù, ragione, verità, siate per sempre le nostre sole divinità. A voi son dovuti l'incenso e gli omaggi della terra. Mostraci, dunque, o natura, ciò che l'uomo deve fare per ottenere la felicità che tu fai desiderare! Virtù, riscaldalo con il tuo fuoco benefico! Ragione, guida i suoi passi incerti nei sentieri della vita! Verità, la tua fiaccola lo illumini! Unite, divinità soccorritrici, il vostro potere per sottomettere i cuori. Bandite dai nostri spiriti l'errore, la malvagità, il turbamento; fate regnare al loro posto la scienza, la bontà, la serenità. L'impostura confusa non osi mai mostrarsi. Fissate da ultimo i vostri occhi, da così lungo tempo abbagliati o accecati, sugli oggetti che dobbiamo cercare. Allontanate per sempre e quei fantasmi orridi e quelle chimere seducenti che servono unicamente a farci delirare. Traeteci fuori degli abissi in cui la superstizione getta, rovesciate il fatale impero della magia e della menzogna, strappate loro il potere che vi hanno usurpato. Comandate senza eccezione ai mortali, spezzate le catene che li opprimono, lacerate il velo che li copre, calmate i furori che li inebriano, spezzate nelle mani sanguinose della tirannide lo scettro con cui li si schiaccia, relegate gli dèi che li affliggono nelle regioni immaginarie dalle quali la paura li ha fatti uscire. Ispirate coraggio all'essere intelligente, dategli energia; osi da ultimo amare, stimare se stesso, sentire la sua dignità; osi liberarsi, sia felice e libero, sia sempre lo schiavo unicamente delle vostre leggi, perfezioni la sua sorte, ami i suoi simili, goda lui stesso e faccia godere gli altri. Consolate il figlio della natura dei mali che il destino lo costringe a subire; attraverso i piaceri che la saggezza gli permette di gustare apprenda a sottomettersi alla necessità. Conducetelo senza apprensioni alla meta di tutti gli esseri; insegnategli che non è fatto né per evitarla né per temerla.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 672-673

D'Holbach, L'amico della Natura

Nella parte finale del Sistema della natura d'Holbach denuncia le difficoltà che si incontrano a "liberare" gli uomini dai pregiudizi, esattamente come aveva denunciato Platone a conclusione del mito della caverna, quando lo schiavo che ha visto la Verità torna fra i vecchi compagni di prigionia per liberarli e viene irriso da loro.

P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo II, cap. XII

Finché gli uomini, intestarditi nelle loro opinioni religiose, andranno a cercare in un mondo immaginario i principi della condotta che devono tenere quaggiù, non avranno affatto principi; finché essi si ostineranno a contemplare i cieli, cammineranno a tentoni sulla terra ed i loro passi incerti non incontreranno mai il benessere, la sicurezza, la tranquillità necessari alla loro felicità.

Ma gli uomini, resi dai loro pregiudizi ostinati a danneggiarsi, sono in guardia contro quelli stessi che vogliono procurare loro i più grandi beni. Abituati ad essere ingannati, sono in continui sospetti; abituati a diffidare di se stessi, a temere la ragione, a considerare pericolosa la verità, trattano come nemici quelli che vogliono rassicurarli; premuniti di buon ora dall'impostura, si credono obbligati a difendere accuratamente la benda con la quale gli si coprono gli occhi ed a lottare contro tutti quelli che tentassero di strapparla.

Di conseguenza l'ateo è considerato un essere malefico, un avvelenatore pubblico; colui che osa svegliare i mortali da un sonno letargico in cui l'abitudine li ha gettati passa per un perturbatore; colui che vorrebbe calmare i furori frenetici passa per un frenetico lui stesso; colui che invita i suoi associati a spezzare le catene sembra solo un insensato e un temerario a prigionieri i quali credono che la loro natura li ha fatti unicamente per essere incatenati e per tremare. In forza di queste prevenzioni funeste, il discepolo della natura è comunemente accolto dai suoi concittadini come l'uccello lugubre della notte, che tutti gli altri uccelli, quando esce dal nido, perseguitano con odio comune e con grida differenti.

(P.-H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 644-645)

D'Holbach, Oppressione politica ed educazione

Secondo d'Holbach il rimedio per il male di cui gli uomini soffrono sta in un sistema educativo che lo riporti in grembo alla natura. Essa farà amare la virtù senza attendersi ricompense nei cieli. Inoltre è necessario cambiare le strutture politiche, che in nessuna parte sono conformi ai dettami della natura. La conclusione di d'Holbach è che "l'uomo è malvagio perché lo si rende tale".

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo I, cap. XIV

Non è dunque affatto in un mondo ideale, esistente solo nell'immaginazione degli uomini, che bisogna andare ad attingere i motivi per farli agire in questo mondo; è in questo mondo visibile che troveremo i veri moventi per allontanarli dal crimine ed esercitarli nella virtù. È nella natura, nell'esperienza, nella verità che bisogna cercare i rimedi ai mali della nostra specie e moventi idonei a dare al cuore umano le inclinazioni veramente utili per il bene delle società.

Se si è fatto attenzione a ciò che si è detto nel corso di quest'opera, si vedrà che è soprattutto l'educazione a poter fornire i veri mezzi per rimediare ai nostri travimenti. È l'educazione che deve gettare i semi nei nostri cuori, coltivare i germi che vi avrà gettato, mettere a profitto le disposizioni e le facoltà che dipendono dalle differenti organizzazioni; nutrire il fuoco dell'immaginazione, accenderlo per certi oggetti, soffocarlo e spegnerlo per altri; da ultimo, far contrarre alle anime abitudini vantaggiose per l'individuo e per la società. Educati in questa maniera, gli uomini non avranno alcun bisogno delle ricompense celesti per conoscere il prezzo della virtù; non avranno bisogno di vedere voragini infiammate sotto i loro piedi per sentire orrore per il crimine; la natura, senza queste favole, insegnerà loro molto meglio ciò che devono a se stessi e la legge mostrerà loro ciò che devono al corpo di cui sono membri. È così che l'educazione formerà cittadini allo Stato; i detentori del potere distingueranno quelli che l'educazione avrà loro formato in ragione dei vantaggi che procureranno alla patria; faranno vedere ai cittadini che le promesse, fatte loro dall'educazione e dalla morale, non sono vane e che, in uno stato ben costituito, la virtù e le doti sono il sentiero della felicità e l'inutilità o il crimine conducono all'infelicità e al disprezzo.

Un governo giusto, illuminato, virtuoso, vigile, che si proporrà in buona fede il bene pubblico, non ha bisogno di favole o di menzogne per governare sudditi ragionevoli; si vergognerà di servirsi di illusioni per ingannare cittadini che conoscono i loro doveri, soggetti, per interesse, a leggi eque, capaci di sentire il bene che si vuol loro fare; sa che sugli uomini bennati la stima pubblica ha più forza del terrore delle leggi; sa che l'abitudine basta ad ispirare orrore, anche per i crimini nascosti che sfuggono agli occhi della società; sa che i castighi visibili di questo mondo ad uomini rozzi impongono rispetto molto più di quelli di un avvenire incerto e lontano; da ultimo, sa che i beni sensibili che la potenza sovrana è in potere di distribuire, toccano l'immaginazione dei mortali molto più di quelle

ricompense vaghe che si promettono loro nell'avvenire.

Gli uomini sono dappertutto così malvagi, così corrotti, così ribelli alla ragione, unicamente perché in nessuna parte sono governati conformemente alla loro natura né istruiti intorno alle sue leggi necessarie. Dappertutto, li si pasce di inutili chimere; dappertutto, sono assoggettati a padroni che trascurano l'istruzione dei popoli o non cercano che di ingannarli. Non vediamo sulla faccia di questo globo che sovrani ingiusti, incapaci, rammolliti dal lusso, corrotti dall'adulazione, depravati dalla licenza e dall'immunità, sprovvisti di doti, di costumi, di virtù. Indifferenti ai loro doveri, che spesso ignorano, non sono affatto preoccupati della felicità dei loro popoli; la loro attenzione è assorbita da guerre inutili o dal desiderio di trovare in ogni istante mezzi per soddisfare la loro insaziabile avidità; il loro spirito non si rivolge affatto verso gli oggetti più importanti alla felicità dei loro Stati. Interessati a conservare i pregiudizi ricevuti, non si curano di pensare ai mezzi per guarirli; da ultimo, privi essi stessi dei lumi che fanno conoscere all'uomo che il suo interesse è di essere buono, giusto, virtuoso, ricompensano, per lo più, unicamente i vizi che sono loro utili e puniscono le virtù che ne contrariano le passioni imprudenti. Sotto tali padroni, può sorprendere che le società siano rovinate da uomini perversi che opprimono a gara i deboli che vorrebbero imitarli? Lo stato di società è uno stato di guerra del sovrano contro tutti e di ciascuno dei membri gli uni contro gli altri. L'uomo è malvagio non perché è nato malvagio, ma perché lo si rende tale; i grandi, i potenti opprimono impunemente i poveri, gli infelici; e questi, a rischio della loro vita, cercano a loro volta di ricambiare tutto il male che ne hanno ricevuto. Questi attaccano apertamente, o in segreto, una patria matrigna che dà tutto a taluni dei suoi figli e toglie tutto agli altri; la puniscono della sua parzialità e le mostrano che gli incentivi presi in prestito dall'altra vita sono impotenti contro le passioni ed i furori che un'amministrazione corrotta ha fatto nascere in questa, e che il terrore dei supplizi di questo mondo è, esso stesso, troppo debole contro la necessità, contro abitudini criminali, contro un'organizzazione pericolosa che l'educazione non ha affatto corretto.

In ogni paese, la morale dei popoli è totalmente trascurata ed il governo non si è curato di altro che di renderli timidi ed infelici. L'uomo è quasi dappertutto schiavo, occorre dunque che sia vile, interessato, falso, senza onore, in una parola, che abbia i vizi del suo Stato. Dappertutto lo si inganna, lo si mantiene nell'ignoranza, gli si impedisce di coltivare la sua ragione; occorre dunque che sia dappertutto stupido, irragionevole e malvagio; dappertutto vede che il crimine ed il vizio sono onorati: conclude che il vizio è un bene e che la virtù non può essere che un sacrificio di se stesso. Dappertutto è infelice, così dappertutto reca danno ai suoi simili per procurarsi pena; invano, per frenarlo, gli si mostra il cielo; i suoi sguardi subito ricadono sulla terra; su questa vuole essere felice ad ogni costo e le leggi, che non hanno provveduto né alla sua istruzione né ai suoi costumi né alla sua felicità, lo minacciano inutilmente e lo puniscono della negligenza ingiusta dei legislatori. Se la politica, più illuminata essa stessa, si occupasse seriamente dell'istruzione e della felicità del popolo, se le leggi fossero più eque, se ogni società, meno parziale, desse a ciascuno

dei suoi membri le cure, l'educazione e gli aiuti che è in diritto di esigere, se i governi, meno avidi e piú vigili, si proponessero di rendere i loro sudditi piú felici, non si vedrebbe affatto un cosí grande numero di malfattori, di ladri, di assassini, infestare la societ , non si sarebbe affatto costretti a togliere loro la vita per punirli di una malvagitt  che   dovuta, per lo pi , unicamente ai difetti delle loro istituzioni, non sarebbe affatto necessario cercare in un'altra vita chimere sempre costrette ad urtare contro le loro passioni ed i loro bisogni reali. In una parola, se il popolo fosse pi  istruito e pi  felice, la politica non si troverebbe affatto nella necessitt  di ingannarlo per frenarlo n  di distruggere tanti disgraziati per essersi procurati il necessario a spese del superfluo dei loro concittadini crudeli.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 308-311

D'Holbach, Violenza, giustizia, educazione

Secondo d'Holbach gli uomini sono tutti uguali per natura, ma la società è piena di differenze, cioè di ingiustizie. In particolare sono inaccettabili il sistema educativo e quello giuridico. Alla società che lo opprime, l'uomo reagisce con la delinquenza; e la società risponde con la forza.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, Tomo I, cap. XII

Che dire dell'ingiusta crudeltà di talune nazioni, in cui le leggi, che dovrebbero essere fatte per il vantaggio di tutti, non sembrano avere per obiettivo che la sicurezza particolare dei più forti, ed in cui castighi poco proporzionati ai delitti, tolgono spietatamente la vita ad uomini che la più urgente necessità ha costretto ad essere colpevoli? È così che, nella maggior parte delle nazioni civili, la vita di un cittadino è messa nella stessa bilancia del denaro: l'infelice che muore di fame e di miseria è condannato a morte per aver sottratto una porzione modestissima del superfluo di un altro, che vede nuotare nell'abbondanza: è qui quella che nelle società illuminate si chiama *giustizia* o proporzionare il castigo al delitto.

Questa orribile iniquità, non diventa più stridente ancora quando le leggi e le usanze decretano pene crudeli contro i delitti che le cattive istituzioni fanno germogliare e moltiplicare? Gli uomini, non lo si ripeterà mai abbastanza, non sono portati al male se non per il fatto che tutto sembra spingerveli. La loro educazione è nulla nella maggior parte degli Stati: l'uomo del popolo non vi riceve altri principi che quelli di una religione inintelligibile che è solo una debole barriera contro le tendenze del suo cuore. Invano la legge gli grida di non toccare il bene degli altri, i suoi bisogni gli gridano più forte che bisogna vivere a spese della società, che non ha fatto niente per lui e che lo condanna a vivere nell'indigenza e nella miseria; privato spesso del necessario si vendica con furti, ruberie, assassin"; a rischio della sua vita, cerca di soddisfare sia i suoi bisogni reali, sia i bisogni immaginari che tutto cospira a suscitare nel suo cuore. L'educazione che non ha ricevuto non gli insegna affatto a contenere la foga del suo temperamento; senza idea di decenza, senza principi d'onore, egli si permette di recar danno ad una patria che è solo una matrigna per lui; nei suoi furori, non scorge più la stessa forza che l'attende; d'altronde, le sue tendenze sono divenute troppo forti, le sue abitudini inveterate non possono più cambiarsi, la pigrizia lo intorpidisce, la disperazione lo acceca, corre verso la morte, e la società lo punisce con rigore delle disposizioni fatali e necessarie che ha fatto nascere in lui o almeno che essa non ha convenientemente sradicate e combattute con i motivi più idonei a dare al suo cuore inclinazioni oneste. Così la società punisce spesso le tendenze che la società fa nascere o che la sua negligenza fa germogliare negli spiriti: agisce come i padri ingiusti che castigano i figli dei difetti che essi stessi hanno fatto loro contrarre.

P. H. d'Holbach, *Sistema della natura*, UTET, Torino, 1978, pagg. 263-265

Da Vinci Leonardo, Come l'acqua de' fiumi

La centralità dell'uomo si manifesta anche nella concezione del tempo, che non è uno scorrere esterno e oggettivo, ma è riferito al soggetto che lo “percepisce”.

Leonardo da Vinci, *Pensieri*, 35 (Tr. 34 v)

L'acqua che tocchi de' fiumi è l'ultima di quella che andò e la prima di quella che viene. Così il tempo presente.

(L. da Vinci, *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano, 1991⁴, pag. 68)

Come Eraclito, Leonardo si avvicina a un fiume. Il filosofo greco lo fa per porci di fronte all'eterno divenire delle cose, per toglierci ogni illusione sulla possibilità di cogliere qualcosa “che permane”, una forma di Essere che sia diversa dal *divenire*: il *lógos* (la ragione) dell'uomo può solo conoscere il fluire ininterrotto governato da un *Lógos* divino che annulla le differenze e rende uguali il nascere e il morire, il vecchio e il giovane. Anche Leonardo vede che nel divenire del mondo, come nello scorrere di un fiume, i contrari possono coincidere e che ogni *fine* è anche un *inizio*. Ma l'artefice di questa unificazione è l'uomo che riesce a trasformare la *fine* nell'*inizio*, a strappare dal passato ciascun istante della propria vita per proiettarlo nel futuro: il presente non è quindi il monotono trascorrere dal futuro al passato, ma è la capacità dell'uomo di sottrarsi al *nulla*, di trattenere il fiume che scorre, di abbracciarlo in ogni istante tutto, dalla foce alla sorgente.

Da Vinci Leonardo, L'ozio e la sottilità dell'ingegno

Della produzione letteraria di Leonardo da Vinci fanno parte anche alcune favole scritte sul modello di quelle di Esopo e di Fedro. Di tono moraleggiante, le favole di Leonardo mettono costantemente in guardia dai pericoli dell'ignoranza e della presunzione, cosa ancora peggiore: la vera saggezza nasce dalla conoscenza della Natura e da una vita in armonia con essa.

Leonardo da Vinci, *Favole*, 29 (*Atl.*, 175 v.a)

Uscendo un giorno il rasoio di quel manico col quale si fa guaina a se medesimo, e postosi al sole, vide il sole ispecchiarsi nel suo corpo: della qual cosa prese somma gloria, e rivolto col pensiero indirieto, cominciò con seco medesimo a dire:

“Or tornerò io più a quella bottega, della quale novamente uscito sono? Certo no; non piaccia alli Dèi, che sí splendida bellezza caggia in tanta viltà d'animo! Che pazzia sarebbe quella la qual mi conducessi a radere le insaponate barbe de' rustichi villani e fare sí meccaniche operazione! Or è questo corpo da simili esercizi? Certo no. Io mi vogli[o] nascondere in qualche occulto loco, e lí con tranquillo riposo pasare mia vita”. E cosí, nascosto per alquanti mesi, un giorno ritornato all'aria, e uscito fuori della sua guaina, vide sé essere fatto a similitudine d'una rugginente sega, e la sua superficie nonispecchiare più lo splendente sole. Con vano pentimento indarno pianse lo inriparabile danno, con seco dicendo:

“O quan[to] meglio era esercitare col barbiere il mi' perduto taglio di tanta sottilità! Dov'è la lustrante superfizie? Certo la fastidiosa e brutta ruggine l'ha consumata!”.

Questo medesimo accade nelli ingegni, che 'n scambio dello esercizio si danno all'ozio, i quali, a similitudine del sopradetto rasoio perden la tagliente sottilità e la ruggine della ignoranza guasta la sua forma.

(L. da Vinci, *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano, 1991⁴, pag. 91)

Dante, La comunità dei filosofi

Il mondo cristiano medievale, che ha in Dante uno dei suoi massimi esponenti, vede nella comunità dei filosofi, non divisi da differenze religiose, linguistiche o razziali e neppure dalle epoche storiche, uno dei suoi pilastri fondamentali. I filosofi arabi e greci sono, ovviamente, separati da quelli cristiani, ma non collocati nell'Inferno, fra gli eretici gli scismatici e gli infedeli, bensì nel Limbo. Dante inoltre non distingue fra idealisti, empiristi e materialisti: Platone sta insieme a Democrito, Eraclito insieme ad Aristotele. Con l'Umanesimo si ricomporrà del tutto la comunità filosofica: nel quadro di Giorgione (1477?-1510) accanto ad Aristotele e ad Averroè ci piace vedere nel giovane, intento a osservare la natura, la figura del nuovo filosofo umanista.

Poi ch'innalzai un poco piú le ciglia,
vidi 'l maestro di color che sanno
seder tra filosofica famiglia.

Tutti lo miran, tutti onor li fanno:
quivi vid'ïo Socrate e Platone,
che 'nnanzi a li altri piú presso li stanno;

Democrito che 'l mondo a caso pone,
Dïogenès, Anassagora e Tale,
Empedoclès, Eraclito e Zenone;

e vidi il buono accoglitor del quale,
Dïascoride dico; e vidi Orfeo,
Tulio e Lino e Seneca morale;

Euclide geomètra e Tolomeo,
Ipocràte, Avicenna e Galïeno,
Averoís, che 'l gran comento feo.

Io non posso ritrar di tutti a pieno,
però che sí mi caccia il lungo tema,
che molte volte al fatto il dir vien meno.

(*Inferno*, IV, vv. 130-147)

Charles Darwin, Come è nata l'intelligenza

Darwin descrive, ne L'origine dell'uomo, le ragioni che lo portano a formulare l'ipotesi che la specie umana discenda da una specie inferiore, e cioè dai quadrumani o scimmie.

Tale ipotesi ha avuto un impatto fortissimo sulla cultura e sul pensiero filosofico dell'epoca, in quanto, stabilendo una continuità di carattere evolutivo fra gli esseri umani e altre specie - in particolare le scimmie -, ha sconvolto la tesi della differenza qualitativa - cioè di ordine spirituale - dell'uomo rispetto a tutti altri esseri viventi e, di fatto, malgrado il dichiarato 'agnosticismo' dello scienziato, è sembrato mettere in discussione la tesi della creazione dell'uomo da parte di Dio.

Secondo Darwin, considerando le analogie strutturali, sia l'uomo che le specie inferiori e - in generale - tutti i mammiferi, dovrebbero discendere da un progenitore comune, cioè da un antico marsupiale. Darwin ipotizza anche che il primo progenitore di tutti i vertebrati sia stato un animale acquatico provvisto di branchie.

Egli infine si interroga su come sia possibile che nel corso dell'evoluzione si sia avuto - con l'avvento e lo sviluppo della specie umana - l'affermarsi di facoltà intellettuali e disposizioni morali ed ammette che proprio questa appare "la maggiore difficoltà" con cui la sua ipotesi si deve misurare.

Ma risponde che anche negli animali superiori le facoltà mentali sono variabili, che tali variazioni si trasmettono ereditariamente e risultano particolarmente utili per la possibilità delle specie di affermarsi nella selezione naturale. Nell'uomo lo sviluppo e la trasmissione ereditaria dell'intelletto "gli deve essere stato di grande utilità, anche in un periodo molto remoto, in quanto lo ha messo in grado di inventare e di usare il linguaggio, di fare utensili, armi, trappole, ecc. con cui, con l'aiuto delle sue abitudini sociali, fin da molto tempo è diventato il dominatore di tutte le creature viventi". Ancora più rilevante, sottolinea ancora Darwin, è lo sviluppo delle qualità morali, cioè di istinti sociali complessi che "non si estendono a tutti gli individui della specie, ma solo a quelli della stessa comunità" e che dovrebbero - in ipotesi - essere "stati acquisiti attraverso la selezione naturale" ed avere svolto un ruolo determinante nella evoluzione della specie umana.

La conclusione principale cui siamo giunti, ora sostenuta da molti naturalisti ben capaci di formulare un giudizio valido, è che l'uomo sia disceso da qualche forma meno organizzata. Le fondamenta su cui poggia questa conclusione non saranno mai rimosse, in quanto la stretta somiglianza tra l'uomo e gli animali inferiori durante lo sviluppo embrionale, e in numerose parti della struttura e della costituzione di enorme, come di irrilevante, importanza, i rudimenti che egli mantiene, e le reversioni anormali di cui è occasionalmente suscettibile, sono tutti fatti che non possono essere messi in discussione. Benché noti da tempo, solo recentemente ci hanno fornito notizie sull'origine dell'uomo, e adesso, alla luce della conoscenza di tutto il mondo dei viventi, il loro significato è indiscutibile. Se questi gruppi di fatti vengono considerati in connessione con altri, come le mutue affinità tra membri di uno stesso gruppo, la loro distribuzione geografica passata e presente e la loro

successione geologica, il grande principio dell'evoluzione appare chiaro e fermo. E' incredibile che tutti questi fatti dicano il falso. Chi non si contenta di guardare, come fanno i selvaggi, i fenomeni della natura in modo slegato, non può più pensare che l'uomo sia il risultato di un atto separato di creazione. Costui sarebbe costretto a riconoscere che la stretta somiglianza di un embrione umano con quello per esempio di un cane - la struttura del cranio, delle membra e di tutto lo scheletro con una base uguale a quella degli altri mammiferi, indipendentemente dall'uso cui le singole parti sono adibite - la riapparizione occasionale di diverse strutture, per esempio di parecchi muscoli, che l'uomo normalmente non possiede, ma che sono comuni ai quadrumani, e una serie di fatti analoghi - portano tutti nel modo più evidente alla conclusione che l'uomo è codiscendente, insieme ad altri mammiferi, da un progenitore comune. [...]

Abbiamo visto che l'uomo presenta sempre differenze individuali in tutte le parti del corpo e nelle facoltà intellettuali. Queste differenze o variazioni sembra che siano provocate dalle stesse cause generali, e che obbediscano alle stesse leggi cui obbediscono gli animali inferiori. In entrambi i casi prevalgono leggi simili di ereditarietà. L'uomo tende a incrementarsi in proporzione maggiore ai suoi mezzi di sussistenza; di conseguenza egli è occasionalmente sottoposto a una dura lotta per l'esistenza, e la selezione naturale agirà su qualsiasi cosa entri nel suo ambito. [...] Possiamo star certi che gli effetti ereditari del lungo uso o disuso delle parti agiranno nella stessa direzione della selezione naturale.

Modificazioni precedentemente importanti, anche se non più di uso particolare, rimangono a lungo ereditarie. [...]

Considerando la struttura embriologica dell'uomo - le omologie che ha con gli animali inferiori, i rudimenti che mantiene e la reversione di cui è suscettibile - possiamo parzialmente ricostruire nella nostra mente la condizione primitiva dei nostri progenitori; e possiamo approssimativamente collocarli al proprio posto nella serie zoologica. Impariamo in tal modo che l'uomo è disceso da un quadrupede peloso, con la coda, probabilmente di abitudini arboree, e abitante del vecchio mondo. Questa creatura, se un naturalista ne esaminasse la struttura, sarebbe classificata tra i quadrumani, sicuramente quanto il progenitore ancora più antico delle scimmie del vecchio e del nuovo mondo. I quadrumani e tutti i mammiferi superiori probabilmente sono derivati da un antico marsupiale, e questo, attraverso una lunga linea di forme diversificate, da alcuni esseri simili a anfibi, e questi a loro volta da animali simili a pesci. Nella profonda oscurità del passato possiamo vedere che il primo progenitore di tutti i vertebrati deve essere stato un animale acquatico, provvisto di branchie, con i due sessi uniti nello stesso individuo, e con gli organi più importanti del corpo, quali il cervello e il cuore, sviluppati imperfettamente o non del tutto. Questo animale sembra che sia stato più simile alla larva dell'attuale ascidia marina, che a qualsiasi altra forma conosciuta.

Dopo essere giunti a questa conclusione sull'origine dell'uomo, l'alto livello delle nostre facoltà intellettuali e della disposizione morale è la maggiore difficoltà che si presenta. Ma chiunque ammetta il principio di evoluzione, deve rendersi conto che le facoltà mentali degli

animali superiori, che sono dello stesso genere di quelle dell'uomo, anche se di grado inferiore, sono suscettibili di avanzamento. Così la differenza tra le facoltà mentali di una scimmia superiore e di un pesce è immensa, come quella tra le facoltà di una formica e di un acaro; tuttavia il loro sviluppo non presenta nessuna difficoltà particolare, in quanto nei nostri animali domestici le facoltà mentali sono sicuramente variabili, e le variazioni sono ereditarie. Nessuno dubita che esse siano di estrema importanza per animali allo stato di natura. Quindi le condizioni sono favorevoli al loro sviluppo attraverso la selezione naturale. La stessa conclusione può estendersi all'uomo; l'intelletto gli deve essere stato di grande utilità, anche in un periodo molto remoto, in quanto lo ha messo in grado di inventare e di usare il linguaggio, di fare utensili, armi, trappole, ecc. con cui, con l'aiuto delle sue abitudini sociali, fin da molto tempo è diventato il dominatore di tutte le creature viventi. Nello sviluppo dell'intelletto si deve esser compiuto un gran passo, non appena venne in uso la semi arte e il semi istinto del linguaggio, in quanto l'uso continuato del linguaggio deve aver reagito sul cervello e provocato un effetto ereditario, che a sua volta deve aver reagito sul miglioramento del linguaggio. [...] L'ampiezza del cervello dell'uomo relativamente al suo corpo, paragonata a quella degli animali inferiori, può essere attribuita soprattutto all'uso primitivo di qualche semplice forma di linguaggio, quella macchina meravigliosa che appone segni a tutti i tipi di oggetti e qualità, e suscita concatenazioni di pensiero che non sorgerebbero mai dalla semplice impressione dei sensi, o, se anche sorgessero, non potrebbero mai avere un seguito. Le facoltà intellettuali superiori dell'uomo, quali quelle di raziocinio, astrazione, autocoscienza, ecc. probabilmente derivano dal continuo miglioramento ed esercizio delle altre facoltà mentali. Lo sviluppo delle qualità morali è un problema più interessante. La base si trova negli istinti sociali, che includono sotto questo nome i vincoli familiari. Questi istinti sono assai complessi, e nel caso degli animali inferiori determinano tendenze particolari verso certe azioni definite; ma gli elementi più importanti sono l'amore e l'emozione distinta della simpatia. Gli animali cresciuti con istinti sociali traggono piacere dalla reciproca compagnia, si avvisano del pericolo, si difendono e aiutano l'un l'altro in vari modi. Questi istinti non si estendono a tutti gli individui della specie, ma solo a quelli della stessa comunità. Poiché sono assai utili per la specie, probabilmente sono stati acquisiti attraverso la selezione naturale.

C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, in (a cura di) Antonio Somenzi, *L'evoluzionismo*, Loescher, Torino 1976

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaD/DARWIN_
DA DOVE VIENE L'UOMO.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Darwin, La lotta per la vita

“Come mai alcune parti dell'organismo si adattano ad altre, o all'ambiente?": secondo Charles Darwin questa domanda trova una risposta nella teoria della "lotta per la vita".

Ch. Darwin, *L'origine della specie*, III

Come possono essersi effettuati questi mirabili adattamenti di una parte dell'organismo ad un'altra, alle condizioni esterne della vita e di un essere organico ad un altro essere? Questi adattamenti stupendi li vediamo piú chiaramente nel picchio e nel vischio; essi esistono, benché meno evidenti, nel piú umile parassita che si attacca al pelo del mammifero e alle penne di un uccello, nella struttura del coleottero che si tuffa nell'acqua, nel seme alato che viene trasportato dalla brezza piú leggiera: in una parola noi vediamo delle armonie meravigliose nell'intero mondo organico e nelle sue parti.

Si può anche cercare per quale processo le varietà, da me chiamate specie nascenti, si trasformino alla fine in specie ben definite, le quali nella pluralità dei casi differiscono fra loro assai piú delle varietà d'una stessa specie. Come si formano quei gruppi di specie che costituiscono i cosí detti generi distinti, e che sono fra loro piú diversi che non lo sono le specie di questi generi? Tutti questi effetti risultano necessariamente dalla lotta per l'esistenza, come noi dimostreremo piú completamente al capo seguente. In seguito a questa continua lotta per l'esistenza, ogni variazione, per piccola che sia e da qualsiasi cagione provenga purché sia in qualche parte vantaggiosa all'individuo di una specie, contribuirà nelle sue relazioni infinitamente complesse cogli altri esseri organizzati e colle fisiche condizioni della vita alla conservazione di quest'individuo e in generale si trasmetterà alla sua discendenza. Inoltre questa avrà maggiori probabilità di sopravvivere; perché fra i molti individui d ogni specie che nascono periodicamente pochi soltanto rimangono in vita. Io chiamo elezione naturale il principio pel quale cosí conservasi ogni leggera variazione, quando sia utile, per stabilire la sua analogia colla facoltà elettiva dell'uomo. Ma l'espressione usata da Herbert Spencer "sopravvivenza del meglio adatto" è piú precisa e alcune volte ugualmente conveniente. Noi abbiamo notato che l'uomo per mezzo dell'elezione certamente può produrre grandi risultati e può adattare gli esseri organizzati ai propri bisogni accumulando le variazioni leggere, ma vantaggiose che la natura gli fornisce. Ora l'elezione naturale, come piú tardi vedremo, è incessantemente in azione ed è incomparabilmente superiore ai deboli sforzi dell'uomo, come le opere della Natura lo sono rispetto a quelle dell'Arte.

[...]

Non vi ha cosa piú facile dello ammettere in teoria la verità della universale lotta per l'esistenza, ma è estremamente difficile, come io almeno trovai, di conservare sempre presente allo spirito questa legge. Eppure se non ce la imprimeremo bene nella mente, intravederemo solo confusamente o anche non comprenderemo affatto, l'intera economia della natura con tutti i suoi fenomeni di distribuzione, di rarità, d'abbondanza, d'estinzione e

di variazione. Noi vediamo l'aspetto della natura brillare di prosperità, e vi ravvisiamo una sovrabbondanza di nutrimento; noi dimentichiamo che la maggior parte di tanti uccelli che cantano intorno a noi, vivono solo d'insetti o di sementi, e per conseguenza distruggono continuamente altri esseri viventi; oppure noi riflettiamo che questi cantatori, o le loro uova o la loro covata, sono distrutti da uccelli od altri animali rapaci; e noi non pensiamo sempre che se in certi istanti essi hanno un nutrimento eccedente, ciò non avviene in tutte le stagioni dell'anno.

Qui io debbo premettere che adopero il termine *lotta per l'esistenza* in un senso largo e metaforico, comprendente le relazioni di mutua dipendenza degli esseri organizzati e (ciò che più monta) non solo la vita dell'individuo, ma le probabilità di lasciare una posterità. Può con sicurezza asserirsi che in un epoca di carestia due cani lotteranno fra loro per carpirsi il nutrimento necessario alla vita. Una pianta al confine d'un deserto deve lottare contro la siccità, anzi più acconciamente potrebbe dirsi che essa dipende dall'umidità. Di una pianta che produce annualmente un migliaio di semi, de' quali in media uno solo giunge a maturità, può dirsi più veramente che deve lottare contro le piante di specie simili o diverse, che già ricoprono il terreno.

Darwin, Morale e socialità

Charles Darwin collega la dimensione sociale dell'uomo con quella di certe specie animali. Egli osserva poi che la socialità, che per una società è un valore fondamentale, non sembra essere un carattere che si possa trasmettere alla discendenza: è piuttosto il frutto dei condizionamenti della società sull'individuo.

Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Parte Prima, Cap. V

Veniamo ora alle facoltà sociali e morali. Onde gli uomini primitivi, o i progenitori dell'uomo somiglianti alle scimmie, siano divenuto socievoli, essi dovevano avere acquistato i medesimi sentimenti istintivi di socievolezza che spingono altri animali a vivere in comune, e senza dubbio essi dimostravano la stessa disposizione generale. Dovevano sentirsi scontenti quando venivano separati dai loro compagni, pei quali dovevano provare una certa amorevolezza; si saranno avvertiti reciprocamente nel pericolo, e si saranno prestati scambievolmente aiuto nella aggressione o nella difesa. Tutto ciò richiede un certo grado di simpatia, di fedeltà e di coraggio. Cosiffatte qualità sociali, di cui nessuno contrasta la suprema importanza per gli animali sottostanti, sono state senza dubbio acquistate dai progenitori dell'uomo nello stesso modo di essi, cioè, colla scelta naturale, rinvigorita dell'abito ereditato. Quando due tribù di uomini primitivi, viventi nella stessa regione, venivano in lotta, se una tribù conteneva (dato che le altre circostanze fossero uguali) un numero maggiore di membri coraggiosi, dotati di simpatia e di fedeltà, sempre pronti a proteggersi scambievolmente contro il pericolo, ad aiutarsi, a difendersi a vicenda, questa tribù, non v'ha dubbio, doveva riescir vittoriosa e conquistare l'altra. Bisogna tenere a mente quanto in quelle continue guerre di selvaggi dovessero essere importantissimi il coraggio e la fedeltà. La supremazia che hanno i soldati disciplinati sopra le bande indisciplinate deriva principalmente dacché ogni uomo ha fiducia nei suoi compagni: L'obbedienza è del più gran valore, perché è meglio qualunque forma di governo che non nessun governo. Le genti egoiste e litigiose non si uniscono, e senza unione non si può compiere nulla. Una tribù fornita in alto grado delle qualità suddette doveva spargersi e divenir vittoriosa di altre tribù; ma coll'andar del tempo, secondo quello che possiamo giudicare da tutte le storie del passato, doveva venire a sua volta sopraffatta da qualche altra tribù ancor meglio altamente dotata. Così le qualità sociali e morali tendevano a progredire lentamente e a diffondersi per il mondo.

Ma si potrebbe domandare come seguisse che dentro la cerchia di una stessa tribù un gran numero d'individui potesse acquistare quelle qualità morali e sociali, e come andasse sollevandosi il livello del valore? È sommamente dubbio se i figli dei genitori meglio forniti di simpatia e di benevolenza, o di quelli che erano più fedeli ai loro compagni, venissero facendosi più numerosi dei figli di genitori egoisti e malvagi della stessa tribù. Quegli che era pronto a sacrificare la propria vita, come molti selvaggi hanno fatto, piuttosto che tradire i suoi compagni, sovente non lasciava prole che ereditasse la sua nobile natura. Gli uomini

piú coraggiosi, quelli pronti sempre a porsi in prima fila in guerra, a calcolo fatto dovevano morire in maggior numero che non gli altri uomini. Perciò non sembra quasi possibile (badiamo che qui non ragioniamo di una tribú vincitrice sull'altra) che il numero degli uomini dotati di quelle virtù, o che il livello della loro bontà, potesse venire accresciuto mercé la scelta naturale, la quale è la sopravvivenza dei migliori.

Quantunque le circostanze che producevano un aumento nel numero degli uomini cosiffattamente dotati nella cerchia di una medesima tribú siano troppo complesse perché si possa loro tener dietro con evidenza, possiamo segnarne alcuni dei più probabili stadi. In primo luogo, mentre si venivano migliorando le potenze del ragionare e del prevedere negli individui, ogni uomo avrebbe dovuto imparare dall'esperienza che se egli prestava il suo aiuto ai suoi compagni, ne avrebbe ricevuto comunemente un ricambio di assistenza. Da questo basso movente egli poteva acquistare l'abito di soccorrere il suo simile; e l'abito di compiere opere di benevolenza rinvigorisce certamente quel senso di simpatia, che dà il primo impulso alle azioni benevoli. Gli abiti, inoltre, seguiti per molte generazioni, tendono, probabilmente, ad essere ereditati.

Ma havvi un altro e molto più potente incitamento allo sviluppo delle virtù sociali, ed è la lode ed il biasimo dei nostri confratelli. L'amore della approvazione e il timore dell'infamia, come pure il dar lode o biasimo, sono dovuti primieramente all'istinto della simpatia; e questo istinto venne senza dubbio acquistato in origine, come tutti gli altri istinti, mercé la scelta naturale. Ben presto, non possiamo dire in quale antichissimo periodo i progenitori dell'uomo nel corso del loro sviluppo siano divenuti capaci di sentire e di essere incitati dalla lode o dal biasimo dei loro simili. Ma sembra che anche i cani apprezzino l'incoraggiamento, la lode ed il biasimo. I selvaggi più rozzi sentono il sentimento della gloria, come lo dimostrano evidentemente i trofei che conservano delle loro prodezze, l'abito che hanno di tanto vantarsi, ed anche la somma cura che si prendono del loro aspetto e dei loro ornamenti; queste abitudini, qualora essi non tenessero conto dell'opinione dei loro compagni, non avrebbero senso.

Certamente provano vergogna quando infrangono una delle minori loro regole; ma fino a che punto sentano il rimorso, questo è molto dubbio. Io dapprima mi meravigliavo di non poter ricordare qualche esempio di questo sentimento nei selvaggi. Ma se noi ci togliamo dalla mente tutti i casi riferiti nei romanzi e nelle commedie di confessioni fatte ai preti al letto di morte, dubito che molti di noi abbiano veduto espresso il rimorso; sebbene abbiamo spesso veduto vergogna e contrizione per offese più piccole. Il rimorso è un sentimento profondamente nascosto. È incredibile che un selvaggio, il quale sacrifica la propria vita, anziché tradire la sua tribú, o quello che si lascia far prigioniero piuttosto che mancar di parola, non senta nel fondo dell'anima il rimorso, sebbene possa celarlo, quando abbia mancato a un dovere che considera sacro.

Noi perciò possiamo concludere che per l'uomo primitivo, in un periodo remotissimo, la lode o il biasimo dei suoi compagni debbano avere avuto importanza. Evidentemente i membri di una medesima tribú avrebbero approvata quella condotta che pareva loro fosse

utile al benessere generale e disapprovata quella che paresse dannosa. Fare il bene agli altri - fate agli altri ciò che vorreste fatto a voi – è la pietra fondamentale della moralità. Non è quindi possibile esagerare l'importanza che ebbero, durante i tempi più rozzi, l'amore della lode ed il timore del biasimo. Quell'uomo il quale non veniva spinto da nessun profondo ed istintivo sentimento a sacrificare la sua vita per il bene del prossimo, veniva tuttavia indotto a compiere cosiffatte azioni da un senso di gloria, ed il suo esempio doveva svegliare in altri uomini lo stesso desiderio di gloria, e mercé l'esercizio veniva così rinvigorito il nobile sentimento dell'ammirazione. Egli in tal modo recava un bene molto maggiore alla sua tribù che non generando figli dotati di una tendenza ad ereditare il suo nobile carattere.

L'uomo acquistando maggiore esperienza e ragione può scorgere le più remote conseguenze delle sue azioni, e le virtù riguardanti la persona, come la temperanza, la castità ecc., le quali durante i periodi primitivi sono state, come abbiamo già veduto, tenute in poco conto, vengono ad essere grandemente stimate ed anche considerate come sacre. Perciò non ho bisogno di ripetere quello che ho detto intorno a questo argomento nel terzo capitolo. In ultimo ne deriva un sentimento molto complesso, che ha la sua prima origine negli istinti sociali, grandemente guidato dalla approvazione dei nostri confratelli, regolato dalla ragione, dall'interesse proprio, e in tempi ulteriori da sentimenti religiosi, viene confermato dall'istruzione e dall'abitudine, e tutte queste cose riunite costituiscono il nostro senso morale o coscienza.

Non bisogna dimenticare che, sebbene un alto livello di moralità procuri soltanto poco od anche nessun vantaggio ad ogni individuo e ai suoi figli sugli altri membri della stessa tribù, tuttavia un progresso nel livello della moralità ed un maggior numero di uomini bene dotati darà certamente una immensa superiorità ad una tribù sopra un'altra. Non può esservi dubbio che una tribù che racchiude in sé molti membri i quali, possedendo in alto grado lo spirito di patriottismo, la fedeltà, l'obbedienza, il coraggio e la simpatia, fossero sempre pronti ad aiutarsi scambievolmente e sacrificarsi pel bene comune, sarebbe vincitrice di molte altre tribù; e questa sarebbe la scelta naturale. In ogni tempo nel mondo certe tribù ne hanno soppiantate altre; e siccome la moralità è un elemento di riuscita, il livello della moralità e il numero degli uomini nobilmente dotati tenderà così ovunque ad innalzarsi e ad estendersi.

Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, trad. di G. Canestrini, Barion, Sesto San Giovanni-Milano, 1926, pagg. 103-106

De Biran, Percezione e sforzo

In polemica con Condillac e gli ideologi, François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) propone una teoria della conoscenza che mette come fondamento lo "sforzo", sia volontario che involontario, senza il quale "non c'è conoscenza né percezione di alcun genere".

F.-P. Maine de Biran, *Influenza dell'abitudine sulla facoltà di pensare*

Lo sforzo implica necessariamente la percezione di un rapporto fra l'essere che muove o che vuole muovere e un ostacolo qualsiasi che s'opponesse al suo movimento; senza un soggetto o una volontà che determina il movimento, senza un termine che resiste, non c'è affatto *sforzo*, e senza sforzo non c'è conoscenza, né percezione d'alcun genere. Se l'individuo non volesse o non fosse determinato a cominciare il movimento, non conoscerebbe nulla. Se nulla gli resistesse, ugualmente non conoscerebbe nulla, non avrebbe nemmeno il sospetto di alcuna esistenza, neppure l'idea della sua propria. Una volta cominciato il movimento, se si fermasse di fronte alla prima resistenza (per esempio, se le sue dita, quando un corpo è posato sulla sua mano, s'arrestassero, rinchiudendosi, al più lieve contatto), l'individuo avrebbe semplicemente coscienza dell'esistenza di un ostacolo; ma non saprebbe affatto se questo ostacolo è assolutamente impenetrabile, solido, duro o molle, ecc. Tali proprietà della materia non possono rivelarglisi, se non in quanto egli vuole continuare il movimento e l'intensità del suo sforzo ne è appunto la misura; s'egli preme sull'ostacolo con tutte le sue forze senza poter richiudere la mano, possiede un termine fisso che gli fa conoscere l'impenetrabilità, la durezza; se l'ostacolo cede più o meno facilmente, egli ha la misura del suo diverso grado di mollezza, di mobilità, ecc.

L'individuo non percepisce dunque il primo rapporto d'esistenza se non in quanto comincia a muovere, e gli altri rapporti successivi se non in quanto vuole continuare il movimento. Ma se supponiamo che la resistenza diminuisca progressivamente fino a divenire insensibile, il termine ultimo dello sforzo decrescente sarà il limite, e per così dire lo svanimento di ogni percezione, di ogni conoscenza.

Ciò che abbiamo appena detto del movimento *forzato*, s'applica allo stesso modo al movimento *libero*; la percezione di quest'ultimo si trova ugualmente nello sforzo, che si gradua da sé in proporzione alla diversa intensità della resistenza che i muscoli oppongono alla volontà; a mano a mano che l'inerzia muscolare diminuisce, lo sforzo o l'impressione stessa del movimento s'indebolisce e finisce per sparire, il movimento è allora eseguito senza coscienza, senza volontà.

È dunque chiaro che l'impressione dello sforzo è suscettibile d'una quantità di sfumature, dal suo massimo che corrisponde a un ostacolo invincibile, impenetrabile, fino all'ultimo grado della resistenza di un muscolo; in secondo luogo, che fino a quando sussiste tale impressione, si ha sempre un rapporto percepito fra l'io che vuole e l'ostacolo che resiste; questa è l'origine e il fondamento primo di ogni rapporto; in terzo luogo, che se l'ostacolo è

fisso, lo sforzo dipende dalla volontà, ma che se la resistenza diminuisce fino a svanire, lo sforzo e la volontà svaniscono con essa.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pagg. 341-342

De Bonald, Sul diritto naturale

Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald contrappone al diritto naturale, che pretende di avere valore universale in quanto fondato sulla ragione, il diritto fondato sul potere di Dio.

L.-G.-A. de Bonald, *Legislazione primitiva, considerata nei tempi recenti con i soli lumi della ragione*

Il codice civile [...] comincia con questa massima:

Art. 1. "Esiste un diritto universale immutabile, fonte di tutte le leggi positive. È la stessa ragione naturale in quanto governa tutti gli uomini".

Ma in questa proposizione astratta ed indeterminata *esiste un diritto*, ossia una regola, data come fondamento di tutta la legislazione ad un popolo al quale si insegna da cinquant'anni che non esiste nessun *regolatore*, non può avere per lui nessun senso, oppure soltanto uno incompleto. Allorché si comincia col dire agli uomini che *esiste una regola*, fonte di tutte quelle imposte alle loro passioni, essi, se sono illuminati, debbono chiedere dove essa sia, donde venga, e che la si mostri loro, affinché possano mettere a confronto le regole imposte dal legislatore umano e la regola imposta al legislatore stesso, giudicare se sono conformi, e se vi è per lui una ragione sufficiente di comandare e per essi di ubbidire. Dopo una rivoluzione che ha coinvolto legislatori e leggi, nella quale sono apparse e scomparse tante leggi *positive* e perciò stesso difficilmente attribuibili al *diritto immutabile universale*, non è legittimo concludere alla contraddittorietà, mutabilità, particolarità del diritto, e dunque alla sua negazione? Ma se questo diritto immutabile è *la ragione naturale*, e questa non è naturale se non *quanto o in quanto* governa tutti gli uomini (e l'espressione è equivoca, perché l'idea è oscura), gli uomini stessi che per *ragione naturale* intendono soltanto la propria, non sono in diritto di concludere, entro questa direzione, che non esiste affatto ragione naturale [...], dal momento che si constata come essa non governa tutti gli uomini, e che quindi non esiste affatto il *diritto immutabile universale*? [...]

Ma [...] prego il lettore di riflettere su questo assioma [...], che può considerarsi il fondamento dell'Ordine sociale: "La sovranità è *in Dio*... Il potere è *di Dio*". Egli troverà ad un tempo in questa proposizione, il principio della sovranità, la fonte del potere, l'origine delle leggi. Essa offre all'uomo la più alta idea della propria dignità, poiché gli ricorda che per natura è indipendente dall'uomo, e suddito soltanto di Dio; essa offre al potere una concezione severa dei propri doveri, insegnandogli che deriva la propria autorità da Dio stesso, cui deve render conto dell'uso che ne fa; gli dice che l'omettere la *giustificazione* della propria potenza [...] comporta che egli cessi di essere il ministro della bontà di Dio sugli uomini, e diventi soltanto lo strumento della sua giustizia

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pagg. 245-246

De Lubac, La costituzione ontologica instabile dell'uomo

Nella pagina che segue l'autore affronta il problema di una antropologia filosofica che risulta insolubile se affrontato con i mezzi della sola ragione, al punto che alcune tendenze contemporanee negano che esista una "natura" umana. Infatti l'uomo, partecipando a due ordini differenti di realtà, deve riconoscere il suo fine proprio, secondo la tradizione speculativa che risale ad Aristotele, nella realtà più elevata alla quale partecipa, che risiede nel suo essere "immagine di Dio". Ecco allora la citazione tratta dal Breviloquium di San Bonaventura che apre il brano: "nulla che sia inferiore a Dio può accontentare l'uomo".

H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*

"Nullo minus Deo potest rationalis spiritus praemiari, nec impleri..."

Da ciò deriva, in questa creatura a parte, tale "costituzione ontologica instabile", che la fa nello stesso tempo più grande e più piccola di se stessa. Da questo deriva questa specie di procedere sbilenco, questo misterioso zoppicare, che non è soltanto del peccato, ma prima ancora e più radicalmente proprio d'una creatura fatta di nulla, che, stranamente, confina con Dio: *Deo mente consimilis*. Nello stesso tempo, indissolubilmente, "nulla" e "immagine"; radicalmente nulla, e tuttavia sostanzialmente immagine: *Esse imaginem non est homini accidens, sed potius substantiale*.

Per la sua stessa creazione, l'uomo è "compagno di schiavitù" di tutta la natura; ma allo stesso tempo, per il suo carattere d'immagine – in quantum est ad imaginem Dei – è "capace della conoscenza beatifica", ed ha ricevuto, nel fondo di se stesso, come diceva Origene, "il precetto della libertà". Si capiscono le esclamazioni di Bérulle. Il loro lirismo non inganna; egli non esagera la dottrina degli antichi teologi: "È un nulla, è un miracolo..., è un Dio, è un nulla circondato da Dio, bisognoso di Dio, capace di Dio! ...".

H. De Lubac, *Il mistero del soprannaturale*, in *Opera omnia*, vol. V, Jaca Book, Milano, 1979, pagg. 154-155

De Lubac, Lo spirito del cristianesimo

L'autore prende le mosse dall'attacco di Nietzsche al cristianesimo e conduce una serrata disamina di ciò che nel cristianesimo attuale giustifica il grido di ribellione di Nietzsche. Ne scaturisce un manifesto programmatico: riguadagnare la forza autentica del cristianesimo nel nostro spirito, cioè la forza della carità.

H. De Lubac, *Il dramma dell'umanesimo ateo*

I sentimenti di Nietzsche su Gesù sono rimasti sempre confusi. Lo stesso si deve dire dei suoi giudizi sul cristianesimo. In esso egli ha intravisto più che un ideale *falso*, un ideale *svigorito e decaduto*. Ecco, ad esempio, come egli si esprime: “È la nostra pietà, più severa e più raffinata, ad interdirci oggi di essere ancora cristiani”. Da questo si vede che Nietzsche l'ha con i cristiani del nostro tempo, con noi stessi. Il suo sferzante disprezzo ha di mira le nostre mediocrità, le nostre ipocrisie. Esso prende di mira le nostre debolezze ammantate di bei nomi. Ricordandoci la gioiosa e forte austerità del “cristianesimo primitivo”, svergogna il “nostro cristianesimo attuale”, talvolta effettivamente “dolciastro e nebuloso”. Gli si può dare completamente torto? Dobbiamo, contro di lui, prendere le difese di tutto ciò che “oggi porta il nome di cristiano”? Quando egli, per esempio, esclama, parlando di noi: “Bisognerebbe che essi mi cantassero dei canti migliori, perché io imparassi a credere al loro Salvatore! Bisognerebbe che i suoi discepoli avessero più aria da gente salvata!”, come oseremo noi indignarci? A quanti tra noi di fatto il cristianesimo appare “come qualche cosa di grande, qualche cosa di accrescente, al quale ci si possa dare completamente provandone gioia ed entusiasmo”? Gli infedeli che ci stanno accanto ogni giorno osservano sulle nostre fronti l'irraggiare di quella gioia che, venti secoli fa, rapiva gli spiriti eletti del mondo pagano? Abbiamo noi cuori di uomini risuscitati con il Cristo? Siamo noi in mezzo al secolo XX i testimoni delle Beatitudini? In breve, noi abbiamo riconosciuta la bestemmia nella terribile frase di Nietzsche ed in tutto il suo contesto: ma non ci obbliga forse essa a scoprire pure in noi ciò che ha potuto spingere Nietzsche ad una tale bestemmia?

Questo è il tragico della situazione presente. Checché ne sia del passato – ci si dice – il cristianesimo di oggi, il “vostro cristianesimo”, è il nemico della Vita, perché esso non è più vivente “Io vedo – diceva Giacomo Rivière, già nel 1907, in una lettera a Paolo Claudel – che il cristianesimo muore... Non si sa quello che fanno ancora nel cielo delle nostre città quelle guglie che non rappresentano più la preghiera di nessuno di noi. Non si sa quello che vogliono esprimere quelle grandi costruzioni che oggi rinchiudono stazioni ferroviarie, ospedali e dalle quali il popolo stesso ha cacciato i monaci: non si sa ciò che esprimano, sulle nostre tombe, quelle croci di stucco appesantite goffamente da un'arte disgustevole”. Senza dubbio la risposta di Claudel a questo grido di angoscia era buona: “La verità non ha nulla a che vedere con il numero di persone che essa persuade”. Ma se proprio quegli stessi che sono rimasti fedeli alla “Verità” appaiono senza “virtù”, cioè senza forza interiore,

l'abbandono degli altri non sembrerà forse giustificato? Ora, i motivi che giustificano le accuse sono tali che spesso siamo costretti a consentirvi. Una esperienza quasi quotidiana mostra che un certo numero dei piú duri rimproveri che ci vengono fatti, vengono ad uno stesso tempo e dai nostri peggiori avversari e da parte di uomini di buona volontà. Il tono, l'intenzione, l'ispirazione profonda, sono differenti, ma i giudizi sono in fin dei conti gli stessi. Convergenza strana, ma significativa. Tra i migliori di quelli che noi deludiamo in questo modo, alcuni dei piú chiaroveggenti e spirituali si trovano presi da due sentimenti opposti: li vediamo affascinati dal Vangelo, la cui dottrina ad essi appare sempre forte e nuova: sono attirati dalla Chiesa, in cui presentiscono una realtà sovrumana, l'unica istituzione capace di apportare, assieme al rimedio per i nostri mali, anche la soluzione del problema del nostro destino. Ma, arrivati sulla soglia, ecco che si arrestano: lo spettacolo che noi offriamo loro, noi, i cristiani di oggi, "la Chiesa che noi siamo", questo spettacolo li respinge indietro. Essi allora finiscono per pensare e per "dire che ciò che oggi è rimasto dell'ideale evangelico nel mondo, sopravvive fuori dei nostri campi". Non che essi necessariamente ci condannino; ma piuttosto non possono prenderci sul serio. La Storia condanna forse Romolo Augustolo per non aver questi ripetute le gesta di Cesare o di Augusto? Essa si limita solo a constatare che in questo ultimo erede dell'Impero di Roma, la linfa era esaurita... Così avviene di noi e della Chiesa che noi rappresentiamo, agli occhi di un certo numero di contemporanei: il loro sentimento è fatto di un insieme di ammirazione e di disprezzo.

Da qui la tentazione che oggi minaccia molti tra noi. Mentre la grande massa continua ad appesantirsi, facendo ogni giorno piú bestemmiare il Salvatore, a cui esternamente dice di appartenere, comprendendolo di fatto sempre meno, mentre gli ambienti devoti, gli ambienti "edificanti", spesso danno prova di una sí mediocre qualità di cultura e di vita spirituale, ci sono nella Chiesa degli uomini che vedono, che riflettono. Ci sono poi dei cristiani che si rifiutano di proteggere la loro fede dietro un baluardo di illusioni. "Sì – essi dicono – sono cose troppo vere. Preso nel suo insieme, il nostro cristianesimo è diventato insipido, nonostante tanti sforzi meravigliosi per restituirgli vita e freschezza, esso è snervato, sclerotizzato. Cade nel formalismo e nell'abitudine. Così come noi lo pratichiamo, come anzitutto lo pensiamo, è una religione debole, inefficace: religione di cerimonie e di devozioni, di ornamenti e di consolazioni volgari, talvolta perfino senza sincerità, senza presa reale sull'attività umana. Religione che sta fuori della vita, e che mette noi stessi fuori di essa. Ecco ciò che è diventato nelle nostre mani il Vangelo: ecco come è finita questa immensa speranza che si era levata sul mondo. Vi si può ancora riconoscere il soffio di quello Spirito divino che doveva rinnovare tutte le cose, dare un nuovo volto a tutta la terra? Molti tra noi non fanno forse oggi professione di cattolicesimo per le stesse ragioni di conforto interiore, di conformismo sociale che venti secoli fa avrebbero loro fatto respingere la inquietante novità della Buona Novella? E che dire poi di quell'alternativa, anzi di quel miscuglio di politica e di "devozione", in cui la religione a mala pena può trovarsi un posto? Il male benché di diversa natura, è grave per i piú "praticanti" quanto per i mondani. E gli

stessi virtuosi non ne sono i meno intaccati. L'insofferenza ad ogni critica, l'impotenza ad ogni riforma, la paura della intelligenza non ne sono forse segni evidenti? Cristianesimo clericale, cristianesimo formalista, cristianesimo spento e indurito?... La grande corrente della Vita, che mai si arresta, pare l'abbia deposto, da qualche tempo, sulla riva".

Ma è a questo punto della loro riflessione, in cui la lucidità coraggiosa incomincia a mutarsi in deformazione satirica, che la tentazione si insinua. Tentazione di "guardare torto", come dicevano un tempo i profeti, verso un nuovo paganesimo, per rapirgli qualche cosa di quella vita di cui appare aureolato.

Insensibilmente i rimproveri fatti al *nostro* cristianesimo, si trasformano in critiche al cristianesimo stesso. Dopo di aver denunciato il modo negativo con cui pratichiamo spesso le virtù cristiane, si giunge a porre in istato di accusa "le virtù negative stesse" che fanno il cristiano. La satira del falso cristiano, il quale "non essendo né dalla natura né dalla grazia", è un essere minorato, finisce per toccare la satira nietzschiana del cristiano autentico, affetto da "emiplegia". In nome della sanità morale, dell'eroismo, o della virilità, si finisce per accusare la Croce stessa, per respingere la "figura del Crocifisso". Ci sono delle strane consonanze tra le parole che si raccolgono sulle labbra di certi giovani cristiani nei momenti di confidenze dolorose o sfuggite loro bruscamente e le caricature che sono messe in mostra, per esempio, in un'opera come il *Libro dei Vivi e dei Morti*. Alla fine, può essere ancora l'apostasia. I casi non sono inauditi. Essi manifestano allo stato forte una disposizione che è già largamente diffusa allo stato debole.

A nulla gioverebbe chiudere gli occhi sulle cause di un così profondo malessere. Non ci si deve neppure rifiutare di vedere il bene che c'è nell'avversario: non è bene infatti irrigidirsi sui propri deficit. Un tale atteggiamento, dell'intrepidezza della fede non ha che le apparenze. L'anima fedele è sempre un'anima aperta. Ma, d'altra parte, sarebbe non meno fatale perdere, sia pure in minima parte, la confidenza nelle risorse della nostra eredità cristiana, per andare alla ricerca di un rimedio esteriore. Se noi vogliamo ritrovare un cristianesimo forte, quel "cristianesimo elettrizzante" di cui si è parlato così bene, la nostra prima preoccupazione deve essere di non lasciarlo piegare, come oggi è minacciato, nel senso di un cristianesimo di forza. Altrimenti la guarigione non sarebbe che un peggioramento del male. Se la ricerca di un cristianesimo di forza non fosse un tradimento, sarebbe per lo meno una reazione della debolezza.

In questo caso è chiaro infatti che, volendo restare nonostante tutto cristiani, non si potrà avere come modello che una pallida imitazione dell'ideale di Forza che si avvanza da trionfatore. E così si sarà due volte vinti in precedenza. Invece di rivalorizzare il cristianesimo come ci si proponeva, snaturandolo lo si sarà indebolito. Qui si tratta di ben altra cosa. Si tratta di ridare al cristianesimo la sua forza in noi: questo anzitutto significa che si deve ritrovarlo tale quale è in se stesso, nella sua purità, nella sua autenticità. In fin dei conti quello di cui abbiamo bisogno non è neppure un cristianesimo più virile, più energico, o più eroico o più forte: invece abbiamo bisogno di vivere il nostro cristianesimo più virilmente, più efficacemente, più fortemente, più eroicamente se è necessario, ma di

viverlo così come è. Non c'è nulla da cambiare, nulla da correggere, da aggiungere (questo però non vuol dire che non si debba approfondirlo senza posa); nulla c'è da adattare alla moda corrente. Bisogna riportarlo a se stesso, nelle nostre anime.

Ancora una volta si vede che si tratta di una questione spirituale e che la soluzione è sempre la stessa: dobbiamo ritrovare lo *spirito* del cristianesimo, nella misura in cui l'abbiamo lasciato perdere. Per questo, noi dobbiamo ritemperarci alle sue sorgenti, ed anzitutto nel Vangelo. Così come la Chiesa continuamente ce lo presenta, questo Vangelo ci basta. Solo che, sempre nuovo, esso deve essere sempre ritrovato. I migliori tra quelli che ci criticano, sanno qualche volta apprezzarlo meglio di noi. Essi non gli rimproverano le sue pretese debolezze; rimproverano a noi di non sapere sfruttare abbastanza la sua forza. Sapremo noi comprendere la lezione?

Signore, se il mondo è sedotto da tanti fascini, se oggi esso conosce un così disonorevole ritorno del paganesimo, è perché noi abbiamo lasciato andare a male il sale della vostra dottrina. Signore, oggi come ieri, come in ogni tempo, non c'è salvezza che in Voi – e chi siamo noi che oseremo discutere e rivedere i vostri insegnamenti? – Signore, preservateci da un tale inganno, ridateci se ce n'è bisogno, non solo una fede sottomessa, ma la stima ardente e concreta del vostro Vangelo.

Il cristianesimo, se noi andiamo dritti all'essenziale, è la religione dell'amore. "Dio è Amore, dice l'Apostolo Giovanni, e chi resta nell'amore, resta in Dio e Dio resta in lui". Ogni migliore presa di coscienza della nostra fede, deve farcelo comprendere meglio. Certamente noi non dobbiamo disconoscere nessuna delle condizioni di questo amore e dei suoi fondamenti naturali, in particolare della giustizia senza della quale non c'è vero amore, di quella giustizia che oggi non viene men derisa che l'amore stesso: dobbiamo diffidare di tutte le sue contraffazioni, siano esse grossolane o sottili (oggi così numerose), o delle ricette troppo facili per ottenerlo. Ma alla fine dei conti, tutto è per lui, poiché è l'assoluto a cui tutto deve essere ordinato, in rapporto al quale tutto deve essere giudicato. Ora, talvolta con assalti violenti, qualche altra volta attraverso mille vie più sottili, oggi si cerca di rapirgli questo primato. Il prestigio della Forza si insinua perfino in cuori cristiani, e ne caccia o almeno vi diminuisce la stima dell'Amore. Contro questi assalti, lo Spirito Santo ci comunichi il dono della Forza. Ma contro gli attacchi più insidiosi, che ci comunichi anche il dono della Sapienza per farci comprendere in che cosa consiste la Forza cristiana. Questa non è da mettersi accanto o di fronte all'Amore, come un antagonista: essa deve essere coltivata al suo servizio.

Nello stato attuale del mondo, un cristianesimo virile e forte, deve giungere al punto di essere un cristianesimo eroico. Ma questo epiteto è una qualifica, non una definizione, in questo caso sarebbe una falsificazione. Soprattutto questo eroismo non consisterà nel parlare sempre di eroismo e delirare sulla virtù della forza – ciò che dimostrerebbe forse che si subisce l'ascendente di uno più forte e che si è incominciato a cedere. Esso consisterà anzitutto nel resistere con coraggio, in faccia al mondo, e forse contro se stessi, alle attrattive e seduzioni di un falso ideale, per mantenere fieramente nella loro

paradossale intransigenza i valori cristiani minacciati e derisi. Resistere con una fierezza umile, poiché se il cristianesimo può e deve assumere le virtù del paganesimo antico, il cristiano che vuole restare fedele non può e non deve che respingere con un “no” categorico un neo-paganesimo che si è costituito contro il Cristo. La dolcezza, la bontà, la delicatezza verso i piccoli, la pietà – sí, la pietà – verso quelli che soffrono, il rifiuto dei mezzi perversi, la difesa degli oppressi, la oscura dedizione, la resistenza alla menzogna, il coraggio di chiamare il male con il suo nome, l’amore della giustizia, lo spirito di pace e di concordia, l’apertura d’animo, il pensiero del cielo... ecco ciò che sarà salvato dall’eroismo cristiano, il quale farà veder che tutta questa “morale di schiavi” è una morale di uomini liberi, e che solo essa può fare l’uomo libero.

Non è mai stato promesso ai cristiani che sarebbero stati sempre i più numerosi. (Piuttosto è stato loro annunciato il contrario). Neppure che essi sarebbero apparsi sempre i più forti, né che gli uomini mai sarebbero stati conquistati da altro ideale che il loro. Ma in ogni caso il cristianesimo non avrà mai reale efficacia, non avrà mai esistenza reale, e non riuscirà mai a fare delle reali conquiste che colla forza del suo proprio spirito: *con la forza della carità*.

H. De Lubac, *Il dramma dell’umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia, 1978, pagg. 100-105

De Maistre, Il potere deve essere assoluto

Contro la concezione democratica del potere fondato sulla volontà del popolo, Joseph de Maistre ripropone la teoria del potere che viene da Dio, e in quanto tale assoluto e infallibile. Si noti la vicinanza con la dottrina di Hobbes: il potere deve essere assoluto o non può esistere.

J. de Maistre, *Del papa*

Che non si è mai detto dell'infallibilità considerata sotto l'aspetto teologico!

Sarebbe difficile aggiungere nuovi argomenti a quelli che i difensori di quest'alta prerogativa hanno accumulato per appoggiarla sopra autorità incrollabili, e levarle d'attorno i fantasmi di cui l'han cinta i nemici del cristianesimo e dell'unità, nella speranza di renderla, se non altro, per lo meno odiosa.

Ma io non so se per questa grande questione, come per tante altre, sia stato abbastanza notato che le verità teologiche sono semplicemente delle verità generali, manifestate e divinizzate sul piano religioso, di modo che non si potrebbe assalirne una senza assalire anche una legge mondiale.

L'*infallibilità* nell'ordine spirituale, e la *sovranità* nell'ordine temporale, sono due parole perfettamente sinonime. L'una e l'altra esprimono quell'alto potere che ad ogni altro impera, da cui ogni altro deriva, che governa e non è governato, giudica e non è giudicato.

Quando noi diciamo che *la Chiesa è infallibile*, non chiediamo per essa – è essenzialissimo osservarlo – nessun privilegio particolare; chiediamo soltanto ch'ella goda del diritto comune a tutte le sovranità possibili, le quali agiscono tutte necessariamente come infallibili; perché tutti i governi sono assoluti; e non esisterebbero più, quando si potesse loro resistere sotto pretesto d'errore o d'ingiustizia. [...]

Lo stesso è per la Chiesa; in un modo o in un altro bisogna che sia governata, come qualunque altra associazione; altrimenti non vi sarebbe più aggregazione, non insieme, non unità. Questo governo è dunque di sua natura infallibile, ossia *assoluto*, senza di che non governerebbe più.

Nell'ordine giudiziario, che è una delle parti del governo, non è fuor di dubbio che bisogna assolutamente giungere a un potere che giudica e non è giudicato, precisamente perché sentenza in nome del potere supremo di cui è ritenuto organo e voce?

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pag. 57

De Maistre, Sull'origine divina delle costituzioni

Joseph de Maistre paragona la critica di Cicerone alla dottrina atomistica di Epicuro con la sua critica all'idea, propria dei rivoluzionari, che le costituzioni possano essere scritte a priori, astrattamente.

J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*

Notissimo è il paragone di Cicerone a proposito del sistema di Epicuro per il quale il mondo si costruisce con gli atomi che precipitano a caso nel vuoto. *Sarebbe piú facile farmi credere*, diceva il grande oratore, *che lettere gettate in aria possano, cadendo, disporsi in modo da formare un poema*. Migliaia di volte si è ripetuto e celebrato questo pensiero; ma nessuno ha pensato di completarlo come esso esige. Supponiamo che caratteri di stampa gettati a piene mani dall'alto di una torre formino in terra l'*Athalie* di Racine; che cosa ne deriverà? *Che una intelligenza ha presieduto alla caduta ed alla disposizione dei caratteri*. Il buon senso non concluderà mai diversamente [...]

La costituzione è opera delle circostanze, ed il numero delle circostanze è infinito. Le leggi romane, le leggi ecclesiastiche, le leggi feudali, i costumi sassoni, normanni e danesi; i privilegi, i pregiudizi e le pretese di ogni genere, le guerre, le rivoluzioni, le conquiste, le crociate; tutte le virtù, tutti i vizi, tutte le conoscenze, tutti gli errori, tutte le passioni: tutti questi elementi, dunque confluendo insieme a formare con la loro mescolanza e reciproca unione combinazioni moltiplicate indefinitamente, hanno prodotto, dopo molti secoli, l'unità piú complessa ed il piú bell'equilibrio di forze politiche che si sia visto nel mondo [...]

Ora, poiché questi elementi proiettati nello spazio si sono disposti in così bell'ordine, senza che tra l'innumerevole folla di uomini che hanno agito in questo vasto campo, uno soltanto abbia mai saputo ciò che faceva in rapporto al tutto, o previsto ciò che ne doveva conseguire, ne deriva che questi elementi erano guidati nella loro caduta da una mano infallibile, superiore all'uomo. La piú grande follia del secolo delle follie fu forse il credere che le leggi fondamentali potessero essere scritte *a priori*; mentre evidentemente sono opera di una forza superiore all'umana, e la stessa scrittura, molto posteriore, è, al paragone. il segno piú evidente della nostra negatività.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pagg. 174-175

De Maistre, Sulla dignità del latino

Secondo Joseph de Maistre la grandezza della lingua latina è data dalla sua storia. I Romani le hanno impresso il senso della maestà. Essa poi è stata usata per civilizzare i barbari. Infine i grandi scienziati l'hanno usata per scrivere le loro opere.

J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche*

Niente uguaglia la dignità della lingua latina. Fu parlata dal *popolo-re*, il quale le impresso quel marchio di grandezza unico nella storia del linguaggio umano, che nessuna lingua, neppure la più perfetta, è mai riuscita a conquistare. Il termine di *maestà* appartiene al latino. La Grecia l'ignora; ed è soltanto per la maestà che essa rimase inferiore a Roma, nelle lettere come sui campi di battaglia. Nata per comandare, questa lingua comanda ancora nei libri di coloro che la parlarono. È la lingua dei conquistatori romani e dei missionari della Chiesa romana: uomini che differiscono soltanto per lo scopo ed il risultato della loro azione. Per i primi si trattava di asservire, umiliare, sconvolgere il genere umano; i secondi venivano ad illuminarlo, risanarlo, salvarlo; ma si trattava sempre di vincere e di conquistare e, da una parte e dall'altra, si trova la stessa potenza. [...]

È la lingua della civiltà. Mescolata a quella dei nostri padri, i Barbari, ha saputo affinare, ingentilire e, per così dire, *spiritualizzare* quei rozzi idiomi che soltanto così sono diventati quel che vediamo. Forti di questa lingua, gli inviati del Pontefice romano andarono incontro a quei popoli che più non li avvicinavano. Dal giorno del loro battesimo, costoro non l'hanno più dimenticata. Si dia uno sguardo a un mappamondo; la linea d'arresto di *questa lingua universale* segna i confini della civiltà e della fraternità europea; al di là troverete soltanto quella parentela umana che si trova fortunatamente dovunque. Il segno distintivo dello spirito europeo è la lingua latina. [...]

Dopo essere stato lo strumento della civiltà, mancava al latino un solo genere di gloria, e lo conquistò, quando maturò il momento, divenendo la lingua della scienza. I geni creatori l'adottarono per comunicare al mondo i loro grandi pensieri. Copernico, Keplero, Descartes, Newton e cento altri ancora, importantissimi anche se meno celebri, hanno scritto in latino. Una enorme quantità di storici, pubblicisti, teologi, medici, antiquari, ecc., inondarono l'Europa di opere latine di ogni genere. Piacevoli poeti, letterati di prim'ordine restituirono alla lingua di Roma le antiche forme e la riportarono ad un grado di perfezione che non cessa di stupire gli uomini che paragonano i nuovi scrittori ai loro modelli. Tutte le altre lingue, per quanto studiate ed intese, tacciono tuttavia nei monumenti antichi, probabilmente per sempre.

Sola tra tutte le lingue morte, quella di Roma è veramente risuscitata; e, simile a colui che celebra dopo venti secoli, *una volta* risuscitata, non morirà più.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pag. 191

De Tracy, Che cos'è il pensare

In questo brano Antoine-Louis-Claude Destruitt de Tracy sviluppa la tesi di Condillac: la conoscenza si riduce al sentire, alla sensazione.

A.-L.-C. Destruitt de Tracy, *Elementi di ideologia*

Voi pensate tutti e lo dite sovente, senza averne il minimo dubbio. Questa per voi è una verità di esperienza, di sentimento, d'intima convinzione: ed io sono ben lontano dal negarlo.

Ma vi siete voi mai resa una ragione alquanto precisa di ciò che *sia pensare*, di ciò che provate quando pensate, qualunque sia la cosa a cui pensate? Io sono tentato a credere che no: e molti e molti uomini muoiono senza aver fatto ciò, anzi senza avervi pur solamente badato. Questa spensieratezza sí comune dovrebbe sorprenderci assai, se non fosse vero che solamente le cose rare hanno il potere di sorprenderci. Proviamo di fare insieme questo esame, il quale io sospetto che non abbiate fatto mai.

Voi dite tutti: *io penso la tale cosa*, quando avete una opinione, quando formate un giudizio. Ed infatti formare un giudizio vero o falso è un atto del pensiero; e quest'atto consiste nel *sentire* che v'è una connessione, una relazione qualunque tra due cose che si paragonano insieme. Quando *io penso* che un *uomo* è *buono*, io sento che la qualità di buono conviene a quell'uomo. Non si tratta qui di cercare se *cosí pensando o sentendo*, io abbia ragione o torto; né d'onde possa procedere il mio errore, caso che m'inganni. Questa è cosa che vedremo altrove. *Pensare* adunque è un vedere una relazione di convenienza o di sconvenienza tra due idee: è *sentire una connessione o relazione*.

Voi dite pure: *io penso alla nostra passeggiata di ieri*, quando la memoria di quella passeggiata viene a colpirvi, e, dirò *cosí*, a toccarvi. In questo caso *pensare* è dunque provare un'impressione di una cosa passata: è *sentire una ricordanza*.

Quando desiderate, quando volete qualche cosa, voi non dite già, comunemente parlando: *io penso che provo un desiderio, una volontà*. Questo infatti sarebbe un pleonasma, una espressione inutile. Non è però meno vero che *desiderare* e *volere* sono atti della facoltà interna che in generale noi chiamiamo il *pensiero*; e che quando desideriamo o vogliamo qualche cosa, proviamo una interna impressione che chiamiamo un *desiderio* o una *volontà*. In questo caso *pensare* è *sentire un desiderio*.

Meno ancora voi vi servite della espressione: *io penso*, quando non fate che provare una impressione attuale e presente, la quale non è né una ricordanza di cosa passata, né una relazione sussistente tra due idee, né un desiderio di possedere o di evitare un oggetto qualunque. Quando un corpo caldo vi abbrucia la mano, voi non dite già: *io penso che mi abbrucio*; ma dite: *io sento che mi abbrucio*: ovvero piú propriamente e semplicemente: *io m'abbrucio*. Se voi siete tocco da qualche dolore interno, per esempio da quello della colica, non dite: *io penso che patisco*; dite: *io patisco*. Intanto è certo che l'alterazione meccanica che succede nella vostra mano o nelle vostre viscere, è una cosa distinta e

differente dal dolore che ne sentite; e la prova si è, che se codesti organi sono paralizzati o incancreniti, possono provare alterazioni e lesioni cento volte più forti, senza che voi sentiate nulla. Or questa facoltà d'essere affetto da piacere o da dolore all'occasione di ciò che succede a' nostri organi, fa ancor essa parte di ciò che chiamiamo *pensiero* o facoltà di pensare. In questo caso adunque *pensare* è *avere una sensazione*, o, parlando più semplicemente, *sentire*.

Pensare, siccome voi vedete, è *sempre sentire*, e null'altro che *sentire*. Voi mi domanderete intanto cosa sia *sentire*. – Vi rispondo: *sentire* è ciò che voi sapete, ciò che provate. Se noi provaste, inutilmente io mi sforzerei di spiegarvelo; e voi né m'intendereste, né mi capireste. Ma poiché voi avete coscienza di questa maniera d'essere, cioè *sentite* di *sentire*, non avete bisogno di alcuna spiegazione per conoscerla, bastandovi l'esperienza vostra. *Sentire* è un fenomeno della nostra esistenza, è la esistenza nostra medesima; poiché un essere che non sente nulla, può bensì esistere per gli altri esseri, se essi lo sentono, ma certamente non esiste per sé medesimo, poiché non lo sa.

Con maggior ragione potreste domandarmi, perché, se *pensare* è lo stesso che *sentire*, si sono fatte due parole distinte quando doveva bastarne una sola. –Vi dirò dunque che questo si è fatto perché si è più specialmente destinata la parola *sentire* ad esprimere *l'azione di sentire le prime impressioni* che ci colpiscono, quelle che si chiamano *sensazioni*; e la parola *pensare* ad esprimere *l'azione di sentire le impressioni secondarie* che le sensazioni occasionano, come sono le *ricordanze*, le *relazioni*, i *desiderii*. Questa divisione tra le due parole sicuramente è mal fatta, perché non è fondata che sulle false idee formate intorno alla facoltà di pensare prima di averla ben considerata, ed ha in seguito cagionato altri errori. Ma ad onta della oscurità che questo cattivo impiego di parole sparge sull'argomento che trattiamo, è manifesto, quando vi si riflette attentamente, che *pensare* è avere delle percezioni o delle idee; che le nostre percezioni o idee (ed io fo queste due parole assolutamente sinonime) sono cose che noi sentiamo; e che per conseguenza *pensare* è *sentire*. Noi abbiamo dunque attualmente una cognizione generale di ciò che sia *pensare*.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pagg. 54-56

Del Noce, La società del benessere è intrinsecamente totalitaria

La società del benessere è “intrinsecamente totalitaria” perché subordina totalmente la cultura alla politica. Inoltre essa vuole fare a meno della filosofia e della verità. Del Noce osserva che è facile, quando si hanno potenti strumenti di controllo, rispettare le forme della democrazia.

A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*

Ma passiamo ai caratteri morali della società del benessere, intesa nel primo senso. Per semplificare l'argomento, partirò da alcune perfette osservazioni di Felice Balbo: “...quando lo scopo della società non è più quello della ‘vita buona’, ma quello del ‘benessere’ ossia del massimo possibile soddisfacimento dei gusti e degli appetiti – più elementari e necessari, o più raffinati e alternativi non importa –, la filosofia diviene effettivamente superflua... Da quando i termini usuali con cui i filosofi parlano del loro lavoro o giudicano le filosofie non sono più, in primo luogo, ‘vero’ e ‘falso’ ma ‘importante’ e ‘insignificante’, originale e banale, eretico e dogmatico, sincero e retorico, progressivo e reazionario, ecc., si può dire che la fiducia nel filosofare come tale, e non solo in questa o quella filosofia, è scossa alle radici” (1)

Se le leggiamo attentamente, ne ricaviamo tre verità essenziali: 1) che quando si fa del benessere il fine della società, la filosofia come tale dev'essere abolita. Quel che resta è la scienza di cui la filosofia, al più, studierà la metodologia.

A partire da ciò riprendono nuova vita tutti i peggiori fondi del tardo ottocento, il mito della Scienza e quello dell'Evoluzione. Infatti la Scienza o, per meglio dire, la scienza moderna, può studiare l'uomo soltanto come animale, di specie e di grado superiore. Questo è il suo limite, non la sua colpa, ma quando la filosofia abdica in favore della scienza e se ne fa l'ancella, la differenza *qualitativa* fra l'uomo e l'animale va perduta.

Per l'elevazione della scienza a tipo assoluto di conoscenza, viene meno l'interiorità (la presente perdita del pudore non ne è che l'aspetto sensibile; che posto può esserci ancora per il pudore se la scienza *oggettiva* tutto?) e l'assolutizzazione dello scientismo deve anche significare la fine assoluta delle religioni (teologia della “morte di Dio”, ecc.). È per questa riduzione dell'uomo ad animale che si pensa, una volta soddisfatti nella misura più larga i bisogni sensibili dell'uomo, *tutti* gli istinti aggressivi verranno a cessare: l'utopia tipica della società del benessere.

2) Quanto sia oggi diffusa, soprattutto presso gli intellettuali, la malafede, si è spesso osservato. Ma non si è segnalata abbastanza la connessione di ciò con lo sviluppo della società del benessere. Di fatto: una società che abolisca i giudizi in termini di vero e di falso, non può non autorizzare il *diritto alla menzogna*, alla malafede; che saranno riconosciute come lecite quando porteranno chi le professa a un risultato positivo. Giudizio che è poi una variante della celebre frase di Nietzsche sulla storia della morale, come storia della giustificazione dei delitti che hanno avuto un esito felice.

3) L'opposizione alla società del benessere non può essere condotta da un punto di vista reazionario, e ciò semplicemente perché l'opposizione di progressivo e di reazionario è interna al suo linguaggio. Reazionario è chi si oppone al progressivo, nella convinzione, in fondo, di aver già perduto. Criticare realmente la società del benessere, è andar oltre l'opposizione del progressivo e del reazionario.

Due altre osservazioni sono da aggiungere, a riguardo del rapporto tra marxismo e società del benessere e del carattere di novità e di antitradizione di questa. La filosofia implicita nella società del benessere, è lo sviluppo radicale di un momento del marxismo, quello per cui si presenta come "relativismo assoluto" (conseguente al materialismo storico); sviluppo così rigoroso da giungere a eliminare l'altro, quello per cui si presenta come pensiero dialettico e dottrina della rivoluzione. In breve segna la vittoria del positivismo e sociologismo sul marxismo; di un positivismo che ha deposto gli aspetti romantici che erano propri delle sue forme ottocentesche.

Ma con ciò ha raggiunto una forma di empietà maggiore del marxismo. Perché, pur essendo rigorosamente ateo, pur negando ogni rivelazione e ogni soprannaturale, il marxismo, nella sua versione comunista è infatti una religione, l'Avvenire sostituendo l'Eterno e la Totalità l'Assoluto e la Città di Dio. Invece la società del benessere è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista (ma successivamente, la critica si estende a ogni altra forma di religione). Non a caso il punto di vista del suo intellettuale si riassume nelle due seguenti affermazioni: accettazione della morte di Dio, e posizione critica rispetto al marxismo in quanto ancora, a suo modo, è religioso. Da questa novità deriva il suo antitradizionalismo; la sua prospettiva storica, è, in sostanza, la seguente: nella storia c'è stata una cesura definitiva rappresentata dalla seconda guerra mondiale; non sono stati vinti soltanto fascismo e nazismo, ma l'intera vecchia tradizione europea; e fascismo e nazismo devono essere interpretati come fenomeni conseguenti alla paura del progresso storico, o come si suol dire oggi, della trascendenza, usando questo termine in un significato intramondano. In conseguenza di tale giudizio, chi si richiama alla tradizione è sempre, quale che sia la sua consapevolezza, un "reazionario" o un "fascista" (termini che vengono stoltamente identificati).

Di più, la società del benessere è intrinsecamente *totalitaria* nel senso che la cultura vi è completamente subordinata alla politica. Ricavo da un recente notevolissimo scritto di Umberto Segre: "a queste condizioni però, il patto Stato-grandi imprese, assume come unica regola l'efficienza e la crescente produttività. Tutto dovrà essergli sacrificato.

Galbraith ha l'onestà di dichiararlo: 'la tecnologia è sempre bene; l'incremento economico è sempre bene; le grandi aziende hanno come norma interna un incremento indeterminato; il consumo dei beni che esse producono, costituisce l'optimum della felicità: e nulla deve interferire nei confronti che accordiamo alla tecnologia e all'incremento economico, e all'aumento dei consumi'. Una società così configurata non ammette più autonomie di sovrastrutture culturali, religiose e politiche. [...] La cultura è per definizione merce di

consumo, o, quando è scientificamente ricercata e apprezzata, è a sua volta strumento per l'ulteriore incremento di efficienza e di produzione" (2). Qualcuno osserverà che tale società rispetta le forme democratiche; ma è ben debole argomento, perché non c'è potere che non le rispetti, quando dispone di strumenti di controllo e di oppressione reale che abbiano una particolare efficacia.

(1) Balbo, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1963, pp. 366 e 364.

(2) Nella rivista *Ideologie*, 1968, p. 29.

A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970, vol. I, pagg. 25-28

Del Noce, Marxismo e borghesia

Augusto Del Noce (1910-1989) è stato un attento osservatore della storia e della cultura del nostro secolo. In particolare egli si è dimostrato profondo nell'analisi del marxismo, del fenomeno della secolarizzazione e della società permissiva, che egli considera una nuova forma di totalitarismo ("morbido", non violento come quelli che lo hanno preceduto). Nella sua prosa piuttosto ermetica ma ricca di intuizioni profonde, egli ci propone una lettura del marxismo come fattore determinante che ha favorito la realizzazione del progetto borghese. Così alla fine la componente dialettica e rivoluzionaria è stata messa da parte e il materialismo economicistico, voluto dalla borghesia, ha trionfato.

A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*

Marx ha capito che non c'è che una via per colpire la religione, quella di sopprimerne effettivamente le radici. Cioè non la via metafisica, e neppure quella storica o scientifica, ma la via *politica*; il che, tra l'altro, è la piena conferma della mia tesi sulla priorità del momento politico nell'ateismo. Ma come la realizzazione del comunismo avrà a suo "risultato" l'ateismo? forse che in regime comunista sarà scomparsa la morte? e come la morte può non suscitare, anche ammessa una società perfettamente giusta, i problemi che tradizionalmente ha suscitato? e forse che non c'è un diritto alla speranza in una riparazione per le centinaia di milioni di vittime innocenti che il processo storico ha travolto nel suo corso? Non mi pare sia possibile che una risposta. La rivoluzione che porta al comunismo non può essere realizzata che attraverso un'etica che ha il suo fondamento in una concezione dell'uomo assolutamente ateizzata e di cui d'altra parte l'adozione si impone come necessaria, perché l'alternativa è pensata come la barbarie radicale. Solo in questo senso mi pare si possa dire che la realizzazione del comunismo debba coincidere con la scomparsa del problema di Dio.

[...] L'ateismo positivo ha storicamente vinto nella sua forma marxista, ma questa vittoria ha coinciso con la sua sconfitta. In primo luogo perché ha dato valore profetico all'intuizione del suo massimo avversario, Nietzsche, sconfitto a sua volta per l'impotenza a cui il suo pensiero si trova ridotto nei riguardi della pratica; il materialismo dialettico è diventato strumento della volontà di potenza, ma non già di un superuomo, non di colui che accetta il pensiero dell'"eterno ritorno", ma dell'uomo in cui il gregge si riconosce, e che gli parla, oggi, il linguaggio adatto, quello dell'"inventore della felicità". Di più, il marxismo si è decomposto nelle due forme del materialismo dialettico e del socialismo; il processo del comunismo è orientato verso l'accettazione dei valori della società opulenta, misurata dal sociologismo. Dunque perdita della dimensione del passato (è ciò che la società borghese ha accettato dal marxismo realizzandosi come puramente borghese, separata dal riferimento ad ogni altro valore che la "mistificava"), ma insieme di quella dell'avvenire. Dunque, alla realizzazione della pienezza e della libertà umana si è sostituito il processo di involuzione dell'uomo nell'animalità, cioè il nichilismo radicale. Espressione di questa

borghesia soltanto tale, cioè di una società ridotta ai puri rapporti economici, è l'attuale democrazia pura, come democrazia elevata a valore, che differisce dal totalitarismo nei precisi termini in cui la "perdita del sacro" differisce dall'ateismo, e soltanto in essi: perché è anch'essa fondata, in ultima analisi, sulla forza, come quantità di voti, né riconosce, oltre alla forza, autorità di altri valori.

La scomparsa del problema di Dio si sta realizzando in una forma che i filosofi atei non avevano previsto. E che, invece, conferma una veduta del pensiero religioso: quella secondo cui soltanto l'idea della partecipazione permette una reale distinzione tra l'uomo e l'animale; l'idea dell'*homo faber* la cancella, vedendo nell'uomo un animale che si serve di un particolare sistema di segni (il linguaggio), che lo rende capace di adattarsi attivamente alle situazioni nuove.

[...] Ma questa lotta è possibile? La domanda non può prendere altro significato che quello se l'ateismo sia oltrepassabile, pur dopo il riconoscimento che esso non è stato *sinora formalmente* oltrepassato. Ci troviamo qui davanti alla tesi dell'insuperabilità del marxismo, al modo in cui è stata formulata da Sartre: l'antimarxismo ha da scegliere tra il ritorno alle idee premarxiste e la riscoperta delle idee già pronunziate dal marxismo. Ma questa tesi ha poi una vera forza? È verissimo che il marxismo è insuperabile all'interno di quella particolare linea di pensiero che ho definito come razionalismo. Ma si è visto come il razionalismo sia condizionato da un atto di fede iniziale, da una scelta originaria che esclude il soprannaturale, scelta che viene in luce nel carattere postulatorio che l'ateismo deve assumere.

A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1990, pagg. 566-569

Democrito, La teoria degli atomi

La risposta piú articolata alla “provocazione” della scuola eleatica è costituita dalla “controproposta” di Democrito: la teoria atomistica.

Frr. A 65, A 66, A 67, A 68, A 69, A 70, B 9, B 11, B 41, B 171, B 234 DK (fonti diverse)

Fr. A 65 (Aristotele, *Fisica*, 252a, 32)

È del tutto erroneo il supporre di dare un principio sufficiente col dire che è sempre o accade sempre cosí: che è la concezione a cui Democrito riconduce le cause della natura, in base alla considerazione che i fenomeni del passato si sono prodotti nello stesso modo di ora; e la causa dell'eterno, poi, non ritiene di dover ricercare.

Fr A 66 (Cicerone, *De fato*, 17, 39; Aristotele, *Della generazione degli animali*, 789b, 2; Aezio, I, 26, 2 e I, 25, 3)

1 Tutte le cose derivano dal fato sí che il fato attribuisce loro una piena necessità: tale fu l'opinione di Democrito, Eraclito, Empedocle, Aristotele.

2 Democrito, lasciate da parte le cause finali, riconduce alla necessità [meccanica] tutte le operazioni della natura.

3 Democrito dice che consiste nella impenetrabilità, nel movimento, e nell'urto della materia.

4 Parmenide e Democrito affermano che tutto avviene per necessità: e che essa è fato e giustizia e provvidenza e produttrice del mondo.

Fr A 67 (Simplicio, *Fisica*, 327, 24)

Ma anche Democrito, là dove dice “dal tutto si distaccò un vortice di forme d'ogni genere” (ma non dice come né per qual causa), sembra significare che il vortice si produce spontaneamente e casualmente.

Fr. A 68 (Aristotele, *Fisica*, 195b, 36; Simplicio, *Fisica*, 330, 14)

1 Alcuni dubitano anche se [il caso] esista o no: dicono infatti che nulla vien prodotto dal caso, ma che esiste una causa determinata di tutte le cose che noi diciamo prodursi spontaneamente o per caso.

2 La frase “come quell'antica dottrina che negava il caso” sembra detta in rapporto a Democrito; questi infatti, benché nella sua cosmogonia paresse valersi del caso, nei problemi particolari invece afferma che il caso non è causa di nulla e ricorre ad altre cause: cosí per esempio, della scoperta di un tesoro è causa lo scavare oppure il piantare un ulivo, e cosí della frattura del cranio del calvo è causa l'aquila che getta la tartaruga affinché il

guscio di essa si rompa. Così riferisce Eudemo.

Fr. A 69 (Aristotele, *Fisica*, 196a, 24)

Vi sono poi di quelli che attribuiscono al caso la causa dell'esistenza di questo nostro cielo e di tutti i mondi: dal caso deriva il vortice e il movimento che separò gli elementi e ordinò nella sua forma presente l'universo <...>. E quel che fa veramente meraviglia è che, mentre dicono che gli animali e le piante né esistono né nascono fortuitamente, sibbene hanno una causa, sia poi questa la materia o la mente o qualcosa di simile (giacché da ogni singolo seme non viene fuori ciò che capita, ma da questo qui viene l'olivo, da quell'altro l'uomo ecc.), affermano per contro che il cielo e tutto quanto vi è di più divino tra i fenomeni derivano dal caso e che non vi è punto per essi una causa analoga a quella che c'è per gli animali e per le piante.

Fr. A 70 (Aristotele, *Fisica*, 196b, 5; Aezio, I, 29, 7; Lattanzio, *Institutiones divinae*, I, 2)

- 1 Vi sono alcuni che considerano come causa il caso, il quale è impenetrabile alla ragione umana, essendo qualcosa quasi di divino e di straordinario.
- 2 Anassagora e Democrito e gli Stoici introdussero una causa impenetrabile all'umano ragionamento: dissero infatti che vi è ciò che dipende dalla necessità, ciò che dipende dal fato, ciò che dipende da deliberazione, ciò che dipende dal caso.
- 3 <...> cominciare da quella questione che sembra essere per natura la prima, se vi sia una provvidenza che a tutte le cose provvede o se tutto nel mondo sia stato prodotto e si svolga per opera del caso, opinione questa che ebbe il suo primo assertore in Democrito ed ebbe un propugnatore in Epicuro.

Fr. B 9 (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 135)

- 1 Democrito talora rifiuta le apparenze sensibili e dice che nulla in esse ci appare conforme a verità, ma solo conforme a opinione, e che il vero negli oggetti consiste in ciò ch'essi sono atomi e vuoto. Infatti egli dice:
- 2 “Opinione il dolce, opinione l'amaro, opinione il caldo, opinione il freddo, opinione il colore; verità gli atomi e il vuoto” [...].

Fr. B 11 (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 138, 139)

- 1 Nei *Canoni* afferma che vi sono due modi di conoscenza, cioè mediante i sensi e mediante l'intelletto: e chiama genuina la conoscenza mediante l'intelletto, riconoscendo ad essa la credibilità nel giudicare il vero, mentre all'altra dà il nome di oscura, negandole la sicurezza nel conoscere il vero. Dice testualmente:

2 “Vi sono due forme di conoscenza, l’una genuina e l’altra oscura; e a quella oscura appartengono tutti quanti questi oggetti: vista, udito, odorato, gusto e tatto. L’altra forma è la genuina, e gli oggetti di questa sono nascosti [alla conoscenza sensibile od oscura]”.

3 Poscia, mostrando la superiorità della conoscenza genuina su quella oscura, prosegue dicendo:

4 “Quando la conoscenza oscura non può più spingersi ad oggetto più piccolo né col vedere né coll’udire né coll’odorato né col gusto né con la sensazione del tatto, ma <si deve indirizzar la ricerca> a ciò che è ancor più sottile, <allora soccorre la conoscenza genuina, come quella che possiede appunto un organo più fine, appropriato al pensare>. [...]

Fr. B 41 (*Massime di Democrito*, Natorp 45)

Astienti dalle colpe non per paura ma perché si deve.

Fr. B 171 (*Massime di Democrito*, Natorp 10-11)

La felicità non consiste negli armenti e neppure nell’oro; l’anima è la dimora della nostra sorte.

Fr. B 234 (*Massime di Democrito*, Natorp 21)

Gli uomini invocano la salute dagli dèi con le preghiere, e non sanno ch’essa è in loro potere; ma siccome per intemperanza operano contro di essa, sono essi stessi che tradiscono la propria salute a causa delle passioni.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 694-695, 748, 749, 763, 784, 795)

Descartes, Alla ricerca del metodo

Le Regulae ad directionem ingenii ("Regole per la guida dell'intelligenza"), scritte fra il 1627 e il 1628, sono la prima opera di rilievo di René Descartes. Già nel titolo è contenuto il nucleo del pensiero cartesiano: la centralità della ragione in quanto "facoltà innata" (ingenium nel suo significato originale vuol dire "non nato") dell'uomo e la necessità di fornirle regole certe. Per Descartes la capacità razionale dell'uomo può sortire effetti straordinari, ma solo se segue procedimenti corretti, cioè se adotta un giusto metodo. In questo caso sarà possibile individuare un metodo che porti a quella conoscenza universale (mathesis universalis) cui gli uomini hanno sempre aspirato.

R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Regola quarta

C'è negli uomini la consuetudine che ogni qual volta scoprono qualche somiglianza tra due cose, giudichino di ambedue, anche per ciò in cui esse sono differenti, quello che hanno verificato vero dell'una o dell'altra. Così, male paragonando le scienze, che consistono interamente nella cognizione, che è di natura spirituale, con le arti, le quali richiedono un certo esercizio e abitudine del corpo, e vedendo che non tutte le arti si possono apprendere contemporaneamente da un medesimo uomo, ma che riesce più facilmente ottimo artista colui che ne esercita una soltanto, poiché le stesse mani non possono rendersi atte a coltivare i campi e suonar la cetra, o a svariati mestieri di tal genere, tanto acconciamente quanto ad uno solo di essi - credettero il medesimo anche riguardo alle scienze, e distinguendole tra loro secondo la diversità degli oggetti, hanno ritenuto che si debba cercar di acquistarle una per una distintamente e mettendo da parte tutte le altre. In ciò si sono completamente ingannati. Infatti, poiché tutte le scienze non sono nient'altro che l'umano sapere, il quale permane sempre uno e medesimo, per differenti che siano gli oggetti a cui si applica, né prende da essi maggior distinzione di quanta ne prenda il lume del Sole dalla varietà delle cose che illumina, non c'è bisogno di racchiudere la mente in alcun limite; e invero la conoscenza di un'unica verità non ci disvia, come fa invece l'esercizio d'un mestiere, dal ritrovamento di un'altra, ma piuttosto ci è d'aiuto. E mi sembra cosa da destar proprio meraviglia, che gran numero di persone indaghi diligentissimamente i costumi degli uomini, le virtù delle piante, i moti degli astri, le trasformazioni dei metalli e gli oggetti di altre simili discipline, e che frattanto quasi nessuno volga il pensiero alla retta mente, ossia a questa universale sapienza, quando nondimeno tutte le altre cose sono degne di stima non tanto di per sé, quanto perché portano qualche tributo ad essa. E per fermo non ingiustamente proponiamo prima di tutte questa regola, poiché niente ci allontana maggiormente dalla retta via di ricerca della verità, che il dirigere gli studi non già a tal fine generale, ma a qualche fine particolare. Non parlo di fini perversi e condannabili come sono la vuota rinomanza e il guadagno disonesto: è evidente infatti che modi fraudolenti e cose false adatte all'intelligenza del volgo aprono una strada molto più spedita di quanto non possa la solida conoscenza del vero. Ma intendo parlare dei fini onesti e

lodevoli, perché spesso da questi siamo ingannati in maniera alquanto sottile: come se ci dedichiamo a ricerche utili per le comodità della vita o per quel piacere che si trova nella contemplazione del vero, e che in questa vita è quasi l'unica felicità completa e non turbata da alcun dolore. Giacché possiamo certo aspettarci questi legittimi frutti delle scienze; ma se entro la cosa da studiare pensiamo ad essi, spesso fanno sí che molto di ciò che è necessario alla conoscenza di altre cose venga tralasciato, o perché a prima vista sembra poco utile o perché attrae poco la nostra curiosità. Ed è da ritenere che tutte [le scienze] sono così connesse tra loro, che è di gran lunga più facile impararle tutte insieme, che separare una sola di esse dalle altre. Se uno pertanto vuole indagare sul serio la verità delle cose, non deve scegliere una qualche scienza particolare; poiché sono tutte congiunte tra loro e dipendenti ciascuna dalle altre; ma egli pensi soltanto ad aumentare il natural lume di ragione, non per risolvere questa o quella difficoltà di scuola, ma affinché nei singoli casi della vita l'intelletto additi alla volontà che cosa sia da scegliere; e in breve vedrà con meraviglia e di aver fatto progressi di gran lunga maggiori di coloro che si occupano di cose particolari, e di aver conseguito non soltanto tutti quei risultati che gli altri bramano, ma anche risultati più alti di quelli che essi possono sperare.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 17-18)

Descartes, Ancora sul male

La fine della quarta meditazione è ancora dedicata da Descartes al rapporto fra Dio, che ha fatto il mondo, e l'esistenza del male. Il filosofo, pur ammettendo che Dio non ha fatto l'uomo perfetto, giunge a ritenersi ugualmente soddisfatto perché, se l'uomo agisce con prudenza e con metodo, "non può accadere che s'inganni".

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Quarta meditazione

Poiché, in effetti, non è un'imperfezione in Dio il fatto di avermi concesso la libertà di dare il mio giudizio o di non darlo su certe cose di cui egli non ha messo una chiara e distinta conoscenza nel mio intelletto; ma, senza dubbio, è in me un'imperfezione il fatto che non ne uso bene, e do temerariamente il mio giudizio su cose che non concepisco se non con oscurità e confusione.

Io vedo, tuttavia, ch'era facile a Dio di fare in modo che non m'ingannassi mai, pur restando libero e con una limitata conoscenza: e cioè, bastava ch'egli avesse dato al mio intelletto una chiara e distinta intelligenza di tutte le cose su cui dovessi per avventura deliberare; oppure, solamente, che avesse così profondamente inciso nella mia memoria la risoluzione di non giudicare mai di nessuna cosa senza concepirla chiaramente e distintamente, in modo che non me ne potessi mai dimenticare. Ed osservo che, in quanto mi consideri come un tutto a sé, come se non ci fossi che io al mondo, sarei stato molto più perfetto di quel che non sono, se Dio m'avesse creato tale da non errare mai. Ma io non posso per questo negare che non sia, in certo modo, una più grande perfezione di tutto l'universo il fatto che invece di essere tutte simili, alcune delle sue parti non sono esenti da difetto. E non ho nessun diritto di lamentarmi se Dio, avendomi messo al mondo, non ha voluto mettermi nell'ordine delle cose più nobili e più perfette; anzi, ho ragione di essere contento che, se egli non mi ha dato la facoltà di non errare in forza del primo mezzo che ho qui sopra dichiarato, e che dipende da una chiara ed evidente conoscenza di tutte le cose di cui posso deliberare, ha almeno lasciato in mio potere l'altro mezzo, che è di mantenere fermamente la risoluzione di non dare mai il mio giudizio su cose la cui verità non mi sia chiaramente conosciuta. Poiché, sebbene io noti questa debolezza della mia natura, di non poter fissare continuamente il mio spirito su uno stesso pensiero, io posso, tuttavia, per mezzo di una meditazione attenta e spesso reiterata, imprimermela così fortemente nella memoria, da non mancar mai di ricordarmene, tutte le volte che ne avrò bisogno, ed acquistare in questo modo l'abitudine di non errare. E poiché in ciò sta la più grande, la principale perfezione dell'uomo, io credo di non aver guadagnato poco per mezzo di questa meditazione, avendo scoperto la causa delle falsità e degli errori.

E, certo, non può esservene altra che quella da me spiegata; perciò tutte le volte che tengo la mia volontà nei limiti della mia conoscenza, in modo tale che essa non rechi alcun giudizio se non sulle cose chiaramente e distintamente rappresentate dall'intelletto, non può accadere che io m'inganni; perché ogni cognizione chiara e distinta è, senza dubbio, qualcosa di reale e di positivo, e quindi non può trarre la sua origine dal niente, ma deve

necessariamente avere Dio per suo autore, Dio, dico, che, essendo sovranamente perfetto, non può essere causa di alcun errore; e, per conseguenza, bisogna concludere che tale cognizione è vera.

Del resto, io non ho solamente appreso, oggi, ciò che debbo evitare per non più errare, ma anche ciò che debbo fare per pervenire alla conoscenza della verità. Poiché certamente vi perverrò, se fermerò sufficientemente la mia attenzione su tutte le cose che concepirò perfettamente, separandole da quante non comprenda se non con confusione ed oscurità. Ed a questo baderò accuratamente d'ora in avanti.

R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 239-240

Descartes, Aritmetica e geometria

La ragione umana possiede "qualcosa di divino", e, grazie alla sua capacità di intuire e di dedurre, aumenterà "sempre il sapere" e "perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace". Perché questa straordinaria forza conoscitiva possa esplicarsi è necessario, però, seguire un corretto "metodo" di indagine. Il modello per il nuovo metodo, che potrà essere applicato a ogni tipo di indagine, è fornito dall'aritmetica, dalla geometria e dall'algebra.

R. Descartes, *Regole per la guida dell'intelligenza*, Regola seconda

Ora però, poiché poco fa abbiám detto che delle discipline conosciute dagli altri soltanto l'aritmetica e la geometria sono pure da ogni macchia di falsità o di incertezza - affinché con più diligenza venga da noi pesato il motivo per cui si verifica questo -, è da notare che alla conoscenza delle cose si può giungere per una duplice via, e cioè o mediante l'esperienza o mediante la deduzione. È da notare inoltre che l'esperienza delle cose spesso è fallace, mentre la deduzione, ossia la semplice illazione di una cosa da un'altra, può certamente venire omessa, se non è scorta, ma non può mai essere fatta male da un intelletto che sia poco poco capace di ragionare. E mi sembra che poco giovino al riguardo quelle pastoie dei dialettici, con le quali essi reputano di governare la ragione umana - sebbene io non voglia negare che esse siano adattissime ad altri usi. In verità ogni inganno che può capitare agli uomini, dico, non alle bestie, non proviene mai da cattiva illazione, ma da ciò soltanto, che vengono supposte certe esperienze poco comprese, oppure vengono pronunziati giudizi alla leggera e senza fondamento.

Da queste cose si comprende chiaramente perché l'aritmetica e la geometria risultino di gran lunga più certe delle altre discipline; per il motivo cioè che esse sole vertono intorno ad un oggetto così puro e semplice, che non suppongono proprio alcuna cosa che l'esperienza abbia reso incerta, ma bensì consistono interamente nel dedurre logicamente delle conseguenze. Esse sono pertanto fra tutte massimamente facili e chiare, e hanno un oggetto quale lo ricerchiamo, sí che sembra quasi non umano sbagliare in esse fuor che per inavvertenza. E tuttavia non è da meravigliarsi, per questo, se l'intelligenza di molti si volge spontaneamente piuttosto ad altre arti o alla filosofia: ciò infatti accade perché ognuno si permette con più sicurezza di tirar ad indovinare in una cosa oscura, che non in una cosa evidente, ed è di gran lunga più facile fare qualche congettura intorno ad una qualsiasi questione, che non giungere proprio alla verità in una pur facile questione. Ma già da tutto ciò è evidente, non certamente che si debbano imparar soltanto l'aritmetica e la geometria, ma semplicemente che coloro i quali cercano il retto cammino della verità non debbono occuparsi di nessun oggetto, intorno a cui non possano avere certezza pari a quella delle dimostrazioni aritmetiche e geometriche. [...]

Per metodo poi intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente nessuno darà mai per vero ciò che sia falso, e senza consumare inutilmente alcuno sforzo della

mente, ma gradatamente aumentando sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace.

Qui si debbono poi avvertire queste due cose: niente, che di certo sia falso, dare per vero, e giungere alla conoscenza di tutte le cose. Poiché se ignoriamo alcunché di tutto ciò che possiam sapere, questo avviene soltanto o perché non ci siamo mai accorti di una via che menasse a tale conoscenza, o perché siamo caduti nell'errore contrario [a tal conoscenza]. Ma quando il metodo spieghi rettamente in qual maniera si debba far uso dell'intuito della mente, affinché non si cada nell'errore contrario al vero, e in qual maniera si debbono trovar le deduzioni, affinché si giunga alla conoscenza di tutto - nient'altro a parer mio si richiede a che la conoscenza sia completa, dal momento che, come è stato già detto, non si può avere alcuna scienza, se non mediante l'intuito della mente o mediante la deduzione. Né infatti il metodo può venire esteso anche ad insegnare in qual modo si debbano fare queste operazioni medesime, perché [tali operazioni] sono le più semplici di tutte e primitive, sí che se il nostro intelletto non potesse già prima servirsi di esse, non comprenderebbe affatto i precetti dello stesso metodo, quantunque facilissimi. Altre operazioni, poi, della mente, che la dialettica si sforza di indirizzare all'aiuto di queste prime, qui sono inutili, o addirittura sono da annoverare tra gli ostacoli, poiché al puro lume di ragione non può essere aggiunto niente che in qualche modo non lo oscuri.

Dal momento, dunque, che l'utilità di questo metodo è così grande, che senza di esso occuparsi di studi sembra dover riuscire di danno piuttosto che di giovamento, io mi persuado facilmente che esso già per l'addietro sia stato dai maggiori ingegni intuito in qualche modo, ossia per solo suggerimento della natura. Infatti l'umana mente ha un qualcosa di divino, in cui i primi semi di pensieri utili sono sparsi in maniera, che sovente, quantunque negletti e soffocati da mal diretti studi, producono messe spontanea. La qual cosa sperimentiamo nelle scienze più facili di tutte, l'aritmetica e la geometria: ci accorgiamo infatti che gli antichi geometri hanno usato una specie di analisi, che estendevano alla soluzione di tutti i problemi, sebbene l'abbiano nascosta ai posteri. E già vigoreggia un certo genere di aritmetica, che chiamano algebra, volto ad eseguire intorno ai numeri ciò che gli antichi facevano intorno alle figure. E queste due scienze non sono nient'altro che frutti spontanei nati dagli ingeniti principi di tal metodo; e non mi meraviglio che tali frutti siano finora maturati intorno ai semplicissimi argomenti di queste arti più felicemente che nelle altre, ove maggiori intralci di solito li soffocano; ma anche quivi tuttavia, solo che siano coltivati con somma cura, potranno senza dubbio giungere a perfetta maturazione.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 20-21 e 26-27)

Descartes, *Cogito_sum*

La possibilità di mettere in dubbio anche le più solide certezze – che era stato l'obiettivo della Prima meditazione – raggiunge il suo vero scopo nella Seconda. Si tratta di trovare il “punto di Archimede”, cioè quella certezza che può resistere a qualsiasi dubbio. Il risultato della ricerca cartesiana è: cogito, ergo sum res cogitans.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Seconda meditazione

La meditazione che feci ieri m'ha riempito lo spirito di tanti dubbi, che, oramai, non è più in mio potere dimenticarli. E tuttavia non vedo in qual maniera potrò risolverli; come se tutt'a un tratto fossi caduto in un'acqua profondissima, sono talmente sorpreso, che non posso né poggiare i piedi sul fondo, né nuotare per sostenermi alla superficie. Nondimeno io mi sforzerò, e seguirò da capo la stessa via in cui ero entrato ieri, allontanandomi da tutto quello in cui potrò immaginare il menomo dubbio, proprio come farei se lo riconoscessi assolutamente falso; e continuerò sempre per questo cammino, fino a che non abbia incontrato qualche cosa di certo, o almeno, se altro non m'è possibile, fino a che abbia appreso con tutta certezza che al mondo non v'è nulla di certo.

Archimede, per togliere il globo terrestre dal suo posto e trasportarlo altrove, domandava un sol punto fisso ed immobile. Così io avrò diritto di concepire alte speranze, se sarò abbastanza fortunato da trovare solo una cosa, che sia certa e indubitabile.

Io suppongo, dunque, che tutte le cose che vedo siano false; mi pongo bene in mente che nulla c'è mai stato di tutto ciò che la mia memoria, riempita di menzogne, mi rappresenta; penso di non aver senso alcuno; credo che il corpo, la figura, l'estensione, il movimento ed il luogo non siano che finzioni del mio spirito [*chimeræ*]. Che cosa, dunque, potrà essere reputato vero? Forse niente altro, se non che non v'è nulla al mondo di certo.

Ma che ne so io se non vi sia qualche altra cosa, oltre quelle che testé ho giudicato incerte, della quale non si possa avere il menomo dubbio? Non v'è forse qualche Dio, o qualche altra potenza, che mi mette nello spirito questi pensieri? Ciò non è necessario, perché forse io sono capace di produrli da me. Ed io stesso, almeno, sono forse qualche cosa? Ma ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo. Esito, tuttavia; che cosa, infatti, segue di là? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter esistere senza di essi? Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era né cielo, né terra, né spiriti, né corpi; non mi sono, dunque, io, in pari tempo, persuaso che non esistevo? No, certo; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa. Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli m'inganna; e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa. Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte

che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che son certo di essere; di guisa che, oramai, bisogna che badi con la massima accuratezza a non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me, e così a non ingannarmi in questa conoscenza che io sostengo essere più certa e più evidente di tutte quelle che ho avuto per lo innanzi.

Ecco perché io considererò da capo ciò che credevo che esistesse prima che entrassi in questi ultimi pensieri; e dalle mie antiche opinioni toglierò tutto quel che può essere combattuto con le ragioni da me sopra allegate, sí che resti solo ciò che è intieramente indubitabile. Che cosa, dunque, ho io creduto dapprima di essere? Senza difficoltà, ho pensato di essere un uomo. Ma che cosa è un uomo? Dirò che è un animale ragionevole? No di certo: perché bisognerebbe, dopo, ricercare che cosa è animale, e che cosa è ragionevole, e così, da una sola questione, cadremmo insensibilmente in un'infinità di altre più difficili ed avviluppate, ed io non vorrei abusare del poco tempo ed agio che mi resta, impiegandolo a sbrogliare simili sottigliezze. Ma mi arresterò piuttosto a considerare qui i pensieri, che nascevan prima da se stessi nel mio spirito, e che non mi erano ispirati che dalla mia sola natura, quando mi consacravo alla considerazione del mio essere. Io mi consideravo dapprima come avente un viso, delle mani, delle braccia, e tutta questa macchina composta d'ossa e di carne, così come essa appare in un cadavere: macchina che io designavo con il nome di corpo. Io consideravo, oltre a ciò, che mi nutrivo, che camminavo, che sentivo e che pensavo: e riportavo tutte queste azioni all'anima; ma non mi fermavo a pensare che cosa fosse quest'anima, oppure, se mi ci fermavo, immaginavo che essa fosse qualcosa di estremamente rado e sottile, come un vento, una fiamma, o un'aria delicatissima, insinuata e diffusa nelle parti più grossolane di me. Per ciò che riguardava il corpo, non dubitavo per nulla della sua natura; perché pensavo di conoscerla molto distintamente, e, se avessi voluto spiegarla secondo le nozioni che ne avevo, l'avrei descritta in questa maniera: per corpo intendo tutto ciò che può esser determinato in qualche figura; che può essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio in maniera tale, che ogni altro corpo ne sia escluso; che può essere sentito o col tatto, o con la vista, o con l'udito, o col gusto, o con l'odorato; che può essere mosso in più maniere, non da se stesso, ma da qualcosa di estraneo, da cui sia toccato e di cui riceva l'impressione. Poiché non credevo in alcun modo che si dovesse attribuire alla natura corporea il privilegio d'avere in sé la potenza di muoversi, di sentire e di pensare; al contrario, mi stupivo piuttosto di vedere che simili facoltà si trovassero in certi corpi. Ma io, chi sono io, ora che suppongo che vi è qualcuno, che è estremamente potente e, se oso dirlo, malizioso e astuto, che impiega tutte le sue forze e tutta la sua abilità ad ingannarmi? Posso io esser sicuro di avere la più piccola di tutte le cose, che sopra ho attribuito alla natura corporea? Io mi fermo a pensarvi con attenzione, percorro e ripercorro tutte queste cose nel mio spirito, e non ne incontro alcuna, che possa dire essere in me. Non v'è bisogno che mi fermi ad enumerarle. Passiamo, dunque, agli attributi dell'anima, e

vediamo se ve ne sono alcuni, che siano in me. I primi sono di nutrirmi e camminare; ma se è vero che io non ho corpo, è vero anche che non posso camminare né nutrirmi. Un altro attributo è il sentire; ma, egualmente, non si può sentire senza il corpo: senza contare che ho creduto talvolta di sentire parecchie cose durante il sonno, che al mio risveglio ho riconosciuto non aver sentito di fatto. Un altro è il pensare; ed io trovo qui che il pensiero è attributo che m'appartiene: esso solo non può essere distaccato da me. *Io sono, io esisto*: questo è certo; ma per quanto tempo? Invero, per tanto tempo per quanto penso; perché forse mi potrebbe accadere, se cessassi di pensare, di cessare in pari tempo d'essere o d'esistere. Io non ammetto adesso nulla che non sia necessariamente vero: io non sono, dunque, per parlar con precisione, se non una cosa che pensa, e cioè uno spirito, un intelletto o una ragione, i quali sono termini il cui significato m'era per lo innanzi ignoto. Ora, io sono una cosa vera, e veramente esistente; ma quale cosa? L'ho detto: una cosa che pensa. E che altro? Ecciterò ancora la mia immaginazione per ricercare se non sia qualcosa di piú. Io non sono quest'unione di membra che si chiama il corpo umano; io non sono un'aria sottile e penetrante, diffusa in tutte queste membra; io non sono un vento, un soffio, un vapore, e nulla di tutto ciò che posso fingere e immaginare, poiché ho supposto che tutto ciò non fosse niente; eppure, senza cambiare questa supposizione, io continuo ad essere certo che sono qualcosa.

R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 205-208

Descartes, Il concetto di sostanza

Descartes definisce la sostanza come una cosa che non ha bisogno "che di se medesima per esistere"; e ciò può essere soltanto caratteristica di Dio. Ci sono, però, anche sostanze che, pur non essendo autofondanti (che presuppongono la presenza di Dio) consentono l'esistenza di tutte le cose spirituali e materiali: si tratta della res cogitans e della res extensa.

R. Descartes, *I principi della filosofia*, Parte prima, 51-53

51. Che cos'è la sostanza, e che è un nome che non si può attribuire a Dio ed alle creature nello stesso senso.

Per quanto riguarda le cose che noi consideriamo come dotate di qualche esistenza, è necessario che le esaminiamo qui l'una dopo l'altra, per distinguere quello ch'è oscuro da quello che è evidente nella nozione che abbiamo di ciascuna. Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere. Nel che può esserci dell'oscurità riguardo alla spiegazione di questa espressione: non aver bisogno che di se medesimo; poiché, a parlar propriamente, non v'è che Dio che sia tale, e non v'è niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza. Ecco perché si ha ragione nella scuola di dire che il nome di sostanza non è "univoco" riguardo a Dio ed alle creature, cioè che non v'è nessun significato di questa parola, che noi concepiamo distintamente, che convenga nello stesso senso a lui e a loro; ma poiché tra le cose create alcune son di tale natura da non potere esistere senza alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno che del concorso ordinario di Dio, chiamando queste "sostanze" e quelle "qualità o attributi" di queste sostanze.

52. Che esso [il concetto di sostanza] può essere attribuito all'anima e al corpo nello stesso senso, e come si conosce la sostanza.

E la nozione che noi abbiamo così della sostanza creata si riporta nello stesso modo a tutte, cioè a quelle che sono immateriali, come a quelle che sono materiali o corporee; poiché, per intendere che sono sostanze, bisogna soltanto che noi percepiamo che esse possono esistere senza l'aiuto di nessuna cosa creata. Ma quando si tratta di sapere se qualcuna di queste sostanze esiste veramente, cioè se essa è attualmente nel mondo, non basta che esista in questo modo perché noi la percepiamo; poiché questo solo non ci scopre nulla che ecciti qualche conoscenza particolare nel nostro pensiero. Bisogna, oltre di questo, che essa abbia alcuni attributi che noi possiamo osservare; e non ve n'è nessuno che non basti per questo scopo, poiché una delle nostre nozioni comuni è che il nulla non può avere né attributi, né proprietà o qualità: ecco perché, quando se ne trova qualcuno, si ha ragione di concludere che esso è l'attributo di qualche sostanza, e che questa sostanza esiste.

53. Che ogni sostanza ha un attributo principale, e che quello dell'anima è il pensiero, come l'estensione è quello del corpo.

Ma, benché ogni attributo sia sufficiente per fare conoscere la sostanza, ve n'ha tuttavia uno in ognuna, che costituisce la sua natura e la sua essenza, e dal quale tutti gli altri dipendono. Cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità costituisce la natura della sostanza corporea; ed il pensiero costituisce la natura della sostanza pensante. Poiché tutto ciò che del resto si può attribuire al corpo presuppone estensione, e non è che un modo di quello che è esteso; egualmente tutte le proprietà che troviamo nella cosa che pensa, non sono che modi differenti di pensare. Così non sapremmo concepire, per esempio, nessuna figura se non in una cosa estesa, né movimento che in uno spazio che sia esteso; così l'immaginazione, il sentimento e la volontà dipendono in tal modo da una cosa che pensa, che non possiamo concepirli senza di essa. Ma, al contrario, noi possiamo concepire l'estensione senza figura o senza movimento, e la cosa che pensa senza immaginazione o sentimento, e così via.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, pagg. 51-53)

Descartes, Il criterio dell'evidenza

Descartes fa il punto sul cammino percorso e conclude che il principale criterio da usare nella ricerca della Verità è quello dell'evidenza: sono vere "le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente".

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Terza meditazione

Ora io chiuderò gli occhi, mi turerò le orecchie, distrarrò tutti i miei sensi, cancellerò anche dal mio pensiero tutte le immagini delle cose corporee, o almeno, poiché ciò può farsi difficilmente, le riputerò vane e false; e così intrattenendo solamente me stesso e considerando il mio interno, cercherò di rendermi a poco a poco più noto e più familiare a me stesso. Io sono una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, che conosce poche cose, che ne ignora molte, che ama, che odia, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente. Poiché, come ho notato prima, sebbene le cose che sento ed immagino non siano forse nulla fuori di me ed in se stesse, io sono tuttavia sicuro che quelle maniere di pensare, che chiamo sensazioni ed immaginazioni, per il solo fatto che sono modi di pensare risiedono e si trovano certamente in me. Ed in quel poco che ho detto, io credo di aver riportato tutto ciò che so veramente, o, almeno, tutto ciò che fin qui ho notato di sapere.

Ora considererò più esattamente se, forse, non si trovino in me altre conoscenze, che io non abbia ancora percepite. Io sono certo di essere una cosa che pensa; ma so io forse anche ciò che è richiesto per rendermi certo di qualche cosa? In questa prima conoscenza non si trova nient'altro che una chiara e distinta percezione del fatto che io conosco; percezione, la quale, a dir vero, non sarebbe sufficiente per assicurarmi che essa è vera se potesse mai accadere che si trovasse esser falsa una cosa, che io concepissi così chiaramente e distintamente. E pertanto mi sembra che già possa stabilire per regola generale, che tutte le cose che noi concepiamo molto chiaramente e molto distintamente sono vere.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 215-216)

Descartes, Il dubbio

Presentiamo il testo completo della Prima meditazione. Per Descartes il dubbio radicale può spingere fino a formulare l'ipotesi dell'esistenza di un dio ingannatore, di un genio maligno che potrebbe farci apparire indubitabilmente veri princípi in realtà falsi. Questo dubbio non ha, però, l'obiettivo di delineare i limiti della ragione e quindi di frenarne la presunzione a conoscere tutte le cose: il dubbio è uno strumento metodologico per cercare la base su cui costruire la nuova metafisica, una base che abbia il massimo di semplicità e quindi il massimo di solidità.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Prima meditazione

Già da qualche tempo mi sono accorto che, fin dai miei primi anni, avevo accolto come vere una quantità di false opinioni, onde ciò che in appresso ho fondato sopra princípi cosí mal sicuri, non poteva essere che assai dubbio ed incerto; di guisa che m'era d'uopo prendere seriamente una volta in vita mia a disfarmi di tutte le opinioni ricevute fino allora in mia credenza, per cominciare tutto di nuovo dalle fondamenta, se volevo stabilire qualche cosa di fermo e durevole nelle scienze. Ma poiché questa impresa mi sembrava grandissima, ho atteso di aver raggiunto un'età cosí matura, che non potessi sperarne dopo di essa un'altra piú adatta; il che mi ha fatto rimandare cosí a lungo, che, ormai, crederei di commettere un errore, se impiegassi ancora a deliberare il tempo che mi resta per agire.

Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi son procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni. E non sarà necessario, per arrivare a questo, provare che esse sono tutte false, della qual cosa, forse, non verrei mai a capo; ma in quanto la ragione mi persuade già che io non debbo meno accuratamente trattenermi dal prestar fede alle cose che non sono interamente certe e indubitabili, che a quelle le quali ci appaiono manifestamente false, il menomo motivo di dubbio che troverò basterà per farmele tutte rifiutare. E perciò non v'è bisogno che io le esamini ognuna in particolare, il che richiederebbe un lavoro infinito; ma, poiché la ruina delle fondamenta trascina necessariamente con sé il resto dell'edificio, io attaccherò dapprima i princípi sui quali tutte le mie antiche opinioni erano poggiate.

Tutto ciò che ho ammesso fino ad ora come il sapere piú vero e sicuro, l'ho appreso dai sensi: ora, ho qualche volta provato che questi sensi erano ingannatori, ed è regola di prudenza non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannati.

Ma, benché i sensi c'ingannino qualche volta, riguardo alle cose molto minute e molto lontane, se ne incontrano forse molte altre, delle quali non si può ragionevolmente dubitare, benché noi le conosciamo per mezzo loro: per esempio, che io son qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta fra le mani; ed altre cose di questa natura. E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato ed offuscato

dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre sono dei pezzenti; di essere vestiti d'oro e di porpora, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio.

Tuttavia debbo qui considerare che sono uomo, e che per conseguenza, ho l'abitudine di dormire e di rappresentarmi nei sogni le stesse cose, e alcune volte delle meno verosimili ancora, che quegli'insensati quando vegliano. Quante volte m'è accaduto di sognare, la notte, che io ero in questo luogo, che ero vestito, che ero presso il fuoco, benché stessi spogliato dentro il mio letto? È vero che ora mi sembra che non è con occhi addormentati che io guardo questa carta, che questa testa che io muovo non è punto assopita, che consapevolmente di deliberato proposito io stendo questa mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo. Ma, pensandoci accuratamente, mi ricordo d'essere stato spesso ingannato, mentre dormivo, da simili illusioni. E arrestandomi su questo pensiero, vedo così manifestamente che non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno, che ne sono tutto stupito; ed il mio stupore è tale da esser quasi capace di persuadermi che io dormo.

Supponiamo, dunque, ora, che noi siamo addormentati e che tutte queste particolarità, cioè che apriamo gli occhi, moviamo la testa, stendiamo le mani, e simili, non siano se non delle false illusioni; e pensiamo che forse le nostre mani e tutto il nostro corpo non siano quali noi li vediamo. Tuttavia bisogna almeno confessare che le cose, le quali ci sono rappresentate nel sonno, sono come dei quadri e delle pitture, che non possono essere formate se non a somiglianza di qualche cosa di reale e di vero; e che così, almeno, queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e tutto il resto del corpo, non sono cose immaginarie, ma vere ed esistenti. E, a dir vero, gli stessi pittori, anche quando si sforzano con il maggior artificio di rappresentare Sirene e Satiri in forme bizzarre e straordinarie, non possono tuttavia attribuire loro forme e nature interamente nuove, ma fanno soltanto una certa mescolanza e composizione delle membra di diversi animali; ovvero, se per avventura la loro immaginazione è abbastanza stravagante da inventare qualche cosa di nuovo, che mai noi non abbiamo visto niente di simile, in modo tale che la loro opera ci rappresenti una cosa puramente finta ed assolutamente falsa, certo almeno i colori di cui la compongono debbono, essi, essere veri.

E per la stessa ragione, benché queste cose generali, cioè degli occhi, una testa, delle mani, e simili, possano essere immaginarie, bisogna tuttavia confessare che vi sono cose ancora più semplici e più universali, le quali sono vere ed esistenti; dalla mescolanza delle quali, né più né meno che dalla mescolanza di alcuni colori veri, tutte queste immagini delle cose, che risiedono nel nostro pensiero, siano esse vere e reali, siano finte e fantastiche, sono formate. Di questo genere di cose è la natura corporea in generale e la sua estensione; e così pure la figura delle cose estese, la loro quantità o grandezza, il loro numero; come anche il luogo dove esse sono, il tempo che misura la loro durata, e simili.

Per questo, forse, noi non concluderemo male, se diremo che la fisica, l'astronomia, la medicina e tutte le altre scienze, che dipendono dalla considerazione delle cose composte, sono assai dubbie ed incerte; ma che l'aritmetica, la geometria e le altre scienze di questo tipo, le quali non trattano se non di cose semplicissime e generalissime, senza darsi troppo pensiero se esistano o meno in natura, contengono qualche cosa di certo e d'indubitabile. Perché, sia che io vegli o che dorma, due e tre uniti insieme formeranno sempre il numero cinque, ed il quadrato non avrà mai più di quattro lati; e non sembra possibile che delle verità così manifeste possano essere sospettate di falsità o d'incertezza.

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione, secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia niuna terra, niun cielo, niun corpo esteso, niuna figura, niuna grandezza, niun luogo, e che, tuttavia, io senta tutte queste cose, e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri s'ingannino anche nelle cose che credono di sapere con la maggior certezza, può essere che Egli abbia voluto che io m'inganni tutte le volte che fo l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile, se può immaginarsi cosa più facile di questa. Ma forse Dio non ha voluto che io fossi ingannato in tal guisa, perché di lui si dice che è sovraneamente buono. Tuttavia, se repugna alla sua bontà l'avermi fatto tale che io m'inganni sempre, sembrerebbe esserle contrario anche il permettere che io m'inganni qualche volta; e tuttavia io non posso mettere in dubbio che egli lo permetta.

Vi saranno forse qui delle persone, che preferirebbero negare l'esistenza di un Dio così potente, piuttosto che credere incerte tutte le altre cose. Ma per adesso non resistiamo loro, e supponiamo, in loro favore, che tutto ciò che è detto qui di Dio sia una favola.

Tuttavia, in qualunque maniera essi suppongano che io sia pervenuto allo stato e all'essere che possiedo, sia che l'attribuiscano a qualche destino o fatalità, sia che lo riferiscano al caso, sia che sostengano che ciò accade per un continuo concatenamento e legame delle cose, è certo che, poiché errare ed ingannarsi è una specie d'imperfezione, quanto meno potente sarà l'autore che essi attribuiranno alla mia origine, tanto più probabile sarà che io sia talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Alle quali ragioni io non ho certo nulla da rispondere, ma sono costretto a confessare che, di tutte le opinioni che avevo altra volta accolte come vere, non ve n'è una della quale non possa ora dubitare, non già per inconsideratezza o leggerezza, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate: di guisa che è necessario che io arresti e sospenda oramai il mio giudizio su questi pensieri, e che non dia loro più credito di quel che darei a cose, che mi paressero evidentemente false, se desidero di trovare alcunché di costante e di sicuro nelle scienze.

Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna che io prenda anche cura di ricordarmene; perché quelle antiche e ordinarie opinioni mi ritornano ancora spesso nel pensiero, poiché il lungo e familiare uso dà loro il diritto di occupare il mio spirito contro il mio volere, e di rendersi quasi padrone della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai di

aderire loro e di aver confidenza in esse, finché le considererò quali sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testé ho mostrato, e tuttavia probabilissime, di guisa che si ha molto più ragione di credervi che di negarle. Ecco perché io penso di farne un uso più prudente, se, prendendo un partito contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo che tutti questi pensieri siano falsi e immaginari; finché, avendo talmente posto in equilibrio i miei pregiudizi, che essi non possano fare inclinare il mio parere più da un lato che da un altro, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi e distolto dal retto cammino che può condurlo alla conoscenza della Verità. Io sono sicuro, infatti, che non può esserci pericolo né errore in questa via, e che non saprei oggi conceder troppo alla mia diffidenza, poiché ora non si tratta d'agire, ma solo di meditare e di conoscere.

Io supporrò, dunque, che vi sia, non già un vero Dio, che è fonte sovrana di Verità, ma un certo cattivo genio [*genium aliquem malignum*], non meno astuto e ingannatore che possente, che abbia impiegato tutta la sua industria ad ingannarmi. Io penserò che il cielo, l'aria, la terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esterne che vediamo, non siano che illusioni e inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Considererò me stesso come privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero; se, con questo mezzo, non è in mio potere di pervenire alla conoscenza di verità alcuna, almeno è in mio potere di sospendere il mio giudizio. Ecco perché baderò accuratamente a non accogliere alcuna falsità, e preparerò così bene il mio spirito a tutte le astuzie di questo grande ingannatore, che, per potente ed astuto ch'egli sia, non mi potrà mai imporre nulla.

Ma questo disegno è penoso e laborioso, ed una certa pigrizia mi riporta insensibilmente nel corso della mia vita ordinaria. E a quel modo che uno schiavo, il quale godeva in sogno d'una libertà immaginaria, quando comincia a sospettare che la sua libertà non è che un sogno, teme d'essere risvegliato, e cospira con quelle illusioni piacevoli, per esserne più lungamente ingannato, così io ricado insensibilmente da me stesso nelle mie antiche opinioni, ed ho paura di risvegliarmi da quest'assopimento, per tema che le veglie laboriose che succederebbero alla tranquillità di questo riposo, invece di portarmi qualche luce e qualche rischiaramento nella conoscenza della Verità, non abbiano ad essere insufficienti per illuminare le tenebre delle difficoltà che sono state agitate testé.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 199-204)

Descartes, Il nome di sostanza non è univoco

Descartes, Il nome di sostanza non è univoco

(R, Descartes, *I princípi di filosofia*, I, 51)

51. Che cos'è la sostanza, e che è un nome che non si può attribuire a Dio ed alle creature nello stesso senso.

Per quanto riguarda le cose che noi consideriamo come dotate di qualche esistenza, è necessario che le esaminiamo qui l'una dopo l'altra, per distinguere quello ch'è oscuro da quello che è evidente nella nozione che abbiamo di ciascuna. Quando noi concepiamo la sostanza, concepiamo solamente una cosa che esiste in tal modo da non aver bisogno che di se medesima per esistere. Nel che può esserci dell'oscurità riguardo alla spiegazione di questa espressione: non aver bisogno che di se medesimo; poiché, a parlar propriamente, non vi è che Dio che sia tale, e non vi è niuna cosa creata che possa esistere un sol momento senza essere sostenuta e conservata dalla sua potenza. Ecco perché si ha ragione nella scuola di dire che il nome di sostanza non è “univoco” riguardo a Dio ed alle creature, cioè che non v'è nessun significato di questa parola, che noi concepiamo distintamente, che convenga nello stesso senso a lui e a loro; ma poiché tra le cose create alcune son di tale natura da non potere esistere senza alcune altre, noi le distinguiamo da quelle che non hanno bisogno che del concorso ordinario di Dio, chiamando queste, sostanze, e quelle, qualità o attributi di queste sostanze.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, pag. 51)

Descartes, L'errore

Volontà e intelletto sono per Descartes doni di Dio, e quindi costituiscono un bene. La domanda Unde malum? ("Da dove viene il male?"), che aveva tanto angosciato Agostino, trova in Descartes una risposta: l'errore, e quindi il male, nasce dal fatto che "la volontà è più ampia ed estesa dell'intelletto". L'errore può essere evitato usando la ragione per mantenere il giudizio nei limiti di una "chiara e distinta intelligenza di tutte le cose". In questa pagina è presente la costante preoccupazione di Descartes di non attribuire a Dio, creatore del mondo, la responsabilità degli errori umani.

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Quarta meditazione

Poiché essa [la volontà] consiste unicamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla (cioè affermare o negare, seguire o fuggire); o piuttosto solamente in questo: che, per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo che non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore. Infatti, affinché io sia libero, non è necessario che sia indifferente a scegliere l'uno o l'altro dei due contrari; ma piuttosto, quanto più inclino verso l'uno, sia che conosca evidentemente che il bene e il vero vi si trovano, sia che Dio disponga così l'interno del mio pensiero, tanto più liberamente ne faccio la scelta e l'abbraccio. E, certo, la grazia divina e la conoscenza naturale, ben lungi dal diminuire la mia libertà l'aumentano piuttosto, e la fortificano. Di modo che questa indifferenza che io sento, quando non sono portato verso un lato più che verso un altro dal peso di niuna ragione, è il più basso grado della libertà, e rende manifesto piuttosto un difetto nella conoscenza, che una perfezione nella volontà; perché se conoscessi sempre chiaramente ciò che è vero e ciò che è buono, non sarei mai in difficoltà per deliberare qual giudizio e quale scelta dovrei fare, e così sarei interamente libero, senza mai essere indifferente.

Da tutto ciò riconosco che la facoltà di volere, che io ho ricevuto da Dio, non è di per se stessa la causa dei miei errori, perché essa è amplissima e perfettissima nella sua specie; e neppure la facoltà d'intendere o di concepire: perché, non concependo nulla, se non per mezzo di questa facoltà, che Dio m'ha dato per concepire, è fuori dubbio che tutto ciò che concepisco, lo concepisco come conviene, e non è possibile che in ciò m'inganni. Dunque, donde nascono i miei errori? Da ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene, o il falso per il vero. E questo fa sì ch'io m'inganni e che pecchi. Ora, se io m'astengo dal dare il mio giudizio sopra una cosa, quando non la concepisco con sufficiente chiarezza e distinzione, è evidente che del giudizio faccio un ottimo uso, e non sono ingannato; ma se mi determino a negarla o ad affermarla, allora non mi servo più come debbo del mio libero arbitrio; e se affermo ciò che non è vero, è evidente che m'inganno, e quand'anche m'avvenga di giudicare secondo verità, questo non accade che

per caso, e perciò io erro ugualmente ed uso male del mio libero arbitrio; perché la luce naturale c'insegna che la conoscenza dell'intelletto deve sempre precedere la determinazione della volontà. Ed appunto in questo cattivo uso del libero arbitrio si trova la privazione che costituisce la forma dell'errore. La privazione, dico, si trova nell'operazione, in quanto essa procede da me, ma non si trova nella facoltà che ho ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione, in quanto essa dipenda da lui. Perché io non ho certo nessun motivo di lamentarmi del fatto che Dio non m'ha dato un'intelligenza più capace, o una luce naturale maggiore di quella che traggo da lui, poiché, in effetti, è proprio dell'intelletto finito di non comprendere un'infinità di cose, e proprio di un intelletto creato di essere finito: ma ho ogni motivo di ringraziarlo di questo che, non avendomi mai dovuto niente, egli m'ha, nondimeno, dato tutte le poche perfezioni che sono in me: ben lungi dal concepire sentimenti così ingiusti, come l'immaginarli che egli m'abbia tolto o si sia ingiustamente tenuto altre perfezioni che non mi ha dato. Io non ho neppure motivo di lamentarmi del fatto ch'egli m'ha dato una volontà più estesa dell'intelletto, poiché essendo la volontà una sola cosa, ed il suo soggetto essendo come indivisibile, sembra che la sua natura sia tale, che non si saprebbe nulla toglierne senza distruggerla; e, certo, più essa si trova ad esser grande, più ho da ringraziare la bontà di colui che me l'ha data. Ed infine, io non debbo neppure lamentarmi del fatto che Dio concorre con me a formare gli atti di questa volontà, e cioè i giudizi nei quali m'inganno, poiché quegli atti sono interamente veri ed assolutamente buoni, in quanto dipendono da Dio; e vi è, in certo modo, maggior perfezione nella mia natura per il fatto che posso formarli, che se non lo potessi. Per la privazione, nella quale sola consiste la ragion formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di nessun concorso di Dio, poiché essa non è una cosa o un essere, e se noi la riferiamo a Dio come a sua causa, essa non dev'essere chiamata privazione, ma solo negazione, secondo il significato che si dà a questi nomi nella scuola.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 236-238)

Descartes, La ghiandola pineale

Il dualismo cartesiano (la separazione e l'incomunicabilità fra pensiero ed estensione) sembra risolversi nell'uomo, che è, ad un tempo, res cogitans e res extensa.

R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, Parte prima, articoli 31, 32

Articolo 31.

C'è nel cervello una piccola ghiandola in cui l'anima esercita le sue funzioni più specificamente che non nelle altre parti.

Occorre pur sapere che, per quanto l'anima sia congiunta a tutto il corpo, c'è tuttavia in questo qualche parte in cui essa esercita le sue funzioni in modo più specifico che in tutte le altre; e si crede comunemente che tale parte sia il cervello, o forse il cuore: il cervello, perché con esso sono collegati gli organi di senso; il cuore perché ci sembra di sentire in esso le passioni. Ma esaminando la cosa con cura, mi sembra di aver stabilito con evidenza che la parte del corpo in cui l'anima esercita immediatamente le sue funzioni non è affatto il cuore, e nemmeno tutto il cervello, ma solo la parte più interna di esso, che è una certa ghiandola molto piccola, situata in mezzo alla sua sostanza, e sospesa sopra il condotto attraverso cui gli spiriti delle cavità anteriori comunicano con quelli delle posteriori, in modo tale che i suoi più lievi movimenti possono mutare molto il corso degli spiriti, mentre inversamente, i minimi mutamenti nel corso degli spiriti possono portare grandi cambiamenti nei movimenti di questa ghiandola.

Articolo 32.

Come si vede che questa ghiandola è la principale sede dell'anima.

Mi sono convinto che l'anima non può avere in tutto il corpo altra localizzazione all'infuori di questa ghiandola, in cui esercita immediatamente le sue funzioni, perché ho osservato che tutte le altre parti del nostro cervello sono doppie, a quel modo stesso che abbiamo due occhi, due mani, due orecchi, come, infine, sono doppi tutti gli organi dei nostri sensi esterni. Ora, poiché abbiamo d'una cosa, in un certo momento, un solo e semplice pensiero, bisogna di necessità che ci sia qualche luogo in cui le due immagini provenienti dai due occhi, o altre duplici impressioni provenienti dallo stesso oggetto attraverso gli organi duplici degli altri sensi, si possano unificare prima di giungere all'anima, in modo che non le siano rappresentati due oggetti invece di uno: e si può agevolmente concepire che queste immagini, o altre impressioni, si riuniscano in questa ghiandola per mezzo degli spiriti che riempiono le cavità del cervello; non c'è infatti nessun altro luogo del corpo dove esse possano esser così riunite, se la riunione non è avvenuta in questa ghiandola.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, pagg. 420-421)

Descartes, La morale provvisoria

Descartes si sente immerso in un clima di relativismo morale che non approva e che vuole superare con l'appoggio della ragione. A questo proposito egli prevede un lavoro di lungo periodo. Nel frattempo la necessità di una "morale provvisoria" è espressa con una metafora: mentre lavoriamo per la costruzione della casa dove andremo ad abitare, dobbiamo trovare un alloggio "dove sia possibile alloggiare comodamente finché durano i lavori".

R. Descartes, *Discorso sul metodo*, Parte terza

Prima di por mano alla ricostruzione della casa che abitiamo, non basta abbatterla e provvedere ai materiali e all'architetto, o farci noi stessi architetti e averne anche disegnato accuratamente il progetto; occorre, anzitutto, provvedersi di un altro alloggio, dove sia possibile abitare comodamente finché durano i lavori. Così io, per non restare irresoluto nelle mie azioni mentre la ragione mi obbligava ad esserlo nei miei giudizi, e per non rinunciare sin da allora a vivere quanto mi era possibile felicemente, mi formai una morale provvisoria, la quale si riduceva a tre o quattro massime che mi piace qui esporre. La prima era di obbedire alle leggi e ai costumi del mio paese, serbando fede alla religione nella quale Dio mi ha fatto la grazia di essere educato sin dall'infanzia, e regolandomi nel resto secondo le opinioni più moderate, lontane da ogni eccesso, e comunemente seguite dalle persone più assennate, con le quali dovevo vivere. Io avevo deciso, infatti, di prenderle tutte in esame, ma poiché dovevo cominciare a non tener conto delle mie proprie, riconoscevo giusto di seguire intanto quelle dei più assennati. E benché fra Persiani e Cinesi ci siano forse uomini assennati quanto fra noi, mi pareva molto più utile regolarsi alla maniera di coloro con i quali dovevo condurre la mia vita. Per saper poi quali fossero veramente le loro convinzioni, pensavo che mi convenisse far attenzione più alle loro azioni che alle loro parole: non solo perché nella corruzione del costume pochi oggi vogliono dire tutto quello che pensano, ma anche perché molti l'ignorano essi stessi. L'atto del pensiero, infatti, per cui si crede una cosa, è diverso da quello per il quale si conosce di crederla: sí che l'uno non implica l'altro. E fra parecchie opinioni ugualmente accolte sceglievo le più moderate: sia perché in pratica sono sempre le più comode e verosimilmente le migliori, ogni eccesso essendo di solito cattivo; sia anche perché, prendendo la via di mezzo, nel caso che avessi sbagliato, mi sarei trovato sempre meno lontano dal retto cammino che se avessi preso uno dei partiti estremi. Tra gli eccessi ponevo, in particolare, tutte le promesse per le quali si limita in qualche modo la propria libertà. Non già ch'io disapprovassi quelle leggi, che per rendere duraturo qualche buon proposito se uno ha lo spirito debole, o anche soltanto per garantire il commercio in cose di per sé indifferenti, permettono di far voti o contratti che obbligano a perseverarvi; ma, non vedendo cosa alcuna al mondo durar sempre allo stesso stato, e poiché per conto mio mi ripromettevo di perfezionare sempre più i miei giudizi, e non già di renderli peggiori, dovevo

considerare come grave offesa al buon senso obbligarmi ad approvare sempre come buona una cosa quand'anche cessasse di esserlo o io piú non la ritenessi tale.

La seconda massima era di esser fermo e risoluto, per quanto potevo, nelle mie azioni, e di seguire anche le opinioni piú dubbie, una volta che avessi deciso di accettarle, con la stessa costanza come se fossero le piú sicure: imitando in ciò i viaggiatori, i quali, se si trovano smarriti in una foresta, non debbono aggirarsi ora di qua e ora di là, e tanto meno fermarsi, ma camminare sempre nella stessa direzione, e non mutarla per deboli ragioni, ancorché l'abbiano scelta a caso, perché, cosí, anche se non vanno proprio dove desiderano, arriveranno per lo meno alla fine in qualche luogo dove probabilmente si troveranno meglio che nel fitto della boscaglia. E cosí, quando, come spesso accade nella vita, le azioni non ammettono indugio, e non sia in poter nostro discernere le opinioni piú vere, non c'è dubbio alcuno che dobbiamo seguire le piú probabili; e se pure non notiamo maggiore probabilità nelle une che nelle altre, bisogna bene nondimeno determinarci per alcune, e considerarle perciò in séguito, praticamente, non piú come dubbie, anzi come verissime e certissime, in quanto tale è la ragione che ce le ha fatte preferire alle altre. Questa considerazione bastò a liberarmi, d'un tratto, dai pentimenti e rimorsi che sogliono agitare la coscienza degli spiriti deboli e sempre oscillanti, i quali si lasciano andare, nell'agire, a cose che lí per lí giudicano buone e subito dopo mal fatte.

La mia terza massima fu di vincere sempre piuttosto me stesso che la fortuna, e di voler modificare piuttosto i miei desideri che l'ordine delle cose nel mondo; e in generale di assuefarmi a credere che nulla all'infuori dei nostri pensieri è interamente in nostro potere, in modo che, quando abbiám fatto del nostro meglio riguardo alle cose che son fuori di noi, se qualcosa non ci riesce, vuol dire ch'essa non dipende assolutamente da noi. Questa considerazione mi parve sufficiente a impedirmi di nulla desiderare per l'avvenire ch'io non potessi acquistare, e cosí a farmi contento. La nostra volontà, infatti, non è portata naturalmente a desiderare se non le cose che l'intelletto le rappresenta come possibili: per cui, abituandoci a riguardare tutti i beni che son fuori di noi come ugualmente lontani dal nostro potere, non proveremo maggior rimpianto di venir privati senza nostra colpa di quelli che paion dovuti alla nostra nascita, che di non possedere i regni della Cina o del Messico. E facendo, come suol dirsi, di necessità virtù, non desidereremo di esser sani quando siamo malati, o d'esser liberi quando siamo in prigione, piú di quanto non desideriamo ora di avere un corpo d'una materia cosí poco corruttibile come il diamante o ali per volare come gli uccelli.

Confesso che c'è bisogno di un lungo esercizio e di una meditazione spesso ripetuta per abituarsi a riguardare in questo modo tutte le cose; e credo che in questo principalmente consistesse il segreto di quei filosofi che hanno potuto in altri tempi sottrarsi all'impero della fortuna e, malgrado i dolori e la povertà, gareggiare in felicità con i loro dèi. I limiti prescritti all'uomo dalla natura erano a essi ognora cosí presenti, che ciò solo bastava a dar loro la perfetta convinzione di non essere padroni di nulla se non dei propri pensieri, e però di doversi staccare da tutte le altre cose per poter disporre di se stessi assolutamente: non a

torto, quindi, si stimavano piú ricchi e piú potenti, piú liberi e piú felici di tutti gli altri uomini, che sforniti della loro filosofia, per quanto favoriti dalla natura e dalla fortuna, non erano in grado di disporre di se stessi secondo la propria volontà.

In fine, a conclusione di questa morale, mi proposi di fare una rassegna delle diverse occupazioni degli uomini nella vita per scegliere quella che fosse la migliore per me. Ma, per tacere delle altre, vidi che la migliore era per me quella in cui già mi trovavo. Dovevo, dunque, continuare in essa e impiegare tutta la mia vita a coltivare la mia ragione e a progredire per quanto potessi nella conoscenza della Verità secondo il metodo che mi ero prescritto. Da questo metodo, infatti, avevo ricavato già tali soddisfazioni che non credevo potessero essercene di piú dolci e innocenti in questa vita; e via via che scoprivo per mezzo suo verità importanti e comunemente ignorate dagli altri, la soddisfazione cresceva e mi riempiva l'animo talmente che ogni altra cosa mi era indifferente.

Anche le tre massime precedenti, del resto, convergevano al mio proposito di continuare a istruirmi: poiché, avendo Dio dato a ciascuno di noi qualche lume per discernere il vero dal falso, io non avrei creduto di dovermi contentare mai delle opinioni altrui se non mi fossi insieme proposto di esaminarle con la mia propria testa a suo tempo, e non mi sarei liberato di ogni scrupolo nel seguirle se ciò mi avesse impedito di trovarne eventualmente di migliori. Ed in fine io non avrei saputo limitare i miei desideri e contentarmi, se non col pensiero di seguire, così, un cammino sicuro per acquistare tutte le conoscenze di cui ero capace, e però anche tutti i veri beni che fossero in mio potere. La nostra volontà, infatti, per sé, non è portata a seguire o a fuggire cosa alcuna se non in quanto l'intelletto gliela presenta buona o cattiva; e dunque basta giudicar bene per ben fare, e giudicare il meglio che si può per fare anche in tutto il proprio meglio, ossia per acquistare tutte le virtù e insieme tutti gli altri possibili beni. E non si può non essere contenti quando si è certi che è così.

Dopo di essermi così assicurato di queste massime e averle messe da parte insieme alle Verità della fede che sono state sempre le prime fra le mie credenze, ritenni di poter cominciare, per tutto il resto delle mie opinioni, a disfarmene liberamente. E sperando di venirne meglio a capo nella conversazione con gli altri uomini che rimanendo piú a lungo rinchiuso nella stanza in cui avevo avuto questi pensieri, prima ancora che finisse l'inverno mi rimisi in viaggio. Per tutti i nove anni seguenti non feci che vagare qua e là per il mondo, cercando di essere piú spettatore che attore nelle commedie che vi si rappresentano: facevo riflessione, così, particolarmente, in ogni materia, su le cose che la rendono sospetta, e possono quindi piú facilmente trarre in inganno, e intanto sradicavo in tal modo dal mio spirito gli errori che vi si erano prima potuti insinuare. Io non intendevo per questo d'imitare gli scettici, i quali dubitano per dubitare e affettano d'esser sempre irresoluti nel giudizio; ché, anzi, tutti i miei propositi erano di raggiungere la certezza, e se scansavo la terra mobile e la sabbia era solo per trovare la roccia o l'argilla. E la cosa mi riusciva, pare, assai bene: tanto che, mentre cercavo di scoprire, non con deboli congetture, ma con ragionamenti chiari e sicuri, la falsità o incertezza delle proposizioni prese in esame, non ne

trovavo mai di così dubbie che non potessi trarne qualche conclusione abbastanza certa: per lo meno, questa, che non contenevano nulla di certo. E come nell'abbattere un vecchio edificio si serbano di solito i materiali ancora utili alla costruzione di quello nuovo, così nel distruggere le mie opinioni che ritenevo mal fondate, facevo parecchie osservazioni e acquistavo varie esperienze, utilizzate poi a stabilire opinioni più sicure.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 144-149)

Descartes, La natura dei corpi

Come le idee sono riconducibili all'unicità della sostanza pensante (res cogitans), così i corpi e le loro caratteristiche traggono origine da un'unica sostanza estesa (res extensa).

R. Descartes, *I principi della filosofia*, Parte seconda, 4

4. Che non la pesantezza, né la durezza né il colore, ecc., costituisce la natura del corpo, ma l'estensione sola.

[Abbandonando i pregiudizi fondati sui sensi], noi sapremo che la natura della materia, o del corpo preso in generale, non consiste in questo, che esso è una cosa dura, o pesante, o colorata, o che tocca i nostri sensi in qualche altro modo, ma solo in questo, che esso è una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità. Per quanto riguarda la durezza, noi non ne conosciamo altro, per mezzo del contatto, se non che le parti dei corpi duri resistono al movimento delle nostre mani quand'esse li incontrano; ma se, tutte le volte che portiamo le nostre mani verso qualche parte, i corpi che sono in questo luogo si ritirassero tosto che esse si avvicinano, è certo che non sentiremmo mai la durezza; e, nondimeno, non abbiamo alcuna ragione che ci possa far credere che i corpi che si ritirassero in questo modo perderebbero per questo quello che li fa corpi. Donde segue che la loro natura non consiste nella durezza, che sentiamo talvolta in loro occasione, e nemmeno nella pesantezza, nel calore e altre qualità di questo genere; poiché se esaminiamo qualunque corpo, noi possiamo pensare che esso non ha in sé nessuna di queste qualità, e tuttavia conosciamo chiaramente e distintamente ch'esso ha tutto quello che lo fa corpo, purché abbia estensione in lunghezza, larghezza e profondità; donde segue anche che, per essere, non ha bisogno di esse in nessun modo, e che la sua natura consiste in questo soltanto: che esso è una sostanza che ha estensione.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, pag. 73)

Descartes, La teologia razionale

Dopo aver esposto le regole del nuovo metodo, fondato sull'uso corretto della ragione, Descartes deve fare i conti con una idea ingombrante che occupa i suoi pensieri: l'idea della perfezione. Il dubbio, che lo ha portato alla certezza di sé come res cogitans, ha anche messo in evidenza tutti i limiti della ragione umana, tutta la sua imperfezione.

Soltanto l'esistenza di un Essere perfetto può essere la causa della presenza dell'idea della perfezione nella mente dell'uomo. A queste affermazioni di Descartes replica Gassendi con le sue celebri obiezioni.

a) L'imperfezione dell'uomo è prova della perfezione di Dio (R. Descartes, *Discorso sul metodo*, IV)

Dei pensieri riguardanti le molte e varie cose fuori di me, come il cielo, la terra, la luce, il calore e mille altre, non mi preoccupavo molto di sapere donde fossero venuti, perché non notando in essi nulla che sembrasse renderli superiori a me, potevo ritenere che, se veri, dipendessero da me in quanto la mia natura aveva qualche perfezione; se falsi, mi venissero dal nulla, ossia fossero in me per quel che in me era di manchevole. Ma lo stesso non poteva essere per l'idea di un essere più perfetto del mio, poiché derivarla dal nulla era manifestamente impossibile; e, d'altra parte, poiché il voler far dipendere il più perfetto dal meno perfetto non v'è minore difficoltà che dal nulla ricavar qualcosa, io non la potevo derivar neppure da me stesso. Essa doveva, dunque, esser stata messa in me da una natura realmente più perfetta di me, e tale, anzi che avesse in sé tutte le perfezioni di cui io potevo avere qualche idea, cioè, per dirla con una sola parola, che fosse Dio.

b) In Dio l'essenza è inseparabile dall'esistenza (R. Descartes, *Meditazioni filosofiche*, Quinta meditazione)

Ora, se dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero l'idea di qualcosa, segue che tutto ciò che io riconosco chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa le appartiene in effetti, non posso io trarre da ciò un argomento e una prova dimostrativa dell'esistenza di Dio? [...]. E pertanto, anche se tutto ciò che ho concluso nelle meditazioni precedenti non risultasse vero, l'esistenza di Dio deve mantenere nel mio spirito lo stesso grado di certezza che ho attribuito fin qui a tutte le verità matematiche che non riguardano se non i numeri e le figure: anche se ciò non appaia a prima vista interamente manifesto, ma sembri avere una qualche apparenza di sofisma. Infatti, essendomi abituato in tutte le altre cose a fare distinzione fra l'esistenza e l'essenza, io mi convinco facilmente che l'esistenza può essere separata dall'essenza di Dio, e così si può concepire Dio come non esistente attualmente. Ma, tuttavia, quando vi penso con maggiore attenzione, trovo distintamente che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più di quel che dall'essenza di un triangolo rettilineo l'equivalenza dei suoi tre angoli a due retti, oppure dall'idea di una

montagna l'idea d'una vallata; di modo che non vi è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un essere sovranamente perfetto), al quale manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una montagna che non abbia vallata.

Ma benché, in effetti, io non possa concepire un Dio senza esistenza più che una montagna senza vallata, tuttavia, come dal solo fatto che concepisco una montagna con una vallata non segue che esista qualche montagna nel mondo, così anche, sebbene concepisca Dio con l'esistenza, sembra che non ne segua, per questo, che Dio esista: perché il mio pensiero non impone nessuna necessità alle cose; e come non dipende se non da me l'immaginare un cavallo alato, sebbene non ce ne sia nessuno che abbia ali, così potrei forse attribuire l'esistenza a Dio, sebbene non ci sia nessun Dio che esista.

Eppure, viceversa, proprio qui un sofisma è nascosto sotto l'apparenza di questa obiezione: perché dal fatto che io non possa concepire una montagna senza vallata, non segue che vi siano al mondo montagne o vallate, ma solamente che la montagna e la vallata, sia che esistano, sia che non esistano, non si possono in alcun modo separare l'una dall'altra; mentre dal solo fatto che io non posso concepire senza esistenza, segue che l'esistenza è inseparabile da lui, e, pertanto, che egli esiste veramente: e non già perché il mio pensiero possa fare che la cosa vada così, né perché esso imponga alle cose alcuna necessità; ma, al contrario, perché la necessità della cosa stessa, cioè dell'esistenza di Dio, determina il mio pensiero a concepirlo in tal maniera. Poiché non è in mio arbitrio concepire un Dio senza esistenza (cioè un essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione), come è in mio arbitrio immaginare un cavallo senza ali o con le ali.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 152; 243-244)

Descartes, Le idee

La definizione delle due sostanze che originano il mondo (res cogitans e res extensa) si sviluppa nell'analisi di ciascuna di esse. Il pensiero è costituito dalle idee, che sono "tutto ciò che può essere nel nostro pensiero". Descartes distingue le idee in innatae (proprie della natura umana), adventitiae (provenienti dall'esterno attraverso i sensi) e factitiae (costruite dall'immaginazione umana).

R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, Terza meditazione

Tra i miei pensieri, alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d'idea: come quando mi rappresento un uomo, o una chimera, o il cielo, o un angelo, o Dio stesso. Altri poi hanno anche altre forme: così, quando io voglio, temo, affermo o nego, concepisco qualche cosa come oggetto dell'atto del mio pensiero, ma aggiungo anche altro, per mezzo di quest'azione, all'idea di quella cosa; e di questo genere di pensieri, gli uni sono chiamati volontà o affezioni, e gli altri giudizi.

Ora, per ciò che concerne le idee, se noi le consideriamo solo in se stesse, senza riportarle ad altro, esse non possono, a parlar propriamente, essere false; poiché, sia che immagini una capra o una chimera, immagino l'una non meno che l'altra.

Eguale, non bisogna temer falsità nelle affezioni o volontà; perché sebbene io possa desiderare cose cattive, o anche cose che non furono mai, tuttavia non è perciò meno vero che io le desidero.

Così restano i soli giudizi, nei quali debbo badare accuratamente a non ingannarmi. Ora il principale e più ordinario errore che vi si possa trovare consiste in ciò, che io giudico che le idee, le quali sono in me, siano simili o conformi a cose che sono fuori di me; poiché certamente, se considerassi le idee solamente come modi o maniere del mio pensiero, senza volerle riportare ad altro, ben difficilmente mi potrebbero dare occasione di errare.

Ora, di queste idee alcune mi sembrano nate con me [*innatae*], altre estranee e venute dal di fuori [*adventitiae*], altre ancora fatte ed inventate da me stesso [*factitiae*]. Infatti la facoltà di concepire una cosa, una verità, o un pensiero, sembra non venirmi da altro che dalla mia natura; ma se odo adesso qualche rumore, se vedo il Sole, se sento caldo, fino ad ora ho giudicato che queste sensazioni provenissero da cose esistenti fuori di me; ed infine mi sembra che le sirene, gli ippogrifi e tutte le altre simili chimere siano finzioni ed invenzioni del mio spirito.

[Descartes analizza le diverse idee presenti nel suo pensiero e conclude che potrebbero essere esclusivamente un prodotto della sua mente. Con una sola eccezione]

Non resta, dunque, che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi sia qualche cosa che non sia potuto venire da me stesso. Con il nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso, e tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne sono di esistenti), siamo stati creati e prodotti. Ora, queste prerogative sono così grandi e così eminenti, che più

attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo e, per conseguenza, bisogna necessariamente concludere, che tutto ciò che ho detto per lo innanzi, che Dio esiste; poiché, sebben l'idea della sostanza sia in me per il fatto stesso che sono una sostanza, non avrei tuttavia, l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita. [...]

E certo non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me questa idea, perché fosse come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera [...].

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 217-218; 225; 230)

Descartes, Le regole del metodo

Qualsiasi metodo che aspiri a essere universale, cioè unico, deve valorizzare al massimo la diversità: la chiarezza e la precisione proprie del sapere scientifico si acquistano infatti soltanto evitando le generalizzazioni banali (come quelle che possono derivare dal ricorso esclusivo al procedimento induttivo). Anche fare affidamento sulle facoltà della ragione come detentrici della Verità, può portare all'errore, dal momento che la ragione umana subisce forti condizionamenti ambientali. L'unica via è quella di individuare un numero limitato di regole che, per la loro semplicità, preservino la ragione dall'errore.

R. Descartes, *Discorso sul metodo*, II

Sin dagli anni di collegio appresi che non si può immaginare nulla di tanto strano e poco credibile che non sia stato detto da qualche filosofo. Poi, viaggiando, potei constatare che non tutti quelli che sentono in modo contrario da noi sono per questo barbari o selvaggi: ché, anzi, molti di essi usano la ragione quanto e più di noi. Il che mi fece comprendere come un medesimo uomo, con la stessa intelligenza, educato sin dall'infanzia tra Francesi o Tedeschi, vien su diversamente da quel che sarebbe se fosse vissuto sempre fra Cinesi o cannibali. Persino nella moda dei nostri abiti quel che ci è piaciuto dieci anni fa, e che forse ci tornerà a piacere da qui ad altri dieci anni, ci sembra ora stravagante e ridicolo. Non una conoscenza certa, dunque, è per lo più quel che ci fa persuasi, ma l'abitudine e l'esempio. Ma per la scoperta di verità un po' difficili la maggioranza dei consensi vale poco o nulla, perché è più facile che le scopra un uomo solo che non tutto un popolo. Per queste ragioni, dunque, io non sapevo scegliere nessuno le cui opinioni mi sembrassero preferibili a quelle degli altri, e mi trovai, si può dire, costretto a cercare di guidarmi da me stesso. Allora, come un uomo che cammina nell'oscurità e solo, presi la risoluzione di avanzare tanto lentamente e con tanta circospezione in ogni cosa, per cui, pur progredendo di poco, evitassi tuttavia di cadere. Anzi, non cominciai neppure a ripudiare d'un tratto le opinioni che per l'addietro si fossero potute insinuare nella mia mente senza esservi introdotte dalla ragione, ma presi tempo per tracciare prima il disegno dell'opera che intraprendevo, e per cercare ponderatamente il vero metodo da seguire nella conoscenza delle cose di cui la mia intelligenza era capace.

Avevo studiato un po' quando ero più giovane, tra le parti della filosofia, la logica, e, tra le matematiche, l'analisi geometrica e l'algebra: tre arti o scienze, dalle quali speravo cavar qualche aiuto per il mio disegno. Ma, nell'esaminarle, mi accorsi che m'ero ingannato. I sillogismi e la maggior parte dei precetti della logica servono piuttosto a spiegare agli altri le cose che già si sanno, ovvero anche, come l'arte di Lullo, a parlare senza discernimento delle cose che uno ignora, invece d'impararle. Quella logica contiene, senza dubbio, anche precetti ottimi, verissimi, ma, mescolati con quelli, ne ha tanti altri nocivi, o per lo meno inutili, che separarli è un'impresa ardua, come quella di cavar fuori una Diana o una Minerva da un blocco di marmo neppure sbizzato. E quanto all'analisi degli antichi e

all'algebra dei moderni, oltre che riguardano materie astrattissime e di poco uso in pratica, è da notare che la prima è così legata alla considerazione delle figure che non può esercitare l'intelligenza senza stancare molto l'immaginazione, e la seconda s'è talmente assoggettata a certe regole e a certe cifre da apparire un'arte confusa e oscura per imbarazzare l'intelligenza piuttosto che una scienza per coltivarla.

Bisognava, dunque, che io cercassi un altro metodo, il quale, riunendo i vantaggi di questi tre, fosse esente dai loro difetti. E come la moltitudine delle leggi fornisce spesso una scusa all'ignoranza e al vizio, per cui uno Stato è tanto meglio regolato quanto meno ne ha, ma rigorosamente osservate; così, invece di quel gran numero di regole di cui la logica è composta, pensai che ne avrei avuto abbastanza di queste quattro, purché prendessi la ferma e costante risoluzione di non venir meno neppure una volta alla loro osservanza. La prima era di non accogliere mai nulla per vero che non conoscessi esser tale con evidenza: di evitare, cioè, accuratamente la precipitazione e la prevenzione; e di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio.

La seconda era di dividere ogni problema preso a studiare in tante parti minori, quante fosse possibile e necessario per meglio risolverlo.

La terza, di condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscere, per salire a poco a poco, come per gradi, sino alla conoscenza dei più complessi; e supponendo un ordine anche tra quelli di cui gli uni non precedono naturalmente gli altri.

L'ultima, di far dovunque enumerazioni così complete e revisioni così generali da esser sicuro di non aver omissso nulla.

Quelle catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili, di cui i geometri si servono per pervenire alle loro più difficili dimostrazioni, mi diedero motivo a supporre che nello stesso modo si susseguissero tutte le cose di cui l'uomo può avere conoscenza, e che, ove si faccia attenzione di non accoglierne alcuna per vera quando non lo sia, e si osservi sempre l'ordine necessario per dedurre le une dalle altre, non ce ne fossero di così lontane alle quali non si potesse arrivare, né di così nascoste che non si potessero scoprire. Da quali cominciare, non tardai molto a stabilire: ché sapevo già che dovevano essere le più semplici e facili a conoscersi. Considerando, quindi, come, fra tutti quanti hanno finora cercata la verità nelle scienze, soltanto i matematici sono riusciti a trovare alcune dimostrazioni o ragionamenti certi ed evidenti, non dubitai che quelle fossero le verità prime da esaminare, sebbene non ne sperassi altro vantaggio che di abituare la mia intelligenza alla ricerca fondata sul vero e non su falsi ragionamenti. Non per questo pensai di dedicarmi a tutte quelle scienze particolari che comunemente son chiamate matematiche. Invece, osservando come tutte, per quanto i loro oggetti siano diversi, son d'accordo a considerare questi soltanto dal lato dei rapporti e delle proporzioni, pensai che era meglio esaminare soltanto questi rapporti, o proporzioni, in generale, supponendoli in quegli oggetti che potevano facilitarne la conoscenza, ma senza limitarli a essi in nessun modo

per poterli dopo applicare ugualmente bene a tutti gli altri oggetti a cui convenissero. Notai, inoltre, questo: che quei rapporti avrei avuto bisogno di considerarli qualche volta in casi particolari, semplici, tal altra invece di ritenerne e comprenderne parecchi insieme; e pensai, allora, che nel primo caso mi convenisse esprimerli con linee, perché non trovavo nulla di più semplice e facile per rappresentarli distintamente all'immaginazione e ai sensi, e nel secondo caso mi convenisse esprimerli mediante alcune cifre, le più brevi possibili: in questo modo avrei preso tutto il meglio dell'analisi geometrica e dell'algebra, e avrei corretto i difetti dell'una per mezzo dell'altra.

Oso dire che l'esatta osservanza di quei pochi precetti, che mi ero prefisso, mi diede subito una grande facilità a districare tutte le questioni comuni a queste due scienze; cominciando, infatti, dalle più semplici e generali, e servendomi delle verità trovate come di regola per trovare ordinatamente le altre, in due o tre mesi venni a capo di parecchie questioni che in passato mi erano sembrate tra le più difficili. Non solo. Ma mi sembrò alla fine di poter determinare, anche per quelle non ancora studiate, con quali mezzi e fino a qual punto era possibile risolverle. Né ciò vi deve apparire come una vanità, solo che consideriate come, essendo una sola la verità di ogni cosa, chiunque la trovi, ne sa quanto se ne può sapere: per cui, ad esempio, quando un ragazzo istruito in aritmetica ha fatto un'addizione secondo le regole, può esser sicuro d'aver trovato, rispetto alla somma, tutto quello che lo spirito umano può saperne. D'altra parte, un metodo che insegni veramente a seguir l'ordine e ad analizzare esattamente i dati di quel che si cerca, contiene anche tutto ciò che dà certezza alle regole dell'aritmetica.

Ma quel che più mi dava soddisfazione in questo metodo era la sicurezza di servirmi in tutto della mia ragione, se non perfettamente, per lo meno nel modo migliore ch'io potevo. Si aggiunga che, praticandolo, la mia intelligenza, come ben avvertivo, si abituava a poco a poco a concepire più chiaramente e distintamente i suoi oggetti, sí che, non avendola vincolata a nessuna materia particolare, mi ripromettevo di applicarla ai problemi di altre scienze altrettanto utilmente come a quelli dell'algebra. Non per questo, tuttavia, osai di pormi allo studio di esse senz'altro: il che sarebbe stato contrario anche all'ordine che con un tal metodo mi ero prescritto. Anzi, riflettendo alla necessità, in cui queste scienze si trovano, di derivare i loro principi dalla filosofia, dove non ne vedevo ancora di certi, pensai che mi bisognava anzitutto tentare di stabilirne qualcuno proprio in questa. Ma questa era cosa di cui nessun'altra era più importante: dove la precipitazione e la prevenzione sono più da temere. Io avevo allora ventitré anni, e però pensai di non poterne venire a capo finché non avessi un'età più matura e non avessi impiegato tempo sufficiente a prepararmi, sia liberandomi radicalmente da tutte le opinioni erronee accolte per l'innanzi nel mio spirito, sia facendo provvista di esperienze per aver la materia dei miei ragionamenti, sia in fine con l'esercizio costante del mio metodo per impadronirmene sempre meglio.

(R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. I, pagg. 140-144)

Descartes, Meglio non pubblicare!

Descartes, quando seppe della condanna di Galilei, decise di non pubblicare un'opera di fisica, dove si esprimeva a favore della teoria copernicana, per non avere guai con la Chiesa cattolica.

R. Descartes, *Lettera a M. Mersenne*, 1633

Mi ero proposto di spedirvi il mio trattato sul Mondo per le prossime feste. Non più di quindici giorni fa ero ancora ben deciso a spedirvene almeno una parte, se, per allora, non fosse stato possibile trascriverlo tutto. In quei giorni feci cercare a Leida e ad Amsterdam il *Sistema del Mondo* di Galileo, perché avevo inteso dire che era stato pubblicato in Italia l'anno scorso. Ho saputo che è vero che era stato pubblicato, ma che, al tempo stesso, tutte le copie erano state bruciate a Roma e l'autore condannato a una qualche pena. Ciò mi ha tanto colpito che io ho quasi preso la decisione di bruciare tutte le mie carte o almeno di non lasciarle vedere a nessuno. Perché non riesco nemmeno a immaginare che egli, italiano e, a quanto so, anche ben voluto dal Papa, abbia potuto essere incriminato se non per il fatto di aver voluto affermare il movimento della Terra. So bene che una tale affermazione è stata in altri tempi censurata da qualche Cardinale, ma mi sembrava di aver sentito dire che, in seguito, non si impediva di insegnarla pubblicamente, anche a Roma. Devo confessare che se quell'affermazione è falsa, sono anche falsi tutti i fondamenti della mia filosofia perché quell'affermazione si dimostra con evidenza per loro mezzo. E quell'affermazione è così saldamente legata a tutte le parti del mio sistema, che non sarebbe possibile eliminarla senza rendere tutto il resto grandemente manchevole. Poiché tuttavia non vorrei per nessuna ragione al mondo che uscisse dalle mie mani uno scritto in cui si potesse trovare anche una sola parola disapprovata dalla Chiesa, così preferisco sopprimerlo che farlo comparire alterato. Non mi sono mai sentito propenso a scrivere libri e se non mi fossi impegnato di fronte a voi e ad altri amici, e se il desiderio di mantenere la parola che vi ho dato non mi avesse spinto a studiare, non ne sarei mai venuto a capo. Ma, dopo tutto, sono sicuro che non mi manderete l'ufficiale giudiziario per costringermi a pagare il mio debito e voi stesso sarete forse a vostro agio essendo esonerato dalla pena di leggere cose cattive. Ci sono già tante opinioni in filosofia che hanno l'apparenza della verità e che possono essere sostenute nelle dispute, che se le mie non hanno nulla di più certo e non possono essere approvate senza controversie, non voglio pubblicarle mai [...]. Vi prego di informarmi di tutto quanto sapete sulla faccenda di Galilei [...].
Da Deventer, fine di novembre del 1633.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 199-205)

Descartes, Perché il vuoto non esiste

In polemica con i sostenitori dell'esistenza del vuoto in natura Descartes ne nega l'esistenza perché l'estensione può essere una caratteristica solo dei corpi.

R. Descartes, *I princípi della filosofia*, Parte seconda, 16

16. Che non può esserci nessun vuoto nel senso in cui i filosofi prendono questa parola.

Per quanto riguarda il vuoto, nel senso in cui i filosofi prendono questa parola, cioè per uno spazio dove non c'è sostanza, è evidente che non c'è spazio nell'universo che sia tale, poiché l'estensione dello spazio o del luogo interiore non è differente dall'estensione del corpo. E come, dal fatto solo che un corpo è esteso in lunghezza, larghezza e profondità, abbiamo ragione di concludere che esso è una sostanza, poiché concepiamo che non è possibile che quello che non è nulla abbia dell'estensione, dobbiamo concludere lo stesso dello spazio che si suppone vuoto: cioè che, poiché c'è in esso estensione, c'è necessariamente anche della sostanza.

R. Descartes, *Opere*, Laterza, Bari, 1967, vol. II, pag. 81

Dewey, Che cosa deve essere la filosofia

Per l'americano John Dewey la filosofia deve porsi il compito di analizzare criticamente tutto l'apparato di pregiudizi che stanno alla base della nostra conoscenza, affinché l'esperienza vitale possa emergere nella sua genuinità.

J. Dewey, *Experience and Nature*, [Esperienza e natura], Open Court Publishing Co., Chicago-London 1925; trad. it. di P. Bairati, Mursia, Milano, 1973, pagg. 43-47

C'è uno speciale servizio che può rendere la filosofia. Perseguita con metodo empirico essa non sarà uno studio della filosofia, ma uno studio, per mezzo della filosofia, dell'esperienza vitale. Ma questa esperienza è satura e carica dei prodotti della riflessione delle passate generazioni e delle età trascorse. È piena di interpretazioni, classificazioni dovute al pensiero sofisticato, che si sono ormai incorporate in ciò che sembra essere materiale empirico allo stato nascente, primitivo. Ci vorrebbe più saggezza di quella posseduta dal più saggio degli eruditi di storia per riportare tutti questi prodotti rifiniti che furono accolti e assorbiti dall'esperienza alle loro fonti originarie. Se per un momento ci è consentito chiamare pregiudizi questi materiali (anche se sono veri, fintantoché è sconosciuta la loro fonte e il loro fondamento), la filosofia allora è una critica dei pregiudizi. Questi risultati, incorporati nella passata riflessione e fusi con il materiale autentico dell'esperienza di prima mano, possono diventare strumenti di arricchimento una volta che vengano scoperti e fatti oggetto di riflessione. Se non vengono scoperti i loro fondamenti, offuscano e distorcono. Quando vengono scoperti i loro fondamenti e quando vengono rifiutati, ne consegue chiarificazione ed emancipazione; e uno dei principali scopi della filosofia è realizzare questo compito.

Una filosofia perseguita con metodo empirico è in ogni caso una specie di spoliazione intellettuale. Non possiamo continuare a spogliarci degli abiti intellettuali che ci mettiamo addosso e che portiamo quando assimiliamo la cultura del nostro tempo e del nostro ambiente. Ma una intelligente opera di promozione della cultura richiede che ci sbarazziamo di alcuni di essi che li analizziamo criticamente per vedere di che cosa sono fatti e che cosa comporti per noi l'indossarli. Non siamo in grado di recuperare completamente la primitiva ingenuità. Ma è tuttavia possibile raggiungere una coltivata ingenuità di occhio, orecchio e pensiero, che può essere conseguita attraverso la disciplina del pensiero rigoroso. [...]

Non posso fare a meno di concludere senza fare riferimento al più vasto valore liberale e umano della filosofia, quando venga perseguita con metodo empirico. Le più serie accuse che si possono muovere alle filosofie non-empiriche è che esse hanno gettato una cappa di oscurità sulle cose dell'esperienza ordinaria. Non si sono accontentate di mettervi ordine. Hanno anzi gettato su di esse diffuso discredito. Gettando disprezzo sulle cose dell'esperienza quotidiana, dell'azione, della vita emotiva e dei rapporti sociali, hanno fatto qualcosa di peggio che non riuscire a dare quella direzione intelligente di cui queste cose

hanno tanto bisogno. Non sarebbe stato importante se la filosofia fosse stata riservata a pochi pensatori come lusso esclusivo. Il fatto importante è che le filosofie hanno negato che l'esperienza comune sia capace di sviluppare dal proprio interno metodi che garantiscano direzione per se stessa e che creino modelli intrinsecamente validi di giudizio e di valore. Nessuno sa come molti dei mali e difetti che vengono indicati come ragioni di distacco dall'esperienza siano essi stessi dovuti al discredito in cui viene gettata l'esperienza da quelle filosofie così stranamente impegnate nella riflessione. Allo sciupio del tempo e dell'energia, – con la conseguente disillusione per la vita che accompagna ogni deviazione dall'esperienza concreta, deve essere aggiunta la consapevolezza, tragicamente mancata, del valore che la ricerca intelligente rivelerebbe e farebbe maturare all'interno dell'esperienza ordinaria. Non sono in grado di calcolare quanto del corrente cinismo, indifferenza e pessimismo sia dovuto a queste cause e all'abbandono della vita dell'intelligenza che esse hanno comportato. In molti ambienti è diventato un segno di poca sofisticazione immaginare che la vita sia o possa essere una sorgente di bene e di felicità. Le filosofie non meno che le religioni possono essere investite della responsabilità di aver reso possibili questi fenomeni. Il filosofo trascendentale forse è più responsabile del sensualista e del materialista dichiarato di oscurare le potenzialità di gioia e di autoregolazione che l'esperienza quotidiana ha in sé. Se ciò che è stato scritto in queste pagine non avrà altro esito che quello di creare e di promuovere il rispetto per la concreta esperienza umana e per le sue potenzialità, sarò soddisfatto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 679-680

Dewey, I compiti del liberalismo

Questa lettura per essere compresa deve tener conto del significato specifico della parola liberal nella cultura americana. Inoltre si deve considerare la situazione particolare degli anni Trenta, quando non la democrazia, ma fascismo e comunismo si contendevano il dominio del mondo. La proposta di Dewey è l'economia socializzata come mezzo e il libero sviluppo individuale come fine.

J. Dewey, *Liberalism and Social Action*, [Liberalismo e azione sociale], New York, 1936; trad. it. di R. Cresti, La Nuova Italia, Firenze, 1946, pagg. 110-114

Il "materialismo" corrosivo dei nostri tempi non procede dalla scienza; esso sorge dalla nozione, sediziosamente coltivata dalla classe al potere, che le capacità creative degli individui possano essere risvegliate e sviluppate soltanto nella lotta per il possesso materiale e per il guadagno materiale. E allora ci si pone questa alternativa, o rinunciare alla nostra professione di fede nella supremazia dei valori ideali e spirituali, accomodando così le nostre credenze al predominante orientamento, oppure, attraverso uno sforzo organizzato, istituire una economia socializzata di sicurezza e di abbondanza materiale che liberi l'energia umana per il conseguimento di valori più alti.

Finché la liberazione delle capacità individuali per una spontanea autonoma espressione, è una parte essenziale del credo del liberalismo, un liberalismo sincero deve pretendere i mezzi che sono la condizione per il raggiungimento dei suoi fini; e la reggimentazione delle forze materiali e meccaniche è la sola via per cui la massa può essere affrancata dalla reggimentazione e dalla conseguente soppressione delle sue possibilità culturali. L'eclissi del liberalismo è dovuta al fatto che esso non ha affrontato le alternative e non ha adottato i mezzi da cui dipende la realizzazione dei fini professati. Il liberalismo può essere fedele ai suoi ideali solo se persegue la via che conduce al conseguimento di essi.

L'opinione che il controllo sociale organizzato delle forze economiche risiede fuori della linea storica del liberalismo, mostra che il liberalismo è ancora impedito dai residui della sua prima fase del *laissez faire*, con la sua opposizione di società e individuo. Ciò che ora scoraggia l'entusiasmo liberale e ne paralizza gli sforzi, è la concezione che la libertà e lo sviluppo della individualità come fini, escludono l'uso dello sforzo sociale organizzato come mezzi. Il primo liberalismo considerò l'azione economica individuale separata e gareggiante come il mezzo per il benessere sociale come fine; ma noi invece dobbiamo rovesciare la prospettiva e vedere che l'economia socializzata è il mezzo per il libero sviluppo individuale come fine.

È un luogo comune che i liberali si dividano fra coloro che sono prudenti e coloro che amano i tentativi, mentre i reazionari sarebbero legati da una comunanza d'interessi e di costumi. Ma è vero che un accordo fra tesi e credo liberale può essere raggiunto solo con una unità di sforzi; una unità organizzata d'azione accompagnata dal consenso dottrinale progredirà nel grado in cui il controllo sociale delle forze economiche sarà fatto l'obiettivo

dell'azione liberale. Il maggiore potere educativo, la maggior forza nel formar le disposizioni e le attitudini degli individui, è il *medium* sociale in cui essi vivono; e il *medium* che al presente ci sta piú vicino è quello dell'azione unificata per il fine inclusivo di una economia socializzata.

Ma il conseguimento di uno stato sociale in cui una base di sicurezza materiale liberi le possibilità culturali degli individui non è un lavoro di un giorno; tuttavia un modo c'è di stringere in effettiva unità le presenti attività dei liberali, ora disperse e spesso in conflitto; è quello di concentrarsi sul compito di assicurare una economia socializzata come fondamento e *medium* per lo sviluppo degli impulsi e delle capacità, che gli uomini sono d'accordo nel chiamare ideali.

Non fa parte di questo lavoro, delineare con dettagli un programma per un liberalismo rinascite; ma la domanda "cosa si deve fare", non può essere passata sotto silenzio. Le idee devono essere organizzate e questa organizzazione implica un gruppo di persone che sostenga queste idee e la cui fede sia pronta a tradursi in azione. E tradurre in azione significa formulare il credo generale del liberalismo come un programma concreto d'attività. È nell'organizzarsi in azione che i liberali sono deboli, e senza questa organizzazione c'è il pericolo che gli ideali democratici possano andare falliti. La democrazia è stata una fede di combattenti; quando i suoi ideali saranno rinsaldati da quelli del metodo scientifico e d'intelligenza sperimentale, non può darsi che essa sia incapace di risvegliare disciplina, ardore, organizzazione. Restringere l'esito per il futuro a un conflitto fra fascismo e comunismo significa chiamare una catastrofe che può trascinarsi dietro, nella lotta, la civiltà stessa. Un vitale e coraggioso liberalismo democratico è la sola forza che può sicuramente evitare un tale disastroso restringimento della questione dibattuta. Per mio conto non credo che gli statunitensi che vivono nella tradizione di Jefferson e di Lincoln s'infiacchiranno e s'arrenderanno senza uno sforzo generoso per dare alla democrazia una realtà vivente. E questo, lo ripeto, richiede organizzazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 687-689

Dewey, Scuola e vita sociale

John Dewey (1859-1952) nel 1897 pubblica Il mio credo pedagogico in cui espone, nella forma di un atto di fede i princípi ai quali si ispira la sua "educazione progressiva" sperimentata a partire dal 1896 con la fondazione di una scuola-laboratorio presso l'Università di Chicago. Dewey è consapevole della prospettiva radicalmente nuova introdotta dalla sua concezione pedagogica e ne riassume il significato in questi cinque punti che costituiranno da allora i princípi ispiratori del movimento della scuola attiva.

J. Dewey, *Il mio credo pedagogico*

Articolo I *Cos'è l'educazione
lo credo che*

– ogni educazione deriva dalla partecipazione dell'individuo alla coscienza sociale della specie. Questo processo s'inizia inconsapevolmente quasi dalla nascita e plasma continuamente le facoltà dell'individuo, saturando la sua coscienza, formando i suoi abiti, esercitando le sue idee e destando i suoi sentimenti e le sue emozioni. Mediante questa educazione inconsapevole l'individuo giunge gradualmente a condividere le risorse intellettuali e morali che l'umanità è riuscita ad accumulare. Egli diventa un'erede del capitale consolidato della civiltà. L'educazione piú formale e tecnica che esista al mondo non può sottrarsi senza rischio a questo processo generale. Può soltanto organizzarlo o trasformarlo in qualche direzione particolare.

– il processo educativo ha due aspetti, l'uno psicologico e l'altro sociologico, e che nessuno dei due può venire subordinato all'altro o trascurato senza che ne conseguano cattivi risultati. Di questi due aspetti quello psicologico è basilare. Gli istinti e i poteri medesimi del fanciullo forniscono il materiale e danno l'avvio a tutta l'educazione. Se gli sforzi dell'educatore non si riallacciano a qualche attività che il fanciullo compie di sua propria iniziativa indipendentemente dall'educatore stesso, l'educazione si riduce a una pressione dall'esterno. Essa può dare dei risultati esterni, ma non può essere veracemente chiamata educativa. Senza una penetrazione della struttura e delle attività psichiche dell'individuo il processo educativo sarà, perciò, accidentale e arbitrario. Se coincide fortuitamente coll'attività del fanciullo, ne verrà stimolato; altrimenti risulterà in un ostacolo o in un agente di disintegrazione o di arresto della natura del fanciullo.

– la conoscenza delle condizioni sociali, o dello stato attuale della civiltà, è necessaria per potere interpretare esattamente i poteri del fanciullo. Questi possiede i suoi istinti e le sue tendenze, ma noi ne ignoriamo il significato finché non possiamo tradurli nei loro equivalenti sociali. Dobbiamo essere capaci di riportarli ad un passato sociale e di vederli come l'eredità di precedenti attività della specie. Dobbiamo essere capaci altresí di proiettarli nel futuro per vedere quel che sarà il loro risultato e il loro fine.

– l'aspetto psicologico e quello sociale stanno fra loro in un rapporto organico e che

l'educazione non può venir considerata come un compromesso fra i due aspetti o come una sovrapposizione dell'uno sull'altro. Si afferma che la definizione psicologica dell'educazione è nuda e formale, che ci dà soltanto l'idea dello sviluppo di tutti i poteri della mente senza darci nessuna idea del loro impiego. D'altra parte si insiste che la definizione sociale dell'educazione come "adattamento" alla civiltà ne fa un processo forzato ed esterno e conduce a subordinare la libertà dell'individuo a una situazione sociale e politica presupposta.

– ciascuna di queste obiezioni è vera quando viene affacciata contro uno dei due aspetti isolato dall'altro. Per conoscere quel che è veramente una facoltà dobbiamo conoscerne il fine, l'impiego o la funzione, e ciò non è possibile se non si concepisce l'individuo come attivo nei rapporti sociali. Ma d'altra parte il solo possibile "adattamento" che possiamo dare al fanciullo nelle condizioni esistenti è quello che deriva dal porlo in possesso completo di tutte le sue facoltà. Coll'avvento della democrazia e delle moderne condizioni industriali è impossibile predire con precisione cosa sarà la civiltà di qui a venti anni. È perciò impossibile preparare il fanciullo a un ordine preciso di condizioni. Prepararlo alla vita futura significa dargli la padronanza di se stesso; significa educarlo in modo che egli arrivi a conseguire l'impiego intero e pronto di tutte le sue capacità; che il suo occhio, il suo orecchio e la sua mano possano essere pronti strumenti di comando, che il suo giudizio possa essere capace di afferrare le condizioni nelle quali deve lavorare e le forze che egli deve sviluppare per poter agire economicamente ed efficientemente. È impossibile raggiungere questo adattamento se non si tien conto di continuo dei poteri, dei gusti, e degli interessi propri dell'individuo, cioè se l'educazione non è costantemente convertita in termini psicologici.

Riassumendo, io credo che l'individuo che deve essere educato è un individuo sociale e che la società è un'unione organica di individui. Se eliminiamo il fattore sociale dal fanciullo si resta solo con un'astrazione; se eliminiamo il fattore individuale dalla società, si resta solo con una massa inerte e senza vita. Perciò l'educazione deve iniziarsi con una penetrazione psicologica delle capacità del fanciullo, dei suoi interessi e delle sue abitudini. Essa deve esser controllata ad ogni punto con riferimento a queste stesse considerazioni. Tali facoltà, interessi e abitudini devono essere continuamente interpretate; noi dobbiamo sapere qual è il loro significato. Esse devono esser tradotte nei loro equivalenti sociali e mostrare la loro capacità come organi di servizio sociale.

Articolo II *Cos'è la scuola io credo che*

– la scuola è prima di tutto un'istituzione sociale. Essendo l'educazione un processo sociale, la scuola è semplicemente quella forma di vita di comunità in cui sono concentrati tutti i mezzi che serviranno più efficacemente a rendere il fanciullo partecipe dei beni ereditati dalla specie e a far uso dei suoi poteri per finalità sociali;

- l'educazione è, perciò, un processo di vita e non una preparazione a un vivere futuro.
- la scuola deve rappresentare la vita attuale – una vita altrettanto reale e vitale per il fanciullo di quella che egli conduce a casa, nel vicinato o nel recinto dei giochi.
- quell'educazione che non si compie per mezzo di forme di vita, forme che vale la pena di vivere per loro stesse, è sempre un inadeguato sostituto della realtà genuina e tende a impastoiare e a intorpidire.
- la scuola, come istituzione, deve semplificare la vita sociale esistente; deve ridurla in certo modo a una forma embrionale. La vita esistente è così complessa che il fanciullo non può venirvi portato a contatto senza confusione o distrazione. Esso o è sopraffatto dalla molteplicità di attività che hanno luogo, sí che smarrisce la sua capacità di reagire ordinatamente, oppure è stimolato da queste varie attività in modo tale che le sue facoltà vengono attivate prematuramente ed esso o diventa indebitamente specializzato oppure si disintegra.
- intesa come vita sociale semplificata, la vita di scuola deve svolgersi gradualmente dalla vita domestica; che deve riprendere e continuare le attività che già in casa sono familiari al fanciullo.
- deve proporre queste attività al fanciullo e riprodurle in modo che esso possa gradualmente apprenderne il significato e rendersi atto a fare la sua parte in rapporto ad esse.
- questa è una necessità psicologica, perché è il solo modo di assicurare la continuità dello sviluppo del fanciullo, e il solo modo di dare uno sfondo di esperienze passate alle idee nuove promosse a scuola.
- è altresí una necessità sociale, perché la casa è la forma di vita sociale nella quale il fanciullo è allevato e in rapporto alla quale esso ha ricevuto la sua educazione morale. Spetta alla scuola di approfondire e di estendere il suo senso dei valori collegato alla sua vita domestica.

Articolo III La materia dell'educazione lo credo che

- la vita sociale del fanciullo è il fondamento della concentrazione, o della correlazione, di tutta la sua educazione o sviluppo. La vita sociale conferisce la unità inconsapevole e lo sfondo di tutti i suoi sforzi e di tutte le sue realizzazioni.
- la materia del programma scolastico deve differenziarsi gradualmente dall'inconsapevole unità originaria della vita sociale.
- noi violiamo la natura del fanciullo e rendiamo difficili i migliori risultati morali introducendo il fanciullo troppo bruscamente a una quantità di studi speciali, come il leggere, lo scrivere, la geografia, ed altri, senza rapporto con questa vita sociale.
- il vero centro di correlazione tra le materie scolastiche non è la scienza né la letteratura né la storia o la geografia, ma sono le attività sociali del fanciullo stesso.

- l'educazione dev'essere concepita come una ricostruzione continua dell'esperienza; che il processo e il fine dell'educazione sono una sola e identica cosa.
- il costituire qualsiasi fine esterno all'educazione come tale che dia ad essa il suo fine e la sua norma equivale a privare il processo educativo di gran parte del suo significato; e tende a indurci a fare assegnamento su stimoli falsi ed esterni nei nostri rapporti col fanciullo.

Articolo IV *La natura del metodo* *lo credo che*

- la questione del metodo sia riducibile infine alla questione dell'ordine dello sviluppo delle facoltà e degli interessi del fanciullo. La legge per la presentazione e per la trattazione della materia è la legge implicita nella natura del fanciullo medesimo. È per questo che io credo che le proposizioni seguenti siano d'importanza suprema per determinare con quale spirito si deve effettuare l'educazione.
- il lato attivo precede quello passivo nello sviluppo della natura del fanciullo; che l'espressione viene prima dell'impressione consapevole; che lo sviluppo muscolare precede quello sensoriale; che i movimenti precedono le sensazioni consapevoli. Io credo che la coscienza sia essenzialmente motrice o impulsiva; che gli stati coscienti tendano a proiettarsi in azione.
- l'aver trascurato questo principio sia la causa di gran parte dello spreco di tempo e di energia nel lavoro scolastico. Il fanciullo è spinto a un atteggiamento passivo, ricettivo o assorbente. Le condizioni sono tali che non gli è consentito di seguire la legge della sua natura; di qui i contrasti e lo sperpero.
- anche le idee (i processi intellettivi e mentali) derivano dall'azione e vengono trasmesse in vista di un migliore controllo dell'azione. Ciò che noi chiamiamo ragione è essenzialmente la legge dell'azione ordinata e efficace. Il difetto fondamentale dei metodi da noi attualmente adoperati in questo campo consiste nel tentativo di sviluppare le facoltà del ragionamento e del giudizio senza riferimento alla scelta o all'ordinamento dei mezzi di azione. Ne consegue che noi mettiamo di fronte al fanciullo dei simboli arbitrari. I simboli sono necessari allo sviluppo mentale, ma il loro posto è quello di strumenti per economizzare lo sforzo; presentati in sé, essi sono un insieme di idee arbitrarie e senza significato imposte dall'esterno.
- gli interessi sono i segni e i sintomi dello sviluppo di capacità. Io ritengo che essi rappresentino delle capacità sorgenti. Perciò l'osservazione costante e accurata degli interessi è della massima importanza per l'educatore.
- questi interessi devono essere osservati come indici dello stato di sviluppo raggiunto dal fanciullo.
- essi annunciano lo stadio nel quale il fanciullo sta per entrare.
- solo mediante l'osservazione continua e sollecita degli interessi della fanciullezza è dato all'adulto di penetrare nella vita del fanciullo, di scorgere la disposizione e la materia su cui

egli potrebbe operare piú prontamente e con miglior esito.

– a questi interessi non si deve indulgere né li si devono reprimere. Reprimere un interesse significa sostituire l'adulto al fanciullo, e indebolire in tal modo la curiosità e la prontezza intellettuale, sopprimere l'iniziativa e mortificare l'interesse. Indulgere agli interessi significa sostituire ciò che è transeunte a ciò che è permanente. L'interesse è sempre il segno di qualche potere celato; la cosa importante è di scoprirlo. Indulgere all'interesse vuol dire mancar di penetrare sotto la superficie, e il risultato sicuro è la sostituzione del capriccio e del ghiribizzo all'interesse genuino.

Articolo V *La scuola e il progresso sociale* *Io credo che*

- l'educazione è il metodo fondamentale del progresso e dell'azione sociale.
- tutte le riforme che poggiano semplicemente sull'emanazione di leggi o sulla minaccia di certe penalità, o su mutamenti di dispositivi meccanici e esterni sono transitorie e futili.
- l'educazione è una regola del processo mediante cui si giunge a partecipare della consapevolezza sociale; e che l'adattamento dell'attività individuale sulla base di questa consapevolezza sociale è il solo metodo sicuro di ricostruzione sociale.
- questa concezione tiene in debito riguardo sia gli ideali individualistici che quelli socialistici. Essa è individuale perché riconosce la formazione di un certo carattere come la sola vera base del giusto vivere. È sociale perché riconosce che questo giusto carattere non deve essere formato soltanto mediante precetti, esempi o esortazioni individuali, ma piuttosto mediante l'influenza di una certa forma di vita istituzionale o di comunità sull'individuo, e che l'organismo sociale mediante la scuola come suo organo può dar luogo a dei risultati morali.

R. Tassi, *Itinerari pedagogici del '900*, Zanichelli, Bologna, 1991, pagg. 321-326

Di Napoli, Giustino dalla filosofia alla fede senza rinnegare la filosofia

Fra i Padri della Chiesa il rapporto tra filosofia e fede è visto in una gamma molto vasta di sfumature – dal rifiuto radicale sino al recupero più o meno integrale della filosofia all'interno della dottrina cristiana –; Giustino assume una posizione che potremmo definire pragmatica: convertitosi da adulto al cristianesimo, egli utilizza quanto gli serve delle conoscenze filosofiche per portare avanti il suo discorso di fedele cristiano, senza preoccuparsi di segnare confini netti fra ragione e fede. Se è vero – come sostiene lo storico Giovanni Di Napoli – che Giustino si muove sostanzialmente sulla linea tracciata da Paolo di Tarso, non si può sottovalutare il carattere assolutamente nuovo – rispetto a san Paolo – della posizione di Giustino nei confronti della filosofia.

Giustino (100-165) è un convertito, diremmo, intellettuale, in quanto la sua adesione al cristianesimo avviene dopo l'esperienza culturale fatta nelle scuole filosofiche a lui contemporanee: stoica, peripatetica, pitagorica e platonica; egli stesso descrive nel *Dialogo con Trifone* (capp. 2-8) la storia del suo dramma spirituale; l'ultimo stadio del suo passare attraverso le scuole è il platonismo, in cui il filosofo-martire trova l'esaltazione dell'intelligibile; ma neppure il platonismo offre a Giustino quello che egli cerca – una compiuta *sapienza* come esauriente risposta al problema della vita – ed è quindi portato, il filosofo, al cristianesimo.

Risolto il suo personale problema, Giustino si porta a Roma e ivi apre una propria scuola; un filosofo cinico, Crescente, gli fa una lotta spietata, che si conclude con la morte di Giustino.

L'opera di san Giustino – nato da pagani occidentali in terra di Samaria – è rivolta ai due estremi fra cui il cristianesimo di allora era costretto a muoversi: ellenismo e giudaismo; del molto che scrisse ci restano due *Apologie* (polemica con il paganesimo) e il *Dialogo con Trifone* (polemica con il giudaismo). [...]

In san Giustino la “filosofia” è intesa come saggezza di vita, nella quale le fonti (rivelazione e ragione) sono considerate insieme, senza un approfondito studio sui loro rapporti; egli conosce e sottolinea la distinzione fra rivelazione e ragione, e cioè fra insegnamento poggiato sull'autorità di Dio e insegnamento poggiato sulla “dimostrazione”; ma non si cura di fissare compiti e limiti rispettivi; filosofia è per lui pure la dottrina rivelata, anzi la più accreditata filosofia, nella quale, però, la funzione della ragione non è deprezzata né disprezzata, bensì inverte nella funzione della ragione che è Cristo. Siamo sostanzialmente nella linea di san Paolo, ma con la novità che la sapienza divina non è detta opposta alla sapienza umana, bensì includente ed elevata essa nella sua parte di verità.

(Giovanni Di Napoli, *Teologia e filosofia nel pensiero cristiano*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pagg. 11-12)

Di Napoli, Le colpe di Campanella e la sua missione

Tutte le “colpe” del Campanella si possono riassumere in una sola colpa: quella di aver voluto la “renovatione del secolo”, e cioè una profonda riforma culturale e religiosa e politica, che investisse gli uomini e le idee ai fini di una marcia trionfale di redenzione. Pochi anni dopo essere stato gettato nel carcere di Napoli, Tommaso Campanella esprime nel canto la propria missione:

Io nacqui a debellar tre mali estremi:
 tirannide, sofismi, ipocrisia;
 ond'or mi accorgo con quanta armonia
 Possanza, Senno, Amor m'insegnò Temi.
 Questi princípi son veri e supremi
 della scoperta gran filosofia,
 rimedio contro la trina bugia,
 sotto cui tu piangendo, o mondo, fremiti.
 Carestie, guerre, pesti, invidia, inganno,
 ingiustizia, lussuria, accidia, sdegno,
 tutti a que' tre gran mali sottostanno,

che nel cieco amor proprio, figlio degno
 d'ignoranza, radice e fomento hanno.
 Dunque a diveller l'ignoranza io vegno.

Si potrebbe tentare una individuazione dei “tre mali estremi”, vedendo nei “sofismi” l'aristotelismo, nella “ipocrisia” le deficienze sociali del tempo, nella “tirannide” le prepotenze, vissute o teorizzate, della signoria politica; tutti i mali, osserva il Campanella, vengono da quei tre, ma a loro volta essi si radicano nell'amor proprio o egoismo, che è figlio dell'ignoranza. Ai tre mali estremi il Campanella oppone l'armonia insegnatagli da “Temi”, che è la giustizia, e formata dalla potenza, dal senno e dall'amore (che sono, come si vedrà, le tre *primalità* o costanti fondamentali del reale [i tre sommi magistrati che, insieme al Metafisico, reggono la Città del Sole]); ma se la radice dei mali è l'egoismo alimentato dall'ignoranza, la missione del Campanella si rivela innanzitutto una missione illuminatrice: “Dunque a diveller l'ignoranza io vegno”. Il che vuol dire che l'opera riformatrice del Campanella intende essere totalitaria, ma ancorata a una radicale riforma culturale che orienti e alimenti la “renovatione del secolo”.

(G. Di Napoli, *T. Campanella*, in *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1430)

Diderot, Encyclopédie

Encyclopédie. "Questa parola significa concatenazione delle scienze; è composta dalla preposizione greca en, "in", e dai sostantivi kyklos, "circolo", e paideía, "conoscenza"" così scrive Diderot all'inizio della voce "Enciclopedia". Egli, traducendo paideía con *connaissance* ("conoscenza"), non richiama il significato letterale della parola *encyclopédie*, cioè "ciclo educativo", "educazione completa nelle sue fasi"; questo significato è comunque reso esplicito subito dopo quando afferma che le conoscenze devono essere "esposte ai contemporanei" e "trasmesse ai posteri".

Se il governo volesse interferire in un'opera simile, sarebbe impossibile realizzarla. Tutta la sua influenza deve limitarsi a facilitarne l'esecuzione. Un monarca, con una sola parola, può far sorgere un castello dall'erba; ma una società di scrittori non è una squadra di manovali. Una enciclopedia non può essere fatta su commissione. È lavoro che va condotto innanzi con tenacia piuttosto che iniziato con ardore. Nelle corti imprese di questa fatta possono essere proposte per caso, se vi cade il discorso; ma non suscitano mai un interesse tale che le salvi dalla dimenticanza, fra il tumulto e la confusione di infiniti altri affari più o meno importanti. [...] Se l'uomo al quale il sovrano ha affidato la cosa muore o cade in disgrazia, i lavori restano sospesi, né è possibile riprenderli, perché un ministro non adotta di solito i programmi di un suo predecessore, anche se ciò gli recherebbe gloria più rara, se non maggiore, di quella di averne formulati di nuovi. I privati si affrettano a raccogliere i frutti delle spese fatte; il governo non si cura di ciò in economia. Per non so quale sentimento riprovevole, con il principe si è meno onesti nel trattare che non con i privati. Si assumono impegni minimi e si esigono ricompense massime.

(D. Diderot, *Enciclopedia*, voce "Enciclopedia",
in *La filosofia dell'Enciclopedia*, Laterza, Bari, 1966, pagg. 187-190)

Diderot, Il mito del buon selvaggio

Diderot - che vede nella scienza e nelle sue applicazioni pratiche lo strumento per la costruzione di una società ordinata e in continuo progresso - non si sottrae al fascino del "mito del buon selvaggio": allora sembra dimenticare la distinzione delle funzioni tra lavoro materiale e lavoro intellettuale, fra artigiano e "ricco"; e invita a diffidare di chi vuole "mettere ordine", perché la condizione naturale dell'uomo è condizione di felicità: e in essa non esiste alcun tipo di proprietà, tutto è in comune e le parole "mio" e "tuo" sono sconosciute. Nella pagina che segue un vecchio di Tahiti descrive gli effetti prodotti sulla società dell'isola dell'arrivo degli Europei.

-

D. Diderot, *Supplemento al viaggio di Bougainville*

Noi siamo innocenti, noi siamo felici; e tu non puoi che nuocere alla nostra felicità. Noi seguiamo il puro istinto della natura; e tu hai cercato di cancellarne il carattere dalle nostre anime. Qui tutto appartiene ad ognuno; e tu ci hai insegnato non so quale distinzione tra il *tuo* e il *mio*. Le nostre figlie e le nostre donne sono comuni; tu hai condiviso con noi questo privilegio, e hai acceso in esse furori sconosciuti. Esse sono diventate folli nelle tue braccia, e tu sei diventato feroce tra le loro. Esse hanno cominciato a odiarsi; voi vi siete battuti per esse, e ci sono ritornate macchiate del vostro sangue. Noi siamo liberi; ed ecco che tu hai sotterrato nella nostra terra il simbolo della nostra schiavitù futura. [...] Noi abbiamo rispettato in te la nostra immagine. Lasciaci i nostri costumi; essi sono più saggi e più onesti dei tuoi: non vogliamo scambiare ciò che tu definisci la nostra ignoranza con i tuoi lumi inutili. Noi possediamo tutto ciò che ci è necessario, tutto ciò che è bene per noi. Siamo forse degni di disprezzo per non aver saputo crearci bisogni superflui? Quando abbiamo fame, noi abbiamo di che sfamarci; quando abbiamo freddo, noi abbiamo di che vestirci. Tu sei entrato nelle nostre capanne: che cosa vi manca, secondo te? Ricerca fin dove vuoi quelle che tu chiami comodità della vita; ma consenti a esseri forniti di buon senso di arrestarsi quando essi potranno ottenere soltanto, dalla continuazione dei loro sforzi penosi, dei beni immaginari [...].

Quanto sarebbe breve il codice delle nazioni, se si conformasse rigorosamente al codice della natura!

E quanti vizi ed errori sarebbero risparmiati agli uomini! [...]

Esisteva un tempo un uomo naturale; all'interno di quest'uomo si è introdotto un uomo artificiale, e nella caverna si è accesa una guerra continua che dura per tutta la vita. Talvolta l'uomo naturale è più forte, talvolta è invece sconfitto dall'uomo morale e artificiale. [...]

Ma allora, si deve civilizzare l'uomo, oppure abbandonarlo al suo istinto? - Se si deve rispondere francamente, dirò che dovete civilizzarlo, se avete intenzione di diventarne il tiranno: avvelenatelo quanto più potete di una morale contraria alla natura; frapponetegli ostacoli di ogni specie; impediti i suoi movimenti in mille modi; ispirategli fantasmi che lo

spaventino; perpetuate la guerra nella caverna, di modo che l'uomo naturale sia sempre incatenato ai piedi dell'uomo artificiale. Se invece lo volete felice e libero, non intervenite nelle sue faccende: già troppi incidenti imprevisti lo condurranno alla luce e alla disperazione; e restate pur sempre convinti che non è a vostro profitto, ma per proprio vantaggio, che alcuni saggi legislatori vi hanno costruiti e conformati così come siete. Richiamiamoci a tutte le istituzioni politiche, civili e religiose: esaminatele profondamente - e, se non mi inganno, vi vedrete la specie umana piegata di secolo in secolo sotto il giogo che un ristretto numero di imbrogliatori si proponeva di imporle. Diffidate di colui che vuol mettere ordine [...].

(*Gli illuministi francesi*, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1987, pagg. 200-202)

Diderot, La funzione pratica della filosofia

Nel 1750 comincia a circolare il Prospectus, cioè il progetto e piano dell'Encyclopédie, scritto da Denis Diderot. In esso Diderot riconosce il debito degli enciclopedisti nei confronti della Cyclopaedia di Chambers, ma che al tempo stesso "è tutto da rifare" per quanto riguarda le "arti meccaniche": "Chambers ha letto libri, ma non ha mai visto artigiani; e tuttavia molte cose si possono imparare soltanto negli opifici". L'analisi delle attività pratiche degli artigiani in quanto fonte di conoscenza è rilevante per la filosofia; e implica che la filosofia, a sua volta, abbia una rilevanza pratica. A illustrare questo principio sono dedicati alcuni pensieri contenuti nel libro De l'interprétation de la nature, pubblicato da Diderot nel 1753, contemporaneamente all'uscita del terzo volume dell'Encyclopédie.

a) A scuola dagli artigiani (D. Diderot, *Enciclopedia*, Prospectus)

Ci siamo rivolti ai piú abili [artigiani] di Parigi e del regno. Ci siamo presi la briga di andare nei loro opifici, interrogarli, scrivere sotto loro dettatura, sviluppare i loro pensieri, trovare termini adatti ai loro mestieri, tracciare le relative tavole e definirle, parlare con coloro dai quali avevamo avuto memorie scritte, e (precauzione quasi indispensabile) rettificare in lunghi e ripetuti colloqui con alcuni ciò che altri avevano spiegato insufficientemente, oscuramente, talvolta non fedelmente. [...] é stato necessario procurarsi piú volte le macchine, costruirle, por mano all'opera, diventare per cosí dire apprendisti, eseguire noi stessi pessimi lavori per insegnare agli altri a farne di buoni. Si sono mandati disegnatori negli opifici, si sono fatti schizzi di macchine e strumenti.

(La filosofia dell'Enciclopedia, Laterza, Bari, 1966, pagg. 152-154)

b) A che cosa serve la filosofia (D. Diderot, *Interpretazione della natura*, XVII-XIX, XXI)

XVII. Sono forse mancati all'Universo gli uomini di genio? Niente affatto. La loro meditazione e il loro studio sono stati forse insufficienti? Ancor meno. La storia delle scienze brulica di nomi illustri; la superficie della Terra è ricoperta dei monumenti dei nostri lavori. Perché dunque possediamo cosí poche conoscenze certe? Per quale fatalità le scienze hanno progredito cosí scarsamente? Siamo forse destinati per sempre a non essere altro che fanciulli? Ho già annunciato la risposta a queste domande. Le scienze astratte hanno occupato troppo a lungo e con troppo poco profitto gli spiriti migliori; o non si è studiato ciò che importava sapere, oppure gli studi sono stati condotti senza capacità di scelta, senza idee e senza metodo; le parole si sono moltiplicate all'infinito e la conoscenza delle cose è rimasta indietro.

XVIII. Il vero modo di filosofare sarebbe stato e sarebbe quello di applicare l'intelletto all'intelletto; l'intelletto e l'esperienza ai sensi, i sensi alla natura; la natura all'esame degli strumenti; gli strumenti alla ricerca e al perfezionamento delle arti, che si offrirebbero al

popolo per insegnargli a rispettare la filosofia.

XIX. Vi è solo un mezzo per rendere la filosofia veramente raccomandabile agli occhi del volgo: mostrargliela unita all'utilità. Il volgo chiede sempre: *a che cosa serve?* E non si deve mai porsi in una situazione che costringa a rispondergli: *a nulla*. Esso non sa che ciò che illumina il filosofo e ciò che serve al volgo sono due cose molto diverse, perché l'intelletto del filosofo è spesso illuminato da ciò che nuoce, e oscurato da ciò che serve.

XXI. Raccogliere e collegare i fatti sono due cose molto faticose; i filosofi se le sono quindi divise fra loro. Gli uni trascorrono la vita a radunare i materiali come manovali utili e laboriosi, gli altri, orgogliosi architetti, si affrettano ad adoperarli. Ma il tempo, fino ad oggi, ha abbattuto quasi tutti gli edifici della filosofia razionale. Il manovale polveroso reca prima o poi, dai sotterranei dove scava alla cieca, il pezzo fatale di questo edificio costruito con la pura forza della mente; esso crolla, e restano solo materiali ammucchiati alla rinfusa, fino a quando un altro genio temerario intraprende una nuova combinazione. Felice quel filosofo sistematico al quale la natura avrà dato, come un tempo a Epicuro, a Lucrezio, a Aristotele, a Platone, una forte immaginazione, una grande eloquenza, l'arte di presentare le proprie idee mediante immagini sorprendenti e sublimi! L'edificio da lui costruito potrà cadere un giorno; ma la sua statua resterà in piedi, in mezzo alle rovine; la pietra che si stacca dalla montagna non l'abbatterà, perché i suoi piedi non sono d'argilla.

(D. Diderot, *Opere filosofiche*, Feltrinelli, Milano, 1967, pagg. 120-121)

c) Invito agli artigiani (D. Diderot, *Enciclopedia*, voce "Arte")

Invitiamo gli artigiani a valersi del consiglio dei dotti e a far sí che le loro [degli artigiani] scoperte non scompaiano con loro. Sappiano che non rivelando un segreto utile si rendono colpevoli di furto verso la società; e che anteporre l'interesse privato a quello generale non è meno vile in questo caso che in cento altri casi, nei quali essi stessi non esiterebbero a pronunziarsi in tal senso. Se diverranno comunicativi, si libereranno da molti pregiudizi, e soprattutto da quello comune a quasi tutti, e cioè che la loro arte abbia raggiunto il massimo grado di perfezione. La scarsa cultura li induce spesso a imputare alla natura delle cose un difetto che sta invece in loro stessi. Le difficoltà sembrano loro insormontabili, se ignorano i mezzi per vincerle. Facciano esperimenti, cui ciascuno rechi un contributo: l'artigiano con il lavoro manuale, l'accademico con i suoi lumi e consigli, e il ricco con le spese per il materiale, le fatiche e il tempo; e ben presto le nostre arti e i nostri manufatti supereranno quelli esteri nella misura in cui noi desideriamo.

(*La filosofia dell'Enciclopedia*, Laterza, Bari, 1966, pagg. 175-176)

Diderot, Spirito sistematico come eclettismo

Denis Diderot, che insieme a d'Alembert può essere considerato l'“artefice” dell'Encyclopédie, recupera il concetto di eclettismo: un concetto che, nella tradizione filosofica, ha quasi sempre avuto un significato negativo, e che viene spesso ancora oggi inteso come sinonimo di mancanza di originalità, di collazione più o meno disorganica di materiali altrui. Eclettismo invece, per Diderot, significa fare i conti con la varietà della realtà senza volerla per forza appiattire nella omogeneità di un “sistema”; significa lavorare con metodo per trovare il nesso che esiste fra le “verità” isolate, e impegnarsi in questa ricerca in maniera sistematica, seguendo la strada tracciata dalla “libertà di pensiero”, “dall'esperienza e dalla ragione” e dalla quale è impossibile deviare.

D. Diderot, *Enciclopedia*, voce “Eclettismo”

L'eclettico è un filosofo che, calpestando il pregiudizio, la tradizione, l'antichità, il consenso universale, l'autorità, insomma tutto ciò che soggioga l'animo del volgo, osa pensare con la propria testa, risalire ai principi generali più chiari, esaminarli, discuterli, astenendosi dall'ammettere alcunché senza la prova dell'esperienza e della ragione; che, dopo aver vagliato tutte le filosofie in modo spregiudicato e imparziale, osa farne una propria, privata e domestica; dico “una filosofia privata e domestica”, perché l'eclettico ambisce non tanto a essere il precettore quanto il discepolo del genere umano, a riformare non tanto gli altri quanto se stesso, non tanto a insegnare quanto a conoscere il vero. [...]

L'eclettico non raccoglie a caso delle verità; non le lascia isolate; e meno ancora si ostina a sistemarle in un qualche piano determinato: quando ha esaminato e ammesso un principio, la proposizione che subito segue, nella sua attenzione, o si riallaccia in modo evidente a quel principio, o non vi si riallaccia affatto, o gli è opposta. Nel primo caso la considera vera; nel secondo sospende il giudizio finché nozioni intermedie fra la proposizione esaminata e il principio ammesso non gli dimostrino o il legame o l'opposizione a tale principio; nell'ultimo caso la rifiuta come falsa. Ecco il metodo dell'eclettico. [...]

L'eclettismo, questa filosofia così saggia, praticata dai primi uomini di genio assai prima di avere un nome, restò sepolta nell'oblio fino alla fine del secolo XVI. Allora la natura, rimasta lungamente intorpidita e quasi esausta, fece uno sforzo e generò finalmente uomini fedeli alla più bella prerogativa umana, la libertà di pensiero; e si vide rinascere la filosofia eclettica con Giordano Bruno da Nola, Girolamo Cardano, Francis Bacon da Verulamio, Tommaso Campanella, René Descartes, Thomas Hobbes, Gottfried Wilhelm Leibniz, ecc. [...]

Il progresso delle conoscenze umane è una strada tracciata, dalla quale è quasi impossibile che lo spirito umano devii.

(in *Enciclopedia*, Laterza, Bari, 1968, pagg. 399-400)

Dilthey, Le scienze dello spirito

W. Dilthey (1833-1911) è stato un importante sostenitore della specificità delle “scienze dello spirito” in contrapposizione alle “scienze della natura” e uno dei massimi rappresentanti dello storicismo contemporaneo. In questa lettura vengono da lui indicati i compiti delle “scienze dello spirito”. [la parola erleben, molto utilizzata dalla filosofia tedesca d’inizio secolo, significa fare esperienza di qualcosa]

W. Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften in Gesammelten Schriften, VII, Teubner, Leipzig und Berlin; trad. it., La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, in Critica della ragione storica (a cura di P. Rossi), Einaudi, Torino, 1982, pagg. 157-158

Nelle scienze dello spirito si compie la costruzione del mondo storico. Con tale espressione indico la connessione ideale in cui, estendendosi sulla base dell'*Erleben* e dell'intendere in una successione di operazioni, ha la sua esistenza il sapere oggettivo sul mondo storico. Qual è ora la connessione in cui una teoria di questa specie è legata alle scienze che le sono prossime? In primo luogo questa costruzione ideale del mondo spirituale e la conoscenza del corso storico, in cui il mondo spirituale si è gradualmente sviluppato, si condizionano reciprocamente. Esse sono tra loro separate, ma hanno il loro oggetto comune nel mondo spirituale: su ciò è fondata la loro interna relazione. Il corso in cui si è sviluppato il sapere relativo a questo mondo, costituisce una guida per intendere la sua costruzione ideale, e questa rende possibile una più profonda comprensione della storia delle scienze dello spirito.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 315

Dilthey, Scienze della natura e scienze dello spirito

In questa lettura Wilhelm Dilthey fa alcune osservazioni sul rapporto fra le “scienze della natura” e le “scienze dello spirito” e sulle caratteristiche specifiche di queste ultime.

W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften* in *Gesammelten Schriften*, VII, Teubner, Leipzig und Berlin; trad. it., *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica* (a cura di P. Rossi), Einaudi, Torino, 1982, pagg. 212-213

Dal momento che la connessione dell'apprendimento oggettivo sta sotto le condizioni contenute nelle scienze dello spirito, viene a delinearsi la particolare struttura di tali discipline. Sulla base delle forme e delle operazioni generali del pensiero si fanno qui valere compiti specifici, che trovano la loro soluzione nell'intreccio dei propri metodi. Nell'elaborazione di queste forme di procedimento le scienze dello spirito sono state sempre influenzate dalle scienze della natura; e poiché queste hanno elaborato prima i loro metodi, si è avuto in un vasto ambito un adattamento di essi ai compiti delle scienze dello spirito. In due punti ciò risulta particolarmente evidente: nella biologia sono stati scoperti per la prima volta i metodi comparativi poi sempre maggiormente applicati alle scienze sistematiche dello spirito, e i metodi sperimentali elaborati dall'astronomia e dalla fisiologia sono stati trasferiti alla psicologia, all'estetica e alla pedagogia. Anche oggi nello sforzo di soluzione dei compiti particolari, lo studioso di psicologia, di pedagogia, di linguistica o di estetica si chiede spesso se i mezzi e i metodi scoperti nelle scienze della natura per la soluzione di problemi analoghi possano venir sfruttati nel proprio campo.

Ma, nonostante tali punti particolari di contatto, la connessione delle forme di procedimento delle scienze dello spirito è, fin dal suo inizio, del tutto diversa dalla connessione delle scienze della natura.

[...]

E qui viene a completarsi il *concetto delle scienze dello spirito*. Il loro ambito si estende quanto l'intendere, e l'intendere ha il suo oggetto unitario nell'oggettivazione della vita. Così il concetto di disciplina spirituale è determinato, secondo l'ambito dei fenomeni che cadono sotto di essa, mediante l'oggettivazione della vita nel mondo esterno. Soltanto ciò che lo spirito ha creato, esso lo intende. La natura, cioè l'oggetto della conoscenza naturale, racchiude la realtà prodotta indipendentemente dall'attività dello spirito. Tutto ciò a cui l'uomo, operando, ha impresso la sua impronta, costituisce l'oggetto delle scienze dello spirito.

E anche l'espressione “scienza dello spirito” riceve a questo punto la sua giustificazione. Si è nel passato discorso dello spirito delle leggi, del diritto, della costituzione: ora possiamo dire *che tutto ciò in cui lo spirito si è oggettivato, rientra nell'ambito delle scienze dello spirito*.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 315-316 e 319

Dionigi Areopagita, Identità e Differenza di Dio

Il Medesimo è soprasostanzialmente eterno, invariabile, rimane sempre in se stesso, è sempre nella stessa maniera e si mantiene ugualmente presente a tutte le cose, collocato egli stesso per se stesso e da se stesso stabilmente e intemeratamente nei bellissimi confini di un'Identità soprasostanziale, senza cambiamento, senza perdita, inflessibile, invariabile, non mescolato, immateriale, semplicissimo, senza bisogno, senza crescita, senza diminuzione, senza nascita: non nel senso che non sia ancora creato o che sia incompiuto (...) ma congiunge gli esseri gli uni con gli altri, in quanto abbondante e causa di identità che contiene in precedenza in sé, alla stessa maniera, anche le cose contrarie secondo una sola ed unica Causa sovraeminente di tutte l'identità.

(Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, IX, 4, 912 B-C, trad. di P. Scazzoso).

Dio è Alterità per il fatto che mediante la sua provvidenza è presente a tutti e si fa tutto in tutti per la salvezza di tutti, rimanendo in se stesso e fermo nella sua propria identità, mantenendosi secondo un'azione unica e ininterrotta e dandosi con una forza che non viene mai meno per la deificazione di quelli che si rivolgono a lui. Bisogna credere che la diversità delle figure varie di Dio secondo le multiformi apparizioni indicano qualche cosa di diverso da ciò che appaiono per coloro ai quali appaiono (...). Ora guardiamo la stessa Diversità divina, non come un mutamento entro l'Identità inconvertibile, ma come Unità di lui capace di moltiplicarsi e procedimenti della fecondità che produce tutti gli esseri .

(Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, IX, 5, 912 D - 913 B, trad. di P. Scazzoso).

Dostoevskij, Dalla libertà al dispotismo

Dostoevskij ci presenta in questa lettura la teoria di Sigaljov, secondo la quale partendo dall'esigenza del massimo di libertà si deve inevitabilmente arrivare al massimo di oppressione. Il filosofo mette in evidenza la dimensione dialettica della realtà umana, in cui spesso la conclusione contraddice l'idea di partenza.

F. M. Dostoevskij, *I demoni*

Sigaljov continuò.

“Avendo dedicato la mia energia allo studio del proclama dell'ordinamento sociale della futura società, con la quale sarà sostituita la presente, son giunto alla convinzione che tutti i costruttori di sistema sociali, dai tempi più antichi fino al nostro anno 187..., sono stati dei sognatori, dei favolisti, degli sciocchi che contraddicevano se stessi, che non capivano assolutamente nulla della storia naturale e di quello strano animale che si chiama uomo. Platone, Rousseau, Fourier sono colonne d'alluminio, tutto ciò va bene forse per i passeri, e non per la società umana. Ma siccome la futura forma sociale è indispensabile proprio ora che tutti, finalmente, ci accingiamo ad agire per non esitare più, io propongo il mio proprio sistema dell'ordinamento del mondo. Eccolo!” batté sul quaderno. “Avrei voluto esporre alla adunanza il mio libro in forma possibilmente abbreviata; ma vedo che occorrerà aggiungere ancora una quantità di spiegazioni a voce, e perciò tutta l'esposizione esigerà, almeno dieci sere, secondo il numero dei capitoli del mio libro. (Si udì qualche risata.) Inoltre dichiaro fin da ora che il mio sistema non è finito. (Altre risate.) Mi sono imbrogliato fra i miei propri dati, e la mia conclusione è in diretta contraddizione con l'idea iniziale, da cui parto. Partendo da un'assoluta libertà, concludo con un assoluto dispotismo. Aggiungerò, però, che tranne la mia soluzione della formula sociale non ce ne può essere nessun'altra”.

[...]

“Non è questo, signori,” s'intromise, alla fine, lo zoppo. In generale parlava con un certo sorriso come ironico, così che, magari, era difficile distinguere se parlasse sul serio o scherzasse. “Qui, signori, è un'altra cosa. Il signor Sigaljov è troppo seriamente votato al suo problema ed inoltre è troppo modesto. A me il mio libro è noto. Propone, in forma di soluzione finale della questione, la divisione dell'umanità in due parti disuguali. Una decina parte riceve la libertà della personalità ed ha un diritto illimitato sugli altri nove decimi. Questi devono perdere la personalità e trasformarsi come in una specie di gregge e per mezzo d'un'illimitata obbedienza raggiungere attraverso una serie di rigenerazioni l'innocenza primordiale, qualcosa come il paradiso primordiale, sebbene, del resto, debbano anche lavorare. Le misure proposte dall'autore per togliere ai nove decimi dell'umanità la libertà e per trasformarla in gregge per mezzo della rieducazione d'interi generazioni, sono assai notevoli, fondate su dati naturali ed assai logiche. Si può non convenire con certe deduzioni, ma è difficile dubitare dell'intelligenza e delle cognizioni

dell'autore. Peccato che la condizione delle dieci sere sia perfettamente incompatibile con le circostanze; se no, si sarebbero potute sentire molte cose curiose.”

[...]

“Ha del buono nel suo quaderno,” continuava Verchovjenskij, “approva lo spionaggio. Secondo il suo sistema ogni membro della società vigila sull'altro ed è tenuto a denunciarlo. Ciascuno appartiene a tutti, e tutti a ciascuno. Tutti sono schiavi, e nella schiavitù sono eguali. Nei casi estremi c'è la calunnia e l'omicidio, ma sopra tutto l'eguaglianza. Per prima cosa si abbassa il livello dell'istruzione, delle scienze e degli ingegni. L'alto livello delle scienze e degli ingegni è accessibile solo alle doti superiori: non occorrono le doti superiori! Le doti superiori non possono non esser dispotiche ed hanno sempre corrotto più che non giovato; vengono scacciate o sopprese. A Cicerone si taglia la lingua, a Copernico si cavano gli occhi, Shakespeare viene lapidato, ecco lo sigaliovismo! Gli schiavi devono essere uguali: senza dispotismo non c'è ancora stata né libertà, né eguaglianza, ma nel gregge ci deve essere l'eguaglianza, ed ecco lo sigaliovismo! Ah, ah, ah, vi riesce strano? Io sono per lo sigaliovismo!”

Stavrogin cercava d'affrettare il passo e di arrivar più presto a casa. “Se quest'uomo è ubriaco, dove mai ha fatto in tempo ad ubriacarsi?” gli veniva in mente. “Possibile che sia il cognac?”

“Sentite, Stavrogin: livellare le montagne è una buona idea, non è ridicola. Io sono per Sigaljov! Non occorre l'istruzione, basta scienza! Anche senza la scienza basterà del materiale per mille anni, ma bisogna adattarsi all'obbedienza. Al mondo manca una cosa sola, l'obbedienza. La sete dell'istruzione è già una sete aristocratica. Non appena c'è la famiglia o l'amore, ecco già anche il desiderio della proprietà. Noi faremo morire il desiderio: spargeremo le sbornie, i pettegolezzi, le denunce; spargeremo una corruzione inaudita; spegneremo ogni genio nelle fasce. Tutto allo stesso denominatore,, l'eguaglianza perfetta. “Noi abbiamo imparato un mestiere, e siamo gente onesta, non abbiamo bisogno di nient'altro”, ecco la recente risposta degli operai inglesi. È indispensabile solo l'indispensabile, ecco l'impresa del globo d'ora innanzi. Ma occorre anche la convulsione; a questo penseremo noi, dirigenti. Gli schiavi devono avere dei dirigenti. Piena obbedienza, piena assenza di personalità, ma una volta ogni trent'anni Sigaljov scatena anche la convulsione, e tutti cominciano a un tratto a divorarsi l'un l'altro, fino a un certo punto, unicamente per evitar la noia. La noia è una sensazione aristocratica; nello sigaliovismo non ci saranno desideri. Il desiderio e la sofferenza è per noi, e per gli schiavi c'è lo sigaliovismo.”

F. M. Dostoevskij, *I demoni*, Garzanti, Milano, 1977, vol. II, pagg. 406-407, 408, 422-423

Dostoevskij, Dietro al razionalismo c'è la morte dell'uomo

Non solo l'uomo non vive secondo i dettami della ragione, ma a volte egli ama la distruzione e il caos. Egli non è come le formiche, anzi per lui il razionalismo è "il principio della morte".

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*

Signori, io, si capisce, scherzo, e so da me che i miei scherzi non sono riusciti, ma pure non si può tutto prendere a scherzo quello che dico. Io forse scherzo colla bava alla bocca. Signori, c'è dei problemi che mi tormentano; risolveteveli. Così per esempio voi volete distogliere l'uomo dalle sue antiche abitudini e correggere la sua volontà secondo quanto esigono la scienza e il buonsenso. Ma che cosa vi fa esser sicuri che non soltanto si può, ma *si deve* trasformare così l'uomo? Che cosa vi fa concludere che la volontà umana *deve* assolutamente esser corretta? Insomma, che cosa vi fa esser sicuri che una tale riforma tornerà davvero a vantaggio dell'uomo? E, per dir tutto, come mai siete tanto *convinti* che il non contrastare ai suoi veri e normali interessi, garantiti dagli argomenti della ragione e dell'aritmetica, sia davvero sempre vantaggioso per l'uomo e sia legge dell'umanità tutta? Ma questa, per adesso, è soltanto una vostra ipotesi! E poniamo pure che sia una legge della logica; ma forse non lo è affatto dell'umanità. Voi forse pensate, signori, che io sia pazzo? Lasciate però che mi spieghi. D'accordo: l'uomo è animale prevalentemente costruttore, condannato a tendere coscientemente a uno scopo e a esercitar l'arte dell'ingegnere, ossia a tracciarsi in eterno e senza posa una via, anche se *non si sa dove menì*. Ma forse appunto perché è *condannato* a tracciarsi questa via gli vien voglia ogni tanto di buttarsi fuoristrada, e magari anche perché, sia stupido l'uomo immediato e d'azione quanto si vuole, gli balena però talvolta pel capo che la via, come risulta, quasi sempre mena *non si sa dove*, e che l'importante poi non è dove menì, ma piuttosto e soltanto che, insomma proceda, e che il bravo ragazzo non sia portato a spregiare la propria arte d'ingegnere e non s'abbandoni così al rovinoso ozio, il quale è il noto padre di tutti i vizi. Dunque l'uomo ama costruire, e tracciare strade, è pacifico. Ma da che viene che ami appassionatamente anche la distruzione e il caos? Rispondete un po' a questo! Ma su questo punto vorrei io stesso dirvi due parole in particolare. Non sarebbe forse dovuto, questo suo grande amore per la distruzione e pel caos (che talvolta li ami assai è anche pacifico e indiscutibile), al fatto che lui stesso istintivamente ha paura di raggiungere lo scopo e di portare a termine la costruzione? Che ne sapete, magari a lui l'edificio gli piace soltanto da lontano e da vicino niente affatto; magari viverci non gli piace, ma soltanto costruirlo, per poi lasciarlo *aux animaux domestiques*, quali formiche, pecoroni ecc. ecc. Le formiche però hanno tutt'altri gusti. Hanno, loro, una meravigliosa costruzione del genere, che sfida i secoli: il formicaio.

Dal formicaio le rispettabili formiche hanno cominciato, e col formicaio certamente finiranno, il che torna a grande onore della loro perseveranza e della loro posatezza. Ma l'uomo è

creatura avventata ed assurda, e forse a lui come al giocatore di scacchi interessa soltanto il processo di raggiungimento dello scopo, non già lo scopo stesso. E, chissà (nessuno può giurare il contrario), forse lo scopo a cui tende l'umanità consiste unicamente nel mantenere ininterrotto questo processo di raggiungimento, in altre parole è la vita medesima, e non propriamente la meta da raggiungere, la quale, si capisce, non può esser altro che il due piú due quattro, ossia una formula, ma questo due piú due quattro non è piú la vita, bensí il principio della morte.

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Bur, Milano, 1975, pagg. 53-54

Dostoevskij, Gli eterni problemi

Che cosa facevano i giovani russi dell'Ottocento quando s'incontravano? Discutevano delle "questioni maledette", cioè di Dio, dell'immortalità dell'anima, del male, della felicità umana, del destino della Russia e così via. Un esempio in questa lettura di Dostoevskij.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

– Capisci dunque anche tu per che cosa. Ad altri interessa altro, ma a noi, sbarbatelli, occorre anzitutto risolvere gli eterni problemi; ecco il nostro cruccio. Adesso tutta la giovane Russia non discute che dei sempiterni problemi. Per l'appunto adesso, che tutti i vecchi si sono messi improvvisamente a occuparsi di questioni pratiche. Perché durante questi tre mesi mi hai guardato con ansietà? Per domandarmi: "Che fede hai tu? o non ne hai nessuna?"; ecco quello che significavano i vostri sguardi in questi tre mesi, Aleksjèj Fjòdorovic, vero che è così?

– Sarà magari così, – sorrise Aljòsa. – Ma adesso non ti burli di me, fratello?

– Burlarmi di te? Non vorrei amareggiare il mio fratellino, che per tre mesi mi ha guardato con tanta ansietà. Aljòsa, guardami in faccia: sono anch'io un ragazzino proprio come te, forse con la sola differenza che non sono un novizio. Come hanno fatto sino ad oggi i ragazzi russi? Alcuni di loro, cioè? Ecco, per esempio, questa lurida trattoria: essi si incontrano qui e si cacciano in un angolo. Non si sono mai conosciuti prima; usciranno di qui e si ignoreranno di nuovo per quarant'anni; ebbene, di che cosa ragioneranno in questo momento che hanno còlto a volo alla trattoria? Dei problemi universali, non di altro: se c'è Dio, se c'è l'immortalità. E quelli che non credono in Dio discuteranno di socialismo e di anarchia, del rifacimento dell'umanità intera secondo un nuovo modello, ma sarà sempre la stessa diavoleria, saranno sempre le stesse questioni, soltanto da un altro punto di vista. Ai nostri tempi molti, moltissimi dei giovani piú originali non fanno che parlare degli eterni problemi. Non è forse così?

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. I, pag. 249

Dostoevskij, I limiti della ragione

La ragione non può rinchiudere la vita nei suoi schemi, né identificarsi con la vita stessa. Ne consegue che l'uomo non è del tutto razionale, né del tutto razionalizzabile.

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*

Vedete: la ragione, signori, è una bella cosa, non se ne discute, ma la ragione è soltanto ragione e soddisfa soltanto la facoltà raziocinativa dell'uomo, laddove il volere è manifestazione di tutta la vita, ossia di tutta la vita dell'uomo, ragione e sue prurigini comprese. E sebbene la nostra vita, in tale manifestazione, risulti spesso essere molto misera cosa, ma è però sempre la vita, e non già solamente un'estrazione di radice quadrata. Ed è per esempio del tutto naturale che io voglia vivere soddisfacendo a tutte le mie facoltà vitali e non alla sola facoltà raziocinativa, ossia alla ventesima forse parte sull'intera somma delle mie facoltà vitali. Che cosa sa la ragione? La ragione sa soltanto quello che le è riuscito di conoscere (e magari certe cose non le conoscerà mai; questo non è forse edificante, ma perché nasconderselo?), mentre la natura umana agisce tutta intera, con tutto quanto contiene in sé, coscientemente e incoscientemente, e se anche mentisca vive però. Sospetto, signori, che mi stiate guardando con compassione; volete forse ripetermi che un uomo illuminato ed evoluto, insomma quale sarà l'uomo futuro, non può scientemente volere qualcosa di contrario al proprio interesse, e che questa è matematica. Perfettamente d'accordo, è proprio matematica. Ma, ve lo ripeto per la centesima volta, c'è però un caso, un unico caso, in cui l'uomo può di proposito e in piena coscienza desiderarsi addirittura il male, e cose assurde e stupide, stupidissime se volete con questo preciso scopo: *avere il diritto* di desiderarsi cose stupidissime e non esser tenuto a desiderarne solo d'intelligenti. Perché, quella stupidissima cosa, quel capriccio, può nel fatto, signori, essere al nostro simile più profittevole di tutto quanto si dà al mondo, specie in certi casi. E, per dir tutto, può essere più profittevole di qualunque profitto anche nel caso che ci produca un male evidente e che contrasti alle più corrette conclusioni dei nostri ragionamenti su ciò che è profittevole, e ciò perché in ogni caso ci conserva la cosa più importante e preziosa, ossia la nostra personalità e individualità. E c'è chi afferma che questa è davvero la cosa che l'uomo tiene più cara; certo la volontà può anche, se vuole, accordarsi colla ragione, specie se di questa non si faccia cattivo impiego e ove se ne usi moderatamente; il quale accordo è cosa utile e persino talvolta lodevole. Ma gli è che spessissimo, e anzi nella maggior parte dei casi, la volontà contraddice apertamente e cocciutamente alla ragione.

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Bur, Milano, 1975, pagg. 48-49

Dostoevskij, Il problema della teodicea

Si tratta di un argomento spesso trattato dai filosofi. L'interpretazione di Dostoevskij è che per certe forme di violenza non ci può, né ci deve essere alcuna forma di perdono, né sulla terra e neppure in cielo.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

Ebbene, figurati che, in ultima analisi, questo mondo di Dio non l'accetto, pur sapendo che esiste, anzi non l'ammetto per nulla. Non è Dio che non accetto, comprendi, ma il mondo da Lui creato, è il mondo di Dio che non accetto e non posso risolvermi ad accettare. Mi spiego meglio: io sono convinto, al pari di un bimbo, che le sofferenze saranno sanate e cancellate; che tutta l'umiliante commedia delle contraddizioni umane dileguerà come un pietoso miraggio, come la poco nobile escogitazione di un essere imbecille e meschino, come un atomo dello spirito umano euclideo; che in ultimo, alla fine del mondo e nel momento dell'eterna armonia, si compirà e si rivelerà qualcosa di tanto prezioso che basterà per colmare tutti i cuori, per placare tutte le indignazioni, per riscattare tutti i misfatti degli uomini, tutto il sangue da essi versato, basterà perché sia possibile non soltanto il perdono, ma anche la giustificazione di quanto è accaduto fra gli uomini. E sia, avvenga pure e si riveli tutto questo, io però non l'accetto e non lo voglio accettare.

[...]

– Ascoltami: io ho preso come esempio i soli bambini perché la cosa riuscisse più evidente. Delle altre lacrime umane, di cui è imbevuta tutta la terra, dalla crosta fino al centro, non dirò nemmeno una parola, avendo di proposito ristretto il mio tema. Io sono un verme e confesso in tutta umiltà che non posso comprendere a qual fine tutto sia stato così congegnato. Gli uomini stessi, dunque, sono colpevoli: era stato dato loro il paradiso, essi hanno voluto la libertà e hanno rapito il fuoco al cielo, sapendo che sarebbero diventati infelici; non c'è quindi motivo di compiangersi. Oh, nel mio povero spirito terrestre euclideo, io so soltanto che il dolore esiste, che non ci sono colpevoli, che ogni cosa scaturisce direttamente e semplicemente da un'altra, che tutto scorre e si equilibra; ma, già, queste non sono che bolle euclidee, io lo so bene, e non posso adattarmi a vivere in conformità di esse! Che importa che non ci siano colpevoli, che ogni cosa scaturisca direttamente e semplicemente da un'altra e che io lo sappia! A me occorre un compenso non nell'infinito, chissà dove e chissà quando, ma già qui sulla terra, e tale che io stesso lo possa vedere. Io ho creduto e voglio vedere anch'io, e, se allora fossi già morto, mi si risusciti, perché se tutto dovesse avvenire senza di me, sarebbe una cosa troppo ingiusta. Io non ho mica sofferto per concimare col mio essere, con le mie colpe e le mie sofferenze, la futura armonia in pro di qualcuno. Io voglio vedere coi miei occhi il daino ruzzare accanto al leone e l'ucciso alzarsi ad abbracciare il suo uccisore. Io voglio essere presente quando tutti apprenderanno di colpo perché tutto sia stato così. Su questo desiderio poggiano tutte le religioni della terra, e io credo. Ma però ecco i bambini: che ne farò? È questo il problema

che io non posso risolvere. Per la centesima volta ripeto: le questioni sono molte, ma ho preso soltanto i bambini, perché qui è ineluttabilmente chiaro ciò che ho bisogno di dire. Ascolta: se tutti devono soffrire per acquistare con la sofferenza l'eterna armonia, che c'entrano qui i bambini? Dimmelo, ti prego! Non si capisce assolutamente a che scopo debbano anch'essi patire e perché debbano acquistarsi con le sofferenze quell'armonia. Perché hanno servito anch'essi da materiale e da concime per preparare a vantaggio altrui l'armonia futura? La solidarietà fra gli uomini nel peccato io la comprendo, comprendo la solidarietà anche nella espiazione: ma la solidarietà nel peccato non riguarda i bambini e, se la verità sta realmente nel fatto che anche loro sono solidali coi padri in tutti i delitti da questi commessi, una tale verità non è certo di questo mondo e mi riesce incomprensibile. Qualche bello spirito dirà magari che tanto il bambino crescerà e avrà il tempo di peccare, ma non è mica cresciuto quel fanciullo di otto anni contro il quale furono sguinzagliati i cani! Oh! Aljòsa, io non bestemmio! Comprendo bene come dovrà scuotersi l'universo quanto tutti in cielo e sotterra si fonderanno in un inno solo e tutto ciò che vive o ha vissuto griderà: "Tu hai ragione, Signore, giacché le Tue vie ci sono rivelate!". Quando la madre abbraccerà il carnefice che fece straziare il figlio suo dai cani, e tutt'e tre proclameranno fra le lacrime: "Tu hai ragione, Signore!", allora certo sarà l'apoteosi della conoscenza e tutto si spiegherà. Ma ecco, proprio qui è il busillis, è proprio questo che io non posso accettare. E mentre sono sulla terra mi affretto a prendere le mie disposizioni. Vedi, Aljòsa, se vivrò anch'io fino a quel momento o se risusciterò per vederlo, potrà realmente accadere che anch'io esclami con gli altri, vedendo la madre abbracciare il carnefice del suo bimbo: "Hai ragione, Signore!", ma io questo non lo voglio esclamare. Finché c'è ancor tempo, corro ai ripari e perciò rifiuto assolutamente la suprema armonia. Essa non vale una lacrima anche sola di quella bambina martoriata che si batteva il petto col piccolo pugno e pregava il "buon Dio" nel suo fetido stambugio, versando le sue lacrime invendicate. Non la vale, perché quelle lacrime son rimaste da riscattare. E dovranno essere riscattate, altrimenti non ci potrà essere neppure l'armonia. Ma come, come le riscatterai? È forse possibile? Col vendicarle più tardi? Ma a che mi serve vendicarle, a che mi serve l'inferno per i carnefici, a che può rimediare l'inferno, quando i bambini sono già stati martirizzati? E che armonia è questa, se c'è l'inferno? io voglio perdonare, voglio abbracciare, e non che si continui a soffrire. E se le sofferenze dei bambini hanno servito a completare quella somma di sofferenze che era necessaria per l'acquisto della verità, io affermo fin d'ora che tutta la verità non vale un simile prezzo. Non voglio, insomma, che la madre abbracci il carnefice che fece straziare il figlio suo dai cani! Si guardi bene dal perdonargli! Perdoni, se vuole, per proprio conto, perdoni al carnefice la sua smisurata sofferenza materna, ma non ha il diritto di perdonare la sofferenza del suo bimbo straziato; si guardi dal perdonare al carnefice, anche se gli perdonasse il fanciullo stesso! Ma se è così, se non si ha il diritto di perdonare, dov'è l'armonia? C'è nel mondo intero un essere che possa perdonare e che ne abbia il diritto? Io non voglio l'armonia, non la voglio per amore verso l'umanità. Preferisco che le sofferenze rimangano invendicate. Rimarrei piuttosto col mio dolore invendicato e col

mio sdegno insaziato, *anche se avessi torto*! Troppo poi si è esagerato il valore di quell'armonia, l'ingresso costa troppo caro per la nostra tasca. E, perciò mi affretto a restituire il mio biglietto d'ingresso. E, se sono un galantuomo, ho l'obbligo di restituirlo al piú presto possibile. E cosí faccio. Non è che non accetti Dio, Aljòsa, ma Gli restituisco nel modo piú rispettoso il mio biglietto.

– Questa è una rivolta, – disse Aljòsa piano, con gli occhi a terra.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. I, pagg. 251 e 260-262

Dostoevskij, individuo contro il razionalismo

In questa lettura sono presenti due fra le piú famose immagini usate da Dostoevskij per indicare i pericoli per l'uomo insiti nel razionalismo: il "palazzo di cristallo" e il "tasto di pianoforte".

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*

Direte che questo avveniva in tempi, relativamente parlando, barbari; che anche il nostro è un tempo barbaro perché (sempre relativamente parlando) anche adesso si ficcano spilloni addosso alla gente; che anche adesso l'uomo, sebbene abbia imparato a vedere in certi casi piú chiaro che nei tempi barbari, è tuttavia ancora lontano dall'essersi abituato ad agire secondo i dettami della ragione e della scienza. Nondimeno voi siete perfettamente convinti che ci si abituerà senza fallo, quando avrà del tutto perdute certe inveterate cattive abitudini, e quando il buonsenso e la scienza avranno rieducata e orientata la natura umana in modo normale. Siete convinti che allora l'uomo la smetterà lui stesso e *volontariamente* di sbagliare e, se cosí si può dire, per forza non vorrà porre a contrasto la propria volontà coi propri normali interessi. Di piú: voi dite che allora la scienza stessa insegnerà all'uomo (sebbene sia secondo me cosa superflua) che lui in realtà non ha e non ha mai avuto una sua volontà o un suo capriccio, anzi non è altro che un arnese sul genere d'un tasto di pianoforte o d'un pedale d'organo; e che per di piú al mondo ci sono anche le leggi di natura; per modo che qualunque cosa faccia, non avviene affatto per sua volontà, ma di per sé, secondo le leggi della natura. Pertanto basta scoprire queste leggi di natura perché l'uomo non debba piú rispondere delle proprie azioni e perché gli diventi oltremodo facile il vivere. Va da sé che allora tutte le azioni umane saranno matematicamente calcolate secondo quelle leggi, faranno una sorta di tabella di logaritmi, fino a 108.000, e verranno inserite nelle efemeridi; oppure, meglio ancora, ci saranno pubblicazioni benemerite, sul genere degli attuali lessici enciclopedici, in cui ogni cosa verrà calcolata e stabilita tanto esattamente, che al mondo non si daranno piú azioni né avventure.

– Allora, – siete sempre voi che parlate, – si stabiliranno nuove relazioni economiche, anch'esse belle e pronte e calcolate con matematica esattezza, sicché spariranno d'incanto tutti i possibili problemi, appunto perché ci saranno in serbo tutte le possibili soluzioni. E allora costruiremo un palazzo di cristallo. E allora... be' insomma, allora verrà l'Uccello Kagan. Si capisce, non si può menomamente garantire (stavolta sono io che parlo) che allora per esempio non si crepi di noia (perché, veramente, che fare quando tutto sia già calcolato sulla tabella?), ma in compenso ogni cosa sarà estremamente ragionevole. Però, che cosa non fa fare la noia! Diavolo, anche gli spilloni d'oro si ficcano per noia, ma questo sarebbe ancora niente. Il guaio è (son sempre io che parlo) che magari allora gli spilloni d'oro, ho paura, sarebbero addirittura i benvenuti. Giacché è stupido l'uomo, fenomenalmente stupido. Cioè, non che sia stupido, non lo è per nulla anzi, ma è in compenso tanto sconoscente che a cercarne un altro di tipi come lui non lo si troverebbe.

Sicché io non mi meraviglierei punto se, per esempio, senza sapere né come né quando, fra questa futura general ragionevolezza saltasse fuori a un tratto un qualche gentleman dalla fisionomia ignobile, o per meglio dire retriva e beffarda, si mettesse le mani sui fianchi e ci dicesse a tutti: ohè, signori, non sarebbe il caso di dare un calcio a tutta questa ragionevolezza, nell'unico intento di mandare al diavolo tutti i logaritmi e di ricominciare a vivere al nostro porco modo? E passi ancora, ma la cosa scuorante è che di certo costui troverebbe dei seguaci: cosiffatto è l'uomo. E tutto ciò che per un motivo infimo, che, a quanto sembra, non vale neanche la pena di rammentare: e precisamente perché l'uomo, sempre e dovunque e chiunque fosse, ha amato agire come gli è piaciuto, e niente affatto secondo gli dettavano ragione e interesse; giacché si può benissimo voler qualcosa a dispetto del proprio interesse, e anzi talvolta *si deve*, positivamente *si deve* (quest'è una mia idea). E questa propria, libera e indipendente volontà, questo proprio, sia pur folle, capriccio, questa fantasia, esasperata magari talvolta fino alla demenza, tutto ciò costituisce quel tale, sempre omissso, interesse degli interessi, che non rientra in nessuna classificazione e che manda costantemente al diavolo tutti i sistemi e tutte le teorie. Ma donde hanno cavato codesti sapientoni che l'uomo ha bisogno di non so che normale e virtuoso volere? Come mai si son ficcati in testa che l'uomo non possa fare a meno d'una volontà ragionevole e consona al proprio tornaconto? L'uomo ha soltanto bisogno d'una volontà *indipendente*, gli costi questa indipendenza quanto può, e a qualunque punto debba menarlo. Ma poi, la volontà, lo sa il diavolo...

F. M. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, Bur, Milano, 1975, pagg. 45-46

Dostoevskij, *La Leggenda del Grande Inquisitore*

Essendo La leggenda il vertice del pensiero di Dostoevskij, ne presentiamo il testo completo. Nel romanzo il racconto è messo in bocca ad Ivàn Karamazov.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

La mia azione si svolge in Spagna, a Siviglia, al tempo piú pauroso dell'inquisizione quando ogni giorno nel paese ardevano i roghi per la gloria di Dio e
con grandiosi autodafé
si bruciavano gli eretici.

Oh, certo, non è cosí che Egli scenderà, secondo la Sua promessa, alla fine dei tempi, in tutta la gloria celeste, improvviso “come folgore che splende dall'Oriente all'Occidente”. No, Egli volle almeno per un istante visitare i Suoi figli proprio là dove avevano cominciato a crepitare i roghi degli eretici. Nell'immensa Sua misericordia, Egli passa ancora una volta fra gli uomini in quel medesimo aspetto umano col quale era passato per tre anni in mezzo agli uomini quindici secoli addietro. Egli scende verso le “vie roventi” della città meridionale, in cui appunto la vigilia soltanto, in un “grandioso autodafé”, alla presenza del re, della corte, dei cavalieri, dei cardinali e delle piú leggiadre dame di corte, davanti a tutto il popolo di Siviglia, il cardinale grande inquisitore aveva fatto bruciare in una volta, *ad maiorem Dei gloriam*, quasi un centinaio di eretici. Egli è comparso in silenzio, inavvertitamente, ma ecco – cosa strana – tutti Lo riconoscono. Spiegare perché Lo riconoscano, potrebbe esser questo uno dei piú bei passi del poema. Il popolo è attratto verso di Lui da una forza irresistibile, Lo circonda, Gli cresce intorno, Lo segue. Egli passa in mezzo a loro silenzioso, con un dolce sorriso d'infinita compassione. Il sole dell'amore arde nel Suo cuore, i raggi della Luce, del Sapere e della Forza si sprigionano dai Suoi occhi e, inondando gli uomini, ne fanno tremare i cuori in una rispondenza d'amore. Egli tende loro le braccia, li benedice e dal contatto di Lui, e perfino dalle Sue vesti, emana una forza salutare. Ecco che un vecchio, cieco dall'infanzia, grida dalla folla: “Signore, risanami, e io Ti vedrò”, ed ecco che cade dai suoi occhi come una scaglia, e il cieco Lo vede. Il popolo piange e bacia la terra dove Egli passa. I bambini gettano fiori dinanzi a Lui, cantano e Lo acclamano: “Osanna!”. “E' Lui, è Lui”, ripetono tutti, “dev'essere Lui, non può esser che Lui”. Egli si ferma sul sacrato della cattedrale di Siviglia nel preciso momento in cui portano nel tempio, fra i pianti, una candida bara infantile aperta: c'è dentro una bambina di sette anni, unica figlia di un insigne cittadino. La bimba morta è tutta coperta di fiori. “Egli risusciterà la tua bambina”, gridano dalla folla alla madre piangente. Il prete della cattedrale uscito incontro alla bara guarda perplesso e aggrota le sopracciglia. Ma ecco risuonare a un tratto il grido della madre della bambina morta. Essa si getta ai Suoi piedi: “Se sei Tu, risuscita la mia creatura!”, esclama, tendendo le braccia verso di Lui. Il corteo si ferma, la bara è deposta sul sacrato ai Suoi piedi. Egli la guarda con pietà e le Sue labbra pronunziano piano ancora una volta: “*Talitha kum*”, “e la fanciulla si levò”. La bambina si

solleva nella bara, si siede e guarda intorno sorridendo con gli occhietti sgranati, pieni di stupore. Ha nelle mani il mazzo di rose bianche col quale era distesa nella bara. Il popolo si agita, grida, singhiozza; ed ecco in questo stesso momento passare accanto alla cattedrale, sulla piazza, il cardinale grande inquisitore in persona. È un vecchio quasi novantenne, alto e diritto, dal viso scarno, dagli occhi infossati, ma nei quali, come una scintilla di fuoco, splende ancora una luce. Oh, egli non ha più la sontuosa veste cardinalizia di cui faceva pompa ieri davanti al popolo, mentre si bruciavano i nemici della fede di Roma: no, egli non indossa in questo momento che il suo vecchio e rozzo saio monastico. Lo seguono a una certa distanza i suoi tetri aiutanti, i servi e la “sacra” guardia. Si ferma dinanzi alla folla e osserva da lontano. Ha visto tutto, ha visto deporre la bara ai piedi di Lui, ha visto la bambina risuscitare, e il suo viso si è abbuiato. Aggrotta le sue folte sopracciglia bianche e il suo sguardo brilla di una luce sinistra. Egli allunga un dito e ordina alle sue guardie di afferrarlo. E tanta è la sua forza e a tal punto il popolo è docile, sottomesso e pavidamente ubbidiente, che la folla subito si apre davanti alle guardie e queste, in mezzo al silenzio di tomba che si è fatto di colpo, mettono le mani su Lui e Lo conducono via. Per un istante tutta la folla, come un solo uomo, si curva fino a terra davanti al vecchio inquisitore; questi benedice il popolo in silenzio e passa oltre. Le guardie conducono il Prigioniero sotto le volte di un angusto e cupo carcere nel vecchio edificio del Santo Ufficio e ve Lo rinchiudono. Passa il giorno, sopravviene la scura, calda, “afosa” notte di Siviglia. L’aria “odora di lauri e di limoni”. In mezzo alla tenebra profonda si apre a un tratto la ferrea porta del carcere, e il grande inquisitore in persona con una fiaccola in mano lentamente si avvicina alla prigione. È solo, la porta si richiude subito alle sue spalle. Egli si ferma sulla soglia e considera a lungo, per uno o due minuti, il volto di Lui. Infine si accosta in silenzio, posa la fiaccola sulla tavola e Gli dice:

– “Sei Tu, sei Tu?” – Ma, non ricevendo risposta, aggiunge rapidamente: – “Non rispondere, taci. E che potresti dire? So troppo bene quel che puoi dire. Del resto, non hai il diritto di aggiungere nulla a quello che Tu già dicesti una volta. Perché sei venuto a disturbarci? Sei infatti venuto a disturbarci, lo sai anche Tu. Ma sai che cosa succederà domani? Io non so chi Tu sia, e non voglio sapere se Tu sia Lui o soltanto una Sua apparenza, ma domani stesso io Ti condannerò e Ti farò ardere sul rogo, come il peggiore degli eretici, e quello stesso popolo che oggi baciava i Tuoi piedi si slancerà domani, a un mio cenno, ad attizzare il Tuo rogo, lo sai? Sí, forse Tu lo sai”, – aggiunse, profondamente pensoso, senza staccare per un attimo lo sguardo dal suo Prigioniero.

– Io non comprendo bene Ivàn, che voglia dir questo – sorrise Aljòsa, che aveva sempre ascoltato in silenzio; – è semplicemente una fantasia delirante, o un errore del vecchio, un assurdo *qui pro quo*?

– Ammetti pure quest’ultima ipotesi, – scoppiò a ridere Ivàn, – se il realismo contemporaneo ti ha già tanto guastato che tu non possa tollerare nulla di fantastico; vuoi che sia un *qui pro quo*? E sia pure! È vero, – e tornò a ridere, – il vecchio ha novant’anni e da un pezzo la sua idea poteva averlo fatto impazzire. Egli poteva essere stato colpito

dall'aspetto esteriore del Prigioniero. Poteva infine essere un semplice delirio, la visione di un vecchio novantenne sulla soglia della morte, sovreccitato per giunta dall'autodafé dei cento eretici bruciati la vigilia. Ma *qui pro quo* o fantasia troppo sfrenata, non è lo stesso per noi? L'importante qui è solo che il vecchio deve infine manifestare il proprio pensiero e lo manifesta e dice ad alta voce ciò che per novant'anni ha taciuto.

– E il Prigioniero rimane zitto? Lo guarda e non dice nemmeno una parola?

– Ma è così che deve essere, in ogni caso, – rise nuovamente Ivàn. – Il vecchio stesso Gli osserva che Egli non ha il diritto di aggiungere nulla a quanto già fu detto. C'è appunto qui, se vuoi, il tratto più fondamentale del cattolicesimo romano, come a dire. “Tutto è stato da Te trasmesso al papa, tutto quindi è ora nelle mani del papa, e Tu non venirci a disturbare, quanto meno prima del tempo”. In questo senso non solo parlano, ma anche scrivono i cattolici, i gesuiti almeno. L'ho letto io stesso nelle opere dei loro teologi. “Hai Tu il diritto di rivelarci anche un solo segreto del mondo da cui sei venuto?”. – Gli domanda il mio vecchio e risponde egli stesso per Lui: – “No, Tu non l'hai, se non vuoi aggiungere qualcosa a quello che già fu detto e togliere agli uomini quella libertà che tanto difendesti quando eri sulla terra. Tutto ciò che di nuovo Tu ci rivelassi attenterebbe alla libertà della fede umana, giacché apparirebbe come un miracolo, mentre la libertà della fede già allora, millecinquecent'anni or sono, Ti era più cara di tutto. Non dicevi Tu allora spesso: “Voglio rendervi liberi?”. Ebbene, adesso Tu li ha veduti, questi uomini “liberi”, – aggiunge il vecchio con un pensoso sorriso. – Sí, questa faccenda ci è costata cara, – continua, guardandolo severo, – ma noi l'abbiamo finalmente condotta a termine, in nome Tuo. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa libertà, ma adesso l'opera è compiuta e saldamente compiuta. Non credi che sia saldamente compiuta? Tu mi guardi con dolcezza e non mi degni neppure della Tua indignazione? Ma sappi che adesso, proprio oggi, questi uomini sono più che mai convinti di essere perfettamente liberi, e tuttavia ci hanno essi stessi recato la propria libertà, e l'hanno deposta umilmente ai nostri piedi. Questo siamo stati noi ad ottenerlo, ma è questo che Tu desideravi, è una simile libertà?”.

– Io torno a non comprendere, – interruppe Aljòsa, – egli fa dell'ironia, scherza?

– Niente affatto. Egli fa un merito a sé ed ai suoi precisamente di avere infine soppresso la libertà e di averlo fatto per rendere felici gli uomini. “Ora infatti per la prima volta (egli parla, naturalmente, dell'inquisizione) è diventato possibile pensare alla felicità umana. L'uomo fu creato ribelle; possono forse dei ribelli essere felici? Tu eri stato avvertito, – Gli dice, – avvertimenti e consigli non Ti erano mancati, ma Tu non ascoltasti gli avvertimenti. Tu ricusasti l'unica via per la quale si potevano render felici gli uomini, ma per fortuna, andandotene, rimettesti la cosa nelle nostre mani. Tu ci hai promesso, Tu ci hai con la Tua parola confermato, Tu ci hai dato il diritto di legare e di slegare, e certo non puoi ora nemmeno pensare a ritoglierci questo diritto. Perché dunque sei venuto a disturbarci?”.

– Ma che cosa significa: “Non Ti sono mancati avvertimenti e consigli?” – domandò Aljòsa.

– Ma qui appunto sta l'essenza di ciò che il vecchio deve esprimere. “Lo spirito intelligente e terribile, lo spirito dell'autodistruzione e del non essere, – continua il vecchio, – il grande

spirito. Ti parlò nel deserto, e nei libri ci è riferito come egli Ti avesse “tentato”. Non è così? Ma si poteva mai dire qualcosa di più vero di quanto egli Ti rivelò nelle tre domande che Tu respingesti e che nei libri sono dette “tentazioni”? Tuttavia, se mai ci fu sulla terra un vero e clamoroso miracolo, fu in quel giorno, nel giorno di quelle tre tentazioni. Precisamente nella formulazione di quelle tre domande era racchiuso il miracolo. Se si potesse, soltanto a mo’ di esempio e di ipotesi, immaginare che quelle tre domande dello spirito terribile fossero scomparse dai libri senza lasciare traccia e che occorresse ricostruirle, pensarle e formularle di nuovo, per rimetterle nei libri, e se per questo si riunissero tutti i sapienti della terra – governanti, prelati, dotti, filosofi, poeti, – e si assegnasse loro questo compito: immaginate, formulate tre domande tali da corrispondere all’importanza dell’evento non solo, ma da esprimere per giunta in tre parole, in tre proposizioni umane, tutta la futura storia del mondo e dell’umanità, – ebbene, credi Tu che tutta la sapienza della terra, insieme raccolta, potrebbe concepire qualcosa di simile per forza e profondità a quelle tre domande che Ti furono allora rivolte nel deserto dallo spirito intelligente e possente? Già solo da quelle domande e dal prodigio della loro formulazione si può capire che si ha da fare non con lo spirito umano transitorio, ma con quello eterno ed assoluto. In quelle tre domande infatti è come compendiata e predetta tutta la storia ulteriore dell’umanità, sono dati i tre archetipi in cui si concreteranno tutte le insolubili, contraddizioni storiche dell’umana natura su tutta la terra. Questo non poteva ancora, a quel tempo, essere così chiaro, poiché l’avvenire era ignoto, ma adesso, passati quindici secoli, noi vediamo che in quelle tre domande tutto era stato a tal segno divinato e predetto e che tutto si è a tal segno avverato, che non è più possibile aggiungervi o toglierne alcunché.

“Decidi Tu stesso chi avesse ragione, se Tu o colui che allora T’interrogava. Ricordati la prima domanda: se non la lettera il senso era questo: “Tu vuoi andare e vai al mondo con le mani vuote, con non so quale promessa di una libertà che gli uomini, nella semplicità e nella innata intemperanza loro, non possono neppur concepire, che essi temono e fuggono, giacché nulla mai è stato per l’uomo e per la società umana più intollerabile della libertà! Vedi Tu invece queste pietre in questo nudo e infocato deserto? Mutale in pani e l’umanità sorgerà dietro a Te come un riconoscente e docile gregge, con l’eterna paura di vederti ritirare la Tua mano, e di rimanere senza i Tuoi pani”. Ma Tu non volesti privar l’uomo della libertà e respingesti l’invito, perché, così ragionasti, che libertà può mai esserci, se la ubbidienza è comprata coi pani? Tu obiettesti che l’uomo non vive di solo pane, ma sai Tu che nel nome di questo stesso pane terreno, insorgerà contro di Te lo spirito della terra e lotterà con Te e Ti vincerà, e tutti lo seguiranno, esclamando: “Chi è comparabile, a questa bestia? Essa ci ha dato il fuoco del cielo!”. Sai Tu che passeranno i secoli e l’umanità proclamerà per bocca della sua sapienza e della sua scienza che non esiste il delitto, e quindi nemmeno il peccato, ma che ci sono soltanto degli affamati? “Nutrili e poi chiedi loro la virtù!”, ecco quello che scriveranno sulla bandiera che si leverà contro di Te e che abatterà il Tuo tempio. Al posto del Tuo tempio sorgerà un nuovo edificio, sorgerà una nuova spaventosa torre di Babele, e, quand’anche essa restasse, come la prima,

incompiuta, Tu avresti però potuto evitare questa nuova torre e abbreviare di mille anni le sofferenze degli uomini, giacché essi verranno a noi, dopo essersi arrovellati per mille anni intorno alla loro torre! Essi torneranno allora a cercarci sotto terra, nelle catacombe, dove ci nasconderemo (perché saremo di nuovi perseguitati e torturati), ci troveranno e ci grideranno: “Nutriteci, perché quelli che ci avevano promesso il fuoco del cielo non ce l’hanno dato”. E allora saremo noi a ultimare la loro torre, giacché la ultimerà chi li sfamerà e noi soli li sfameremo, in nome Tuo, facendo credere di farlo in nome Tuo. Oh, mai, mai essi potrebbero sfamarsi senza di noi! Nessuna scienza darà loro il pane, finché rimarranno liberi, ma essi finiranno per deporre la loro libertà ai nostri piedi e per dirci: “Riduceteci piuttosto in schiavitù ma sfamateci!”. Comprendranno infine essi stessi che libertà e pane terreno a discrezione per tutti sono fra loro inconciliabili, giacché mai, mai essi sapranno ripartirlo fra loro! Si convinceranno pure che non potranno mai nemmeno esser liberi, perché sono deboli, viziosi, inetti e ribelli. Tu promettevi loro il pane celeste, ma, lo ripeto ancora, può esso, agli occhi della debole razza umana, eternamente viziosa ed eternamente abietta, paragonarsi a quello terreno? E se migliaia e decine di migliaia di esseri Ti seguiranno in nome del pane celeste, che sarà dei milioni e dei miliardi di esseri che non avranno la forza di posporre il pane terreno a quello celeste? O forse Ti sono care soltanto le decine di migliaia di uomini grandi e forti, mentre i restanti milioni, numerosi come la sabbia del mare, di esseri deboli, che però Ti amano, non devono servire che da materiale per i grandi e per i forti? No, a noi sono cari anche i deboli. Essi sono viziosi e ribelli, ma finiranno per diventar docili. Essi ci ammireranno e ci terranno in conto di dèi per avere acconsentito, mettendoci alla loro testa, ad assumerci il carico di quella libertà che li aveva sbigottiti e a dominare su loro, tanta paura avranno infine di esser liberi! Ma noi diremo che obbediamo a Te e che dominiamo in nome Tuo. Li inganneremo di nuovo, perché allora non Ti lasceremo più avvicinare a noi. E in quest’inganno starà la nostra sofferenza, poiché saremo costretti a mentire. Ecco ciò che significa quella domanda che Ti fu fatta nel deserto, ed ecco ciò che Tu ricusasti in nome della libertà, da Te collocata più in alto di tutto. In quella domanda tuttavia si racchiudeva un grande segreto di questo mondo. Acconsentendo al miracolo dei pani, Tu avresti dato una risposta all’universale ed eterna ansia umana, dell’uomo singolo come dell’intera umanità: “Davanti a chi inchinarsi?”. Non c’è per l’uomo rimasto libero più assidua e più tormentosa cura di quella di cercare un essere dinanzi a cui inchinarsi. Ma l’uomo cerca di inchinarsi a ciò che già è incontestabile, tanto incontestabile, che tutti gli uomini ad un tempo siano disposti a venerarlo universalmente. Perché la preoccupazione di queste misere creature non è soltanto di trovare un essere a cui questo o quell’uomo si inchini, ma di trovarne uno tale che tutti credano in lui e lo adorino, e precisamente *tutti insieme*. E questo bisogno di *comunione* nell’adorazione è anche il più grande tormento di ogni singolo, come dell’intera umanità, fin dal principio dei secoli. È per ottenere quest’adorazione universale che si sono con la spada sterminati a vicenda. Essi hanno creato degli dèi e si sono sfidati l’un l’altro: “Abbandonate i vostri dèi e venite ad adorare i nostri, se no guai a voi e ai vostri dèi!”. E

così sarà fino alla fine del mondo, anche quando gli dèi saranno scomparsi dalla terra: non importa, cadranno allora in ginocchio davanti agli idoli. Tu conoscevi, Tu non potevi non conoscere questo fondamentale segreto della natura umana, ma Tu rifiutasti l'unica irrefragabile bandiera che Ti si offrisse per indurre tutti a inchinarsi senza discussione dinanzi a Te; la bandiera del pane terreno, e la rifiutasti in nome della libertà e del pane celeste. Guarda poi quel che hai fatto in seguito. E sempre in nome della libertà! Io Ti dico che non c'è per l'uomo pensiero più angoscioso che quello di trovare al più presto a chi rimettere il dono della libertà con cui nasce questa infelice creatura. Ma dispone della libertà degli uomini solo chi ne acqueta la coscienza. Col pane Ti si dava una bandiera indiscutibile: l'uomo si inchina a chi gli dà il pane, giacché nulla è più indiscutibile del pane; ma, se qualcun altro accanto a Te si impadronirà nello stesso tempo della sua coscienza, oh, allora egli butterà via anche il Tuo pane e seguirà colui che avrà lusingato la sua coscienza. In questo Tu avevi ragione. Il segreto dell'esistenza umana infatti non sta soltanto nel vivere, ma in ciò per cui si vive. Senza un concetto sicuro del fine per cui deve vivere, l'uomo non acconsentirà a vivere e si sopprimerà piuttosto che restare sulla terra, anche se intorno a lui non ci fossero che pani. Questo è giusto, ma che cosa è avvenuto? Invece di impadronirti della libertà degli uomini. Tu l'hai ancora accresciuta! Avevi forse dimenticato che la tranquillità e perfino la morte è all'uomo più cara della libera scelta fra il bene ed il male? Nulla è per l'uomo più seducente che la libertà della sua coscienza, ma nulla anche è più tormentoso. Ed ecco che, in luogo di saldi principi, per acquetare la coscienza umana una volta per sempre, Tu hai scelto tutto quello che c'è di più inconsueto, enigmatico e impreciso, hai scelto tutto quello che superava le forze degli uomini, e hai perciò agito come se Tu non li amassi per nulla, e chi mai ha fatto questo? Colui che era venuto a dare per essi la Sua vita! Invece d'impadronirti della libertà umana, Tu l'hai moltiplicata e hai per sempre gravato col peso dei suoi tormenti la vita morale dell'uomo. Tu volesti il libero amore dell'uomo, perché Ti seguisse liberamente, attratto e conquistato da Te. In luogo di seguire la salda legge antica, l'uomo doveva per l'avvenire decidere da sé liberamente, che cosa fosse bene che cosa fosse male, avendo dinanzi come guida la sola Tua immagine; ma non avevi Tu pensato che, se lo si fosse oppresso con un così terribile fardello come la libertà di scelta, egli avrebbe finito per respingere e contestare perfino la Tua immagine e la Tua verità? Essi esclameranno, alla fine, che la verità non è in Te, perché era impossibile abbandonarli fra ansie ed angosce maggiori di come Tu facesti, lasciando loro tante inquietudini e tanti insolubili problemi. In tal modo preparasti Tu stesso la rovina del Tuo regno, e non darne più la colpa a nessuno. Ma è questo intanto che Ti offriva? Ci sono sulla terra tre forze, tre sole forze capaci di vincere e conquistare per sempre la coscienza di questi deboli ribelli, per la felicità loro; queste forze sono: il miracolo, il mistero e l'autorità. Tu respingesti la prima, la seconda e la terza e desti così l'esempio. Lo spirito sapiente e terribile. Ti aveva posto sul culmine del tempio e Ti aveva detto: "Se vuoi sapere se Tu sei Figlio di Dio, gettati in basso, poiché di Lui è detto che gli angeli Lo sosterranno e Lo porteranno, ed Egli non cadrà e non si farà alcun male, e saprai

allora se Tu sei il Figlio di Dio e proverai allora quale sia la Tua fede nel Padre Tuo”; ma Tu, udito ciò, respingesti l’offerta, non Ti lasciasti convincere e non Ti gettasti giù. Oh, certo, Tu agisti allora con una magnifica fierezza, come Iddio, ma gli uomini, questa debole razza di ribelli, sono essi forse dèi? Oh, Tu comprendesti allora che, facendo un solo passo, un solo movimento per gettarti giù, avresti senz’altro tentato il Signore e perduto ogni fede in Lui, e Ti saresti sfracellato sulla terra che eri venuto a salvare, e si sarebbe rallegrato lo spirito sagace che Ti aveva tentato. Ma, ripeto, ce ne sono forse molti come Te? E in verità potevi Tu ammettere, non fosse che per un momento, che anche gli uomini avessero la forza di resistere a una simile tentazione? È forse fatta la natura umana per respingere il miracolo e, in così terribili momenti della vita, di fronte ai più terribili, fondamentali e angosciosi problemi dell’anima, rimettersi unicamente alla libera decisione del cuore? Oh, Tu sapevi che la Tua azione si sarebbe tramandata nei libri, avrebbe raggiunto la profondità dei tempi e gli ultimi confini della terra, e sperasti che, seguendo Te, anche l’uomo si sarebbe accontentato di Dio, senza bisogno di miracoli. Ma Tu non sapevi che, non appena l’uomo avesse ripudiato il miracolo, avrebbe subito ripudiato anche Dio, perché l’uomo cerca non tanto Dio quanto i miracoli. E siccome l’uomo non ha la forza di rinunciare al miracolo, così si creerà dei nuovi miracoli, suoi propri, e si inchinerà al prodigio di un mago, ai sortilegi di una fattucchiera, foss’egli anche cento volte ribelle, eretico ed ateo. Tu non scendesti dalla croce quando Ti si gridava, deridendoti e schernendoti: “Discendi dalla croce e crederemo che sei Tu”. Tu non scendesti, perché una volta di più non volesti asservire l’uomo col miracolo, e avevi sete di fede libera, non fondata sul prodigio. Avevi sete di un amore libero, e non dei servili entusiasmi dello schiavo davanti alla potenza che l’ha per sempre riempito di terrore. Ma anche qui Tu giudicavi troppo altamente degli uomini, giacché, per quanto creati ribelli, essi sono certo degli schiavi. Vedi e giudica, son passati quindici secoli, guardali: chi hai Tu innalzato fino a Te? Ti giuro, l’uomo è stato creato più debole e più vile che Tu non credessi! Può egli forse compiere quel che puoi compiere Tu? Stimandolo tanto, Tu agisti come se avessi cessato di averne pietà, perché troppo pretendesti da lui, e chi ha fatto questo? Colui che lo amava più di se stesso! Stimandolo meno, avresti anche meno preteso da lui, e questo sarebbe stato più vicino all’amore, perché più leggera sarebbe stata la sua soma. Egli è debole e vile. Che importa che egli adesso si sollevi dappertutto contro la nostra autorità e si inorgoglisca della sua rivolta? È l’orgoglio del bambino e dello scolareto. Sono i piccoli bimbi che si sono ribellati in classe e hanno cacciato il maestro. Ma anche l’esaltazione dei ragazzetti avrà fine e costerà loro cara. Essi abatteranno i templi e inonderanno di sangue la terra. Ma si avvedranno infine, gli sciocchi fanciulli, di essere bensì dei ribelli, ma dei ribelli deboli e incapaci di sopportare la propria rivolta. Versando le loro stupide lacrime, riconosceranno infine che chi li creò ribelli se ne voleva senza dubbio burlare. Essi lo diranno nella disperazione, e le loro parole saranno una bestemmia che li renderà anche più infelici, perché la natura umana non sopporta la bestemmia e alla fin fine se ne vendica sempre da sé. Inquietudine dunque, tumulto e infelicità: ecco l’odierna sorte degli uomini, dopo che Tu tanto patisti per la loro

libertà! Il Tuo grande profeta dice nella sua visione e nella sua parabola di aver visto tutti i partecipi della prima resurrezione e che ce n'erano dodicimila per ciascuna tribù. Ma se erano tanti, vuol dire che quelli erano più dèi che uomini. Essi sopportarono la Tua croce, essi sopportarono diecine d'anni di vita famelica nel nudo deserto, cibandosi di cavallette e di radici; e certo Tu puoi appellarti con orgoglio a questi eroi della libertà, dell'amore libero, del libero e magnifico sacrificio da essi compiuto in nome Tuo. Ma ricordati che erano in tutto appena alcune migliaia, ed erano per giunta degli dèi, ma i rimanenti? E che colpa hanno gli altri, gli uomini deboli, di non aver potuto sopportare ciò che i forti poterono? Che colpa ha l'anima debole, se non ha la forza di accogliere così terribili doni? Possibile che Tu sia venuto davvero solo agli eletti e per gli eletti? Ma se è così, c'è qui un mistero e noi non possiamo comprenderlo. E se c'è un mistero, anche noi avevamo il diritto di predicarlo e di insegnare agli uomini che non è la libera decisione dei loro cuori quello che importa, né l'amore, ma un mistero, a cui essi debbono ciecamente inchinarsi, anche contro la loro coscienza. E così abbiamo fatto. Abbiamo corretto l'opera Tua e l'abbiamo fondata sul *miracolo*, sul *mistero* e sull'*autorità*. E gli uomini si sono rallegrati di essere nuovamente condotti come un gregge e di vedersi infine tolto dal cuore un dono così terribile, che aveva loro procurato tanti tormenti. Avevamo noi ragione d'insegnare e di agire così? Parla! Forse che non amavamo l'umanità, riconoscendone così umilmente l'impotenza, alleggerendo con amore il suo fardello e concedendo alla sua debole natura magari anche di peccare, ma però col nostro consenso? Perché mi guardi in silenzio coi tuoi miti occhi penetranti? Va' in collera, io non voglio il Tuo amore, perché io stesso non Ti amo. E che cosa dovrei nasconderti? Non so forse con chi parlo? Tutto ciò che ho da dirti, già Ti è noto, lo leggo nei Tuoi occhi. E dovrei io nasconderti il nostro segreto? Forse Tu vuoi proprio udirlo dalle mie labbra, ascolta dunque: noi non siamo con Te, ma con *lui*, ecco il nostro segreto! Da lungo tempo non siamo più con Te, ma con *lui*, sono ormai otto secoli. Sono esattamente otto secoli che accettammo da lui ciò che Tu avevi rifiutato con sdegno, quell'ultimo dono ch'egli Ti offriva, mostrandoti tutti i regni della terra: noi accettammo da lui Roma e la spada di Cesare e ci proclamammo re della terra, gli unici re, sebbene non abbiamo ancora avuto il tempo di compiere interamente l'opera nostra. Ma di chi la colpa? Oh, quest'opera è finora soltanto agli inizi, ma è cominciata! Ancora a lungo si dovrà attenderne il compimento e molto ancora soffrirà la terra, ma noi raggiungeremo la mèta, saremo Cesari, e allora penseremo all'universale felicità degli uomini. Tu però già allora avresti potuto accettare la spada di Cesare. Perché ricusasti quest'ultimo dono? Accogliendo questo terzo consiglio dello spirito possente, Tu avresti compiuto tutto ciò che l'uomo cerca sulla terra, e cioè: a chi inchinarsi, a chi affidare la propria coscienza e in qual modo, infine, unirsi tutti in un formicaio indiscutibilmente comune e concorde, giacché il bisogno di unione universale è il terzo e l'ultimo tormento degli uomini. Sempre l'umanità mirò nel suo insieme ad organizzarsi universalmente. Molti furono i grandi popoli con una grande storia, ma quanto più elevati erano quei popoli, tanto più erano infelici, perché più fortemente degli altri sentivano il bisogno dell'unione universale degli uomini. I grandi conquistatori, i Timùr e i

Gengis-Chan, passarono come un turbine sulla terra, cercando di conquistare l'universo, ma anche essi, per quanto inconsapevolmente, espressero quello stesso potente bisogno umano di unione mondiale ed universale. Accettando il mondo e la porpora di Cesare, Tu avresti fondato il regno universale e dato la pace universale. Chi mai infatti deve dominare gli uomini, se non quelli che dominano la loro coscienza e nelle cui mani è il loro pane? E noi abbiamo preso la spada di Cesare, ma naturalmente, prendendola, ripudiammo Te e andammo dietro a *lui*. Oh, passeranno ancora secoli di orgia del libero pensiero, di umana scienza e di antropofagia, perché, avendo cominciato a costruire la loro torre di Babele senza di noi, è con l'antropofagia che termineranno. Ma proprio allora la bestia striscierà verso di noi e leccherà i nostri piedi e li spruzzerà con le lacrime di sangue dei suoi occhi. E noi ci assideremo sulla bestia e leveremo in alto una coppa su cui sarà scritto "Mistero!". Ma allora soltanto, e allora spunterà per gli uomini il regno della pace e della felicità. Tu sei fiero dei Tuoi eletti, ma Tu non hai che eletti, mentre noi daremo la pace a tutti. D'altra parte, c'è anche questo: quanti di quegli eletti, e di quei forti che avrebbero potuto diventarlo, si sono infine stancati di attenderli, e hanno portato e ancora porteranno su altri campi le forze del loro spirito e la fiamma del loro cuore, e finiranno anche per sollevare contro di te la loro *libera* bandiera! Ma questa bandiera l'innalzasti Tu stesso. Con noi invece tutti saranno felici e più non si rivolteranno, né si stermineranno fra loro, come facevano dappertutto nella Tua libertà. Oh, noi li persuaderemo che allora soltanto essi saranno liberi, quando rinunzieranno alla libertà loro in favore nostro e si sottometteranno a noi. Ebbene, avremo ragione, perché ricorderanno a quali orrori di servitù e di turbolenza li conduceva la Tua libertà. La libertà, il libero pensiero e la scienza li condurranno in tali labirinti e li porranno davanti a tali portenti e misteri insolubili, che di essi gli uni, ribelli e furiosi, si distruggeranno da sé, gli altri, ribelli ma deboli si distruggeranno fra loro, mentre i rimanenti, imbelli e infelici, si trascineranno ai nostri piedi e ci grideranno: "Sí, voi avevate ragione, voi soli possedevate il Suo segreto e noi torniamo a voi, salvateci da noi medesimi". Ricevendo i pani da noi, certo vedranno chiaramente che prendiamo i loro stessi pani, guadagnati dalle loro stesse braccia, per distribuirli fra essi, senza miracolo alcuno, vedranno che noi non abbiamo mutato in pani le pietre, ma in verità, più che del pane stesso, saranno lieti di riceverlo dalle nostre mani! Giacché troppo bene ricorderanno che prima, senza di noi, gli stessi pani da essi guadagnati si mutavano nelle loro mani in pietre, mentre, dopo il ritorno a noi, le pietre medesime si sono mutate nelle mani loro in pani. Troppo, troppo apprezzeranno quel che significa sottomettersi una volta per sempre! E finché gli uomini non capiranno questo, saranno infelici. Ma chi più di tutti, dimmi, ha favorito questa incomprensione? Chi ha diviso il gregge e l'ha disperso per vie sconosciute? Ma il gregge tornerà a raccogliersi, tornerà a sottomettersi, e questa volta per sempre. Allora noi daremo loro la tranquilla, umile felicità degli esseri deboli, quali essi furono creati. Oh, noi li persuaderemo infine a non inorgogliersi, ché Tu li innalzasti e in tal modo insegnasti loro a inorgogliersi: proveremo loro che sono deboli, che sono soltanto dei poveri bimbi, ma che la felicità infantile è la più dolce di tutte. Essi diverranno mansueti,

guarderanno a noi e a noi si stringeranno, nella paura, come i pulcini alla chioccia. Ci ammireranno e avranno paura di noi, e saranno fieri che noi siamo così potenti e così intelligenti da aver potuto pacificare un così tumultuoso e innumere gregge. Temeranno la nostra collera, i loro spiriti si faranno timidi, i loro occhi lacrimosi, come quelli dei bambini e delle donne, ma altrettanto facilmente passeranno, a un nostro cenno, all'allegrezza, ed al riso, alla gioia luminosa ed alle felici canzoni infantili. Certo li obbligheremo a lavorare, ma nelle ore libere dal lavoro organizzeremo la loro vita come un giuoco infantile con canti e cori e danze innocenti. Oh, noi consentiremo loro anche il peccato, perché sono deboli e inetti, ed essi ci ameranno come bambini, perché permetteremo loro di peccare. Diremo che ogni peccato, se commesso col nostro consenso, sarà riscattato, che permettiamo loro di peccare perché li amiamo e che, in quanto al castigo per tali peccati, lo prenderemo su di noi. Così faremo, ed essi ci adoreranno come benefattori che si saranno gravati coi loro peccati dinanzi a Dio. E per noi non avranno segreti. Permetteremo o vieteremo loro di vivere con le proprie mogli ed amanti, di avere o di non avere figli, – sempre giudicando in base alla loro ubbidienza, – ed essi s'inchineranno con allegrezza e con gioia. Tutti, tutti i più tormentosi segreti della loro coscienza, li porteranno a noi, e noi risolveremo ogni caso, ed essi avranno nella nostra decisione una fede gioiosa, perché li libererà dal grave fastidio e dal terribile tormento odierno di dovere personalmente e liberamente decidere. E tutti saranno felici, milioni di esseri, salvo un centinaio di migliaia di condottieri. Giacché noi soli, noi che custodiremo il segreto, noi soli saremo infelici. Ci saranno miliardi di pargoli felici e centomila martiri che avranno preso su di sé la maledizione di discernere il bene dal male. Essi morranno in pace, in pace si spegneranno nel nome Tuo e oltre la tomba non troveranno che la morte. Ma noi conserveremo il segreto e li lusingheremo, per la loro felicità, con una ricompensa celeste ed eterna. Infatti, quand'anche in quell'altro mondo ci fosse qualcosa, non sarebbe certo per esseri simili. Si dice e si profetizza che Tu verrai e vincerai di nuovo, che verrai coi Tuoi eletti, superbi e possenti, ma noi diremo che essi hanno salvato solamente se stessi, mentre noi abbiamo salvato tutti. Si dice che la meretrice seduta sulla bestia, con la coppa del *mistero* nelle mani, sarà svergognata, che i deboli torneranno a rivoltarsi, strapperanno la sua porpora e denuderanno il suo corpo "impuro". Ma io allora mi alzerò e Ti additerò i mille milioni di bimbi felici, che non conobbero il peccato. E noi, che ci siamo caricati dei loro peccati, per la felicità loro, noi sorgeremo dinanzi a Te e diremo: "Giudicaci, se puoi e se osi". Sappi che io non Ti temo. Sappi che anch'io fui nel deserto, che anch'io mi nutrivò di cavallette e di radici, che anch'io benedicevo la libertà di cui Tu letificasti gli uomini, che anch'io mi ero preparato ad entrare nel numero dei Tuoi eletti, nel numero dei potenti e dei forti, con la brama di "completare il numero". Ma mi ricredetti e non volli servire la causa della follia. Tornai indietro e mi unii alla schiera di quelli che *hanno corretto l'opera Tua*. Lasciai gli orgogliosi e tornai agli umili per la felicità di questi umili. Ciò che Ti dico si compirà e sorgerà il regno nostro. Ti ripeto che domani stesso Tu vedrai questo docile gregge gettarsi al primo mio cenno ad attizzare i carboni ardenti del rogo sul quale Ti brucerò per essere venuto a disturbarci. Perché se

qualcuno piú di tutti ha meritato il nostro rogo, sei Tu. Domani Ti arderò. *Dixi*".

Ivàn, si fermò. Egli si era accalorato e aveva parlato con fervore; quando poi ebbe finito, fece improvvisamente un sorriso.

Aljòsa, che l'aveva sempre ascoltato in silenzio e verso la fine, in preda a straordinaria agitazione, molte volte aveva voluto interrompere il discorso del fratello, ma si era visibilmente trattenuto, si mise d'un tratto a parlare, come scattando:

– Ma... è un assurdo! – esclamò, arrossendo. – Il tuo poema è l'elogio di Gesù e non la condanna... come tu volevi. E chi ti crederà là dove parli della libertà? È cosí, è forse cosí che va intesa? È quello il concetto che ne ha l'ortodossia?... Quella è Roma, e neppure tutta Roma, sbaglio, sono i peggiori fra i cattolici, sono gli inquisitori, i gesuiti!... E un personaggio fantastico come il tuo inquisitore non può esistere affatto. Che cosa sono quei peccati degli uomini che egli ha presi su di sé? Chi sono quei detentori del mistero, che si sono addossata non so quale maledizione per la felicità degli uomini? Quando mai si son visti? Noi conosciamo i gesuiti, se ne parla male, ma sono forse come i tuoi? Non sono affatto cosí, sono tutt'altra cosa... Sono semplicemente l'armata romana per il futuro regno universale terreno, con l'imperatore, il pontefice romano, alla testa... ecco il loro ideale, ma senza nessun mistero e nessuna sublime tristezza... La piú semplice brama di potere, di sordidi beni terreni, di asservimento... una specie di futura servitú della gleba, nella quale essi sarebbero i proprietari fondiari... ecco tutto quello che essi vogliono. Forse non credono nemmeno in Dio. Il tuo inquisitore con le sue sofferenze non è che una fantasia... – Fermati, fermati! – rise Ivàn, – come ti sei scaldato! Fantasia, tu dici, sia pure! Fantasia, certo. Permetti però: credi tu davvero che tutto questo movimento cattolico degli ultimi secoli non sia in realtà che una brama di potere in vista soltanto di beni volgari? È forse padre Paisio che t'insegna cosí?

– No, no, al contrario, padre Paisio diceva una volta perfino qualcosa del tuo genere... ma era una cosa diversa, certo, tutta diversa, – si riprese Aljòsa.

– Informazione preziosa, però, nonostante il tuo "tutta diversa". Io ti domando: perché i tuoi gesuiti e inquisitori si sarebbero collegati solo in vista di beni materiali e volgari? Perché non può incontrarsi fra di loro neanche un solo martire, tormentato da una nobile sofferenza e amante dell'umanità? Vedi: supponi che fra tutti questi uomini non desiderosi che di sordidi beni materiali se ne sia trovato anche uno solo come il mio vecchio inquisitore, che abbia mangiato anche lui radici nel deserto e si sia accanito a domare la propria carne per rendersi libero e perfetto, ma che però abbia in tutta la sua vita amato l'umanità: a un tratto ha aperto gli occhi e ha veduto che non è una gran felicità morale raggiungere la perfezione del volere, per doversi in pari tempo convincere che milioni di altre creature di Dio sono rimaste imperfette, che esse non saranno mai in grado di servirsi della loro libertà, che dai miseri ribelli non usciranno mai dei giganti per condurre a compimento la torre, che non per simili paperotti il grande idealista ha sognato la sua armonia... Dopo aver compreso tutto ciò, egli è tornato indietro e si è unito... alle persone intelligenti. Non poteva questo accadere?

- A chi si è unito, a quali persone intelligenti? – esclamò Aljòsa quasi adirato. – Essi non hanno né tanta intelligenza, né misteri o segreti di sorta... Forse soltanto l'ateismo, ecco tutto il loro segreto. Il tuo inquisitore non crede in Dio, ecco tutto il suo segreto!
- E anche se fosse così? Infine tu hai indovinato. È proprio così, è ben qui soltanto che sta tutto il segreto, ma non è forse una sofferenza, almeno per un uomo come lui, che ha sacrificato tutta la sua vita nel deserto per una grande impresa e non ha perduto l'amore per l'umanità? Al tramonto dei suoi giorni egli acquista la chiara convinzione che unicamente i consigli del grande e terribile spirito potrebbero instaurare un qualche ordine fra i deboli ribelli, "esseri imperfetti e incompiuti, creati per derisione". Ed ecco che, di ciò convinto, vede come occorra seguire le indicazioni dello spirito intelligente, del terribile spirito della morte e della distruzione, e, all'uopo, accettare la menzogna e l'inganno, guidare ormai consapevolmente gli uomini alla morte e alla distruzione, e intanto ingannarli per tutto il cammino, affinché non possano vedere dove sono condotti affinché questi miseri ciechi almeno lungo il cammino si stimino felici. E nota: l'inganno è compiuto in nome di Quello nel cui ideale il vecchio ha per tutta la sua vita così appassionatamente creduto! Non è questa un'infelicità? E anche se un solo uomo simile si fosse trovato alla testa di tutta quell'armata "avida di potere in vista di soli beni volgari", non sarebbe sufficiente quest'unico perché si avesse la tragedia? Piú ancora: basterebbe che ci fosse alla testa un solo uomo così perché si scoprisse, finalmente, la vera idea direttiva di tutta l'opera di Roma, con tutte le sue armate e i suoi gesuiti, l'idea suprema dell'opera stessa. Te lo dico schietto, io credo fermamente che quest'unico non sia mai mancato fra quelli che erano alla testa del movimento. Chissà, ce ne sono stati anche fra i pontefici romani! Chissà, questo vecchio maledetto, che così ostinatamente e così a modo suo ama l'umanità, esiste forse anche oggidí sotto l'aspetto di tutta una schiera di vecchi consimili, e non già casualmente, ma perché esiste come un accordo, come una segreta alleanza, già da gran tempo stabilita per custodire il mistero, per salvaguardarlo dagli uomini sventurati ed imbelli, allo scopo di rendere costoro felici. Così è senza dubbio, e così dev'essere. Io immagino che perfino i massoni abbiano, fra i loro principi, qualcosa di analogo a questo mistero e che i cattolici odino tanto i massoni perché vedono in essi dei concorrenti, che spezzano l'unità dell'idea, mentre unico deve essere il gregge e unico il pastore... Del resto, difendendo il mio pensiero, io ho l'aria di un autore che non sopporta la tua critica. Ma basta di ciò!
- Sei forse massone anche tu! – sfuggí ad Aljòsa. – Tu non credi in Dio, – soggiunse, ma ormai con profonda amarezza. Gli parve inoltre che il fratello lo guardasse con fare canzonatorio. – E come termina il tuo poema? – domandò a un tratto, con lo sguardo a terra, – o è già terminato?
- Io volevo finirlo così: l'inquisitore, dopo aver taciuto, aspetta per qualche tempo che il suo Prigioniero gli risponda. Il Suo silenzio gli pesa. Ha visto che il Prigioniero l'ha sempre ascoltato, fissandolo negli occhi col suo sguardo calmo e penetrante e non volendo evidentemente obiettar nulla. Il vecchio vorrebbe che dicesse qualcosa, sia pure di amaro, di terribile. Ma Egli tutt'a un tratto si avvicina al vecchio in silenzio e lo bacia piano sulle

esangui labbra novantenni. Ed ecco tutta la Sua risposta. Il vecchio sussulta. Gli angoli delle labbra hanno avuto un fremito; egli va verso la porta, la spalanca e Gli dice: “Vattene e non venir piú... non venire mai piú... mai piú!”. E Lo lascia andare per “le vie oscure della città”. Il Prigioniero si allontana.

– E il vecchio?

– Il bacio gli arde nel cuore, ma il vecchio persiste nella sua idea.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. I, pagg. 263 e 282

Dostoevskij, La teoria di Ivan Karamazov

Dostoevskij ci presenta la teoria di Ivan Karamazov, il quale afferma che “se Dio non esiste, tutto è permesso” e sottolinea lo stretto rapporto fra la negazione di Dio e la divinizzazione dell’uomo.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

– Come, rimpiangi Dio?

– Immaginati che qui, nei nervi... nella testa, cioè nel cervello, ci sono dei nervi... e in questi nervi (che il diavolo li porti!) ci sono certe fibrille; ebbene, non appena esse si mettono a vibrare... cioè, vedi, io guardo qualcosa con gli occhi così, esse vibrano, quelle fibrille, e, quando vibrano, si forma un’immagine, e non subito, ma in capo a un istante, a un secondo, viene un certo momento, cioè non un momento, (che il diavolo li porti!) ma si forma un’immagine, di un oggetto cioè o di un’azione, insomma, al diavolo!, ecco perché io percepisco, e poi penso... grazie a quelle fibrille, e non perché io abbia un’anima e sia fatto a immagine e somiglianza, tutte queste sono sciocchezze. Michaíl mi spiegava ciò ancora ieri, fratello, e io rimasi come scottato. Magnifica, Aljòsa, questa scienza! Ne verrà fuori un uomo nuovo, questo lo capisco... Ma tuttavia rimpiango Dio!

– È bene anche questo, – disse Aljòsa.

– Che io rimpianga Dio? La chimica, fratello, la chimica! Non c’è niente da fare, Vostra Reverenza, fatevi in là, passa la chimica! E Rakítin non ama Dio, oh, no! È il punto debole di tutti costoro! Ma lo nascondono. Mentiscono. Fingono. “Ebbene, esporrai queste cose nelle tue critiche?” gli domandò. – “Parlar chiaro non mi lasceranno”, dice ridendo. – “Ma allora, domando, che sarà dell’uomo? Senza Dio e senza vita futura? Tutto è permesso dunque, tutto è lecito?”

[...]

Secondo me, non c’è nulla da distruggere, fuorché l’idea di Dio nell’umanità; ecco di dove occorre cominciare! È di qui, di qui che si deve partire, o ciechi, che non capite nulla! Una volta che l’umanità intera abbia rinnegato Dio (e io credo che tale epoca, a somiglianza delle epoche geologiche, verrà un giorno), tutta la vecchia concezione cadrà da sé, senza bisogno di antropofagia, e soprattutto cadrà la vecchia morale, e tutto si rinnoverà. Gli uomini si uniranno per prendere alla vita tutto ciò che essa può dare, ma unicamente per la gioia e la felicità di questo mondo. L’uomo si esalterà in un orgoglio divino, titanico, e apparirà l’uomo-dio. Trionfando senza posa e senza limiti della natura, mercé la sua volontà e la sua scienza, l’uomo per ciò solo proverà ad ogni istante un godimento così alto da tenere per lui il posto di tutte le vecchie speranze di gioie celesti. Ognuno saprà di essere per intero mortale, senza resurrezione possibile, e accoglierà la morte con tranquilla fierezza, come un dio. Per fierezza comprenderà di non dover mormorare perché la vita è solo un attimo, e amerà il fratello suo senza ricompensa. L’amore non riempirà che un attimo di vita, ma la stessa consapevolezza di questa sua fugacità ne rinforzerà altrettanto

l'ardore quanto prima esso si disperdeva nelle speranze di un amore d'oltre tomba e infinito...", e via di questo passo. Delizioso!

Ivàn se ne stava seduto, tappandosi gli orecchi con le mani e guardando a terra, ma prese a tremare in tutto il corpo. L'ospite proseguí.

– La questione, diceva il mio giovane pensatore, ora sta in questo: è possibile che una simile epoca abbia un giorno a spuntare? Se spunterà, tutto sarà deciso e l'umanità si darà il suo assetto definitivo. Ma siccome, data l'inveterata stoltezza umana, a tale assetto non si verrà nemmeno in un migliaio d'anni, cosí a chiunque già oggi abbia coscienza della verità è lecito regolarsi come piú gli fa comodo, in base ai nuovi princípi. In questo senso "tutto gli è permesso". Non basta: se anche quell'epoca non dovesse venir mai, poiché a ogni modo Dio e l'immortalità non esistono, all'uomo nuovo è lecito diventare un uomo-dio (dovesse pur esser l'unico al mondo) e poi, s'intende, nella sua nuova qualità, scavalcare a cuor leggero tutte le vecchie barriere morali dell'uomo-schiavo, se sarà necessario. Per Dio non c'è legge! Ovunque Iddio si metta, quello è il suo posto! Ovunque io mi metta, quello diventa subito il primo posto... "tutto è lecito" e basta!

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. II, pagg. 619, 623 e 680-681

Dostoevskij, La teoria di Kirillov

In questa lettura viene esposta la teoria di Kirillov sulla negazione di Dio e sulla necessità che l'uomo prenda il suo posto: da Dio all'Uomo-Dio.

F. M. Dostoevskij, *I demoni*

Il signor Kirillov, un ingegnere costruttore dei piú insigni.

[...]

Era un uomo ancora giovane sui ventisette anni, vestito decentemente.

[...]

mentre io cerco solo le cause, per cui gli uomini non osano uccidersi; ed ecco tutto. Ed anche questo è indifferente.”

“Come non osano? Vi sono, forse, pochi suicidi?”

“Pochissimi.”

“Possibile che lo troviate?”

Non rispose, si alzò e si mise a camminare su e giù pensoso.

“Che cosa, dunque, trattiene gli uomini, secondo voi, dal suicidio?” domandai.

Mi guardò distrattamente, come se cercasse di ricordare di che cosa si parlasse.

“Io... io lo so ancora poco... due pregiudizi li trattengono, due cose; due soltanto; una molto piccola, l'altra molto grande. Ma anche la piccola è molto grande.”

“Qual è, dunque, quella piccola?”

“Il dolore.”

“Il dolore? Possibile che sia così importante... in questo caso?”

“È la primissima cosa. Vi sono due categorie: quelli che si uccidono o per una gran tristezza, o per la rabbia, o sono pazzi, o che so io... quelli si uccidono di colpo. Quelli pensano poco al dolore, ma si uccidono di colpo. Mentre quelli che lo fanno a mente lucida, quelli pensano molto.”

“Vi sono, forse, di quelli che lo fanno a mente lucida?”

“Moltissimi. Se non ci fosse il pregiudizio, sarebbero di piú; moltissimi; tutti.”

“Ora anche tutti?”

Non rispose.

“Ma non vi sono, forse, dei mezzi di morire senza dolore?”

“Immaginate,” si fermò davanti a me, “immaginate un masso d'una grandezza, come una gran casa; vi prende sul capo; se vi cade addosso, sulla testa, vi farà male?”

“Un masso come una casa? Certo, fa paura.”

“Non parlo della paura; vi farà male?”

“Un masso come una montagna, un milione di pud? Si intende, nessun male.”

“Ma mettetevi davvero sotto, e mentre pende, avrete molta paura che vi faccia male. Ogni primo scienziato, ogni primo dottore, tutti, tutti avrebbero molta paura. Ognuno saprebbe che non fa male, ed ognuno avrebbe paura che faccia male.”

“Bene, e l'altra causa, quella grande?”

“L'altro mondo!”

“Cioè, il castigo?”

“Questo è indifferente. L'altro mondo; solo l'altro mondo.”

“Non vi sono forse degli atei che non credono affatto nell'altro mondo?”

Di nuovo non rispose.

“Giudicate forse secondo voi stesso?”

“Ognuno non può giudicare che secondo se stesso,” disse arrossendo. “La piena libertà ci sarà allora, quando sarà indifferente vivere o non vivere. Ecco lo scopo di tutto.”

“Lo scopo? Ma allora nessuno, forse, vorrà più vivere?”

“Nessuno,” disse risolutamente.

“L'uomo ha paura della morte, perché ama la vita, ecco come la intendo io,” osservai “e così ha ordinato la natura.”

“È vile, e sta qui tutto l'inganno!” scintillarono i suoi occhi. “La vita è dolore, la vita è paura, e l'uomo è infelice. Ora tutto è dolore e paura. Ora l'uomo ama la vita, perché ama il dolore e la paura. E così hanno fatto. La vita si concede a prezzo di dolore e di paura, e sta qui tutto l'inganno. Ora l'uomo non è ancora quell'uomo. Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo. A chi sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo! Chi vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. Mentre l'altro Dio non vi sarà.”

“Dunque, l'altro Dio c'è pure, secondo voi?”

“Non c'è, ma c'è. Nel masso non c'è il dolore, ma nella paura del masso c'è il dolore. Dio è il dolore della paura della morte. Chi vincerà il dolore e la paura, quello diverrà Dio. Allora vi sarà la vita nuova, l'uomo nuovo, tutto sarà nuovo... Allora la storia sarà divisa in due parti: dal gorilla alla distruzione di Dio, e dalla distruzione di Dio al...”

“Al gorilla?”

“... alla trasformazione fisica dell'uomo e della terra. L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente. Ed anche il mondo si trasformerà, e le azioni si trasformeranno, e i pensieri, e tutti i sentimenti. Che cosa ne pensate voi, si trasformerà allora l'uomo fisicamente?”

“Se sarà indifferente vivere o non vivere, tutti si uccideranno, ed ecco in che cosa forse consisterà la trasformazione.”

“Questo è indifferente. Uccideranno l'inganno. Chiunque voglia la libertà essenziale, deve avere il coraggio d'uccidersi. Chi ha il coraggio d'uccidersi, ha conosciuto il segreto dell'inganno. Più in là non c'è libertà; qui è tutto, e più in là non c'è nulla. Chi ha il coraggio d'uccidersi, quello è Dio. Ora ognuno può fare che non ci sia più Dio e che non ci sia più nulla. Ma nessuno l'ha ancora mai fatto.”

“Vi sono stati milioni di suicidi.”

“Ma sempre non per questo, sempre con la paura e non per questo. Non per uccidere la paura. Chi si ucciderà soltanto per uccidere la paura, quello diverrà subito Dio.”

“Non ne avrà forse il tempo,” osservai.

“Questo è indifferente,” rispose piano, con pacato orgoglio, quasi con disprezzo. “Mi

dispiace che voi par che ridiate” aggiunge dopo un mezzo minuto.

“E a me riesce strano che dianzi voi foste irritabile, mentre ora siete così tranquillo, anche se parlate con calore.”

“Dianzi? Dianzi era da ridere,” rispose con un sorriso; “io non amo ingiuriare e non rido mai,” soggiunse tristemente.

“Sí, non le passate allegramente le vostre notti bevendo il tè.” M'alzai e presi il berretto.

“Lo credete?” sorrise con una certa meraviglia. “E perché? No io... io non so,” si confuse a un tratto, “non so come succeda agli altri, ed anch'io sento così che non posso fare come tutti. Ognuno pensa, e subito dopo pensa a un'altra cosa. Io non posso pensare ad altro, io penso tutta la vita alla stessa cosa. Dio mi ha tormentato tutta la vita,” concluse a un tratto con sorprendente espansione.

[...]

“Ricordo che dicevate qualcosa di Dio... perché una volta voi mi spiegavate; anzi un paio di volte. Se vi ucciderete, diverrete un dio, mi pare, non è così?”

“Sí, io diverrò un dio.”

Pjotr Stepanovic non sorrise nemmeno; aspettava; Kirillov lo fissò con uno sguardo sottile.

“Voi siete un intrigante e un ingannatore politico, voi mi volete portare alla filosofia e all'entusiasmo, e produrre la conciliazione per disperdere l'ira, e, quando mi sarò riconciliato, ottenere il biglietto che io ho ucciso Satov.”

Pjotr Stepanovic rispose con un'ingenuità quasi naturale.

“Be', ammettiamo pure che io sia un simile vigliacco, ma negli ultimi momenti ciò non vi è forse indifferente, Kirillov? Be', perché ci letichiamo, dite per favore: voi siete un uomo così, e io un uomo così, che cosa ne viene? E per giunta tutti e due...”

“Vigliacchi.”

“Sí, magari, anche vigliacchi. Perché voi sapete che son soltanto parole.”

“Per tutta la vita non ho voluto che fossero soltanto parole. Per questo appunto son vissuto, perché non volevo. Anche ora voglio, ogni giorno, che non siano parole.”

“È che ognuno cerca dove si sta meglio. Il pesce... cioè ognuno cerca delle comodità di suo genere; ed ecco tutto. Lo si sa da tempo immemorabile.”

“Delle comodità, hai detto?”

“Be', non vale la pena di star lí a discutere sulle parole.”

“No, hai detto bene, sia pure delle comodità. Dio è indispensabile, e perciò deve esistere.”

“A meraviglia.”

“Ma io so che non c'è e non può esserci.”

“Questo è piú giusto.”

“Possibile che tu non capisca che un uomo con due simili idee non possa rimanere fra i vivi?”

“Deve forse spararsi?”

“Possibile che tu non capisca che solo per questo ci si possa uccidere? Tu non capisci che ci possa essere un uomo cosiffatto, un uomo dei vostri mille milioni, uno che non vorrà e

non sopporterà.”

“Capisco solo che voi, a quanto pare, esitate. È molto male.”

“Anche Stavrogin è stato inghiottito dall’idea,” Kirillov non s’accorse dell’osservazione, camminando con aria tetra per la stanza.

“Come?” aguzzò gli orecchi Pjotr Stepanovic, “quale idea? Lui stesso vi ha detto qualche cosa?”

“No, l’ho indovinato da me: Stavrogin anche se crede, non crede di credere. Se invece non crede, non crede di non credere.”

“Be’, Stavrogin ha anche qualche cosa di piú intelligente...” borbottò arcigno Pjotr Stepanovic, seguendo con inquietudine la piega del discorso e il pallido Kirillov.

“Che il diavolo lo porti, non si sparerà,” pensava, “l’ho sempre sentito; un cavillo cerebrale e nient’altro; che robaccia il popolo!”

“Tu sei l’ultimo che sta con me: io non vorrei separarmi da te male,” disse a un tratto Kirillov.

Pjotr Stepanovic non rispose subito. “Che il diavolo lo porti, che cos’è questo ancora?” pensò di nuovo.

“Credete, Kirillov, che io non ho nulla contro di voi, personalmente, e sempre...”

“Sei un vigliacco ed una mente falsa. Ma io son come te, e mi ucciderò, e tu resterai vivo.”

“Cioè volete dire che sono così basso che vorrò restare in vita.”

Non aveva ancora potuto decidere, se fosse vantaggioso o no continuare in un simile momento un tal discorso, e decise “d’abbandonarsi alle circostanze”. Ma il tono di superiorità e di quell’aperto disprezzo che Kirillov aveva sempre dimostrato per lui lo aveva sempre irritato anche prima, ed ora chi sa perché ancor piú di prima. Forse, perché Kirillov, che fra un’ora doveva morire (Pjotr Stepanovic lo aveva sempre presente), gli pareva qualcosa come una specie ormai di mezzo uomo, qualcosa, a cui ormai non si poteva in nessuno modo permettere d’essere altezzoso.

“A quanto pare, vi vantate davanti a me che vi sparerete?”

“Son sempre stato meravigliato che tutti rimanessero in vita,” Kirillov non udì la sua osservazione.

“Hm! Poniamo, questa è un’idea, ma...”

“Scimmia, tu annuisci per domarmi. Taci, non capirai nulla. Se non c’è Dio, io sono un dio.”

“Ecco, io non ho mai potuto capire questo vostro punto: perché siete un dio?”

“Se Dio c’è, tutta la volontà è sua, e sottrarmi alla sua volontà io non posso. Se no, tutta la volontà è mia, e son costretto a proclamar l’arbitrio.”

“L’arbitrio? Ma perché siete costretto?”

“Perché tutta la volontà è diventata mia. Possibile che nessuno su tutto il pianeta, avendola finita con Dio e avendo posto fede nell’arbitrio, osi proclamar l’arbitrio, nel senso piú completo? È come un povero che abbia ricevuto l’eredità e si sia spaventato, e non osi avvicinarsi al sacco, stimandosi impotente a possederlo. Io voglio proclamar l’arbitrio. Sia pure da solo, ma lo farò.”

“E fatelo.”

“Io sono obbligato a uccidermi, perché il momento piú alto del mio arbitrio è uccidere me stesso.”

“Ma non siete mica il solo a uccidervi: ci son molti suicidi.”

“Con una ragione. Ma senza alcuna ragione, ma solo per l'arbitrio, sono l'unico.”

“Non s'ucciderà”, balenò di nuovo nella mente di Pjotr Stepanovic.

“Sapete,” osservò con irritazione, “io al vostro posto, per mostrar l'arbitrio, avrei ammazzato qualcun altro, e non me stesso. Potreste essere utile. Vi indicherò chi, se non vi spaventerete. Allora, magari, non sparatevi nemmeno, oggi. Possiamo metterci d'accordo.”

“Uccidere un altro sarà il momento piú basso del mio arbitrio, e in ciò sei tutto tu. Io non sono te: io voglio il momento piú alto e ucciderò me stesso.”

“C'è arrivato da sé,” brontolò rabbiosamente Pjotr Stepanovic.

“Io son tenuto a proclamar l'assenza della fede,” Kirillov camminava per la stanza. “Per me non c'è un'idea piú alta di quella che non c'è Dio. È con me la storia dell'umanità. L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per vivere senza uccidersi; in ciò consiste tutta la storia universale fino ad oggi. Io solo, nella storia universale, non ho voluto per la prima volta inventare Dio. Che lo sappiano una volta per sempre.”

“Non s'ucciderà,” s'inquietava Pjotr Stepanovic.

“Chi ha da saperlo?” lo aizzava. “Qui non ci siamo che io e voi; Liputin, forse?”

“Tutti han da saperlo; tutti lo sapranno. Non c'è nessun mistero che non si palesi. L'ha detto *Lui*.”

E con febbrile entusiasmo Kirillov additò l'immagine del Redentore, dinanzi alla quale ardeva una lampada. Pjotr Stepanovic s'arrabbiò definitivamente.

In Lui, dunque, voi credete ancora e avete acceso la lampada; non lo avete mica fatto “a buon conto”?”

Quello non rispose.

“Sapete, secondo me, voi credete, magari, anche piú di un pope.”

“In chi? In *Lui*? Ascolta.” Kirillov si fermò, guardando innanzi a sé con uno sguardo immobile, esaltato. “Ascolta una grande idea: c'era sulla terra un giorno, e in mezzo alla terra stavano tre croci. Uno sulla croce credeva al punto che disse all'altro: “tu sarai oggi con me in paradiso”. Il giorno finí, tutti e due morirono, andarono e non trovarono né il paradiso, né la risurrezione. Non si avverava ciò ch'era stato detto. Ascolta: quest'uomo era il piú alto su tutta la terra, costituiva ciò per cui essa doveva vivere. Tutto il pianeta, con tutto ciò ch'è sopra di esso, senza quest'uomo, non è che una pazzia. Non c'era stato né prima, né dopo di Lui uno simile a Lui, e non ci sarà mai, fino al miracolo. In ciò appunto sta il miracolo, che non c'è stato e non ci sarà mai uno simile. E se cosí è, se le leggi della natura non hanno risparmiato nemmeno *questo*, non hanno avuto pietà nemmeno del proprio miracolo, ma hanno costretto anche Lui a vivere in mezzo alla menzogna e a morire per la menzogna, vuol dire che tutto il pianeta è menzogna e sta sulla menzogna e su una stolta irrisione. Vuol dire che le stesse leggi del pianeta son menzogna e un *vaudeville* del

diavolo. A che, dunque, vivere, rispondi, se sei un uomo?”

“Questa è un'altra piega della questione. Mi pare che in voi si siano mescolate due cause diverse; e ciò è assai sospetto. Ma permettete, be', e se voi foste un dio? Se fosse finta la menzogna, e voi aveste indovinato che tutta la menzogna deriva dal fatto che c'era il Dio di prima?”

“Finalmente hai capito!” esclamò Kirillov con entusiasmo. “Vuol dire che si può capirlo, se anche uno come te ha capito! Lo capisci tu ora che tutta la salvezza per tutti è dimostrare a tutti quest'idea? Chi la dimostrerà? Io! Io non capisco: come può aver saputo l'ateo finora che non ci fosse Dio e non essersi ucciso subito? Capire che non c'è Dio e non capire nello stesso momento d'esser diventato tu stesso un dio è un'assurdità, perché se no ti uccideresti assolutamente da te. Se lo capisci, sei zar e ormai non ti ucciderai da te, ma vivrai nella gloria piú eccelsa. Ma uno, quello che lo scopre per primo, deve uccidersi assolutamente, se no chi, dunque, comincerà e dimostrerà? Io mi ucciderò assolutamente, per cominciare e dimostrare. Io non sono ancora che un dio per forza e sono infelice, poiché son *costretto* a proclamar l'arbitrio. Tutti sono infelici, perché tutti hanno paura di proclamar l'arbitrio. Per questo appunto l'uomo è stato finora cosí infelice e povero, perché temeva di proclamare il punto principale dell'arbitrio, e commetteva gli arbitrî di straforo; come uno scolaro. Io son terribilmente infelice, perché temo terribilmente. La paura è la maledizione dell'uomo... Ma io proclamerò l'arbitrio, sono obbligato a credere di non credere. Io comincerò, e finirò, e aprirò la porta. E salverò. Solo questo salverà tutti gli uomini e già nella seguente generazione li rigenererà fisicamente; poiché con l'aspetto fisico presente, per quanto ho pensato, l'uomo non può fare a meno di Dio in nessun modo. Per tre anni ho cercato l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è l'Arbitrio! È tutto ciò, con cui io posso mostrare nel punto principale la rivolta e la mia nuova paurosa libertà. Poiché essa è assai paurosa. Io mi uccido per mostrare la rivolta e la mia paurosa libertà.”

F. M. Dostoevskij, *I demoni*, Garzanti, Milano, 1977, vol. I, pagg. 93, 115-118, 239-241 e vol. II, pagg. 655-659

Dostoevskij, La teoria di Raskolnikov

Presentiamo in questa lettura la famosa teorie di Raskolnikov sugli uomini straordinari, che si pongono al di sopra delle leggi della morale, e gli uomini ordinari, che invece le devono rispettare.

F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*

In una parola, se ben ricordate, si allude al fatto che al mondo esistono certi individui i quali possono... cioè, non è che possano soltanto, ma hanno pieno diritto di compiere ogni specie di iniquità e di delitti, e la legge per loro, è come se non fosse mai stata scritta.” Raskòlnikov sorrise a quella voluta deformazione del suo pensiero.

“Come? Ma che dite? Diritto al delitto? Forse perché ‘l’ambiente corrompe’?” s’informò Razumíchin addirittura sgomento.

“No, no, non proprio per questo,” rispose Porfirij. “Nel suo articolo tutto sta nel fatto che gli uomini si dividono in ‘ordinari’ e ‘straordinari’. Quelli ordinari, devono vivere nell’obbedienza e non hanno diritto di violare la legge, perché essi, vedete un po’, sono appunto ordinari. Quelli straordinari, invece, hanno il diritto di compiere delitti d’ogni specie e di violare in tutti i modi la legge, per il semplice fatto d’essere straordinari. È questo che voi dite, se non mi sbaglio?”

“Come sarebbe? Non può essere!” borbottava Razumíchin interdetto.

Raskòlnikov sorrise di nuovo. Aveva capito subito come stavano le cose e dove volevano portarlo; e ricordava il suo articolo. Decise di accettare la sfida.

“Quel che dice il mio articolo non è precisamente questo,” prese a dire in tono semplice e modesto. “D’altronde, riconosco che ne avete esposto il contenuto quasi fedelmente e perfino, se volete, del tutto fedelmente...” era come se gli facesse piacere ammettere quest’ultima possibilità. “L’unica differenza è che io non sostengo affatto che gli uomini straordinari debbano necessariamente o siano costretti a compiere iniquità d’ogni specie, come voi dite. Fra l’altro, credo che un articolo del genere non l’avrebbero nemmeno lasciato pubblicare. Io ho semplicemente formulato l’ipotesi che un uomo ‘straordinario’ abbia il diritto... non un diritto ufficiale, beninteso... di permettere alla propria coscienza di scavalcare certi... certi ostacoli, e ciò esclusivamente nel caso in cui l’esecuzione di un suo progetto (talvolta, magari, salutare per l’intera umanità) lo richieda. Voi avete detto che il mio articolo è poco esplicito; sono pronto a chiarirvelo per quanto posso. Forse non sbaglio nel supporre che è appunto ciò che desiderate. Bene, ecco qua. Secondo me, se per un insieme di circostanze le scoperte di Keplero o di Newton non avessero potuto esser rese note agli uomini se non mediante il sacrificio della vita di una, dieci, cento o piú persone, che a tali scoperte si fossero opposte o che, comunque, fossero state di ostacolo sul loro cammino, ebbene, essi avrebbero avuto il diritto, e perfino il dovere... di eliminare queste dieci o cento persone, per far conoscere le loro scoperte a tutta l’umanità. Da ciò, tuttavia, non deriva che Newton avesse il diritto di uccidere chiunque gli fosse saltato in mente di

uccidere, a destra e a sinistra, o di rubare ogni giorno al mercato. Più avanti nel mio articolo, a quel che ricordo, io formulo l'idea che tutti... be', diciamo, se non altro i legislatori e i fondatori della società umana, a partire dai più antichi sino ai vari Licurgo, Solone, Maometto, Napoleone e via scorrendo, tutti sino all'ultimo siano stati dei delinquenti, già per il semplice fatto che ponendo una nuova legge, per ciò stesso infrangevano la legge antica, venerata dalla società e trasmessa dai padri; inoltre, certamente non si arrestarono nemmeno dinanzi al sangue, quando il sangue (talora del tutto innocente, e valorosamente versato in difesa della legge antica) poté essere loro d'aiuto. Vale anzi la pena di osservare che la maggior parte di questi benefattori e fondatori della società umano furono dei terribili spargitori di sangue. Insomma, io dimostro che tutti gli uomini, e non solamente i grandi, ma anche quelli che escono sia pur di poco dalla comune carreggiata, che sono cioè, in qualche misura, capaci di dire qualcosa di nuovo, devono immancabilmente, per la loro stessa natura, essere (più o meno, s'intende) dei criminali. Altrimenti sarebbe loro difficile uscire dalla carreggiata, nella quale non possono acconsentire a rimanere non solo a causa della loro natura, ma anche, secondo me, per senso del dovere. In una parola, vedete da voi che sin qui non c'è davvero nulla di particolarmente nuovo. Tutte cose già stampate e lette infinite volte. Quanto poi alla mia divisione degli uomini in ordinari e straordinari, devo ammettere che è un po' arbitraria: ma non è che io insista su una delimitazione precisa. Mi limito a credere nella mia idea fondamentale; cioè appunto che gli uomini, per legge di natura, *generalmente* si dividono in due categorie: una inferiore che è quella degli uomini ordinari, cioè, per così dire, materiali che serve unicamente a procreare altri individui simili, e un'altra che è quella degli uomini veri e propri, i quali, cioè, hanno il dono o il talento di dire, in seno al loro ambiente, *una parola nuova*. Esistono, si capisce, infinite sfumature, ma i tratti caratteristici delle due categorie sono abbastanza netti: la prima categoria, vale a dire il 'materiale', è composta in linea di massima da persone per loro natura conservatrici e per bene, che vivono nell'obbedienza e amano obbedire. Secondo me, costoro hanno anche il dovere di essere obbedienti, perché questo è il loro compito e non v'è in esso assolutamente nulla di umiliante per loro. Quelli della seconda categoria, invece, violano tutti la legge, sono dei distruttori, o per lo meno sono portati ad esserlo, a seconda delle loro attitudini. I delitti di questi uomini, naturalmente, sono relativi e assai disparati: per lo più essi chiedono, con le formule più svariate, la distruzione del presente in nome di qualcosa di meglio. Ma se a uno di loro occorre, per realizzare la sua idea, passare anche sopra un cadavere, sopra il sangue, secondo me egli, nel suo intimo, in coscienza, può permettersi di farlo: ciò, notate bene, a seconda anche dell'idea e della sua importanza. Ed è soltanto in questo senso che nel mio articolo io parlo di un loro diritto a delinquere. (Se ben ricordate, eravamo partiti da una questione giuridica). Del resto, non è il caso di allarmarsi troppo: quasi mai la massa riconosce loro questo diritto, ma dal più al meno li fa giustiziare e impiccare, e con ciò assolve in modo perfettamente giusto la propria missione conservatrice. Senonché, poi, nelle generazioni seguenti questa stessa massa colloca i giustiziati sul piedistallo e, dal più al meno, si inchina davanti a loro. La prima

categoria è signora del presente, la seconda dell'avvenire. I primi conservano il mondo e lo moltiplicano numericamente, i secondi fanno avanzare il mondo e lo guidano verso la meta. Sia gli uni sia gli altri hanno uguale diritto ad esistere. Per farla breve, per me tutti hanno pari diritto... e *vive la guerre éternelle* – fino alla Nuova Gerusalemme, s'intende!"

[...]

Vedi, io mi chiedevo sempre: perché sono così stupido? Perché, se sono stupidi gli altri e io so di sicuro che sono stupidi, non cerco di essere più intelligente di loro? Poi ho capito, Sònja, che se si vuol aspettare che tutti diventino intelligenti, ci vorrà troppo tempo... E ho capito anche che questo non accadrà mai, che gli uomini non cambieranno, che non c'è nessuno in grado di cambiarli, e non val la pena di perderci il tempo! Proprio così! È la legge... Una legge, Sònja! È così!... Adesso so che chi è forte di mente e di spirito domina il suo prossimo! A chi osa molto, si dà sempre ragione. Chi è capace di sputare sulle cose grandi, diventa il loro legislatore, e chi osa più di tutti, più di tutti ha ragione! Così è stato finora e così sempre sarà! Solo un cieco non lo vede!"

Nel dire questo, Raskòlnikov, pur guardando Sònja, non si preoccupava più se lei capiva o no. Era completamente in preda alla febbre, a una specie di tetro entusiasmo. È vero: da troppo tempo non parlava con nessuno! Sònja capì che quel cupo catechismo era diventato la sua fede e la sua legge.

"Allora Sònja, finalmente capii," proseguì Raskòlnikov in tono esaltato, "che il potere spetta solo a chi osa chinarsi per raccogliarlo. C'è una cosa sola da fare: osare! E allora mi venne un'idea, per la prima volta in vita mia, un'idea che nessuno mai aveva avuto prima di me! Nessuno! A un tratto, vidi chiaro come il sole che nessuno, finora, passando accanto a tante assurdità, aveva osato né osava prendere tutto bellamente per la coda e mandarlo a quel paese! Io... io ho voluto osare, e ho ucciso.... Volevo soltanto osare, Sònja; eccola qui, tutta la verità!"

"Oh, tacete, tacete!" esclamò Sònja, congiungendo le mani. "Vi siete allontanato da Dio, e Dio vi ha punito, vi ha abbandonato al diavolo!..."

[...]

"Ecco come stanno le cose. Un giorno mi domandai: se al mio posto, ad esempio, si fosse trovato Napoleone, e per cominciare la sua carriera non avesse avuto né Tolone, né l'Egitto, né il passaggio del Monte Bianco, ma invece di tutte queste cose belle e monumentali gli fosse capitata semplicemente una ridicola vecchietta, vedova di un impiegato del registro, da uccidere per poterle rubare i soldi dal forziere (per la carriera, capisci?) – ebbene, si sarebbe deciso a farlo, se non avesse avuto via d'uscita? Non si sarebbe sentito male all'idea di un'azione così poco monumentale e... peccaminosa? Be', ti dirò che con questa 'domanda' mi sono tormentato per molto tempo, tanto che mi vergognai terribilmente quando, alla fine, compresi (quasi all'improvviso) che non solo Napoleone non si sarebbe sentito male, ma che non gli sarebbe nemmeno passato per il cervello che l'azione *non* fosse monumentale... E non avrebbe neanche lontanamente capito che cosa ci fosse, da sentirsi male... Se non avesse avuto nessun'altra strada,

l'avrebbe strozzata, la sua vecchietta, senza nemmeno darle il tempo di emettere un grido, senza la minima esitazione!... E cosí, anch'io... non stetti piú a pensarci... e l'ho strozzata... seguendo un esempio tanto autorevole... È andata proprio cosí, capisci? Ti fa ridere? Sí, Sònja, la cosa piú ridicola è che, forse, è andata proprio cosí...”

[...]

“È una storia lunga, Avdòtja Romànovna. Si tratta, per cosí dire, d'una specie di teoria: come se io, per esempio, trovassi che un delitto è lecito se il movente è buono. Un solo male e cento azioni buone! Inoltre, naturalmente, un giovanotto con molte doti e con un amor proprio sconfinato, si impazientisce al pensiero che se avesse, per esempio soltanto tremila rubli, tutta la sua carriera, il suo avvenire e lo scopo della sua esistenza prenderebbero tutt'altro corso, e che questi tremila rubli, invece, non ci sono. Aggiungete poi l'exasperazione dovuto alla fame, all'abitazione troppo stretta, agli abiti stracciati, alla chiara consapevolezza della sua tutt'altro che brillante posizione sociale, nonché di quella di sua sorella e di sua madre. Ma soprattutto la vanità, l'orgoglio e la vanità, forse – soltanto Iddio può dirlo – accompagnati da ottime inclinazioni... Io infatti non lo accuso, non ci penso nemmeno lontanamente, mi dovete credere; e poi non sono affari miei... In piú c'era anche una sua teoria personale – una teoria sui generis – secondo la quale gli uomini si dividono, badate bene, in materiale grezzo e in individui d'una specie particolare, per i quali, data la loro natura elevata, la legge è come se non fosse mai stata scritta; al contrario, sono loro che fanno le leggi per gli altri uomini, per il materiale grezzo, per i rifiuti. Non c'è male, no? come teoria; *une théorie comme une autre*. Napoleone lo ha affascinato terribilmente, cioè, per essere precisi, lo ha affascinato il fatto che molti uomini di genio non abbiano tenuto nessun conto di una singola azione malvagia e ci sian passati sopra senza pensarci troppo. Se non sbaglio, egli deve aver immaginato di essere un uomo di genio, anzi, per un certo periodo, dev'essere stato sicuro. Ha sofferto molto, e soffre ancora, all'idea di aver saputo formulare la teoria ma di non esser stato capace di superare l'ostacolo senza pensarci troppo, e quindi di non essere un vero uomo di genio, cosa che per un giovanotto ambizioso è molto umiliante, soprattutto nel nostro secolo.”

F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano, 1978, vol. I, pagg. 289-292 e vol. II, pagg. 466-467, 469-470 e 554-555

Dostoevskij, Maestri e discepoli

Il rapporto fra i nuovi maestri del pensiero ed i loro discepoli, fra la teoria dei primi e l'azione pratica dei secondi, viene delineato da Dostoevskij in alcuni dialoghi aventi per protagonisti Ivàn Karamazov e il fratellastro-discepolo Smerdiakov.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

Ivàn lo guardava in silenzio. Anche quel tono inatteso, arrogante come non mai, col quale gli si rivolgeva ora l'ex domestico, era inconsueto. Un tono simile non l'aveva avuto nemmeno l'ultima volta!

– Vi dico che non avete da temere. Io non deporrò contro di voi, non ci sono prove. Guarda come gli tremano le mani! Perché le vostre dita ballano così? Andate a casa, *non l'avete ucciso voi!*

Ivàn sussultò, si ricordò di Aljòsa.

– Lo so che non sono io... – balbettò.

– Lo sa-pe-te? – riprese Smerdjàkov.

Ivàn balzò su e lo afferrò per una spalla.

– Parla, rettile! Di' tutto!

Smerdjàkov non si spaventò affatto. Inchiodò soltanto gli occhi su Ivàn con un odio folle:

– Allora siete voi che l'avete ucciso, se è così – gli sussurrò con furore.

Ivàn si abbandonò sulla sedia, come se avesse fatto qualche riflessione. Ebbe un sogghigno.

– È sempre la stessa storia? Come la volta scorsa?

– Sí, la volta scorsa voi eravate qui dinanzi a me e capivate tutto, capite anche adesso.

– Capisco solo che tu sei pazzo.

– E non gli viene a noia! Siamo qui a quattr'occhi: a che pro gabbarci a vicenda e recitare la commedia? O volete ancora rovesciar tutto addosso a me solo? Voi avete ucciso, voi siete il principale assassino, io non sono stato che il vostro aiutante, il vostro fedel servo Licíarda, ed è secondo le vostre parole che ho agito.

[...]

Smerdjàkov, senza spaventarsi per nulla, continuava ad osservarlo attentamente come poco prima. Non riusciva ancora a vincere la propria diffidenza, gli pareva ancora che Ivàn “sapesse tutto” e fingesse soltanto, per “rovesciare ogni cosa sulle sue spalle”.

[...]

– Allora avevate tanta baldanza, “tutto è permesso”, dicevate, e ora che spavento! – mormorò Smerdjàkov, meravigliato.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. II, pagg. 654-656 e 663

Dostoevskij, Nuove forme di delinquenza

Dostoevskij osserva che se è vero che i delinquenti ci sono sempre stati, una volta essi erano consapevoli di esserlo, pur non pentendosi. Quelli nuovi invece sono convinti di aver avuto il diritto di fare ciò che hanno fatto o addirittura di aver agito per il bene.

F. M. Dostoevskij, *L'idiota*

“Volevo dire soltanto che la deformazione delle idee e delle convinzioni (per usare le stesse parole di Evgenij Pavlovic) è un fenomeno, disgraziatamente, piuttosto comune che particolare. Credo persino che se una tale deformazione non fosse tanto comune, non potrebbero neppure aver luogo quei delitti inverosimili...”

“Delitti inverosimili? Ma vi assicuro che simili delitti, e forse anche peggiori, accadevano anche prima, e non solo da noi, ma ovunque e, secondo me, continueranno a verificarsi ancora per molto tempo. L'unica differenza è questa: prima c'era meno pubblicità, mentre adesso se ne parla ad alta voce, e se ne scrive, dimodoché sembra che i delinquenti siano comparsi al mondo solo nei nostri tempi. Il vostro sbaglio, principe, sbaglio dovuto a un'estrema ingenuità, consiste appunto in questo,” concluse il principe Sc... sorridendo ironicamente.

“So benissimo anch'io che anche prima i delitti non furono meno frequenti né meno orrendi di adesso; ho visitato recentemente le prigioni e ho parlato con molti delinquenti. Ce ne sono di piú terribili del vostro, colpevoli di una diecina di omicidi, che non sentono il minimo pentimento. Ma ecco quanto ho notato: il piú feroce, il piú inveterato assassino, sa di essere un *delinquente*, cioè riconosce nella propria coscienza, pur non pentendosi, di aver agito male. E così è per ognuno di loro. Quelli, invece, di cui parla Evgenij Pavlovic, non vogliono considerarsi delinquenti e credono in fondo al loro cuore di aver avuto diritto di agire come hanno agito, anzi... credono persino di aver agito bene. In ciò consiste, secondo me, la terribile differenza fra i due casi. Notate pure che sono tutti giovanotti, quindi hanno l'età in cui è piú facile soccombere alla deformazione delle idee.”

F. M. Dostoevskij, *L'idiota*, Garzanti, Milano, 1978, vol. II, pagg. 423-424

Dostoevskij, Se l'uomo abbia inventato Dio

Dostoevskij inizia ricordando Voltaire, che aveva affermato: "Se Dio non esiste bisognerebbe inventarlo". La frase è citata nell'originale francese, lingua che lo scrittore conosceva bene. Egli passa poi alla teoria di Feuerbach.

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*

– A proposito, mi raccontava recentemente un bulgaro a Mosca, – proseguí Ivàn Fjòdorovic, come se nemmeno ascoltasse il fratello, – quali misfatti i turchi e i circassi, temendo una sollevazione generale degli slavi, commettano là da loro, in tutta la Bulgaria; essi cioè incendiano, sgozzano, violentano donne e fanciulli, inchiodano i prigionieri per gli orecchi agli steccati e li lasciano così fino al mattino, poi li impiccano, e altre cose che non si possono nemmeno immaginare. Infatti talvolta si parla della crudeltà “belluina” dell'uomo, ma questo è sommamente ingiusto e offensivo per le belve: la belva non può mai essere così crudele come l'uomo, così artisticamente, raffinatamente crudele. La tigre morde e sbrana soltanto, e non sa far altro. Non le verrebbe mai in testa di inchiodare gli uomini per gli orecchi e di lasciarli così per una notte, nemmeno se lo potesse fare. Quei turchi, fra l'altro, torturavano con voluttà anche i bambini, cominciando dallo strapparli col pugnale al ventre materno fino a lanciare in aria i lattanti e a riceverli sulle baionette sotto gli occhi delle madri. Anzi il far ciò sotto gli occhi delle madri costituiva il loro maggior godimento. Ma ecco un'altra scena che pure m'interessò molto. Figurati: un poppante fra le braccia della madre che trema, intorno i turchi penetrati nella casa. Essi hanno combinato un allegro scherzetto: accarezzano il bimbo, ridono per divertirlo e ci riescono, il bimbo si mette a ridere. In questo momento un turco gli punta la pistola a quattro dita dal viso. Il bambino ride gioioso, tende le manine per afferrare la pistola, e tutt'a un tratto l'artista gli fa scattare il grilletto sul volto e gli sfracella la testina... Artistico, non è vero? A proposito, si dice che i turchi amino molto i dolci.

– Fratello, a che tutto questo? – domandò Aljòsa.

– Io penso che, se il diavolo non esiste e quindi è stato creato dall'uomo, questi l'ha creato a propria immagine e somiglianza.

– In tal caso, come ha fatto di Dio.

– Tu sai torcere le parole in modo ammirevole, come dice Polonius nell'*Amleto*, – rise Ivàn

– Tu hai preso al balzo la mia parola, e sia! ne ho piacere. Bello però il tuo Dio se l'uomo lo ha creato a propria immagine e somiglianza!

F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano, 1979, vol. I, pagg. 251 e 254

Dostoevskij, Slavofilismo e populismo

Nella polemica con la cultura occidentale Dostoevskij le contrappone, idealizzandoli, il popolo russo e la tradizione ortodossa.

F. M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*

“Io affermo che il nostro popolo ha avuto una cultura già da molto, prendendo nella sua essenza stessa Cristo e la Sua dottrina. Mi si dirà che esso non conosce la dottrina di Cristo e non gliela predicano, ma l'obiezione è infondata: esso sa tutto, tutto ciò che appunto gli occorre sapere, anche se non sia in grado di sostenere un esame di catechismo. Ha imparato nelle chiese, dove per secoli ha sentito preghiere ed inni, che sono migliori delle prediche. Ha ripetuto e cantato egli stesso queste preghiere nelle foreste, salvandosi dai suoi nemici e durante l'invasione di Batyj forse cantò: “Signore della forza sii con noi!” e proprio allora forse imparò questo inno, perché allora oltre a Cristo non gli restava nulla e in esso, in questo inno, è già tutta la verità di Cristo. E che c'è di grave nel fatto che al popolo tengono poche prediche e il basso clero borbotta le preghiere in modo incomprensibile? E pure è la più colossale accusa che viene rivolta alla nostra Chiesa, inventata dai liberali, insieme all'altra che lo slavo ecclesiastico è incomprensibile al popolo semplice (e i vecchi credenti? Signore!). In compenso il pope davanti all'altare legge la preghiera “O Dio, signore della mia vita” e in questa preghiera è *tutta la sostanza* del cristianesimo, tutto il suo catechismo, ed il popolo sa questa preghiera a memoria. Conosce anche a memoria molte vite di santi, le racconta ed ascolta con devozione. Ma la principale scuola di cristianesimo che egli ha fatto sono i secoli di innumerevoli e sconfinite sofferenze da lui sopportate nella sua storia, quando, abbandonato da tutti, calpestato da tutti, al lavoro per tutti, rimaneva solo con Cristo-Consolatore, che egli accoglieva allora nell'anima per i secoli e che per questo gli salvò l'anima dalla disperazione”.

[...]

“Sia pure nel nostro popolo la bestialità e il peccato, ecco quel che in esso è indiscutibile: nella sua totalità esso per lo meno (e non soltanto idealmente ma nella più autentica realtà) non ha accettato mai e mai accetterà e vorrà accettare che il suo peccato sia considerato verità! Esso peccherà, ma dirà sempre, prima o poi: ho commesso un'ingiustizia. Se non lo dirà il peccatore stesso, lo dirà un altro per lui e la verità sarà stabilita. Il peccato è fetore e il fetore passerà quando il sole splenderà pienamente. Il peccato è cosa passeggera, ma Cristo è eterno. Il popolo peccherà e si insozzerà ogni giorno, ma nei momenti migliori, nei momenti di Cristo, non sbaglierà mai per quanto riguarda la verità. Appunto questo è importante, in che cosa il popolo creda come sua verità, in che cosa egli la veda, come se la rappresenti, quale consideri come suo miglior desiderio, a che cosa si sia affezionato, che cosa chieda a Dio, per che cosa pianga nella sua preghiera. E l'ideale del popolo è Cristo. Ma con Cristo, si capisce, è la cultura”.

F. M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, Sansoni, Firenze, 1981, pagg. 1284 e 1286-12876

Dostoevskij, Sul cattolicesimo

Dostoevskij mette in bocca al principe Mishkin questa teoria: il cattolicesimo ha ceduto alla tentazione dell'Anticristo scegliendo il potere (a fin di bene). Per reazione l'Occidente ha scelto l'ateismo. Anche il socialismo viene dal cattolicesimo. All'ateismo occidentale bisogna contrapporre il Cristo russo. Benché questa posizione sia esposta in modo paradossale, è noto che Dostoevskij sostanzialmente la condivideva.

F. M. Dostoevskij, *L'idiota*

“In che modo la fede cattolica non sarebbe cristiana?” domandò Ivan Petrovic, agitandosi sulla sedia. “Che fede sarebbe?”

“Anzitutto, non è una fede cristiana!” rispose il principe estremamente agitato e in tono più brusco di quanto fosse permesso. “Questo è in primo luogo; in secondo luogo, il cattolicesimo romano è peggiore dello stesso ateismo, a parere mio. Sí, io sono proprio di questo parere! L'ateismo predica il nulla, mentre il cattolicesimo si spinge al di là e predica un Cristo travisato, un Cristo calunniato dallo stesso cattolicesimo, e oltraggiato, un Cristo contrario alla verità! Il cattolicesimo predica l'Anticristo, ve lo giuro, ve lo assicuro! È una mia propria opinione, la mia opinione personale, per cui Dio sa quanto ho sofferto... Il cattolicesimo romano crede che, senza una potenza imperiale, la fede cristiana non possa sussistere nel mondo, e grida al tempo stesso: *Non possumus!* Secondo me, il cattolicesimo romano non è nemmeno una religione, ma è la continuazione dell'impero romano, e tutto in esso è sottoposto a questa idea, cominciando dalla fede. Il papa vi ha conquistato il trono terrestre ed ha alzato la spada. Da quei tempi, ogni cosa prosegue in tal modo, solo che alle spade hanno aggiunto la menzogna, la furberia, l'infingimento, il fanatismo, la superstizione, la scelleratezza, trastullandosi coi più sacri, più sinceri, più ardenti sentimenti, i migliori sentimenti del popolo. Ogni cosa è stata venduta da Roma per denaro, per il vile potere temporale. Non sono queste le dottrine dell'Anticristo?! Come avrebbe potuto non derivare da esso l'ateismo? L'ateismo è uscito da loro, dalla Chiesa Cattolica Romana! I primi ateisti sono stati loro; come avrebbero potuto credere in se stessi? L'ateismo prese radice per il disgusto ch'essi ispirarono; è prodotto dalle loro menzogne e dalla loro impotenza spirituale. L'ateismo. Da noi s'incontra soltanto nelle classi privilegiate, come pochi giorni fa ebbe a dire meravigliosamente Evgenij Pavlovic, nelle classi che hanno perso la loro radice: là invece, in Europa, l'ateismo comincia a penetrare nelle terribili masse del popolo, una volta non credevano per ignoranza, ora non l'hanno più fede per l'odio che hanno suscitato in loro la Chiesa e il cristianesimo!”

Il principe si fermò per riprendere fiato. Aveva parlato con molta precipitazione. Era pallido e soffocava. Tutti si scambiavano occhiate. Finalmente il vegliardo rise francamente. Il principe N. tirò fuori l'occhiale e sbirciò l'oratore. Il poeta tedesco uscì dal suo cantuccio e si avvicinò alla tavola, sorridendo in modo sinistro.

“Esagerate molto,” ribatté infine Ivan Petrovic strascicando le parole con aria annoiata, e

persino un po' confusa. "Anche nella loro Chiesa ci sono sacerdoti degni della massima stima e virtuosi."

"Non ho mai parlato dei singoli rappresentanti della Chiesa. Intendo parlare del cattolicesimo romano, nella sua essenza, intendo Roma stessa. Non è possibile che la Chiesa possa scomparire del tutto! Non ho mai detto una cosa simile."

"Ne convengo, ma sono tutte cose note da tempo e persino inutili... sono questioni che appartengono alla teologia..."

"Ah, no! no! non appartengono esclusivamente alla teologia, ve lo assicuro io. Questo ci tocca molto più da vicino di quanto non crediate. In ciò consiste appunto il nostro sbaglio: noi non possiamo comprendere che non sono cose esclusivamente teologiche! Anche il socialismo è prodotto dal cattolicesimo e dall'essenza del cattolicesimo! Anche esso come il fratello, l'ateismo, deriva dalla disperazione come antitesi del cattolicesimo, nel senso morale, per sostituire lo scomparso potere morale della religione, per saziare la sete spirituale dell'umanità rinascita e per salvarla, non più con Cristo, ma con la violenza. È anch'essa una libertà raggiunta con la violenza, è anch'esso un'unione ottenuta per mezzo della spada e del sangue! 'Tu non osi credere in Dio, non osi possedere, non osi avere la tua propria personalità; *fraternité ou la mort*, due milioni di teste decapitate!' È detto: '*Li riconoscerete dai loro atti*'. E non dovete pensare che tutto ciò sia anodino e poco minaccioso per noi: oh, noi dobbiamo opporvi resistenza e senza indugiare, al più presto! Bisogna, per resistere all'Occidente, che il nostro Cristo risplenda, il Cristo che noi abbiamo conservato e ch'essi non conoscono! Non dobbiamo servilmente lasciarci pigliare all'amo dai gesuiti, dobbiamo invece comparire dinanzi a loro, portando loro la nostra civiltà russa, e non dicano i nostri che la loro predicazione è elegante, come, non ricordo più chi, ebbe a dire un momento fa..."

F. M. Dostoevskij, *L'idiota*, Garzanti, Milano, 1978, vol. II, pagg. 686-689

Dostoevskij, Sul socialismo

Dostoevskij compí un grande sforzo intellettuale, durato anni, per comprendere la natura profonda del socialismo. In questa lettura egli mette in evidenza le comuni radici del razionalismo e del socialismo. Il falansterio era un progetto di convivenza sociale ideato da Charles Fourier (1772-1837)

F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo* (pagg. 223-226)

“Eravamo partiti dalla concezione dei socialisti. È nota: il delitto è una protesta contro l’ingiustizia dell’ordinamento sociale, niente di piú; non ci sono altre cause, e basta!...”

“Ed ecco che tu sei già fuori strada!” gridò Porfirij Petrovic. Egli si andava visibilmente animando e non faceva che ridere, guardando Razumíchín, stuzzicandolo cosí ancora di piú.

“N-non ci sono altre cause,” lo interruppe con foga Razumíchín, “e io non sono fuori strada!... Posso mostrarti i loro libri: per loro, tutto dipende dall’ambiente che corrompe’, e basta! È la loro frase preferita! Ne consegue direttamente che se si riorganizza la società, subito tutti i delitti scompariranno, perché non ci sarà piú nulla contro cui protestare, e in un batter d’occhio tutti diventeranno probi. La natura non la prendono in considerazione, la natura viene cancellata, la natura non c’entra! Per loro non è l’umanità che, attraverso lo sviluppo storico, attraverso il cammino *della vita*, percorso sino in fondo, si trasformerà finalmente, da sola, in una società giusta; ma è il sistema sociale che, balzando fuori da chissà quale mente matematica, metterà subito ordine in tutta l’umanità, rendendola in quattro e quattr’otto proba e senza peccato, al di fuori di qualsiasi vitale processo storico! È per questo che, istintivamente, odiano tanto la storia: ‘Non ci sono in essa che mostruosità e stoltezze’; e tutto viene spiegato con la stoltezza... Per questo, anche odiano tanto il *vitale* processo della vita: non c’è bisogno di un’*anima viva*! La vivente anima della vita ha delle esigenze; l’anima vivente non obbedisce alla meccanica, l’anima vivente è sospetta, l’anima vivente è retrograda! E se c’è puzzo di morto, uno se la può fare di caucciú; cosí, in compenso, non sarà vivente, sarà priva di volontà, sarà obbediente, non si ribellerà! Il risultato è che hanno ridotto tutto a una costruzione di mattoni, alla disposizione dei corridoi e delle stanze nel falansterio. Il falansterio è pronto, ma la natura non è ancora pronta per il falansterio; essa vuole la vita, non ha ancora completato il suo processo vitale, è troppo presto per il cimitero! Con la sola logica non si può scavalcare d’un salto la natura! La logica può prevedere tre casi, mentre ce n’è un milione! Allora, si cancella questo milione e si riduce tutto a una semplice questione di *comfort*! Questa è la soluzione piú facile! È di una chiarezza seducente, e non c’è bisogno di pensare! Soprattutto, non c’è bisogno di pensare! Tutto il mistero della vita trova posto in due fogli di stampa!”

F. M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, Garzanti, Milano, 1978, vol. I, pagg. 286-287

Dostoevskij, Sulla Rivoluzione francese

In questa lettura, tratta da un'opera minore, Dostoevskij manifesta la sua opinione sulla Rivoluzione francese ed in particolare su "Fraternità, Libertà, Uguaglianza".

F. M. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estive*

Di chi aver dunque paura? Degli operai? Ma adesso anche gli operai son diventati tutti dei proprietari nell'anima: tutto il loro ideale sta nel divenire proprietari e nell'accumulare la maggior quantità di cose possibili: così è la loro natura. E la natura degli uomini non vien data loro così, per niente. Tutto ciò è stato coltivato nei secoli, e dai secoli è stato plasmato. Non è facile cambiare il carattere nazionale, non è facile staccarsi da abitudini secolari, ormai penetrate nella carne e nel sangue. Allora, dei contadini? Ma i contadini francesi sono i proprietari piú ottusi, ovvero il migliore e il piú completo ideale di proprietario che ci si possa immaginare. Dei comunisti, allora? O, infine, dei socialisti? Ma questa gente s'è duramente screditata, a suo tempo, e il borghese, nella sua anima, nutre per essi un profondo disprezzo; la disprezza, sí, e intanto, comunque, ne ha paura. Sí, ecco, è questa gente che egli ancora teme. Ma ci si potrebbe chiedere che cosa mai abbia da temere. L'aveva in fondo già predetto l'abate Siéyès nel suo celebre *pamphlet* che il borghese è tutto, "Che cos'è il *tiers état*? Nulla. Cosa dev'essere? Tutto." Ed è proprio successo come lui aveva affermato. Di tutte le parole proferite a quel tempo, solo queste si sono realizzate; loro soltanto son rimaste. Ma il borghese continua ancora in qualche modo a non credere a ciò, benché tutto ciò che è stato detto dopo le parole dell'abate Siéyès sia stato soltanto uno sproposito, e sia scoppiato come una bolla di sapone. E infatti: poco dopo di lui han proclamato: *Liberté, égalité, fraternité*. Molto bene. Che cos'è la *liberté*? La libertà. Quale libertà? La libertà, per tutti uguale, di fare quello che si vuole, nei limiti della legge. Quando è possibile fare tutto quello che si vuole? Quando si possiede un milione. La libertà dà un milione a testa? No. Che cos'è un uomo senza un milione? Un uomo senza un milione è colui che non fa tutto quello che vuole, bensí è colui del quale si fa tutto quello che si vuole. Cosa dunque ne consegue? Ne consegue che, oltre alla libertà, c'è ancora l'uguaglianza, e precisamente l'uguaglianza davanti alla legge. Di quest'uguaglianza davanti alla legge si può dire soltanto che nelle forme in cui essa viene adesso applicata, ogni francese può e deve prenderla per un'offesa fatta a lui personalmente. Che cos'è dunque rimasto della formula? La fratellanza. Bene, quest'articolo è il piú curioso e, occorre riconoscerlo, ha costituito fino ad oggi la principale pietra d'inciampo dell'occidente. L'uomo occidentale discorre infatti di questa fratellanza come d'una grande forza motrice dell'umanità, e non s'accorge che la fratellanza non la si potrà trovare da nessuna parte, fino a che essa non esisterà nella realtà. Che fare dunque? Bisogna realizzare la fratellanza a qualsiasi costo. Fatto sta tuttavia che realizzare la fratellanza non è affatto possibile, in quanto che è lei stessa a farsi di per sé, ed è data, la si trova in natura. Ma nella natura francese, e in genere in quella occidentale, di fratellanza non se n'è riscontrata; s'è riscontrato invece il

principio personale, il principio dello starsene per conto proprio, dell'autoconservazione intensiva, dell'autosufficienza, dell'autodeterminazione del proprio *Io* personale, della contrapposizione di questo *Io* alla natura tutta e a tutta la restante umanità in quanto singolo principio autonomo, e di per sé solo assolutamente uguale e equivalente a tutto quello che esiste al di fuori di esso. Bene, da una tale contrapposizione non poteva certo derivare la fratellanza. Perché mai? Perché nella fratellanza, nella fratellanza vera non è la singola personalità, non è l'*Io* che deve arrabattarsi per affermare il proprio diritto all'aver egual peso ed egual valore di tutto il *rimanente*, ma proprio questo *rimanente* dovrebbe esso stesso andare da tale singola personalità che rivendica il proprio diritto, da questo *io* singolo, e, senza che glielo si chieda in alcun modo, ammetterne l'equivalenza in peso e valore con se stesso, cioè con tutto quel che esiste al mondo. Non solo, ma questa stessa personalità ribelle ed esigente dovrebbe, dal canto suo, in primo luogo sacrificare tutto il suo *Io*, tutta se stessa per la società, e non solo non dovrebbe esistere un diritto suo personale, ma, al contrario, dovrebbe cederlo alla società senza condizione alcuna. Ma la personalità occidentale non è abituata a un tale andamento delle cose: essa rivendica con la lotta, esige questo preciso diritto, vuole che tutto *venga ben spartito*: e non ne viene certo fuori la fratellanza.

F. M. Dostoevskij, *Note invernali su impressioni estive*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pagg. 71-73

Duhem, Fisica e metafisica

Pierre-Maurice Duhem (1861-1912), pur essendo profondamente religioso e cattolico convinto, e quindi deciso a non negare il valore della metafisica, si propone di tenere rigorosamente distinte fra loro la metafisica e la scienza.

P.-F. Duhem, *La théorie physique, son objet et sa structure* ["La teoria fisica, il suo oggetto e la sua struttura"] (1906)

La teoria fisica considerata come spiegazione. La prima domanda in cui ci imbattiamo è questa: *Quale è l'oggetto di una teoria fisica?* A questa domanda si sono date risposte diverse che possono venire tutte ricondotte a due punti capitali:

Una teoria fisica, hanno risposto certi logici, ha per oggetto la SPIEGAZIONE di un insieme di leggi stabilite sperimentalmente.

Una teoria fisica, hanno detto altri pensatori, è un sistema astratto che ha per scopo di RIASSUMERE e di CLASSIFICARE LOGICAMENTE un insieme di leggi sperimentali senza pretendere di spiegare queste leggi.

Esamineremo successivamente queste due risposte e peseremo le ragioni che abbiamo per ammettere o respingere ciascuna di esse. Cominceremo dalla prima, quella che considera una teoria fisica una spiegazione.

Che cos'è anzitutto una *spiegazione*? Spiegare, *explicare*, al fine di vedere questa realtà nuda e faccia a faccia.

L'osservazione dei fenomeni fisici non ci pone in rapporto con la realtà che si nasconde sotto le apparenze sensibili, ma con queste stesse apparenze sensibili, prese sotto una forma particolare e concreta. Le leggi sperimentali non hanno più per oggetto la realtà materiale, ma trattano queste stesse apparenze sensibili prese, è vero, sotto forma astratta e generale. Spogliando, strappando i veli di queste apparenze sensibili, la teoria va a cercare, in esse e sotto di esse, ciò che è realmente nei corpi.

Per esempio, certi strumenti a corda o a vento hanno prodotto dei suoni che abbiamo ascoltato attentamente, che abbiamo sentito rinforzarsi o affievolirsi, salire o scendere, sfumarsi in mille modi, producendo in noi delle sensazioni uditive, delle emozioni musicali, ecco dei *fatti acustici*.

La nostra intelligenza, secondo le leggi che presiedono al suo funzionamento, ha fatto subire a queste sensazioni particolari e concrete un'elaborazione che ci ha fornito delle nozioni generali e astratte: intensità, altezza, ottava, accordo perfetto maggiore o minore, timbro etc. Le *leggi sperimentali dell'acustica* hanno per oggetto di enunciare dei rapporti fissi tra queste nozioni e altre nozioni ugualmente astratte e generali. Una legge ci insegna, per esempio, quale relazione esiste tra le dimensioni di due corde di uno stesso metallo che danno due suoni di identica altezza o due suoni ad un'ottava l'uno dall'altro.

Ma queste nozioni astratte, intensità di un suono, altezza, timbro, rappresentano solo alla ragione i caratteri generali della nostra percezione sonora; esse le fanno conoscere il

suono quale esso è rispetto a noi, non quale è in se stesso, nei corpi sonori. Questa realtà, di cui le nostre sensazioni sono solo l'esterno e il velo, ce la faranno conoscere le *teorie acustiche*. Queste ci insegneranno che dove le nostre percezioni affermano soltanto l'apparenza che noi chiamiamo il *suono*, esiste in realtà un movimento periodico, piccolissimo e rapidissimo, che l'intensità e l'altezza sono solo gli aspetti esterni dell'ampiezza e della frequenza di questo movimento, che il timbro è la manifestazione apparente della struttura reale di questo movimento, la sensazione complessa che risulta dai movimenti pendolari diversi nei quali si può studiarlo minuziosamente; le teorie acustiche sono dunque delle spiegazioni.

La spiegazione offerta dalle teorie acustiche delle leggi sperimentali che reggono i fenomeni sonori raggiunge la certezza; i movimenti ai quali esse attribuiscono tali fenomeni, esse riescono, in un gran numero di casi, a farceli vedere con i nostri occhi, a farceli toccare con dito.

Nella maggioranza dei casi, la teoria fisica non può raggiungere questo grado di perfezione, non può darsi come una *spiegazione certa* delle apparenze sensibili; la realtà che essa proclama risiedere sotto le apparenze non può essere messa alla portata dei nostri sensi. La teoria si accontenta allora di provare che tutte le nostre percezioni si producono *come se* la realtà fosse ciò che afferma; una teoria del genere è una *spiegazione ipotetica*.

Si prenda, per esempio, l'insieme dei fenomeni osservati dal senso della vista; l'analisi razionale di tali fenomeni ci porta a concepire certe nozioni astratte e generali come esprimenti i caratteri che ritroviamo in ogni percezione luminosa: colore semplice o complesso, brillantezza, etc. Le leggi sperimentali dell'ottica ci fanno conoscere dei rapporti fissi tra queste nozioni astratte e generali e altre nozioni analoghe. Una legge collega per esempio l'intensità della luce gialla riflessa da una lamina sottile allo spessore di questa lamina e all'angolo di incidenza dei raggi che la illuminano.

La teoria vibratoria della luce dà una spiegazione ipotetica di queste leggi sperimentali. Essa suppone che tutti i corpi che vediamo, che sentiamo, che pesiamo sono immersi in un mezzo inaccessibile ai sensi e imponderabile, che chiama *etere*. A questo etere essa attribuisce alcune proprietà meccaniche; ammette inoltre che ogni luce semplice è una piccolissima e rapidissima vibrazione trasversale di questo etere, che la frequenza è l'ampiezza di questa vibrazione caratterizzano il colore di questa luce e la sua brillantezza ed essa prova, senza poter farci percepire l'etere e senza metterci in grado di constatare *de visu* il va-e-vieni della vibrazione luminosa, che i propri postulati comporterebbero delle conseguenze interamente conformi alle leggi che l'ottica sperimentale ci fornisce.

Secondo la precedente opinione, la fisica teorica è subordinata alla metafisica. Se una teoria fisica è una spiegazione, essa non raggiunge lo scopo fintanto che non scarta ogni apparenza sensibile per afferrare la realtà fisica. Per esempio, le ricerche di Newton sulla dispersione della luce ci hanno insegnato a decomporre la sensazione che una luce come

quella emanata dal sole ci fa provare. Esse ci hanno insegnato che questa luce è complessa, che si risolve in un certo numero di luci più semplici, dotate, ciascuna, di un colore determinato e invariabile. Ma queste luci semplici o monocromatiche sono delle rappresentazioni astratte e generali di certe sensazioni, sono ancora delle apparenze sensibili; abbiamo dissociato un'apparenza complicata in altre apparenze più semplici, ma non siamo pervenuti a delle realtà, non abbiamo dato una spiegazione degli effetti colorati, non abbiamo costruito una teoria ottica.

In questo modo, per giudicare dunque se un insieme di proposizioni costituisce o no una teoria fisica, dobbiamo esaminare se le nozioni che collegano queste proposizioni esprimono sotto forma astratta e generale gli elementi che realmente costituiscono le cose materiali, oppure se queste nozioni rappresentano soltanto i caratteri universali delle nostre percezioni.

Perché un esame di tal genere abbia un senso, perché ci si possa proporre di svolgerlo, si deve prima di tutto considerare certa questa affermazione: sotto le apparenze sensibili che le sensazioni ci rivelano esiste una realtà distinta da tali apparenze.

Ammesso questo punto, senza il quale la ricerca di una spiegazione fisica sarebbe inconcepibile, non è possibile dire di aver raggiunto una simile spiegazione finché non si è data una risposta a questa domanda: qual è la natura degli elementi che costituiscono la realtà materiale?

Orbene, queste due domande:

Esiste una realtà materiale distinta dalle apparenze sensibili?

Di quale natura è fatta questa realtà? non risultano affatto dal metodo sperimentale: questo non conosce altro che delle apparenze sensibili e non potrebbe scoprire nulla che vada al di là di esse. La soluzione di questi interrogativi trascende i metodi di osservazione di cui la fisica fa uso; essa è oggetto della metafisica.

Pertanto, se le teorie fisiche hanno per oggetto la spiegazione delle leggi sperimentali, la fisica teorica è una scienza autonoma, ma è subordinata alla metafisica.

Secondo l'opinione precedente, il valore di una teoria fisica dipende dal sistema metafisico che si adotta. Le proposizioni che concorrono a comporre le scienze puramente matematiche sono al massimo grado delle verità per consenso universale; la precisione del linguaggio, il rigore delle procedure dimostrative, non danno adito a nessuna durevole divergenza tra le concezioni dei diversi geometri; attraverso i secoli, le dottrine si sviluppano con un progresso continuo, senza che le nuove conquiste facciano perdere nulla degli ambiti anteriormente acquisiti.

Non c'è pensatore che non auguri alla scienza, che studia, un corso pacifico e regolare quanto quello delle matematiche, ma se c'è una scienza per la quale tale auspicio sembra particolarmente legittimo, questa è proprio la fisica teorica; infatti, fra tutte le branche conoscitive, essa è sicuramente quella che si discosta meno dall'algebra e dalla geometria. Tuttavia, mettere le teorie fisiche alle dipendenze della metafisica non è certo la maniera di

assicurare loro il beneficio del consenso universale. In realtà, nessun filosofo, per quanto abbia fiducia nel valore dei metodi che servono a trattare i problemi metafisici, potrebbe contestare questa verità di fatto: che si passino in rassegna tutti gli ambiti in cui si esercita l'attività intellettuale dell'uomo; in nessuno di tali ambiti, i sistemi sbocciati in diverse epoche e i sistemi contemporanei scaturiti da diverse Scuole appariranno distinti con maggiore profondità, separati con maggiore durezza, opposti con maggiore violenza di quanto avvenga nel campo della metafisica.

Se la fisica teorica è subordinata alla Metafisica, le divisioni che separano i diversi sistemi metafisici si prolungano nell'ambito della fisica. Una teoria fisica, ritenuta soddisfacente dai seguaci di una Scuola metafisica, sarà respinta dai partigiani di un'altra Scuola. (...)

Koyré - Duhem - Bachelard - Foucault, *La verità degli eretici*, a cura di P. Redondi, Il Saggiatore, Milano, 1978, pagg. 53-58

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaD/DUHEM_
L'IMPORTANZA DEL METODO S.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Duns Scoto, Il primato della volontà sull'intelletto

Essendo Dio sommo bene, Duns Scoto pone al vertice della perfezione divina la volontà e la libertà ontologica (non psicologica od esistenziale). Poi egli mette a confronto volontà ed intelletto e dimostra che la volontà è di gran lunga la facoltà più perfetta dell'anima umana. Nel rapporto fra volontà ed intelletto poi si rende manifesta l'influenza della prima sul secondo. A questo punto Scoto ritiene legittimo mettere in dubbio i sistemi metafisici della filosofia antica, che hanno la pretesa di imparzialità ed universalità, perché negano la libertà e quindi l'influenza della volontà sulla ragione. Per questo essi si devono considerare precristiani, fuori dal cristianesimo.

Ord., II, d. 42, q. 4, n. 5

La volontà non è un principio già per sua natura determinato a questo o quello, ma che ha il potere di determinare se stesso a questo o a quello. [...] Orbene un principio attivo tanto più è perfetto quanto meno è dipendente, determinato e limitato rispetto all'atto o effetto: così è indice la somma perfezione in Dio il fatto che Egli niente produca per necessità. E poiché l'intelletto è determinato e limitato rispetto all'atto, ed è privo del potere di determinarsi all'uno o all'altro, è necessario assegnare alla volontà il primato della perfezione.

Né contro tale argomento fondamentale valgono gli argomenti che si adducono in favore della tesi opposta e che adesso dimostrerò di valore ben inferiore a quanto credono i loro sostenitori:

1) L'intelletto è una facoltà più perfetta perché ha un oggetto più perfetto e cioè il vero, che è più alto e più nobile del bene. [...] Si risponde: queste proprietà trascendentali non sono realmente distinte; e quindi non si può dire che una sia più nobile dell'altra. [...] Inoltre si potrebbe dire che il bene universale è certamente più nobile del bene particolare, ed il vero è un bene particolare, perché bene del solo intelletto e quindi inferiore al bene in universale. [...] Né è sicuro che il vero sia oggetto dell'intelletto.

2) La causa equivoca è più nobile dell'effetto; ma l'atto dell'intelletto è causa dell'atto volitivo, e per giunta causa equivoca (ed infatti: posto l'atto dell'intelletto, si pone l'atto di volontà, tolto l'atto dell'intelletto non si può porre più l'atto di volontà). Quindi l'intelletto è più nobile della volontà. [...] Si risponde: servendoci dello stesso concetto di causa equivoca potremmo capovolgere l'argomento. Così: la volontà comanda all'intelletto e quindi l'atto di volontà è causa efficiente rispetto all'atto d'intellezione, quindi è più perfetto. Ma analizzando più a fondo, osserviamo: a rigor di termini né l'atto dell'intelletto è causa totale dell'atto della volontà, ma tutt'al più parziale (ammesso che lo si possa considerare causa): né la volontà è causa totale dell'intellezione. Invece nell'argomento degli avversari la maggiore è vera solo se si tratta di una causa equivoca totale; quando si tratta di causa parziale è vera solo se la causa è d'ordine superiore, come appunto la volontà che

comanda l'intelletto. Questo, invece, se è causa della volizione, è in ogni caso una causa che sta al servizio della volontà, in quanto compie la sua azione in ordine alla produzione dell'atto volitivo. Ed Aristotele, nel IX libro della Metafisica, dice: "ciò che è posteriore per produzione è primo per perfezione"; la volizione è appunto posteriore alla conoscenza ed ha ragione di fine rispetto all'atto intellettuale. [...] Posto l'atto conoscitivo, manca ancora la più importante causa dell'atto volitivo, che è la sola volontà, per sua natura fornita di intrinseca libertà.

All'ulteriore questione se l'intelletto muova la volontà o la volontà muova l'intelletto, la risposta appare chiara da ciò che finora abbiamo detto: mentre l'appetito sensitivo si trova, di fronte all'oggetto, nella condizione del mobile di fronte al movente che l'attrae per necessità naturale, è completamente diversa invece la condizione dell'appetito intellettuale e cioè della volontà. Questa infatti è mossa dall'oggetto sempre col sottinteso che potrebbe anche non lasciarsi condurre; se è mossa, si muove per sua libera decisione: non è infatti trascinata dall'oggetto, come avviene al senso, ma si determina da se stessa se seguire l'oggetto, sempre riservandosi il dominio per cui potrebbe non seguirlo o detestarlo e respingerlo o anche sospendere qualunque volizione. [...] L'atto dell'intelletto invece è in potere della volontà tanto che la volontà stessa può staccare l'intelletto da un determinato oggetto intelligibile e rivolgerlo verso un altro.

(Giovanni Duns Scoto, *Antologia filosofica*, La nuova Cultura, Napoli 1966, pagg. 63-64)

Duns Scoto, La teologia scienza argomentativa

La teologia, che ha per oggetto la Verità rivelata, non solo è superiore a tutte le altre scienze, ma è “più nobile”, cioè di natura diversa; la “scientificità” della teologia è del tutto particolare: non mira a svelare la Verità, come fanno le altre scienze e prima fra tutte la filosofia, perché la possiede già, ma a indicare all'uomo la via della salvezza eterna. La teologia è quindi scienza eminentemente pratica.

Summa theologiae, I, 1, 8

1 La teologia è una scienza argomentativa. Infatti la nostra teologia di fatto tratta di quelle cose che sono contenute nella *Sacra Scrittura* e di quelle cose che possono venire dedotte da esse; ma quando da una cosa anteriormente nota con qualsiasi lume vien dedotta un'altra inclusa virtualmente in essa viene realizzato un formale discorso; tale discorso non richiede essenzialmente se non che il suo principio sia naturalmente noto prima e come tale sia causativo dell'altro estremo del discorso: dunque la nostra teologia è argomentativa [...].

2 Ebbene, questa scienza viene in aiuto ai pii e insorge contro gli empi per propugnare le cose che sono state divinamente insegnate nelle *Sante Scritture* o esponendo un luogo oscuro della *Scrittura* attraverso un altro più chiaro e più evidente o adoperando le altre scienze nella deduzione delle conclusioni latenti e nella confutazione delle difficoltà, e specialmente con l'uso e l'applicazione della metafisica, affinché la verità della *Scrittura* sulla Trinità e sugli angeli e sulle altre cose intelligibili venga intesa. La teologia non può fornire tutto questo se non facendo uso dell'argomentazione e della deduzione di una cosa dall'altra, cioè delle cose meno note dalle altre più note con il lume della fede. Onde è necessario che l'abito teologico sia assolutamente diverso dall'abito della fede infusa, perché la scienza teologica non è posseduta da moltissimi fedeli, benché credano bene e siano forniti pertanto della fede.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pagg. 141-142)

Durkheim, Perché la sociologia è utile

Secondo il sociologo positivista Émile Durkheim dobbiamo passare dallo stato attuale, in cui domina l'uso disinvolto di termini imprecisi e confusi, allo stadio scientifico, cioè alla sociologia, la quale non accetta schemi precostituiti e si affida incondizionatamente al dato d'esperienza.

É. Durkheim, *Le regole del metodo sociologico*

Allo stato attuale delle nostre conoscenze non sappiamo con certezza che cosa siano lo stato, la sovranità, la libertà politica, la democrazia, il socialismo, il comunismo ecc.: il metodo vorrebbe quindi che si proibisse l'uso di questi concetti, fino a quando non siano stati costruiti scientificamente. E tuttavia i termini che li esprimono tornano incessantemente nelle discussioni dei sociologi. Ci si serve di essi correntemente e con disinvoltura, come se corrispondessero a cose ben note e definite, mentre risvegliano in noi solamente nozioni confuse, mescolanze indistinte di impressioni vaghe, di pregiudizi e di passioni. Oggi ridiamo dei singolari ragionamenti che i medici del Medioevo costruivano con le nozioni di caldo e di freddo, di umido e di secco, e così via; e non ci accorgiamo che continuiamo ad applicare lo stesso metodo all'ordine dei fenomeni che meno di ogni altro lo comporta, a causa della sua estrema complessità.

Nei settori specifici della sociologia questo carattere ideologico è ancora più accusato.

[...]

Tuttavia i fenomeni sociali sono cose e devono venire trattati come cose. Per dimostrare questa proposizione non è necessario filosofare sulla loro natura, né discutere le analogie che presentano con i fenomeni dei domini inferiori; basta constatare che sono l'unico *datum* offerto al sociologo. È una cosa tutto ciò che è dato, tutto ciò che si offre o che si impone all'osservazione. Considerare i fenomeni come cose significa considerarli in qualità di *data* che costituiscono il punto di partenza della scienza: i fenomeni sociali presentano incontestabilmente questo carattere. A noi non è data l'idea che gli uomini si fanno del valore, perché essa è inaccessibile; ma ci sono dati i valori che si scambiano realmente nel corso delle relazioni economiche. Non ci è data questa o quella concezione dell'idea morale; ma ci è dato l'insieme delle regole che determinano effettivamente la condotta. Non ci è data l'idea dell'utile o della ricchezza; ma ci è data la molteplicità dell'organizzazione economica. È possibile che la vita sociale sia soltanto lo sviluppo di certe nozioni; ma – anche supponendo che ciò sia vero – tali nozioni non sono date immediatamente. Non possiamo quindi attingerle direttamente, ma soltanto mediante la realtà fenomenica che le esprime. Non sappiamo a priori quali idee si trovano all'origine delle diverse correnti tra cui si divide la vita sociale, e neppure se ve ne siano; soltanto dopo essere risaliti fino alle loro fonti sapremo da dove provengono.

È necessario quindi considerare i fenomeni sociali in se stessi, distaccati dai soggetti coscienti che se li rappresentano; è necessario studiarli dal di fuori come cose esterne dato

che si presentano a noi in questa veste. Se questa esteriorità è soltanto apparente, l'illusione si dissiperà col progredire della scienza e vedremo l'esterno – per così dire – interiorizzarsi. Ma la soluzione non può essere presupposta; e anche se, alla fine, i fenomeni sociali non avessero tutti i caratteri intrinseci della cosa, bisogna cominciare considerandoli come se li avessero. Questa regola si applica all'intera realtà sociale, senza alcuna eccezione: perfino i fenomeni che sembrano maggiormente consistere in assetti artificiali devono venire considerati da questo punto di vista.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 341-345

Eccles, Critica del materialismo

In questa lettura Eccles sottolinea i punti deboli delle teorie materialiste, che “contrastano con le leggi naturali nella loro formulazione attuale”.

J. Eccles, voce MENTE, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1979, pagg. 95- 97

Viceversa, la chiusura del 1° mondo è stata preservata con grande ingegnosità in tutte le teorie materialistiche della mente. Io dimostrerò ora che questa non è la loro forza, ma la loro fatale debolezza.

I materialisti danno grande rilievo all'apparente accordo fra le loro teorie sul rapporto cervello-mente e le leggi della natura che oggi conosciamo; che questo accordo sia illusorio è tuttavia dimostrato da due considerazioni di grande importanza.

In primo luogo nelle leggi della fisica o in quelle delle scienze che derivano dalla fisica – la chimica e la biologia – non v'è alcun riferimento alla coscienza o alla mente. Shapere sostiene questo concetto nelle sue dure critiche all'ipotesi pampsichistica di Rensch e Birch, in cui si proponeva che la coscienza o protocoscienza fosse una proprietà fondamentale della materia. Indipendentemente dalla complessità dei meccanismi elettrici, chimici e biologici, le “leggi naturali” non accennano in alcun modo all'emergere di questa strana entità non materiale, la coscienza o mente. Con ciò non si intende affermare che la coscienza non compaia nel corso del processo evolutivo, ma semplicemente che la sua comparsa non è conciliabile con le leggi naturali nella loro formulazione attuale. Per esempio, queste leggi non permettono di affermare che la coscienza compaia a uno specifico livello di complessità dei sistemi, come sostengono gratuitamente tutti i materialisti eccetto i pampsichisti. La loro convinzione che una coscienza primordiale sia presente in tutta la materia, presumibilmente anche negli atomi e nelle particelle subatomiche, non trova alcun fondamento nella fisica. Si possono anche citare le domande ossessive degli appassionati dei calcolatori. A quale stadio di complessità e di prestazione si può accettare di attribuire una coscienza a un calcolatore? Fortunatamente questa domanda carica di emotività non necessita di una risposta. Si può fare ciò che si vuole ai calcolatori senza timore di mostrarsi crudeli!

In secondo luogo, tutte le teorie materialistiche della mente sono in conflitto con l'evoluzione biologica. Dato che ciascuna di esse (pampsichismo, epifenomenalismo e teoria dell'identità) sostiene l'incapacità della coscienza di produrre effetti sul cervello e sul sistema nervoso, esse non sono assolutamente in grado di spiegare l'evoluzione biologica della coscienza, che è un fatto innegabile. È cioè innegabile il fatto che essa prima emerga e poi si sviluppi progressivamente con l'aumentare della complessità del cervello. Infatti, secondo la teoria dell'evoluzione, la selezione naturale permette che si sviluppino solo quelle strutture e quei processi che arrecano sostanziali vantaggi ai fini della sopravvivenza. Se la coscienza non produce effetti; il suo sviluppo non può essere

spiegato dalla teoria dell'evoluzione. In base alla teoria dell'evoluzione biologica, la comparsa e lo sviluppo degli stati mentali e della coscienza potrebbero aver avuto luogo solo se essi determinassero effettive modificazioni negli eventi nervosi che si verificano nel cervello e di conseguenza modificazioni del comportamento. Ciò può avvenire solo se i meccanismi nervosi del cervello sono aperti alle influenze degli eventi mentali del mondo delle esperienze coscienti, in accordo col postulato fondamentale della teoria dualistico-interazionistica.

Infine la critica più efficace mossa alle teorie materialistiche della mente è diretta contro il loro postulato centrale secondo cui gli eventi della macchina nervosa del cervello forniscono una spiegazione necessaria e sufficiente della totalità dell'essere umano, sia dal punto di vista comportamentale sia da quello dell'esperienza cosciente. Per esempio la volontà di compiere un movimento deliberato è considerata come “completamente determinata” da eventi che si verificano nella macchina nervosa del cervello, al pari di tutte le altre esperienze. Ma, come Popper afferma nella sua *Compton Lecture* del 1972:

“Secondo il determinismo, ogni teoria, incluso lo stesso determinismo, esiste a causa di una certa struttura fisica di chi la sostiene – probabilmente del suo cervello. Di conseguenza, noi ci inganniamo, e siamo fisicamente condizionati a ingannarci, ogni volta che crediamo che vi siano argomentazioni o ragioni che ci spingono ad accettare il determinismo. In altre parole, il determinismo fisico è una teoria, che, se è vera, è insostenibile, poiché deve spiegare tutte le nostre reazioni, incluse quelle che ci sembrano convinzioni basate su argomentazioni, in base a condizioni puramente fisiche. Condizioni puramente fisiche, incluso il nostro ambiente fisico, ci fanno dire o accettare tutto ciò che diciamo o accettiamo”.

Questa è una efficace *reductio ad absurdum*. Tale critica si applica a tutte le teorie materialistiche. Siamo pertanto forzati ad accettare spiegazioni dualistico-interazionistiche del problema del rapporto cervello-mente, nonostante il loro straordinario assunto che vi sia un'effettiva comunicazione in entrambe le direzioni.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 398-400

Eccles, Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3

In collaborazione con Popper, Eccles aveva elaborato la teoria dualistico-interazionalista, che espone in breve in questa lettura, contrapponendola ad altre più in voga. Essa distingue la totalità del reale in Mondo 1, Mondo 2 e Mondo 3.

J. Eccles, voce MENTE, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1979, pagg. 91-95

Per il nostro scopo presente è importante chiarire i termini del problema, in primo luogo esponendo brevemente la concezione dei tre mondi di Popper e in secondo luogo presentando un diagramma esplicativo delle principali teorie, cosicché le teorie materialistiche della mente possano essere messe a confronto con la teoria dualistico-interazionistica proposta in questa sede.

1. Il 1° mondo è l'intero mondo materiale degli universi inorganico e organico, che include tutte le entità biologiche, anche i cervelli umani, e tutti i manufatti.

2. Il 2° mondo è il mondo che include non solo le nostre immediate esperienze percettive, visive, uditive, tattili, di dolore, di fame, di rabbia, di gioia, di paura ecc., ma anche i nostri ricordi, fantasie, pensieri, progetti, e al centro di tutto ciò il nostro io, unico, soggetto delle nostre esperienze.

3. Il 3° mondo è il mondo della creatività umana, che comprende, per esempio, i contenuti oggettivi dei pensieri che stanno alla base delle produzioni scientifiche, artistiche e letterarie. Il terzo mondo è pertanto il mondo della cultura in tutte le sue manifestazioni, come è stato spiegato da Popper.

Le teorie dominanti sul rapporto mente-cervello accettate oggi dai neuroscienziati sono puramente materialistiche, nel senso che attribuiscono completo dominio al cervello. Non si nega che la mente o coscienza esista, ma le si attribuisce un ruolo passivo identificandola con quelle esperienze mentali che accompagnano alcuni tipi di attività cerebrale – come per esempio la percezione della propria identità psiconervosa – e la si considera priva di ogni effettiva influenza sul cervello. Il complesso meccanismo nervoso del cervello funziona in modo determinato materialisticamente, indipendentemente da ogni forma di coscienza. Le esperienze del “senso comune” secondo le quali possiamo controllare, entro certi limiti, le nostre azioni o esprimere i nostri pensieri attraverso il linguaggio sono, si sostiene, illusorie. In realtà è raro che questa concezione sia espressa così apertamente e tuttavia corrisponde esattamente alla descrizione che ne abbiamo fatto, a dispetto di ogni tentativo, anche sofisticato, di dissimularla.

Figura 1. – Rappresentazione diagrammatica delle teorie concernenti il rapporto cervello-mente

1° mondo = tutto il mondo fisico (*f*) o materiale (*m*) incluso il cervello.

2° mondo = tutte le esperienze mentali o soggettive.

Il mondo 1_f è tutto il mondo materiale privo di stati mentali.

Il mondo 1_m è quella minuscola frazione del mondo materiale alla quale sono associati stati mentali.

Materialismo radicale: 1° mondo = mondo 1_f ; mondo $1_m = 0$;

2° mondo = 0.

Pampsichismo: tutto è 1° e 2° mondo; il 1° mondo e il 2° mondo non esistono separatamente

Epifenomenalismo: 1° mondo = mondo 1_f + mondo 1_m ;
mondo 1_m 2° mondo

Teoria dell'identità: 1° mondo = mondo 1_f + mondo 1_m ; mondo $1_m = 2^\circ$ mondo (l'identità)

Dualismo-interazionismo: 1° mondo = mondo 1_f + mondo 1_m ; mondo 1_m interagisce con 2° mondo; questa interazione avviene nel cervello di collegamento, $cc =$ mondo 1_m

Sicché 1° mondo = mondo 1_f + mondo 1_{cc} e mondo 1_{cc}

interagisce con 2° mondo

Nella fig. 1 il 1° mondo è diviso in un mondo 1_f e in un mondo 1_m infinitamente piccolo. In generale le teorie materialistiche sono quelle che asseriscono che gli eventi mentali non possono avere alcun reale effetto sugli eventi cerebrali del 1° mondo – che il 1° mondo è chiuso a ogni possibile influenza esterna, come è postulato, invece, dalla teoria dualistico-interazionistica. Questa chiusura del 1° mondo è assicurata in quattro modi differenti nelle quattro varietà di materialismo illustrato nella fig. 1.

1. Il materialismo radicale asserisce che tutto è mondo 1_f . Si nega o si ripudia l'esistenza degli eventi mentali, in quanto semplici illusioni: il problema del rapporto mente-cervello è un non problema.

2. Il pampsichismo asserisce che tutta la materia ha uno stato interno mentale o protopsichico; poiché questo stato è parte integrante della materia, non può avere alcun effetto su di essa. La chiusura del 1° mondo è salvaguardata.

3. Secondo l'epifenomenalismo gli stati mentali esistono in relazione ad alcuni eventi materiali, ma non hanno alcuna importanza causale. Anche in questo caso la chiusura del 1° mondo è salvaguardata.

4. La teoria dell'identità o teoria dello stato centrale o teoria psiconervosa afferma che gli stati mentali esistono come aspetto interiore di alcune strutture materiali che nelle formulazioni attuali sono limitate a strutture cerebrali come le cellule nervose. Questa postulata "identità" può sembrare un modo di attribuire potere causativo agli eventi mentali, dato che le cellule nervose "identiche" agli stati mentali hanno questo potere. Tuttavia il

risultato di questa operazione è che gli eventi puramente materiali dell'attività nervosa bastano di per sé a fornire tutte le risposte date dalla “coppia” mente-cervello: si preserva così la chiusura del 1° mondo.

A queste teorie materialistiche o parallelistiche si oppongono quelle “dualistico-interazionistiche”, rappresentate diagrammaticamente nella parte inferiore della fig. 1. L'assunto fondamentale di queste teorie è che la mente e il cervello sono entità indipendenti, in quanto il cervello appartiene al 1° mondo e la mente al 2° mondo, e che essi in qualche maniera interagiscono. Vi è quindi una frontiera, e attraverso questa frontiera si verificano interazioni in entrambe le direzioni, concepibili come un flusso di informazione, non di energia. Ci troviamo quindi di fronte alla straordinaria concezione secondo cui il mondo della materia-energia (1° mondo) non è completamente sigillato, come vuole un principio fondamentale della fisica, ma vi sono delle piccole “crepe”, in mancanza delle quali il 1° mondo sarebbe perfettamente chiuso.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 396-398

Eccles, Sul cervello

John Eccles (1903-1997), a cui fu attribuito il premio Nobel nel 1963 per gli studi sul cervello umano, è noto in campo filosofico soprattutto per la collaborazione con Popper, insieme al quale ha scritto l'opera L'io e il cervello. Per Eccles il cervello si pone come elemento di mediazione fra la mente e il corpo.

J. C. Eccles, voce MENTE, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1979, pag. 91

Finora la descrizione del funzionamento dei moduli è rimasta sul piano puramente materialistico. Potrebbe spiegare, per esempio, le operazioni della macchina neuronica che trasformano le afferenze sensoriali in qualche forma di risposta motoria passando attraverso complicatissimi schemi spazio-temporali di moduli. Ma se seguiamo l'ipotesi dualistico-interazionistica dobbiamo porci la domanda: quale attività della macchina neuronica può essere "decifrata" dalla mente autocosciente? Possiamo dire anzitutto che non è concepibile che la mente autocosciente sia collegata a singole cellule o a singole fibre nervose. Individualmente queste unità neuroniche sono troppo inattendibili e inefficienti. In base a ciò che sappiamo oggi sul modo di funzionare della macchina neuronica, dobbiamo porre l'accento sugli insiemi di neuroni (centinaia o migliaia) che cooperano nell'ambito di una qualche configurazione. Solo questi raggruppamenti possono essere attendibili ed efficaci. I moduli della neocorteccia sono appunto insiemi di neuroni. Entro certi limiti il modulo, con i suoi circa 2.500 neuroni di diversi tipi e con la sua organizzazione funzionale di eccitamento e inibizione a *feedback* e *feedforward* ha una vita indipendente. Per ora sappiamo poco sulla dinamica interna di un modulo; ma possiamo congetturare che esso, con la sua organizzazione complessa e la sua intensa attività, sia un componente del mondo fisico (1° mondo) in contatto sia emittente sia ricevente con la mente autocosciente (2° mondo).

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 396

Eccles, Sul rapporto cervello_mente

Eccles affronta in questa lettura il tema del rapporto mente-cervello. Egli li considera due entità distinte, che continuamente interagiscono fra di loro.

J. Eccles, voce MENTE, in *Enciclopedia del Novecento*, vol. IV, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma, 1979, pagg. 98-100

Il problema del rapporto mente-corpo, o più propriamente, del rapporto mente-cervello, è il problema più grande e più intricato che ci si presenta quando cerchiamo di capire noi stessi in relazione al mondo della natura. La sua formulazione originale come problema del rapporto corpo-mente risale alla preistoria. Un'autorevole presentazione della storia del problema da quei tempi lontani fino a oggi è stata fatta da Popper nel cap. P5 di un recente libro. Nei capp. P1 e P3 di questo libro sono riunite le critiche delle varie teorie materialistiche della mente. Nei capp. P4 ed E7 viene formulata un'ipotesi dualistico-interazionistica che deriva da Cartesio, ma che è sviluppata tenendo conto dei progressi della filosofia e della scienza dal XVII secolo a oggi. In particolare le recenti scoperte nell'ambito delle neuroscienze hanno trasformato la componente "cervello" del rapporto mente-cervello, che aveva già sostituito il rapporto mente-corpo. Sappiamo adesso che le relazioni fra corpo e mente, quali che possano essere, si stabiliscono solamente attraverso la mediazione del cervello.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 400-401

Eccles, Sull'evoluzione

Eccles polemizza con l'interpretazione "riduzionista" della teoria dell'evoluzione, la quale non tiene adeguatamente conto della comparsa dell'io, elemento di fondamentale importanza che manifesta la presenza di un progetto e non l'assoluta casualità. Nella seconda parte della lettura egli osserva quanto stretto sia il rapporto fra l'uomo e l'ambiente.

J. C. Eccles, *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*

Nel Capitolo 10 posso aver dato l'impressione di complicare l'eleganza della teoria darwinista. La mia giustificazione è che la tradizionale teoria evoluzionista non ha considerato la comparsa dell'autocoscienza durante gli ultimi stadi dell'evoluzione degli ominidi. Ho cercato di porre rimedio a questa importante omissione.

Il più grande interesse nell'evoluzione biologica è rappresentato dall'origine dell'uomo. Dopo *The origin of species* Darwin scrisse *The descent of man*. La mia vita è stata una preparazione, durata circa settanta anni, per scrivere questo libro. Sono stato conquistato dal problema della mia origine evolutiva all'età di 17 anni. Sono convinto che l'evoluzione degli ominidi rappresenta la storia della mia esistenza. Posso immaginare la rischiosa strada evolutiva intrapresa dagli antenati primitivi durante l'evoluzione degli ominidi. Retrospectivamente posso considerare questo processo come l'unica possibilità per la mia esistenza. Questa strada è stata determinata esclusivamente dai processi naturali del caso e della necessità o è stata determinata in qualche modo misterioso da una guida sovranaturale? Come ha affermato Lack (1962), tutti gli aspetti spirituali della natura umana sono *per sempre* oltre le spiegazioni scientifiche del Darwinismo.

Per questa ragione ho sovrapposto un concetto finalistico alle spiegazioni materialistiche del Darwinismo alle quali ho aderito fedelmente nei primi nove capitoli. È stato ipotizzato che esiste un obiettivo finale in tutte le vicissitudini dell'evoluzione biologica. "Io credo che esiste una Provvidenza Divina che opera al di sopra degli eventi materiali dell'evoluzione biologica" (Eccles, 1979, p. 235) la quale risulta, eventualmente, nella creazione del genotipo dell'uomo... Si tratta di un tipo particolare di Principio Antropico con qualche relazione con il finalismo di Teilhard e il suo punto omega (Teilhard, 1959), discusso nell'ultimo capitolo del libro di Dobzhansky intitolato *The biology of ultimate concern* (1967). Inoltre, opportunisticamente è appropriato speculare sul magnifico progetto dell'evoluzione biologica poiché esistono buone ragioni per concludere che essa si trova alla fine della sua ultima grande era creativa rappresentata dall'evoluzione degli ominidi. La rapida salita verso l'apice evolutivo di *Homo sapiens sapiens* è stata descritta nei capitoli precedenti. Sembra davvero di essere giunti all'apice perché siamo vicini all'effettiva operazione di selezione naturale con la sopravvivenza dell'individuo meglio adattato all'ambiente... Conseguentemente, può essere anticipato che avverrà un lento declino dell'apice secondo i principi dell'evoluzione biologica...

Mi piace immaginare me stesso (Eccles, 1979) come uno spirito, spogliato del corpo, che osserva il Pianeta Terra nella sua iniziale esistenza prebiotica, governata dalle leggi della fisica e della chimica inorganica. Comparve poi misteriosamente e con discrezione, circa 3,6 miliardi di anni fa, l'origine della vita e gli inimmaginabili lenti processi biologici della creazione dei nucleotidi e delle proteine con gli sviluppi biochimici dei codici genetici, le mutazioni e la selezione naturale.

La creatività biologica che venne scatenata da questi processi era oltre ogni immaginazione – la generazione di un numero incalcolabile di specie biologiche con il loro sviluppo e l'eventuale estinzione (Mayr, 1963, 1982; Simpson, 1964). Possiamo chiederci se, nonostante una buona dose di conoscenza e saggezza, fosse stato possibile per un qualche osservatore predire lo sviluppo futuro dell'evoluzione fino agli ominidi. Dobzhansky (1967) ha risposto con un secco no! Anche dopo centinaia di milioni di anni l'osservatore dell'evento sovrannaturale dell'evoluzione biologica sarà testimone in tempi piuttosto recenti (10 milioni di anni fa) della separazione della linea degli ominidi dalla linea dei pongidi, che conduce all'argomento trattato in questo libro. Come biologi evoluzionisti dobbiamo credere che non sarebbe stato possibile prevedere questo avvenimento supremo neanche nel suo iniziale delinearsi!

Possiamo supporre che, per un breve periodo dell'evoluzione biologica, si aprì una finestra sul futuro quando la linea degli ominidi si separò attraverso l'evoluzione da *Australopithecus* a *Homo*. Senza dubbio in questa apertura creativa devono essersi verificati le transizioni più complesse attraverso *Aegytopithecus*, *Ramapithecus* e *Dryopithecus*. Tutto ciò che possiamo supporre è che la “finestra” si aprì una volta soltanto. È improbabile che ora e in futuro alcuni pongidi possano dare origine a una nuova linea evolutiva che sia in competizione o addirittura superi la linea ominide. Se non fosse per il meraviglioso processo dell'evoluzione degli ominidi, il Pianeta Terra avrebbe continuato all'infinito la sua cosiddetta “infestazione” biologica. Questo è estremamente meraviglioso in se stesso, ma sarebbe stato per sempre un processo concettualmente morto, un'oscurità continua senza alcun barlume della illuminazione trascendente, senza il significato dato dall'evoluzione culturale dell'autocoscienza con la creazione di *Homo sapiens sapiens*. Possiamo chiederci se esiste una propensione delle mutazioni per un progetto globale al di là delle mutazioni puntiformi del gradualismo filético e se questo potrebbe aver provocato lo sviluppo evolutivo del cervello umano oltre la sua funzione per la sopravvivenza. Questo può essere definito come il problema di Wallace. Esiste un processo che potremmo definire *dinamismo genetico* per mezzo del quale il cervello degli ominidi si sviluppa con meccanismi che vanno oltre la selezione naturale? Sembra, per esempio, che questo sia avvenuto in aree che apparentemente non comunicavano: con l'uomo di Pechino dimensioni del cervello fino a 1.200 cc circa 500.000 anni fa; con l'uomo di Giava (Solo) dimensioni del cervello fino a 1.200 cc circa 300.000 anni fa; con l'evoluzione degli ominidi in Africa attraverso gli stadi pre-neandertaliani e neandertaliani fino a *Homo sapiens sapiens* circa 90.000 anni fa; in Eurasia con *Homo preneanderthalis* fino all'uomo di

Neandertal e la possibile evoluzione a *Homo sapiens sapiens* a Qafzeh circa 70.000 anni fa. In Cina e a Giava sembra che gli ominidi si siano estinti e che si sia verificata una colonizzazione tardiva di *Homo sapiens sapiens* proveniente dall'Eurasia, ma nuove scoperte archeologiche possono portare a riconsiderare in maniera diversa questo problema. Può anche essersi verificato che numerose e differenti origini evolutive abbiano portato alla popolazione del mondo attuale.

Da quanto è stato detto nei Capitoli 2-9 la storia evolutiva degli ominidi è meravigliosa più di qualsiasi altra storia del Pianeta Terra o addirittura del cosmo intero. Si tratta del tema di base del principio antropico nella sua versione semplice originale (Wheeler, 1974), come delineato da Polkinghorne (1986). Come è stato detto nei Capitoli 9 e 10, il Principio Antropico acquista comunque una nuova dimensione nell'esistenza di ciascuno di noi come esseri autocoscienti. Questa trascendenza è stata la ragione del lavoro della mia vita, culminato nello sforzo di capire il cervello per presentare il problema mente-cervello in termini scientifici. Il mistero dell'uomo è, a mio parere, incredibilmente svilito dal riduzionismo scientifico, con la sua pretesa di un materialismo emergente per spiegare eventualmente il mondo spirituale in termini di modelli di attività neuronale. Questa convinzione deve essere classificata come una superstizione. Dobbiamo ammettere che noi siamo esseri spirituali con l'anima in un mondo spirituale come anche esseri materiali con il corpo e il cervello in un mondo materiale.

Come possiamo lasciare un messaggio all'umanità basato sulla filosofia dell'essere umano descritta nei Paragrafi 10.1, 10.5, 10.6 e 10.7? È necessaria una grande umiltà. Non dobbiamo pensare di essere i depositari di tutta la saggezza dopo un tempo così breve dalla nostra origine evolutiva. Sherrington (1940) ha parlato metaforicamente degli uomini come di individui "nati da poco"!

La posizione realista è che ognuno si trova su questa meravigliosa astronave, il Pianeta Terra, con la Luna come attendente e in orbita intorno al sole con altri otto pianeti le cui condizioni climatiche e atmosferiche sono estremamente sfavorevoli per la vita dell'uomo. Tuttavia, gli astronauti hanno già esplorato la luna e senza dubbio questo avverrà anche per Marte. Questi viaggi possono durare solo per brevi periodi e sono immensamente costosi. Una conoscenza elementare della fisiologia dell'uomo elimina per sempre qualsiasi possibilità di viaggi spaziali oltre il nostro sistema solare o una qualsiasi colonizzazione futura dello spazio. Si può affermare con sicurezza che l'umanità è per sempre legata alla terra. Sarebbe diverso se, dopo la morte, l'anima sopravvivesse e sfuggisse in tal modo al legame con la fisica e la fisiologia. Tuttavia, non si può avere conoscenza di ciò che accade dopo la morte. Questo può essere definito come il dramma dell'uomo. È qui che entrano in gioco gli scrittori di fantascienza, i ciarlatani delle esperienze parapsichiche, i medium con i loro stati di trance e le loro sedute spiritiche. Si tratta di un problema di serio interesse in quanto eminenti scienziati possono perdere il loro senso critico a causa dell'incessante bombardamento degli scrittori di fantascienza.

Si deve realisticamente accettare che *Homo sapiens sapiens* esisterà per innumerevoli

generazioni su questa meravigliosa casa salubre, la Terra, la quale, come solitamente affermava Harlow Shapley, è un pianeta roccioso relativamente piccolo senza caratteristiche particolari. La sua orbita nel sistema solare non è caratteristica e il nostro sole è una stella di media grandezza, alla periferia della nostra galassia in una delle tante ramificazioni di questa, con i suoi 100.000 milioni di altre stelle, una galassia tra 100.000 milioni di altre galassie, tutte originate dal Big Bang 17.000 milioni di anni fa. Tuttavia, secondo il Principio Antropico, la nostra casa sul Pianeta Terra è il centro del grande progetto. Ognuno di noi si è svegliato, per così dire, con un corpo ed un cervello umani su questo piccolo pianeta celeste almeno 100.000 anni fa dall'origine evolutiva di *Homo sapiens sapiens*. La nostra vera esistenza come individui coscienti è un miracolo. Esiste una tale improbabilità di vita in altri pianeti e di una possibile evoluzione di esseri intelligenti, che i biologi tendono ad assumere che la vita sulla Terra sia imperscrutabilmente unica. Non è sorprendente che gli astronomi, i quali non hanno conoscenze biologiche, propongano l'ipotesi che la vita si possa manifestare all'improvviso in ogni parte dello spazio cosmico, là dove le condizioni ambientali sono favorevoli. Inoltre, anche se la vita dovesse esistere ed evolvere, non avrebbe nessun significato profondo se non fosse in qualche modo simile all'evoluzione degli ominidi con la creazione di esseri intelligenti e creativi. Un viaggio spaziale oltre il sistema solare è per sempre impossibile; Sagan e Drake hanno sviluppato un sistema che dovrebbe ricevere messaggi in codice sulla lunghezza d'onda delle radiazioni dell'idrogeno. Fino ad ora la registrazione è un silenzio cosmico!

La mia tesi è quella di considerare la Terra la sola dimora per l'esistenza delle generazioni successive di esseri umani. Saremo legati per sempre alla terra come esseri materiali. In questo contesto, come precedentemente affermato, possiamo considerare la morte del corpo e del cervello come il dissolversi della nostra esistenza dualista con la speranza che l'anima liberata dal corpo troverà un altro futuro fatto di esperienze anche più significative e piacevoli, reincarnandosi forse in una nuova esistenza come suggerito da Polkinghorne (1986) in accordo con l'insegnamento cristiano tradizionale. La visione escatologica è un tema delle religioni a maggior diffusione.

Esistono due opinioni fondamentali. Una considera Dio come il Creatore del cosmo e delle sue leggi fondamentali, che inizia con il fine disegno quantitativo del Big Bang e delle sue conseguenze (Lovell, 1978; Polkinghorne, 1986) – il Dio Trascendente nel quale credeva Einstein. L'altra considera il Dio Immanente al quale dobbiamo la nostra esistenza. In qualche modo misterioso, Dio è il creatore di tutte le forme viventi, in particolar modo degli esseri umani durante l'evoluzione degli ominidi, ciascuno con l'unicità cosciente di un'anima immortale.

Si può concludere affermando che l'evoluzione biologica trascende se stessa fornendo il supporto materiale, il cervello umano, a individui autocoscienti la cui vera natura è di cercare le speranze e di indagare sul significato della ricerca dell'amore, della verità e della bellezza.

J. C. Eccles, *Evoluzione del cervello e creazione dell'io*, Armando, Roma, 1989, pagg. 303-307

Einstein, Il fine della scienza

Il fine della scienza è duplice, spiegare il maggior numero di fenomeni e usare il metodo piú semplice. Così le teorie devono dimostrare la piú alta unità utilizzando il numero minore di concetti. L'immagine del cruciverba.

A. Einstein, *Pensieri degli anni difficili*, trad. it. di L. Bianchi, Boringhieri, Torino, 1974, pagg. 41-42

Il fine della scienza è, da una parte, la comprensione piú completa possibile della connessione fra le esperienze sensoriali nella loro totalità e, dall'altra, il raggiungimento di questo fine mediante l'uso di un numero minimo di concetti e di relazioni primarie (mirando, per quanto è possibile, all'unità logica della rappresentazione del mondo, cioè a tener ristretto il numero di elementi logici).

La scienza si occupa della totalità dei concetti primari, vale a dire dei concetti direttamente connessi con le esperienze sensoriali, e dei teoremi che li connettono. Nella sua prima fase di sviluppo, la scienza non contiene nient'altro. Il nostro pensiero quotidiano è interamente soddisfatto a questo livello. Un tale stato di cose, tuttavia, non può soddisfare uno spirito dotato di una mente realmente scientifica, poiché la totalità dei concetti e delle relazioni ottenuta in questa maniera decisamente difetta di unità logica. Al fine di sopperire a questa deficienza, si inventa un sistema piú povero di concetti e di relazioni, un sistema che conserva i concetti e le relazioni primarie del “primo livello” come concetti e relazioni derivate per via logica. Questo nuovo “sistema del secondo ordine” paga la sua piú profonda unità logica con il conservare come concetti elementari (concetti del secondo livello) soltanto concetti non piú connessi direttamente con i complessi di esperienze sensoriali. Un ulteriore sforzo verso l'unità logica ci conduce a un sistema del terzo ordine, ancor piú povero di concetti e di relazioni, per la deduzione dei concetti e delle relazioni del secondo livello (e, quindi, indirettamente del primo). Così la catena procede finché arriviamo al sistema dotato della piú alta unità concepibile e insieme del numero minimo possibile di concetti logici fondamentali (sempre compatibili con le osservazioni fatte mediante i nostri sensi). Noi non sappiamo se questa spinta si concreterà mai in un sistema concluso oppure no. Di fronte a una questione del genere si è inclini a rispondere negativamente. Pur lottando in continuazione con i problemi che si presentano, tuttavia non si vorrà mai rinunciare alla speranza che questo supremo fine possa essere raggiunto con un'approssimazione altissima.

[...]

Il punto essenziale è il fine costituito dalla rappresentazione della moltitudine dei concetti e dei teoremi dedotti per via logica e facenti parte di una base, la piú ristretta possibile, di concetti e di relazioni fondamentali che possono venir scelti liberamente (assiomi). La libertà di scelta, tuttavia, è di un tipo particolare: non è affatto simile alla libertà di uno scrittore di romanzi. Essa è piuttosto simile a quella di chi è impegnato nella risoluzione di

un ben congegnato cruciverba. Egli può, è vero, proporre ogni volta qualsiasi parola come soluzione; ma ogni volta è una sola parola che dà la chiave per risolvere il cruciverba in tutte le sue parti. È questione di convinzione che la natura, quale risulta percepibile dai nostri cinque sensi, abbia il carattere di un cruciverba ben congegnato. I successi ottenuti finora dalla scienza danno, in verità, un certo sostegno a questa convinzione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 779-780

Einstein, Il mistero piú grande

Per Einstein il mistero piú grande è che il mondo sia comprensibile, cioè che il pensiero sia in grado di fornire un ordine alle esperienze sensoriali.

A. Einstein, *Pensieri degli anni difficili*, trad. it. di I. Bianchi, Boringhieri, Torino, 1974, pagg. 37-40

Il fatto stesso, che la totalità delle nostre esperienze sensoriali sia tale che mediante il pensiero (operazioni con concetti, creazione e uso di relazioni funzionali ben definite fra essi e coordinazione delle esperienze sensoriali con tali concetti) essa può venir ordinata, ci lascia pieni di stupore, ed è un fatto che non riusciremo mai a spiegarci. Si potrebbe dire che “l’eterno mistero del mondo è la sua comprensibilità”. Una delle grandi scoperte di Immanuel Kant fu il riconoscimento che la costruzione di un mondo esterno reale sarebbe priva di senso senza la sua comprensibilità.

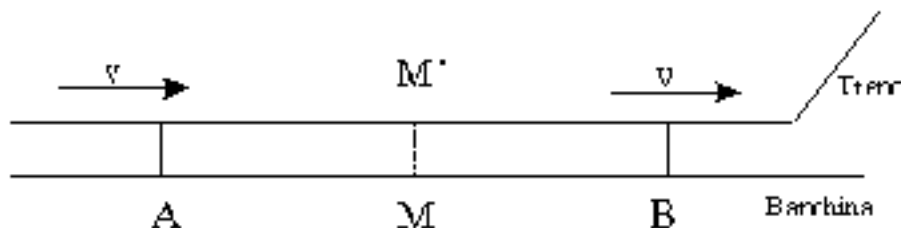
Nel parlare di “comprensibilità”, l’espressione viene usata nel suo significato piú ristretto. Essa, in generale, implica la produzione di un qualche tipo di ordine fra le impressioni sensoriali, tale ordine essendo prodotto dalla creazione di concetti generali, dalle relazioni fra questi concetti, e dalle relazioni fra i concetti e l’esperienza sensoriale, relazioni determinate in ogni maniera possibile. È in questo senso che il mondo delle nostre esperienze sensoriali è comprensibile. Il fatto che sia comprensibile è davvero un miracolo. Secondo me non si può dire nulla a riguardo al modo in cui i concetti devono essere costruiti e collegati, e al modo in cui noi dobbiamo coordinarli con le esperienze. Il successo dei risultati rappresenta il fattore determinante che ci guida nella creazione di un tale ordine fra le esperienze sensoriali. Tutto ciò che è necessario è l’enunciazione di un gruppo di regole, poiché senza tali regole l’acquisizione della conoscenza nel senso desiderato sarebbe impossibile. Si può paragonare tale situazione a quella di un giuoco: se pur le regole sono arbitrarie, solo il loro rigore e la loro inflessibile applicazione rende possibile il giuoco. La loro determinazione, tuttavia, non sarà mai definitiva. Essa risulterà valida solo per un particolare campo di applicazione (in altre parole, non esistono categorie definitive nel senso di Kant).

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 778-779

Einstein, La relatività degli eventi simultanei

Albert Einstein espone in maniera semplice e "divulgativa" i punti salienti della sua teoria, servendosi di considerazioni matematiche alla portata di qualunque studente medio. La lucidissima prosa einsteiniana rende del tutto inutile un intervento di commento.

Le nostre considerazioni sono state finora svolte rispetto a un particolare corpo di riferimento, a cui abbiamo dato il nome di "banchina ferroviaria". Supponiamo che un treno molto lungo viaggi sulle rotaie con la velocità costante v e nella direzione indicata dalla figura 1.



(figura 1)

Le persone che viaggiano su questo treno useranno vantaggiosamente il treno come corpo rigido di riferimento (sistema di coordinate); esse considerano tutti gli eventi in riferimento al treno.

Ogni evento, poi, che ha luogo lungo la linea ferroviaria ha pure luogo in un determinato punto del treno. Anche la definizione di simultaneità può venir data rispetto al treno nello stesso preciso modo in cui venne data rispetto alla banchina. Ora però si presenta, come conseguenza naturale, la seguente domanda:

Due eventi (per esempio i due colpi di fulmine A e B) che sono simultanei rispetto alla "banchina ferroviaria" saranno tali anche rispetto al treno? Mostreremo subito che la risposta deve essere negativa.

Allorché diciamo che i colpi di fulmine A e B sono simultanei rispetto alla banchina intendiamo: i raggi di luce provenienti dai punti A e B dove cade il fulmine si incontrano l'uno con l'altro nel punto medio M' dell'intervallo A B della banchina. Ma gli eventi A e B corrispondono anche alle posizioni A e B sul treno.

Sia M' il punto medio dell'intervallo sul treno in moto. Proprio quando si verificano i bagliori del fulmine, questo punto M' coincide naturalmente con il punto M, ma esso si muove verso la destra del diagramma con la velocità v del treno. Se un osservatore seduto in treno nella posizione M' non possedesse questa velocità allora egli rimarrebbe permanentemente in M

e i raggi di luce emessi dai bagliori del fulmine A e B lo raggiungerebbero simultaneamente, vale a dire s'incontrerebbero proprio dove egli è situato.

Tuttavia nella realtà (considerata con riferimento alla banchina ferroviaria), egli si muove rapidamente verso il raggio di luce che proviene da B, mentre corre avanti al raggio di luce che proviene da A. Pertanto l'osservatore vedrà il raggio di luce emesso da B prima di vedere quello emesso da A. Gli osservatori che assumono il treno come loro corpo di riferimento debbono perciò giungere alla conclusione che il lampo di luce B ha avuto luogo prima del lampo di luce A. Perveniamo così al seguente importante risultato: gli eventi che sono simultanei rispetto alla banchina non sono simultanei rispetto al treno e viceversa (relatività della simultaneità); ogni corpo di riferimento (sistema di coordinate) ha il suo proprio tempo particolare: un'attribuzione di tempo è fornita di significato solo quando ci venga detto a quale corpo di riferimento tale attribuzione si riferisce.

Orbene, prima dell'avvento della teoria della relatività, nella fisica si era sempre tacitamente ammesso che le attribuzioni di tempo avessero un significato assoluto, cioè fossero indipendenti dallo stato di moto del corpo di riferimento. Abbiamo però visto or ora che tale ipotesi risulta incompatibile con la più naturale definizione di simultaneità.

(da: A.Einstein, *Relatività: esposizione divulgativa*, Universale Bollati Boringhieri, Torino, 1991. Traduzione di Virginia Geymonat.)

Einstein, Moisé Maimonide e i barbari teutonici

Albert Einstein, ebreo tedesco, fu costretto dal nazismo, nel 1933, a lasciare l'Istituto Kaiser Wilhelm, che dirigeva a Berlino, e la Germania e a recarsi – come molti intellettuali, ebrei e non – negli Stati Uniti. A New York, nell'aprile del 1935, partecipò alle celebrazioni per l'ottocentesimo anniversario della nascita di Moisé Maimonide: in quella occasione egli lesse questa breve dichiarazione. L'incontro fra filosofia greca e cultura ebraica (biblica) – impersonato proprio in filosofi come Maimonide – costituisce lo strumento di rinascita della civiltà occidentale dopo le invasioni germaniche. I “barbari teutonici”, come li chiama Einstein, non erano riusciti a distruggere queste due sorgenti di civiltà: “la Bibbia ebraica e la filosofia e l'arte greca”. L'Europa – e con essa il mondo – può risorgere dalle ceneri della distruzione barbarica, perché quelle due fonti erano riuscite a non farsi seppellire del tutto dalla distruzione generale.

Nel ricordo del messaggio equilibrato di Mosè Maimonide, Einstein vede uno strumento per uscire dalla nuova barbarie che, dal cuore dell'Europa, minaccia il mondo.

C'è qualcosa di sublime nello spettacolo di uomini che si ritrovano insieme in uno spirito di armonia per onorare il ricordo di un uomo la cui vita e il cui lavoro risalgono a sette secoli fa. Questo sentimento si fa tanto più acuto in un periodo in cui la passione e la lotta tendono più che mai ad annullare l'influenza del pensiero razionalizzato e della giustizia equilibrata. Nel trambusto della vita quotidiana il desiderio e la passione oscurano la nostra visione, e la voce della ragione e della giustizia è quasi inudibile nel baccano della lotta di tutti contro tutti. Ma il fermento di quei tempi remoti si è spento da molto tempo e non ne resta molto più del ricordo dei pochi che esercitarono una influenza cruciale e proficua sui loro contemporanei e di conseguenza anche sulle generazioni successive. Uno di tali uomini fu Maimonide.

Una volta che i barbari teutonici ebbero distrutto l'antica cultura d'Europa, una nuova e più raffinata vita culturale cominciò lentamente a fluire da due fonti che in qualche modo erano riuscite a non lasciarsi seppellire del tutto dalla devastazione generale: la Bibbia ebraica e la filosofia e l'arte greca. L'unione di queste due fonti, così differenti l'una dall'altra, contrassegna l'inizio della nostra epoca culturale, e da quell'unione, direttamente o indirettamente, è uscito tutto ciò che informa i veri valori della vita dei nostri giorni.

Maimonide fu una di quelle personalità forti che con i loro scritti e i loro umani tentativi contribuirono a realizzare quella sintesi, preparando così la strada agli sviluppi successivi. Stasera ci sarà relazionato esattamente come questo avvenne, da amici che con i loro studi si sono avvicinati più di me al cuore del lavoro cui Maimonide consacrò la propria vita e alla storia dell'anima europea.

Che questa ora di grata rimembranza possa contribuire a rafforzare dentro di noi l'affetto e la stima che nutriamo per i tesori della nostra cultura, conquistati con lotte così dure. La nostra lotta per preservare tali tesori contro le attuali forze della tenebra e della barbarie non potrà allora che dirsi vincente.

(A. Einstein, *Pensieri, idee, opinioni*, Newton Compton, Roma, 1996, pag. 227)

Einstein, Osservazioni epistemologiche

Dialogando con Hume e Kant, Einstein presenta quelle che sono le sue convinzioni in campo epistemologico.

A. Einstein, *Autobiografia scientifica*, trad. it. di A. Gamba, Boringhieri, Torino, 1979, pagg. 14-15

Io distinguo da una parte la totalità delle esperienze sensibili, e dall'altra la totalità dei concetti e delle proposizioni che sono enunciati nei libri. I rapporti interni fra i diversi concetti e proposizioni sono di natura logica, e il compito del pensiero logico è strettamente limitato a stabilire tutte le connessioni interne fra concetti e proposizioni secondo regole ben definite, che sono appunto quelle della logica. I concetti e le proposizioni acquistano "significato", cioè "contenuto", solo attraverso la loro connessione con le esperienze sensibili. Questa connessione è puramente intuitiva, non è essa stessa di natura logica. Ciò che distingue la vuota fantasia dalla "verità" scientifica è il grado di certezza con cui questa connessione, cioè questa associazione intuitiva, può essere compiuta, e null'altro. Il sistema di concetti è una creazione dell'uomo, né più né meno delle regole di sintassi che costituiscono la struttura dei sistemi di concetti. Sebbene i sistemi concettuali siano completamente arbitrari da un punto di vista logico, essi sono intesi a permettere la coordinazione più completa e quanto più possibile certa (intuitiva) con la totalità delle esperienze dei sensi; in secondo luogo sono intesi alla maggiore economia possibile dei loro elementi indipendenti da un punto di vista logico (concetti fondamentali e assiomi), cioè dei concetti non definiti e delle proposizioni non derivate.

Una proposizione è corretta se, entro un certo sistema logico, viene dedotta secondo regole logiche accettate. La verità contenuta in un sistema corrisponde alla certezza e alla completezza con cui è possibile coordinarlo con la totalità dell'esperienza. Una proposizione corretta ripete la sua "verità" da quella contenuta nel sistema a cui appartiene. Una nota di carattere storico. Hume vide chiaramente che alcuni concetti, come per esempio quello di causalità, non si possono dedurre con metodi logici dai dati dell'esperienza. Kant, essendo fermamente convinto che certi concetti fossero indispensabili, e che fossero proprio quelli che si erano dimostrati tali nella pratica, li interpretò come le necessarie premesse di ogni tipo di speculazioni, e li distinse dai concetti di origine empirica. Io sono convinto, invece, che questa distinzione sia erronea, cioè che non ponga il problema nei suoi giusti termini. Tutti i concetti, anche quelli più vicini all'esperienza, sono dal punto di vista logico convenzioni liberamente scelte, come appunto nel caso del concetto di causalità da cui ebbe origine quest'ordine di problemi.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 776-777

Einstein_Freud, Perché la guerra

In questo famoso scambio epistolare (1932) tra A. Einstein e S. Freud viene affrontato il problema della guerra e delle ragioni che possono spiegare negli uomini questa tendenza alla violenza e alla distruzione. Nel cercare di rispondere a questo drammatico interrogativo, Freud si richiama alla violenza e ai conflitti di potere che sono la base della stessa evoluzione della società, e individua nell'uomo la presenza di una pulsione distruttiva, "Thánatos", – accanto alla pulsione sessuale, "Éros" – che, nonostante tutti gli sforzi impiegati dalla cultura e dall'educazione sarebbe un'illusione sperare di sopprimere definitivamente.

A. Einstein, *Lettera a Freud del 30 luglio 1932*; S. Freud, *Lettera a Einstein del settembre, 1932* (pag. 254-258)

a)

Caputh (Potsdam), 30 luglio 1932

Caro signor Freud,

la proposta, fattami dalla Società delle Nazioni e dal suo "Istituto internazionale per la cooperazione intellettuale" di Parigi, di invitare una persona di mio gradimento a un franco scambio d'opinioni su un problema qualsiasi da me scelto, mi offre la benvenuta occasione di dialogare con Lei circa una domanda che appare a me, nella presente condizione del mondo, la più urgente fra tutte quelle che si pongono alla civiltà. La domanda è: c'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra? È ormai sufficientemente risaputo che, col progredire della tecnica moderna, rispondere a questa domanda è diventato una questione di vita o di morte per la civiltà da noi conosciuta, eppure, nonostante la massima buona volontà, tutti i tentativi di soluzione sono purtroppo miseramente falliti.

Penso anche che coloro ai quali spetta di affrontare il problema da un punto di vista professionale e pratico diventino di giorno in giorno più consapevoli della propria impotenza e abbiano oggi un vivo desiderio di conoscere le opinioni di persone impegnate nella ricerca scientifica, le quali per ciò stesso vedano i problemi del mondo con sufficiente distacco. Quanto a me, l'obiettivo cui si rivolge abitualmente il mio pensiero non mi è d'aiuto per discernere gli oscuri recessi della volontà e del sentimento umano. Pertanto, riguardo a tale inchiesta, dovrò limitarmi a cercare di porre il problema nei suoi giusti termini, consentendoLe così, su un terreno sbarazzato dalle soluzioni più ovvie, di valersi della Sua vasta conoscenza della vita istintiva umana per far qualche luce sul problema. Vi sono determinati ostacoli psicologici di cui chi non conosce la scienza psicologica non può esplorare le correlazioni e i confini, pur avendone un vago sentore; sono convinto che Lei potrà suggerire percorsi educativi, più o meno estranei all'ambito politico, che elimineranno questi ostacoli.

Essendo immune da sentimenti nazionalistici, vedo una maniera semplice di affrontare l'aspetto esterno, cioè organizzativo, del problema: gli Stati creino un'autorità legislativa e

giudiziaria col mandato di comporre tutti i conflitti che sorgano tra loro. Ogni Stato si assuma l'obbligo di rispettare i decreti di questa autorità, di invocarne la decisione in ogni disputa, di accettarne senza riserve il giudizio e di attuare tutti i provvedimenti che essa ritenga necessari per far applicare le proprie ingiunzioni. Qui s'incontra la prima difficoltà: un tribunale è un'istituzione umana che tanto più è soggetto alle pressioni extragiudiziali quanto meno potere ha per far rispettare le proprie decisioni. Vi è qui una realtà da cui non possiamo prescindere: diritto e potere sono inscindibili; e le decisioni del diritto tanto più s'avvicinano all'ideale di giustizia, cui la comunità aspira e nel cui nome e interesse vengono pronunciate le sentenze, quanto più tale comunità ha il potere effettivo di imporre il rispetto del proprio ideale di giustizia. Oggi siamo però lontanissimi dal possedere una organizzazione sovranazionale che sia in grado di emettere verdeti di autorità incontestata e di imporre con la forza di sottomettersi all'esecuzione delle sue sentenze. Giungo così al mio primo assioma: la ricerca della sicurezza internazionale implica che ogni Stato rinunci, entro certi limiti, alla propria libertà d'azione, vale a dire alla propria sovranità, ed è incontestabilmente vero che non v'è altra strada per arrivare a siffatta sicurezza. L'insuccesso degli sforzi pur generosissimi che nell'ultimo decennio sono stati profusi per raggiungere questa meta ci fa concludere senz'ombra di dubbio che agiscono in questo caso forti fattori psicologici che paralizzano gli sforzi. Alcuni di questi fattori sono evidenti. La sete di potere della classe dominante si oppone in ogni Stato a qualsiasi limitazione della sovranità nazionale. Questo smodato desiderio di potere politico viene sovente alimentato dalla brama di potere di un altro ceto sociale, che mira a conquistare vantaggi materiali, economici. Penso soprattutto al piccolo ma deciso gruppo di persone che, attive in ogni popolo, e inaccessibili a qualsivoglia considerazione o scrupolo sociale, vedono nella guerra, cioè nella fabbricazione e nel commercio delle armi, soltanto un'occasione per ottenere vantaggi personali e ampliare l'ambito del proprio potere. Tuttavia l'aver riconosciuto questo dato inoppugnabile ci ha soltanto fatto fare il primo passo per capire come stiano oggi le cose. Ci troviamo subito di fronte a un'altra domanda: com'è possibile che la minoranza ora menzionata riesca ad asservire alle proprie cupidigie la massa del popolo, che da una guerra ha soltanto da soffrire e da perdere? (Parlando della maggioranza non escludo i soldati, di ogni grado, che hanno fatto della guerra il loro mestiere, convinti di giovare alla difesa dei più alti interessi della loro stirpe e persuasi che qualche volta il miglior metodo di difesa è l'attacco.) Una risposta ovvia a questa domanda sarebbe che questa minoranza di individui al potere ha in mano prima di tutto la scuola e la stampa, e perlopiù anche le organizzazioni religiose. Ciò le consente di dominare e orientare i sentimenti delle masse, rendendoli docili strumenti della propria politica. Pure, questa risposta non dà neanche essa una soluzione completa e fa sorgere un ulteriore interrogativo: com'è possibile che la massa si lasci infiammare con i mezzi suddetti fino al furore e all'olocausto di sé? Una sola risposta è possibile. Perché l'uomo alberga in sé il bisogno di odiare e di distruggere. In tempi normali la sua inclinazione rimane latente, solo in circostanze eccezionali essa viene alla luce: ma è abbastanza facile attizzarla e portarla

alle altezze di una psicosi collettiva. Qui, forse, è il nocciolo del fatale complesso di fattori che cerchiamo di districare, un enigma che può essere risolto solo da chi è esperto nella conoscenza degli istinti umani.

Arriviamo così all'ultima domanda. Vi è una possibilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino più capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione? E non penso affatto solo alle cosiddette masse incolte. La mia esperienza dimostra anzi che è proprio la cosiddetta "intelligenza" a cedere per prima a queste rovinose suggestioni collettive, poiché l'intellettuale non ha contatto diretto con la realtà, ma la vive attraverso la sua forma riassuntiva più facile, quella della pagina stampata.

Concludendo: ho parlato sinora soltanto di guerre tra Stati, ossia di conflitti internazionali. Ma sono perfettamente consapevole del fatto che l'aggressività umana opera anche in altre forme e in altre circostanze (penso alle guerre civili, per esempio, dovute un tempo al fanatismo religioso, oggi a fattori sociali; o, ancora, alla persecuzione di minoranze razziali). Ma ho insistito a bella posta sulla forma più rappresentativa, rovinosa e sfrenata di conflitto tra comunità umane, in quanto mi è sembrato che ciò mi offrisse il destro di dimostrare quali siano le strade per rendere impossibili tutti i conflitti armati.

So che nei Suoi scritti possiamo trovare risposte esplicite o implicite a tutti gli interrogativi connessi con questo problema urgentissimo al quale ci stiamo interessando. Sarebbe tuttavia della massima utilità per noi tutti se Lei illustrasse direttamente il problema della pace mondiale alla luce delle Sue recenti scoperte; tale esposizione potrebbe infatti indicare la strada a nuovi e validissimi modi d'azione.

Molto cordialmente Suo
Albert Einstein

b)

Vienna, settembre 1932

Caro signor Einstein,

quando ho saputo che Lei aveva intenzione di invitarmi a uno scambio di idee su di un tema che Le interessa e che inoltre Le sembra degno dell'interesse di altre persone, mi sono subito dichiarato disponibile. Mi aspettavo che Lei avrebbe scelto un problema al limite del conoscibile al giorno d'oggi, cui ciascuno di noi, il fisico come lo psicologo, avrebbe potuto aprirsi la sua particolare via d'accesso, in modo che da diversi lati ci si potesse incontrare sul medesimo terreno. Ma poi Lei mi ha sorpreso ponendomi il problema di che cosa si possa fare per tenere lontana dagli uomini la fatalità della guerra. Sono stato spaventato per prima cosa dall'impressione della mia – starei quasi per dire: della nostra – incompetenza, sembrandomi infatti questo un compito pratico la cui soluzione spetta agli uomini di Stato. Ma ho compreso poi che Lei ha sollevato la questione non come scienziato e come fisico, bensì come un amico dell'umanità che aveva risposto alla sollecitazione della Società delle Nazioni, così come fece l'esploratore polare Fridtjof Nansen allorché si assunse l'incarico di soccorrere gli affamati e le vittime senza patria della guerra mondiale.

Ho anche riflettuto che non si pretende da me che io faccia proposte pratiche, ma che devo soltanto indicare come il problema della prevenzione della guerra si presenta alla considerazione di uno psicologo. Ma anche a questo riguardo quel che c'era da dire è già stato detto in gran parte nel Suo scritto. In certo qual modo Lei ha tolto vento alle mie vele, ma io viaggio volentieri nella Sua scia, preparandomi perciò a confermare tutto ciò che Lei mette innanzi e svolgendolo più ampiamente seguendo le mie migliori conoscenze (o congetture).

Lei comincia con il rapporto tra diritto e potere. È certamente il punto di partenza giusto per la nostra indagine. Posso sostituire la parola "potere" con la parola più incisiva e più dura "violenza"? Diritto e violenza sono oggi per noi termini opposti. È facile mostrare che l'uno si è sviluppato dall'altro e, se risaliamo ai primordi della vita umana per verificare come ciò sia da principio accaduto, la soluzione del problema ci appare senza difficoltà. Mi scusi se nelle pagine che seguono parlo di cose universalmente note come se fossero novità; il presente contesto mi obbliga a farlo.

I conflitti d'interesse tra gli uomini sono dunque in linea di principio decisi mediante l'uso della violenza. Ciò avviene in tutto il regno animale, di cui la creatura umana fa inequivocabilmente parte; per gli uomini si aggiungono, a dire il vero, anche i conflitti di *opinione*, che giungono fino ai più alti vertici dell'astrazione e che per essere decisi esigono, a quanto pare, una tecnica diversa. Ma questa è una complicazione che interviene più tardi. Inizialmente, in una piccola orda umana, la maggior forza muscolare decise a chi dovesse appartenere qualcosa o la volontà di chi dovesse essere realizzata. Presto la forza muscolare è accresciuta o sostituita dall'uso di certi strumenti; vince chi possiede le armi migliori o chi le adopera con maggior destrezza. Con l'introduzione delle armi la superiorità intellettuale comincia già a prendere il posto della forza muscolare bruta, benché lo scopo finale della lotta rimanga il medesimo: una delle due parti, a cagione del danno che subisce e dell'infiacchimento delle proprie forze, è costretta a desistere dalle proprie rivendicazioni od opposizioni. Ciò è ottenuto nel modo più radicale quando la violenza toglie di mezzo l'avversario definitivamente, cioè lo uccide. Questo sistema ha due vantaggi che l'avversario non può riprendere le ostilità in altra occasione e che il destino in cui è incorso distoglie gli altri dal seguire il suo esempio. Inoltre l'uccisione del nemico soddisfa un'inclinazione pulsionale di cui parlerò più avanti. All'intenzione di uccidere subentra talora la riflessione che il nemico può essere impiegato in mansioni servili utili se lo si lascia in vita in condizioni di soggezione. In questo caso la violenza si accontenta di sottometterlo, anziché di ucciderlo. Si comincia così a risparmiare il nemico, ma il vincitore da ora in poi ha da fare i conti con la smania di vendetta del vinto, sempre in agguato, e deve rinunciare in parte alla propria sicurezza.

Questo è dunque lo stato originario, il predominio del più forte, della violenza bruta o sorretta dall'intelligenza. Sappiamo che questo regime è stato mutato nel corso dell'evoluzione, che una strada condusse dalla violenza al diritto, ma quale? Una sola a mio parere: quella che passava per l'accertamento che allo strapotere di uno solo poteva

contrapporsi l'unione di piú deboli. *L'union fait la force*. La violenza viene spezzata dall'unione di molti, la potenza di coloro che si sono uniti rappresenta ora il diritto in opposizione alla violenza del singolo. Vediamo cosí che il diritto è la forza di una comunità. È ancora sempre violenza, pronta a volgersi contro chiunque le si opponga, operante con gli stessi mezzi, intenta a perseguire gli stessi fini; la differenza risiede in realtà solo nel fatto che non è piú la violenza di un singolo a trionfare, bensí quella di una comunità. Ma perché si compia questo passaggio dalla violenza al nuovo diritto deve adempiersi una condizione psicologica. L'unione dei piú deve essere stabile, durevole. Se essa si costituisse solo allo scopo di combattere il singolo prepotente e si dissolvesse dopo che costui è stato sopraffatto, non si otterrebbe nulla. Il prossimo personaggio che si ritenesse piú forte ambirebbe di nuovo a dominare con la violenza, e questo stesso giuoco si ripeterebbe all'infinito. La comunità deve essere mantenuta permanentemente, deve organizzarsi, prescrivere le norme che prevengano le temute ribellioni, istituire gli organi che vegliano sull'osservanza delle prescrizioni – le leggi –, provvedendo all'esecuzione degli atti di violenza conformi al diritto. Nel riconoscimento di una tale comunione di interessi s'instaurano tra i membri di un gruppo umano coeso quei legami emotivi, quei sentimenti condivisi sui quali si fonda la vera forza del gruppo.

Con ciò, a mio avviso, è stato detto tutto l'essenziale: il trionfo sulla violenza mediante la trasmissione del potere a una comunità piú vasta che viene tenuta insieme dai legami emotivi che si stabiliscono tra i suoi membri. Tutto il resto sono precisazioni e ripetizioni. La cosa è semplice finché la comunità consiste solo di un certo numero di individui ugualmente forti. Le leggi di questo sodalizio determinano allora fino a che punto debba essere limitata la libertà individuale di usare la forza in modo violento, al fine di rendere possibile una vita collettiva sicura. Ma un tale stato di pace è pensabile solo teoricamente, nella realtà le circostanze si complicano in quanto la comunità comprende fin dall'inizio elementi di forza disuguale, uomini e donne, genitori e figli, e ben presto, in conseguenza della guerra e dell'assoggettamento, vincitori e vinti, che si trasformano in padroni e schiavi. Il diritto della comunità diviene allora espressione dei rapporti di forza disuguali esistenti al suo interno, le leggi vengono fatte da e per quelli che comandano, concedendo ben pochi diritti a quelli che sono stati assoggettati. Da allora in poi vi sono nella comunità due fonti d'inquietudine – ma anche di perfezionamento – del diritto. In primo luogo il tentativo di questo o quel signore di erigersi al di sopra delle restrizioni valide per tutti, e tornare dunque dal regno del diritto a quello della violenza; in secondo luogo gli sforzi costanti dei sudditi per procurarsi piú potere e per vedere riconosciuti dalla legge questi mutamenti; dunque, al contrario, uno sforzo per inoltrarsi nella via che dal diritto fondato sulla disuguaglianza porta al diritto uguale per tutti. Questo movimento in avanti diventa particolarmente notevole quando si danno effettivi spostamenti dei rapporti di forza all'interno della collettività, come può accadere per l'azione di molteplici fattori storici. Il diritto può allora conformarsi gradualmente ai nuovi rapporti di forza, oppure, come accade

piú sovente, la classe dominante non è pronta a tener conto di questi mutamenti, e si giunge allora all'insurrezione, alla guerra civile, dunque a una temporanea revoca del diritto e a nuove testimonianze di violenza, in seguito alle quali viene instaurato un nuovo ordinamento giuridico. C'è anche un'altra fonte di mutamento del diritto, che si manifesta solo in modi pacifici, ed è la trasformazione degli ideali civili dei membri di una collettività; essa appartiene però a un contesto che potrà essere preso in considerazione solo più avanti.

Vediamo dunque che anche all'interno di una collettività non può venire evitata la risoluzione violenta dei conflitti. Ma le necessità e le coincidenze di interessi che derivano dalla vita in comune sulla medesima terra favoriscono una rapida conclusione di tali lotte, e le probabilità che in queste condizioni si giunga a soluzioni pacifiche sono in continuo aumento. Uno sguardo alla storia dell'umanità ci mostra tuttavia una serie ininterrotta di conflitti tra una collettività e una o più collettività diverse, tra unità più o meno vaste, città, paesi, tribù, popoli, Stati: conflitti che vengono decisi quasi sempre mediante la prova di forza della guerra. Tali guerre si risolvono o in saccheggio o in completa sottomissione, conquista dell'una parte ad opera dell'altra. Non si possono giudicare con un unico metro le guerre di conquista. Alcune, come quelle dei Mongoli e dei Turchi, hanno arrecato solo calamità, altre, al contrario, hanno contribuito al trapasso dal regno della violenza a quello del diritto, avendo prodotto unità più grandi, al cui interno la possibilità di ricorrere alla violenza è stata annullata e un nuovo ordinamento giuridico è riuscito a comporre i conflitti. Così le conquiste dei Romani hanno dato ai paesi mediterranei la preziosa *pax romana*, e la cupidigia dei re francesi di ingrandire i loro possedimenti ha creato una Francia fiorente e pacificamente unita. Per quanto ciò possa sembrare paradossale, si deve ammettere che la guerra non è di per sé un mezzo inadatto alla costruzione dell'agognata pace "eterna", poiché potrebbe riuscire a creare quelle più vaste unità al cui interno un forte potere centrale rende impossibili guerre ulteriori. Tuttavia la guerra non ottiene questo risultato perché i successi della conquista di regola non sono durevoli; le unità appena create si disintegrano, perlopiù a causa della insufficiente coesione delle parti unite forzatamente. E inoltre la conquista ha potuto fino ad oggi creare soltanto unificazioni parziali, anche se di grande estensione, e sono proprio i conflitti sorti all'interno di queste unificazioni ad aver reso inevitabile il ricorso alla violenza. Così l'unica conseguenza di tutti questi sforzi bellici è che l'umanità ha sostituito alle continue guerricciole le grandi guerre, che sono assai più rare, ma proprio per questo tanto più devastanti.

Per quanto riguarda la nostra epoca, si impone la medesima conclusione a cui Lei è giunto per una via più breve. Una prevenzione sicura della guerra è possibile solo se gli uomini si accordano per costituire un'autorità centrale, al cui verdetto vengano deferiti tutti i conflitti di interesse. È evidente che sono qui compendiate due esigenze diverse: quella di creare una simile Corte suprema, e quella di assicurarle il potere che le abbisogna. La realizzazione dell'una senza l'altra non servirebbe a niente. Ora la Società delle Nazioni è stata concepita come una suprema potestà del genere, ma la seconda condizione non è stata adempiuta;

la Società delle Nazioni non dispone di forza propria e può averne una solo se i membri della nuova associazione – i singoli Stati – gliela concedono. Tuttavia per il momento ci sono scarse probabilità che ciò accada. Ci sfuggirebbe il significato di un'istituzione come quella della Società delle Nazioni, se non tenessimo nel dovuto conto che si tratta di un tentativo coraggioso, raramente intrapreso nella storia dell'umanità e forse mai in questa misura. È il tentativo di acquisire mediante il richiamo a determinati principi ideali l'autorità (cioè l'influenza coercitiva) che di solito si basa sul possesso della forza. Abbiamo visto [p. 294] che gli elementi che tengono insieme una comunità sono due: la coercizione violenta e i legami emotivi tra i suoi membri (quelle che in termini tecnici si chiamano identificazioni). Nel caso in cui venga a mancare uno di questi due lettori non è escluso che l'altro possa tener unita la comunità. Le idee cui ci si appella hanno naturalmente un significato solo se mettono in luce importanti affinità tra i membri di una determinata collettività. Sorge poi il problema: Che forza si può attribuire a queste idee? La storia insegna che una certa funzione l'hanno pur svolta. L'idea panellenica, per esempio, la coscienza di essere qualche cosa di meglio che i barbari confinanti, idea che trovò così potente espressione nelle anfitrionie, negli oracoli e nei Giochi, fu abbastanza forte per mitigare i costumi nella conduzione della guerra fra i Greci, ma ovviamente non fu in grado di impedire il ricorso alle armi fra le diverse componenti del popolo ellenico e neppure fu mai in grado di trattenere una città o una federazione di città dallo stringere alleanza con il nemico persiano per abbattere un rivale. Parimenti il sentimento che accomunava i Cristiani, che pure fu abbastanza potente, non impedì durante il Rinascimento a Stati cristiani grandi e piccoli di sollecitare l'aiuto del Sultano nelle loro guerre intestine. Anche nella nostra epoca non vi è alcuna idea cui si possa attribuire un'autorità unificante del genere. È fin troppo chiaro che gli ideali nazionali da cui oggi i popoli sono dominati spingono in tutt'altra direzione. C'è chi predice che soltanto la penetrazione universale del modo di pensare bolscevico potrà mettere fine alle guerre, ma in ogni caso siamo oggi ben lontani da tale meta, che forse sarà raggiungibile solo a prezzo di spaventose guerre civili. Sembra dunque che il tentativo di sostituire la forza reale con la forza delle idee sia per il momento votato all'insuccesso. È un errore di calcolo non considerare il fatto che il diritto era in origine violenza brutale e che esso ancor oggi non può fare a meno di ricorrere alla violenza.

Posso ora procedere a commentare un'altra delle Sue proposizioni. Lei si meraviglia che sia tanto facile infiammare gli uomini alla guerra, e presume [vedi p. 291] che in essi ci sia effettivamente qualcosa, una pulsione all'odio e alla distruzione, che è pronta ad accogliere un'istigazione siffatta. Di nuovo non posso far altro che convenire senza riserve con Lei. Noi crediamo all'esistenza di tale pulsione e negli ultimi anni abbiamo appunto tentato di studiare le sue manifestazioni. Mi consente, in proposito, di esporLe parte della teoria delle pulsioni cui siamo giunti nella psicoanalisi dopo molti passi falsi e molte esitazioni? Noi presumiamo che le pulsioni dell'uomo siano soltanto di due specie, quelle che tendono a conservare e a unire – da noi chiamate sia erotiche (esattamente nel senso in cui Platone

usa il termine “Eros” nel *Simposio*) sia sessuali, estendendo intenzionalmente il concetto popolare di sessualità, – e quelle che tendono a distruggere e a uccidere; queste ultime le comprendiamo tutte nella denominazione di pulsione aggressiva o distruttiva. Come Lei vede, si tratta propriamente soltanto della dilucidazione teorica della contrapposizione tra amore e odio, universalmente nota, e forse originariamente connessa con la polarità di attrazione e repulsione che interviene anche nel Suo campo di studi. Non ci chieda ora di passare troppo rapidamente ai valori di bene e di male. Entrambe le pulsioni sono parimenti indispensabili, perché i fenomeni della vita dipendono dal loro concorso e dal loro contrasto. Ora, sembra che quasi mai una pulsione di un tipo possa agire isolatamente, essa è sempre connessa – legata, come noi diciamo – con un certo ammontare della controparte, che ne modifica la meta o, talvolta, subordina il raggiungimento di quest’ultima a determinate condizioni. Così, per esempio, la pulsione di autoconservazione è certamente erotica, ma ciò non toglie che debba ricorrere all’aggressività per compiere quanto si ripromette. Allo stesso modo alla pulsione amorosa, rivolta agli oggetti, necessita un *quid* della pulsione di appropriazione, se veramente vuole impadronirsi del proprio oggetto. La difficoltà di isolare le due specie di pulsioni nelle loro manifestazioni ha fatto sì che per tanto tempo non riuscissimo a indentificarle.

Se Lei è disposto a proseguire con me ancora un poco, vedrà che le azioni umane sono soggette anche a un’altra complicazione. È assai raro che l’azione sia opera di un singolo moto pulsionale, il quale d’altronde deve essere già una combinazione di Eros e distruzione. Di regola devono concorrere parecchi motivi similmente strutturati per rendere possibile l’azione. Uno dei Suoi colleghi l’aveva già avvertito, un certo professor G. C. Lichtenberg, che insegnava fisica a Gottinga al tempo dei nostri classici; ma forse egli era anche più notevole come psicologo che non come fisico. Lichtenberg scoprì la rosa dei moventi, nell’atto in cui dichiarò: “I motivi per i quali si agisce potrebbero essere disposti come i trentadue venti e i nomi formati in maniera analoga, per esempio ‘Pane-Pane-Fama’ oppure ‘Fama-Fama-Pane’.” Pertanto, quando gli uomini vengono incitati alla guerra, è possibile che si desti in loro un’intera serie di motivi consenzienti, nobili e volgari, alcuni di cui si parla apertamente e altri che vengono sottaciuti. Non è il caso di enumerarli tutti. Il piacere di aggredire e distruggere è certamente uno di essi; innumerevoli crudeltà della storia e della vita quotidiana confermano la loro esistenza e la loro forza. Il fatto che questi impulsi distruttivi siano mescolati con altri impulsi, erotici e ideali, facilita naturalmente il loro soddisfacimento. Talvolta, quando sentiamo parlare delle atrocità della storia, abbiamo l’impressione che i motivi ideali siano serviti da mero paravento alle brame di distruzione; altre volte, ad esempio per le crudeltà della Santa Inquisizione, che i motivi ideali fossero preminenti nella coscienza, mentre i motivi distruttivi recassero a quelli un rafforzamento inconscio. Entrambi i casi sono possibili.

Ho qualche scrupolo ad abusare del Suo interesse, che si rivolge alla prevenzione della guerra e non alle nostre teorie. Tuttavia vorrei indugiare ancora un attimo sulla nostra pulsione distruttiva, meno nota di quanto richiederebbe la sua importanza. Con un po’ di

speculazione ci siamo in effetti persuasi che essa opera in ogni essere vivente e che la sua aspirazione è di portarlo alla rovina, di ricondurre la vita allo stato della materia inanimata. Con tutta serietà le si addice il nome di pulsione di morte, mentre le pulsioni erotiche stanno a rappresentare gli sforzi verso la vita. La pulsione di morte diventa pulsione distruttiva allorquando, con l'aiuto di determinati organi, si rivolge all'esterno, contro gli oggetti. Per così dire, l'essere vivente in tanto protegge la propria vita in quanto ne distrugge una estranea. Una parte della pulsione di morte, tuttavia, rimane attiva all'interno dell'essere vivente e noi abbiamo tentato di derivare tutta una serie di fenomeni normali e patologici da questa interiorizzazione della pulsione distruttiva. Siamo perfino giunti all'eresia di spiegare l'origine della nostra coscienza morale con questo rivolgersi dell'aggressività verso l'interno. Noti che non è affatto indifferente se questo processo è spinto troppo oltre; in tal caso sortisce un effetto immediatamente malsano. Invece, il volgersi di queste forze pulsionali distruttive nel mondo esterno scarica l'essere vivente e non può non sortire un effetto benefico. Ciò serve come scusa biologica a tutti gli impulsi esecrabili e perniciosi contro i quali noi ci battiamo. Si deve ammettere che essi sono più vicini alla natura di quanto lo sia la resistenza con cui li contrastiamo e di cui ancora dobbiamo trovare una spiegazione. Lei ha forse l'impressione che le nostre teorie siano una specie di mitologia, neppure lieta in verità. Ma non approda forse ogni scienza naturale a una sorta di mitologia? Non è così oggi anche per Lei, nel campo della fisica?

Per gli scopi immediati che ci siamo proposti, da quanto precede ricaviamo la conclusione che non c'è speranza di poter sopprimere le inclinazioni aggressive degli uomini. Si dice che in contrade felici della terra, dove la natura offre a profusione tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno, ci siano popoli la cui vita scorre nella mitezza, presso i quali la coercizione e l'aggressione sono sconosciute. Ci credo poco; mi piacerebbe saperne di più, su queste felici creature. Anche i bolscevichi sperano di riuscire a sopprimere l'aggressività umana garantendo il soddisfacimento dei bisogni materiali e stabilendo l'uguaglianza sotto tutti gli altri aspetti tra i membri della loro comunità. Io ritengo questa un'illusione. Intanto, si sono armati con il massimo scrupolo, e per tenere uniti i loro adepti ricorrono non da ultimo all'odio contro tutti gli stranieri. D'altronde non si tratta, come Lei stesso osserva, di abolire completamente l'aggressività umana; si può cercare di deviarla al punto che non debba trovare espressione nella guerra.

Partendo dalla nostra mitologica dottrina delle pulsioni, giungiamo facilmente a una formula per definire le vie indirette di lotta alla guerra. Se la propensione alla guerra è un prodotto della pulsione distruttiva, contro di essa è ovvio ricorrere all'antagonista di questa pulsione: l'Eros. Tutto ciò che fa sorgere legami emotivi tra gli uomini deve agire contro la guerra. Questi legami possono essere di due specie. In primo luogo relazioni che, pur essendo prive di meta sessuale assomigliano a quelle che si hanno con un oggetto d'amore. La psicoanalisi non ha bisogno di vergognarsi se qui parla di amore, perché la religione dice la stessa cosa: "Ama il prossimo tuo come te stesso." Ora, questa è un'esigenza facile da

porre, ma difficile da realizzare. L'altro tipo di legame emotivo è quello che si stabilisce mediante identificazione. Tutto ciò che provoca solidarietà significative tra gli uomini risveglia sentimenti comuni di questo genere, le identificazioni. Su di esse riposa in buona parte l'assetto della società umana.

L'abuso di autorità da Lei lamentato mi suggerisce un secondo metodo per combattere indirettamente l'inclinazione alla guerra. Fa parte dell'innata e ineliminabile disuguaglianza tra gli uomini il fatto che essi si distinguano in capi e seguaci. I seguaci rappresentano la stragrande maggioranza, hanno bisogno di un'autorità che prenda decisioni per loro, alla quale perlopiù si sottomettono incondizionatamente. Richiamandosi a questa realtà, si dovrebbero dedicare maggiori cure, più di quanto si sia fatto finora, all'educazione di una categoria di persone elevate, dotate, di indipendenza di pensiero, inaccessibili alle intimidazioni e cultrici della verità, alle quali dovrebbe spettare la guida delle masse incapaci di autonomia. Non c'è bisogno di dimostrare che le intrusioni del potere statale e le proibizioni intellettuali sancite dalla Chiesa non creano le condizioni più propizie affinché prosperino cittadini simili. L'ideale sarebbe naturalmente una comunità umana che avesse assoggettato la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione. Nient'altro potrebbe produrre un'unione tra gli uomini altrettanto perfetta e tenace, capace di resistere perfino alla rinuncia di vicendevoli legami emotivi. Ma, con ogni probabilità, questa è una speranza utopistica. Le altre vie per impedire indirettamente la guerra sono certo più praticabili, ma non danno garanzie di un rapido successo. Il triste pensare a mulini che macinano talmente adagio che la gente muore di fame prima di ricevere la farina.

Come vede, non si riesce a cavare gran che da un teorico, che nulla sa del mondo, quando lo si chiama a pronunciarsi su problemi pratici urgenti. Meglio sarebbe che in ciascun caso particolare si cercasse di affrontare il pericolo con i mezzi che si hanno a disposizione. Vorrei tuttavia trattare ancora un problema, che nel Suo scritto Lei non solleva e che m'interessa particolarmente. Perché ci indigniamo tanto contro la guerra, Lei e io e tanti altri, perché non la prendiamo come una delle molte penose calamità della vita? La guerra sembra conforme alla natura, pienamente giustificata biologicamente, e in pratica assai poco evitabile. Non inorridisca perché pongo la domanda. Al fine di compiere un'indagine come questa è forse lecito assumere la maschera di un finto distacco. La risposta sarà: perché ogni uomo ha diritto alla propria esistenza; perché la guerra annienta vite umane piene di promesse, pone i singoli individui in condizioni avviliti, li costringe, contro la propria volontà, a uccidere altri individui, distrugge preziosi valori materiali, frutto del lavoro umano, e altre cose ancora. Perdipiù, nella sua forma attuale, la guerra non dà più alcuna opportunità di attuare l'antico ideale eroico, e nella forma che è destinata ad assumere in futuro, a causa del perfezionamento dei mezzi di distruzione, significherebbe lo sterminio di uno o forse di entrambi i contendenti. Tutto ciò è vero e sembra talmente incontestabile che ci meravigliamo soltanto che il ricorso alla guerra non sia stato ancora ripudiato universalmente dagli uomini mediante un accordo che li impegni tutti. Qualcuno dei punti

qui enumerati può evidentemente essere discusso: ci si può chiedere se la comunità non debba anch'essa avere un diritto sulla vita del singolo; non si possono condannare nella stessa misura tutti i tipi di guerra; finché esistono Stati e nazioni pronti ad annientare senza pietà altri Stati e altre nazioni, questi ultimi sono necessitati a prepararsi alla guerra. Ma noi vogliamo sorvolare rapidamente su tutto ciò, giacché non è questa la discussione a cui Lei mi ha impegnato. Ho in mente qualcos'altro, credo che la ragione principale per cui ci indigniamo contro la guerra è che non possiamo fare diversamente. Siamo pacifisti perché a ciò siamo necessitati da ragioni organiche: ci è poi facile giustificare il nostro atteggiamento con argomentazioni.

So che non sarò capito se non mi spiego meglio. Ecco quello che voglio dire: Da tempi immemorabili l'umanità è soggetta al processo dell'incivilimento (altri, lo so, chiamano più volentieri questo processo: civilizzazione). Dobbiamo ad esso il meglio di ciò che siamo diventati e buona parte dei nostri mali. Le sue cause e origini sono oscure, il suo esito incerto, alcuni dei suoi caratteri facilmente penetrabili. Forse esso porta all'estinzione del genere umano, giacché in più di una guisa pregiudica la funzione sessuale, e già oggi le razze incolte e gli strati arretrati della popolazione si moltiplicano più rapidamente dei ceti sociali di elevata cultura. Forse questo processo si può paragonare all'addomesticamento di certe specie animali; senza dubbio comporta modificazioni fisiche; tuttavia non ci si è ancora familiarizzati con l'idea che l'incivilimento sia un processo organico di tal specie. Le modificazioni psichiche che intervengono con l'incivilimento sono invece vistose e assolutamente inequivoche. Esse consistono in uno spostamento progressivo delle mete pulsionali e in una restrizione dei moti pulsionali. Sensazioni che per i nostri progenitori erano dense di piacere sono diventate per noi indifferenti, o addirittura intollerabili; esistono ragioni organiche del fatto che le nostre esigenze ideali, etiche ed estetiche, sono mutate. Di tutti i caratteri psicologici della civiltà, due sembrano i più importanti: il rafforzamento dell'intelletto, che comincia a dominare la vita pulsionale, e l'interiorizzazione dell'aggressività, con tutti i vantaggi e i pericoli che da ciò conseguono. Orbene, poiché la guerra contraddice nel modo più stridente a tutto l'atteggiamento psichico che ci è imposto dal processo di incivilimento, dobbiamo necessariamente ribellarci contro di essa: semplicemente non la sopportiamo più; non si tratta soltanto di un rifiuto intellettuale e affettivo, per noi pacifisti si tratta di un'intolleranza *costituzionale*, di una idiosincrasia portata, per così dire, al massimo livello. E mi sembra in effetti che le degradazioni estetiche della guerra concorrano a de terminare il nostro rifiuto in misura quasi pari alle sue atrocità.

Quanto dovremo aspettare perché anche gli altri diventino pacifisti? Non si può dirlo, ma forse non è utopistico sperare che l'influsso di due fattori – un atteggiamento più civile e il giustificato timore degli effetti di una guerra futura – ponga fine alle guerre in un prossimo avvenire. Per quali vie dirette o traverse non possiamo indovinarlo. Nel frattempo possiamo dire una cosa: tutto ciò che favorisce l'incivilimento lavora anche contro la guerra.

La saluto cordialmente e Le chiedo scusa se le mie osservazioni L'hanno delusa.

Suo
Sigm. Freud

(S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, ..., vol. ..., pagg.)

Eliade, Difficoltà metodologiche nello studio comparato religioni

Dopo aver sottolineato l'estrema eterogeneità dei documenti religiosi e la difficoltà di reperire le fonti, Eliade mette in relazione tutto questo con lo studio comparato delle religioni, che è il compito che egli si propone.

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1976³, pagg. 6-9

Ma torniamo alla grande difficoltà materiale già segnalata: l'estrema eterogeneità dei documenti religiosi. Il campo pressoché sconfinato, ove i documenti furono raccolti a centinaia di migliaia, ha aggravato l'eterogeneità. Da una parte (come avviene del resto per tutti i documenti storici), quelli di cui disponiamo si sono conservati, più o meno, per caso (parliamo non soltanto di testi, ma di monumenti, iscrizioni, tradizioni orali, costumanze). D'altra parte, questi documenti conservati per caso provengono da ambienti molto diversi. Se, per ricostruire la storia arcaica della religione greca, per esempio, dobbiamo contentarci dei testi in numero limitato che si sono conservati, di alcune iscrizioni, di alcuni monumenti mutilati e di qualche oggetto votivo, per ricostruire le religioni germaniche o slave, per esempio, siamo obbligati a ricorrere ai documenti folcloristici, accettando gli inevitabili rischi connessi al loro uso e alla loro interpretazione. Una iscrizione runica, un mito raccolto quando già da molti secoli non è più compreso, qualche graffito simbolico, alcuni monumenti protostorici, una quantità di riti e leggende popolari del secolo scorso – c'è cosa più eteroclita del materiale documentario a disposizione dello storico di religioni germaniche o slave? Accettabile per lo studio di una religione sola, tale eterogeneità diventa grave quando si deve metter mano allo studio comparato delle religioni, mirando a conoscere un gran numero di modalità del sacro.

[...]

Ora, uno dei problemi più importanti della storia delle religioni è appunto la capacità di conoscere le diverse modalità del sacro presso i primitivi. Infatti, se potessimo dimostrare (come del resto fu dimostrato in questi ultimi decenni) che la vita religiosa dei popoli più primitivi è realmente complessa, che non si può ridurre all'“animismo”, al “totemismo” o al culto degli antenati, in quanto conosce anche Esseri supremi, dotati di tutto il prestigio del Dio creatore e onnipotente, allora l'ipotesi evoluzionistica, che vieta ai primitivi l'accesso alle sedicenti “ierofanie superiori”, si troverebbe appunto per questo esautorata.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 151-153

Eliade, Riflessioni sui metodi usati da maghi e fattucchiere

Anche se i maghi e le fattucchiere hanno perduto, o comunque non conoscono più il significato profondo dei gesti e delle formule che utilizzano, questo significato è recuperabile e comprensibile per lo studioso, che osserva quei fenomeni come se fossero "fossili viventi".

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1976³, pagg. 13-14

Queste osservazioni preliminari saranno capite meglio quando il problema verrà ripreso in esame da un punto di vista diverso. Il fatto che la strega brucia un'immagine di cera contenente una ciocca dei capelli della "vittima", senza rendersi conto in modo soddisfacente della teoria presupposta dall'atto magico, non ha nessuna importanza per la comprensione della magia simpatica. L'importante per capire questa magia, è di sapere che simili atti furono possibili soltanto dal momento in cui certe persone si sono convinte (sperimentalmente) o hanno affermato (teoricamente) che le unghie, i capelli o gli oggetti portati da un qualsiasi individuo conservano la loro stretta relazione con lui dopo esserne stati separati. Simile credenza presuppone uno "spazio a rete" che colleghi gli oggetti distanti legandoli gli uni agli altri per mezzo di una simpatia retta da leggi specifiche (coesistenza organica, analogia formale o simbolica, simmetrie funzionali). Lo stregone (colui che agisce da mago) può credere all'efficacia della propria azione solo in quanto esiste un siffatto "spazio-rete". Che conosca o no questo "spazio-rete", che sia o no a conoscenza della "simpatia" che collega i capelli all'individuo, non ha importanza. È probabilissimo che molte fattucchiere dei nostri giorni non abbiano una rappresentazione del mondo in armonia con le pratiche magiche da loro esercitate. Però, considerate in sé, queste pratiche possono rivelarci il mondo dal quale provengono, anche se chi se ne serve non vi accede teoricamente. L'universo mentale dei mondi arcaici non è giunto fino a noi in modo dialettico, nelle credenze esplicite delle persone; si è invece conservato nei miti, nei simboli, nelle costumanze che, malgrado degradazioni di ogni specie, lasciano ancora vedere chiaramente il loro senso originario. Rappresentano, in un certo senso, "fossili viventi", e qualche volta basta un fossile solo a ricostruire il complesso organico di cui è residuo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 155-156

Eliade, Sacro e profano

Mircea Eliade (1907-1986), rumeno, celebre studioso delle religioni, dei miti e delle ierofanie, ha sostenuto che la religione naturale non esiste, né può esistere in quanto la natura è sacra solo nella misura in cui manifesta un significato soprannaturale. La dimensione storica delle religioni si sviluppa poi in un rapporto dialettico fra il sacro, che ha bisogno del profano per manifestarsi, e il profano, che da una parte vi si oppone e dall'altra lo rivela.

In questa lettura, dopo aver riaffermato la distinzione classica fra sacro e profano, egli sottolinea le difficoltà enormi che lo studioso incontra nell'affrontare il mondo del sacro per la sua grande ricchezza e complessità.

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1976³, pagg. 3-5

Tutte le definizioni del fenomeno religioso date fino a oggi hanno un tratto comune: ciascuna contrappone, a suo modo, il sacro e la vita religiosa al profano e alla vita secolare. Le difficoltà cominciano quando si vuol delimitare la sfera della nozione di "sacro". Difficoltà di carattere teorico, ma anche pratiche, perché prima di tentare una definizione del fenomeno religioso occorre sapere da che parte bisogna ricercare i fatti religiosi, e, soprattutto, quali sono, fra questi fatti, quelli che si lasciano osservare "allo stato puro", cioè che sono "semplici" e il più possibile vicini alla loro origine. Simili fatti, purtroppo, non sono in alcun luogo a nostra disposizione: né nelle società di cui possiamo seguire la storia, né fra i "primitivi", i meno civili. Quasi dappertutto, ci troviamo di fronte a fenomeni religiosi complessi, che presuppongono una lunga evoluzione storica.

D'altra parte, anche la raccolta della documentazione offre notevoli difficoltà pratiche, per due ragioni: 1) anche se ci contentassimo di studiare una sola religione, la vita di un uomo sarebbe appena sufficiente per condurre a termine le ricerche; 2) a chi si propone lo studio comparato delle religioni, non basterebbero parecchie esistenze. Ora a noi interessa appunto lo studio comparato, il solo capace di rivelarci la mutevole morfologia del sacro, da una parte, e del suo divenire storico, dall'altra. Per iniziare questo studio, siamo dunque obbligati a prescegliere alcune religioni, fra quelle registrate dalla storia o rivelate dall'etnologia, e anche certuni fra i loro aspetti e le loro fasi.

Questa scelta, anche sommaria, è sempre operazione delicata. Infatti, volendo definire e delimitare il sacro, è necessario avere a disposizione una quantità sufficiente di "sacralità", cioè di fatti sacri. L'eterogeneità di questi "fatti sacri", conturbante all'inizio, diventa a poco a poco paralizzante. Perché si tratta di riti, miti, forme divine, oggetti sacri e venerati, simboli, cosmologie, teologumeni, uomini consacrati, animali, piante, luoghi sacri ecc. E ogni categoria ha una morfologia propria, densa, ricca e lussureggiante. Ci troviamo così di fronte a un materiale documentario immenso ed eteroclitico; un mito cosmogonico melanesiano o un sacrificio brahmanico hanno diritto alla nostra considerazione non meno

che i testi mistici di santa Teresa o di Nichiren, un totem australiano, un rito primitivo d'iniziazione, il simbolismo del tempio di Barabudur, il costume cerimoniale e la danza di uno sciamano siberiano, le pietre sacre che incontriamo un po' dappertutto, le cerimonie agrarie, i miti e i riti della *Magna Dea*, l'instaurazione di un re arcaico o le superstizioni legate alle gemme ecc. Ogni documento può considerarsi una ierofania, nella misura in cui esprime a modo suo una modalità del sacro e un momento della sua storia, vale a dire un'esperienza del sacro fra le innumerevoli varietà esistenti. Ogni documento è prezioso per noi, grazie alla duplice rivelazione che compie: 1) rivela una modalità del sacro in quanto ierofania; 2) rivela, in quanto momento storico, una posizione dell'uomo rispetto al sacro.

[...]

La comprensione si compie costantemente nella cornice della storia: per il semplice fatto di aver davanti ierofanie, siamo in presenza di documenti storici; il sacro si manifesta sempre in una certa situazione storica; le esperienze mistiche, anche quelle più personali e più trascendenti, subiscono l'influenza del momento storico.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 149-150

Eliade, Sulle ierofanie

In questa lettura Eliade tratta delle ierofanie (manifestazioni del sacro) e ne sottolinea la complessità. Ciò nonostante egli ritiene possibile arrivare ad un quadro coerente di modi di esprimersi del sacro stesso.

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it. di V. Vacca, Boringhieri, Torino, 1976³, pagg. 6-10

Queste osservazioni, ampiamente illustrate nel corso di questo libro vanno applicate all'eterogeneità delle ierofanie di cui abbiamo parlato, poiché, come si è detto, quei documenti non soltanto sono eterogenei riguardo all'origine (provenendo alcuni da sacerdoti o da iniziati, altri dalle masse; gli uni presentano soltanto allusioni, frammenti e dicerie; gli altri, testi originali ecc.), ma sono eterogenei anche nella loro stessa struttura. Per esempio, le ierofanie vegetali (cioè il sacro rivelato per mezzo della vegetazione) si ritrovano tanto nei simboli (Albero Cosmico) o nei miti metafisici (Albero della Vita), quanto nei riti popolari (la "Passeggiata del Maggio", la combustione del ciocco, i riti agrari), nelle credenze collegate all'idea di origine vegetale del genere umano, nelle relazioni mistiche fra certi alberi e certe persone o società umane, nelle superstizioni intorno alla fecondazione per mezzo di frutti o di fiori, nei racconti ove gli eroi uccisi a tradimento si trasformano in piante, nei miti e nei riti delle divinità della vegetazione e dell'agricoltura ecc. Questi documenti non differiscono soltanto nella loro storia (confrontare, per esempio, il simbolo dell'Albero Cosmico presso gli Indiani e presso gli Altaici, con le credenze di certe popolazioni primitive, circa la discendenza del genere umano da una specie vegetale), differiscono anche per la loro stessa struttura. Quali documenti dobbiamo prendere a modello, per capire le ierofanie vegetali? I simboli, i miti, i riti, o le "forme divine"? Il metodo più sicuro, evidentemente, è quello che considera e utilizza tutti questi documenti eterogenei, senza escludere nessun tipo importante, e nello stesso tempo pone la questione dei contenuti rivelati da tutte le ierofanie. Otterremo così un insieme coerente di tratti comuni, che, come vedremo più oltre, permettono di organizzare un sistema coerente di modalità della sacralità vegetale. Potremo così notare che ciascuna ierofania presuppone questo sistema; che un'usanza popolare in relazione con la "passeggiata cerimoniale del Maggio" implica la sacralità vegetale formulata nell'ideogramma dell'Albero Cosmico; che certe ierofanie non sono abbastanza "aperte", sono quasi "criptiche", nel senso che rivelano soltanto in parte e in modo più o meno cifrato la sacralità incorporata o simboleggiata dalla vegetazione, mentre altre ierofanie realmente "funiche" lasciano trasparire, nel loro insieme, le modalità del sacro. Per esempio, potremmo considerare come ierofania criptica, non sufficientemente "aperta", o "locale", l'usanza di portare in giro cerimonialmente un ramo verde all'inizio della primavera; e come ierofania "trasparente" il simbolo dell'Albero Cosmico. Ma l'una e l'altra rivelano la stessa modalità del sacro incorporato nella vegetazione: la rigenerazione ritmica, la vita inesauribile concentrata nella

vegetazione, la realtà in una creazione periodica ecc. Il fatto da porre in rilievo fin d'ora è che tutte le ierofanie portano a un sistema di affermazioni coerenti, a una teoria della sacralità vegetale, e che questa teoria è implicita nelle ierofanie e insufficientemente "aperte" non meno che nelle altre.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 154-155

Empedocle, Uno e molteplice

Empedocle fa parte di quel gruppo di filosofi che cercarono di conciliare l'Essere di cui parlava Parmenide con la realtà sensibile, con il movimento e con la molteplicità.

Empedocle individua il fondamento della realtà in quattro elementi – aria, acqua, terra, fuoco – e in una legge – amore e odio – che governa il loro movimento.

Frr. 31 B 6, 8, 13, 14, 28, 29, 88 DK (fonti diverse)

Fr. B 6 (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, X, 315)

- 1 Per prima cosa ascolta che quattro son le radici di tutte le cose:
- 2 Zeus splendente e Era avvivatrice e Edoneo
- 3 e Nesti, che di lacrime distilla la sorgente mortale.

Fr. B 8 (Plutarco, *Moralia adversus Coloten*, 10, 1111f)

- 1 [...] Ma un'altra cosa ti dirò: non vi è nascita di nessuna delle cose
- 2 mortali, né fine alcuna di morte funesta,
- 3 ma solo c'è mescolanza e separazione di cose mescolate,
- 4 ma il nome di nascita, per queste cose, è usato dagli uomini.

Fr. B 13 (Aezio, I, 18, 2)

Nel tutto nulla vi è di vuoto né di sovrabbondante.

Fr B 14 (Pseudo Aristotele, *De Melisso Xenophane Gorgia*, 2.28, 976 b 26)

Nel tutto nulla vi è di vuoto: donde dunque qualcosa potrebbe sopraggiungere?

Fr. B 28 (Stobeo, *Eclogae physicae*, I, 15, 2 a-b)

- 1 Ma dappertutto eguale <a se stesso> e assolutamente infinito
- 2 è lo Sfero circolare, che gode della solitudine che tutto l'avvolge.

Fr. B 29 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, VII, 29, 212; Simplicio, *Fisica*, 1124, 1)

- 1 Riguardo alla forma del cosmo, quale essa è nell'ordine che le è dato dall'Amicizia, dice in tal modo: "non <...> a se stesso". Una tale bellissima forma del cosmo l'Amicizia la rende una dal molteplice; la Contesa invece, che è causa della disposizione delle cose parte per parte, da quell'unità introduce la divisione e produce il molteplice.

- 2 L'Amicizia produce, attraverso l'unificazione, lo Sfero, che chiama anche dio e talvolta
usa anche la forma neutra.
3 "Non infatti dal suo dorso si slanciano due braccia,
4 né ha piedi, né veloci ginocchia, né membra per la generazione,
5 ma era Sfero e <d'ogni parte> eguale a se stesso".

Fr. B 88 (Aristotele, *Poetica*, 1458a, 4)

<...> da entrambi nasce un'unica vista.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 374, 376, 384, 400)

Enesidemo, I *trópoi*

I trópoi sono gli argomenti fondamentali con cui gli scettici sostenevano la loro posizione di assoluto agnosticismo. I dieci trópoi proposti da Enesidemo di Cnosso consentono di dire come le cose ci appaiono, ma non come esse sono nella realtà. Da ciò la necessità della sospensione del giudizio anche sul piano della conoscenza sensibile.

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, I, 210

1 Dieci modi ci son tramandati [...]. Questi son riconducibili a tre, derivanti dal soggetto giudicante, dall'oggetto giudicato e da entrambi [...]. A loro volta questi tre si riconducono a quello della *relazione*; sicché la relazione è il più generale, son speciali i tre, subordinati i dieci.

2 Il *primo* discorso è quello secondo il quale per la *differenza fra gli animali* non si han le stesse rappresentazioni dalle stesse cose. Questo inferiamo dalle differenze nella generazione loro e dalla diversità delle costituzioni dei corpi.

3 È naturale dunque che tali disuguaglianze e diversità [...] producan grandi contrasti di affezioni [...] e grandissima discordia di rappresentazioni. E se le stesse cose appaiono dissimili per la diversità fra gli animali, potremo dire, sí, quale appare a noi l'oggetto; ma qual è in realtà sospenderemo di giudicare. Poiché non potremo farci giudici fra le rappresentazioni nostre e quelle degli altri animali, essendo noi stessi parte in causa, e per ciò più bisognosi di un giudice, che capaci di giudicar noi.

4 Il *secondo* modo [...] deriva dalla *differenza fra gli uomini*. Ché se anche per ipotesi si conceda che sian più credibili gli uomini che le bestie, troveremo, anche per quanto riguarda le differenze fra noi, indotta la sospensione del giudizio. Delle due parti di cui dicesi composto l'uomo, anima e corpo, per entrambe differiamo fra noi [...]. Perciò anche nel bramare e fuggire le cose esterne c'è molta differenza [...] e della grande, anzi infinita differenza fra le menti degli uomini è massima prova la discrepanza fra le asserzioni dei dogmatici [...] anche su ciò che si debba cercare o evitare. E se le stesse cose muovon diversamente per la diversità fra gli uomini, sarà indotta naturalmente anche per ciò la sospensione.

5 Ma poiché i dogmatici son tutti pieni di sé [...], anche limitando il discorso a un sol uomo, per esempio al sapiente sognato da loro [...], esaminiamo il *terzo* modo [...] proveniente dalla *differenza fra le sensazioni*. Che differiscan fra loro le sensazioni è evidente: le pitture alla vista paiono aver rientranze e sporgenze, non certo al tatto. Il miele appar gradevole alla lingua per alcuni, sgradevole agli occhi [...]. Perciò quale sia in realtà ognuna di queste cose, non possiam dire; possiam dire quale ci appaia di volta in volta [...]. E non riuscendo i sensi a comprender gli oggetti, neppur la mente ci riesce. Sicché anche per questo discorso pare concludersi la sospensione sugli oggetti esterni.

6 Ma per concludere alla sospensione anche fermando il discorso a un solo senso o prescindendo dai sensi, prendiamo anche il *quarto* modo, detto delle *circostanze*,

intendendo le nostre disposizioni. Diciamo che va considerato nei casi dello stato naturale o innaturale, della veglia e del sonno, dell'età, del muoverci o star fermi, dell'odiare o amare, dell'esser in bisogno o sazi, ubriachi o astemi, delle predisposizioni, dell'aver coraggio o paura, dolore o gioia. Essendoci così grandi disuguaglianze [...], è facile forse dire quale appaia ad ognuno ciascun oggetto, non quale sia. [...]

7 Il *quinto* discorso riguarda *posizioni e intervalli e luoghi*: ché per ognuno di questi le stesse cose appaion differenti. Per esempio lo stesso portico visto da un'estremità pare restringersi, dal mezzo par tutto uguale [...]; lo stesso remo nel mare par spezzato, fuori diritto [...]; i colli delle colombe diversamente inclinati paion diversi di colore. Poiché dunque tutti i fenomeni si veggono in un luogo, da un intervallo, in una posizione [...] siam costretti anche da ciò a venire alla sospensione.

8 Il *sesto* modo riguarda le *mescolanze*: onde concludiamo che, poiché nessun oggetto si coglie in se stesso, ma con altro, si può ben dire qual è la mescolanza dell'oggetto con ciò che è percepito insieme; ma non quale sia l'oggetto esterno in sé [...].

9 Il *settimo* modo [...] riguarda le *quantità e costituzioni degli oggetti*, intendendo per costituzioni le composizioni [...]. Per esempio [...] i grani di sabbia a uno a uno paiono ruvidi, messi in mucchio danno impressione di morbidezza. [...] Così il rapporto di quantità e costituzione confonde la percezione degli oggetti esterni.

10 L'*ottavo* modo è quello della *relazione* [...]. Questo si dica in due sensi: 1) rispetto al giudicante [...] 2) rispetto alle cose percepite insieme [...]. Che tutto è relativo s'è già detto: rispetto al giudicante, che tutto appare relativo a un dato animale, a un dato uomo, a un dato senso, a una data circostanza. Rispetto alle cose percepite insieme, che tutto appar relativo a una data mescolanza, località, composizione, quantità, posizione.

11 Del modo che diciamo *nono* nella serie, della *continuità o rarità degli incontri*, questo su per giù diciamo: il Sole è certo molto più impressionante che una cometa; ma poiché il Sole lo vediamo di continuo e la cometa di rado, dalla cometa siam colpiti sí da crederla segno divino, dal Sole niente. [...]. Concludiamo che quale ci appaia ciascuna cosa a seconda della continuità o rarità degli incontri, potrem dire; ma quale sia nudo e crudo ciascuno degli oggetti esteriori non siamo in grado di dire.

12 Il *decimo* modo che concerne specialmente i fatti morali riguarda *l'educazione, i costumi, le leggi, le credenze mitiche e le opinioni dogmatiche*. [...] Non potrem dire quale sia di sua natura l'oggetto, ma quale appare a seconda dell'educazione, della legge, del costume ecc. Anche per ciò dunque ci tocca sospendere il giudizio sulla natura della realtà esterna.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1961³, pagg. 428-430)

Engels, Con l'uomo entriamo nella storia

Dopo aver affermato che la storia è soprattutto "storia dell'uomo", Engels osserva che "sussiste ancora una colossale sproporzione fra le mete prefissate e i risultati raggiunti".

F. Engels, *Dialettica della natura*

Con l'uomo noi entriamo nella *storia*. Anche gli animali hanno una storia: quella della loro discendenza e graduale evoluzione fino al loro stato attuale. Ma questa storia si compie da sé: e nella misura in cui gli animali stessi vi partecipano, lo fanno senza consapevolezza e volontà. Gli uomini, al contrario, quanto più si allontanano dall'animalità intesa nel senso ristretto della parola, tanto più fanno essi stessi la loro storia, consapevolmente; tanto minore diviene l'influsso su tale storia di fatti imprevisti e di forze incontrollate, tanto più esattamente il risultato storico corrisponde allo scopo prestabilito. Ma se noi applichiamo questo criterio alla società umana, anche a quella dei popoli più evoluti nel presente, troviamo che in essa sussiste ancora una colossale sproporzione fra le mete prefissate e i risultati raggiunti; che i fatti impreveduti predominano, che le forze incontrollate sono molto più potenti di quelle messe in movimento secondo un piano. E non può essere altrimenti, finché l'attività storica più essenziale degli uomini, quell'attività che ha sollevato l'uomo dall'animalità all'umanità e che costituisce la base materiale di tutte le sue altre attività: la produzione di ciò che è necessario per vivere (il che significa oggi la produzione sociale), resta soggetta all'alternativo gioco di influenze imprevedute di forze incontrollate e realizza solo eccezionalmente l'obiettivo voluto, molto più spesso invece esattamente l'opposto: Nei paesi industriali più progrediti noi abbiamo domato le forze naturali e le abbiamo costrette al servizio degli uomini; abbiamo così moltiplicato all'infinito la produzione, tanto che un fanciullo oggi produce più di quello che producevano ieri cento adulti. E quali sono i risultati? Crescente sopralavoro e miseria crescente delle masse, e una grande crisi ogni dieci anni. Darwin non sapeva quale amara satira scrivesse sugli uomini, ed in particolare sui suoi compatrioti, quando dimostrava che la libera concorrenza, la lotta per l'esistenza, che gli economisti esaltano come il più alto prodotto storico, sono lo stato normale del *regno animale*. Solo un'organizzazione cosciente della produzione sociale nella quale si produce e si ripartisce secondo un piano può sollevare gli uomini al di sopra del restante mondo animale sotto l'aspetto sociale di tanto, quanto la produzione in generale lo ha fatto per l'uomo come specie. L'evoluzione storica rende ogni giorno più indispensabile, ma anche ogni giorno più realizzabile una tale organizzazione. Essa segnerà la data iniziale di una nuova epoca storica nella quale l'umanità stessa, e con essa tutti i rami della sua attività, in particolare la scienza della natura, prenderanno uno slancio tale da lasciare in una profonda ombra tutto ciò che c'è stato prima.

F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1971³, pagg. 50-51

Engels, Dall'idealismo al materialismo dialettico

Engels afferma che, al contrario del materialismo settecentesco e dell'idealismo, il nuovo materialismo considera la natura non come qualcosa di immobile, ma nella sua storicità, nella sua dimensione dialettica.

F. Engels, *Antidühring*

La convinzione della completa assurdità dell'idealismo tedesco quale era esistito sino allora condusse necessariamente al materialismo, ma, si noti bene, non al materialismo puramente metafisico, esclusivamente meccanicistico, del secolo XVIII. Anziché rigettare semplicemente, in modo ingenuamente rivoluzionario, tutta la storia precedente, il materialismo moderno vede nella storia il processo di sviluppo dell'umanità ed è suo compito scoprirne le leggi di movimento. In contrasto con la rappresentazione dominante tanto nei francesi del secolo XVIII che in Hegel, secondo la quale la natura è un tutto che si muove in orbite ristrette e che rimane sempre uguale a se stessa, con i suoi eterni corpi celesti, come aveva insegnato Newton, e con le sue specie immutabili di esseri organici, come aveva insegnato Linneo, il materialismo moderno riassume i moderni progressi delle scienze naturali, secondo cui la natura ha anch'essa la sua storia svolgentesi nel tempo, i corpi celesti nascono e muoiono, così come le specie degli organismi dalle quali vengono abitati se si determinano circostanze favorevoli, e le orbite, nella misura in cui sono in generale ammissibili, assumono delle dimensioni infinitamente più grandiose. In entrambi i casi il materialismo moderno è essenzialmente dialettico e non ha più bisogno di una filosofia che stia al di sopra delle altre scienze. Dal momento in cui si esige da ciascuna scienza particolare che essa si renda conto della sua posizione nel nesso complessivo delle cose e della conoscenza delle cose, ogni scienza particolare che abbia per oggetto il nesso complessivo diventa superflua. Ciò che quindi resta ancora in piedi, autonomamente, di tutta quanta la filosofia che si è avuta sino ad ora è la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la logica formale e la dialettica. Tutto il resto si risolve nella scienza positiva della natura e della storia.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pagg. 998-999

Engels, Evoluzione e storia

Sotto l'influenza di Darwin e delle teorie evoluzioniste, Engels ritiene che l'uomo sia il risultato di un lungo processo di differenziazione degli arti e degli organi e mette in evidenza l'importanza particolare della mano come strumento per la produzione e la trasformazione della natura.

F. Engels, *Dialettica della natura*

Anche l'uomo sorge per differenziazione. Non solo individualmente, per differenziazione da un'unica cellula-uovo fino all'organismo piú complicato che la natura produce: ma anche storicamente. Quando, dopo sforzi millenari, la differenziazione della mano dal piede e la stazione eretta furono definitivamente acquisite, allora l'uomo si distaccò nettamente dalla scimmia; allora furono poste le basi per lo sviluppo del linguaggio articolato e per quel poderoso perfezionamento del cervello, che da allora in poi ha fatto divenire invalicabile l'abisso esistente fra l'uomo e la scimmia. La specializzazione della mano significa *lo strumento*: e strumento significa l'attività umana specifica, la reazione trasformatrice dell'uomo sulla natura, la produzione. Ci sono anche animali, in senso stretto, che possiedono strumenti, ma solo in quanto membra del loro corpo (la formica, l'ape, il castoreo); anche degli animali che producono, ma l'influsso della loro produzione sull'ambiente naturale è praticamente nullo, rispetto a quest'ultimo. Solo l'uomo è riuscito ad imprimere il suo suggello sulla natura, non solo perché ha fatto mutare di luogo fauna e flora, ma perché ha modificato in tal modo l'aspetto, il clima, perfino gli animali e le piante della zona da lui abitata, che i risultati della sua attività potranno scomparire solo con l'estinzione generale di tutto il globo terrestre. E l'uomo ha fatto tutto ciò, innanzitutto ed essenzialmente, per mezzo della *mano*. La stessa macchina a vapore, il suo piú potente strumento, fino ad oggi, per la trasformazione della natura, deriva, in quanto strumento, in ultima istanza dalla mano. Ma con la mano passo a passo si sviluppò il cranio: venne la coscienza, dapprima delle condizioni necessarie per l'avverarsi di singoli effetti praticamente utili, e piú tardi, nei popoli piú favoriti, si sviluppò da questa coscienza la comprensione delle leggi naturali che coordinavano quei fenomeni. E con il rapido svilupparsi della conoscenza delle leggi naturali crebbero i mezzi per reagire sulla natura. La mano, sola, non avrebbe mai costruito la macchina a vapore, se il cervello dell'uomo non si fosse sviluppato correlativamente con essa, accanto ad essa, e in parte attraverso di essa.

F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1971³, pagg. 49-50

Engels, Heine e la filosofia tedesca

Hengels: Heine e la filosofia tedesca

Come in Francia nel secolo XVIII, così in Germania nel secolo XIX la rivoluzione filosofica aprí la strada alla rivoluzione politica. Ma come apparvero diverse l'una dall'altra! I Francesi in lotta aperta con la scienza ufficiale, con la Chiesa e spesso anche con lo stato; i loro scritti stampati oltre frontiera, in Olanda o in Inghilterra, ed essi stessi spesso alternando la libertà con un soggiorno alla Bastiglia. I Tedeschi, invece: professori, maestri della gioventú insediati dallo stato; i loro scritti accolti come testi di scuola, e il sistema che corona tutta la evoluzione, il sistema hegeliano, elevato persino in certo qual modo al grado di r gia filosofia di stato prussiana! E dietro a questi professori, dietro alle loro parole pedantesamente oscure, nei loro periodi pesanti e noiosi avrebbe dovuto celarsi la rivoluzione! E non erano coloro che passavano allora per i rappresentanti della rivoluzione, i liberali, i nemici pi  accaniti di questa filosofia che gettava la confusione negli spiriti? Ma ci  che non vedevano n  il governo n  i liberali, lo vide sin dal 1833 per lo meno un uomo. Egli si chiamava Heinrich Heine!

(F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto di approdo della filosofia tedesca*, in K. Marx-F. Engels, *Le opere*, Editori Riuniti, Roma, 1966, pag. 1105)

Engels, I meriti di Hegel

Hegel ha avuto, per Engels, il grande merito di porre al centro della filosofia il movimento e quindi la dialettica, permettendo così di cogliere "il processo di sviluppo dell'umanità stessa".

F. Engels, *Antidühring*

Questa filosofia tedesca moderna trovò la sua conclusione nel sistema hegeliano, nel quale, per la prima volta, e questo è il suo grande merito, tutto quanto il mondo naturale, storico e spirituale venne presentato come un processo, cioè in un movimento, in un cambiamento, in una trasformazione, in uno sviluppo che mai hanno tregua, e fu fatto il tentativo di dimostrare il nesso intimo esistente in questo movimento e in questo sviluppo. Mettendosi da questo punto di vista, la storia dell'umanità appariva non più come un groviglio confuso di violenze insensate che sono tutte ugualmente condannabili davanti al tribunale della ragione filosofica, ora diventata matura, e che la cosa migliore è dimenticare al più presto possibile, ma come il processo di sviluppo dell'umanità stessa. E ora il compito del pensiero consisteva nel seguire, attraverso tutte le deviazioni, la marcia graduale di tale processo che si compie a poco a poco e dimostrarne, attraverso tutte le accidentalità apparenti, l'intima regolarità.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pag. 997

Engels, Il materialismo storico subentra all'idealismo

Engels osserva che le lotte operaie hanno messo in evidenza che la storia è lotta di classe: quindi che la concezione materialistica della storia, scoperta da Marx, è quella vera.

F. Engels, *Antidühring*

Tuttavia, mentre il rovesciamento della concezione della natura non si poteva compiere che nella misura in cui l'indagine forniva l'adeguato materiale di conoscenze positive, già molto prima si erano verificati dei fatti storici che determinarono una svolta decisiva nella concezione della storia. Nel 1831 a Lione era avvenuta la prima sollevazione di operai; dal 1838 al 1842 aveva raggiunto il suo culmine il primo movimento operaio nazionale, quello dei cartisti inglesi. La lotta di classe tra il proletariato e la borghesia si presentava in primo piano nella storia dei paesi più progrediti d'Europa, nella stessa misura in cui in quei paesi si sviluppavano da una parte la grande industria e dall'altra il dominio politico che la borghesia aveva di recente conquistato. Le dottrine dell'economia borghese sulla identità di interessi di capitale e lavoro, sull'armonia universale e sul benessere universale del popolo come conseguenza della libera concorrenza venivano smentite dai fatti in modo sempre più convincente. Tutte queste cose non potevano più essere respinte come non si poteva respingere il socialismo francese ed inglese che ne era la espressione teorica, anche se estremamente imperfetta. Ma la vecchia concezione idealistica della storia, che non era stata ancora soppiantata, non conosceva lotte di classi poggianti su interessi materiali; la produzione e tutti i rapporti economici non facevano in essa la loro comparsa che incidentalmente, come elementi subordinati della "storia della civiltà". I nuovi fatti costrinsero a sottoporre ad una nuova indagine tutta la storia precedente e si vide allora che tutta la storia precedente era la storia delle lotte delle classi, che queste classi sociali che si combattono vicendevolmente sono di volta in volta risultati dei rapporti di produzione e di scambio, in una parola dei rapporti *economici* della loro epoca; che quindi di volta in volta la struttura economica della società costituisce il fondamento reale partendo dal quale si deve spiegare in ultima analisi tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come delle ideologie religiose, filosofiche e di altro genere di ogni periodo storico. Conseguentemente l'idealismo veniva cacciato dal suo ultimo rifugio, la concezione della storia; veniva data una concezione materialistica della storia e veniva trovata la via per spiegare la coscienza degli uomini col loro essere, invece di spiegare, come si era fatto sino allora, il loro essere con la loro coscienza.

Conseguentemente il socialismo appariva adesso non più come scoperta accidentale di questa o di quella testa geniale, ma come il risultato necessario della lotta tra due classi formatesi storicamente: il proletariato e la borghesia. Il suo compito non era più quello di approntare un sistema quanto più possibile perfetto della società, ma quello di indagare il processo storico economico da cui necessariamente erano sorte queste classi e il loro conflitto, e scoprire nella situazione economica, così creata, il mezzo per la soluzione del

conflitto. [...]

Entrambe queste grandi scoperte. la concezione materialistica della storia e la rivelazione del segreto della produzione capitalistica mediante il plusvalore, le dobbiamo a *Marx*. Con queste due grandi scoperte il socialismo è diventato una scienza che ora si tratta anzitutto di elaborare ulteriormente in tutti i suoi particolari.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pagg. 999-1001

Engels, Il matrimonio borghese

Engels traccia le caratteristiche del matrimonio nella classe borghese, mettendone in evidenza gli aspetti classisti e gli interessi economici.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

La conclusione di un matrimonio borghese ai nostri giorni è di due specie. Nei paesi cattolici, i genitori, adesso come una volta, si preoccupano di cercare per il giovane rampollo una moglie adatta, e la conseguenza di ciò è naturalmente il dispiegarsi più completo della contraddizione contenuta nella monogamia: rigoglioso eterismo da parte dell'uomo, rigoglioso adulterio da parte della donna. La Chiesa cattolica, probabilmente, ha abolito il divorzio per il solo fatto che si è convinta che all'adulterio, come alla morte, non c'è rimedio. Invece, nei paesi protestanti, la regola è che si permette al giovane borghese di cercarsi, con più o meno grande libertà, una moglie nella sua classe, e così può esserci a base della conclusione del matrimonio un certo grado d'amore che, anche per creanza, viene sempre presupposto, il che è conforme all'ipocrisia protestante. Qui dunque l'eterismo viene praticato con impegno minore, e l'adulterio da parte della donna è un po' meno di regola. Ma poiché, quale che sia la specie di matrimonio, gli uomini rimangono quel che erano prima del matrimonio, e i borghesi dei paesi protestanti sono per lo più filistei, questa monogamia protestante porta nella media dei casi più favorevoli solo ad una comunità coniugale mortalmente noiosa che viene indicata col nome di felicità domestica. [...]

In entrambi i casi però il matrimonio viene determinato dalla condizione di classe degli interessati e, in quanto tale, è sempre un matrimonio di convenienza. Questo matrimonio di convenienza si trasforma abbastanza spesso nella più crassa prostituzione, talvolta da tutte e due le parti, molto più comunemente da parte della donna, la quale si distingue dalla comune cortigiana solo perché essa non affitta il proprio corpo come una salariata che lavori a cottimo, ma lo vende in schiavitù una volta per tutte. Per tutti i matrimoni di convenienza valgono le parole di Fourier: "Come in grammatica due negazioni costituiscono un'affermazione, così nella morale matrimoniale due prostituzioni fanno una virtù".

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pagg. 97-99

Engels, Il metodo scientifico

Secondo Engels il metodo scientifico ha meriti e demeriti: da una parte esso è in grado come nessun altro di indagare la natura nelle sue singole parti, considerate isolatamente; dall'altra non favorisce una veduta d'insieme.

F. Engels, *Antidühring*

Una vera scienza della natura data, però, solo dalla seconda metà del secolo XV e da allora ha progredito con celerità costantemente crescente. L'analisi della natura nelle sue singole parti, la ripartizione dei diversi fenomeni e degli oggetti della natura in classi determinate, l'indagine dell'interno dei corpi organici nelle loro molteplici conformazioni anatomiche sono state la condizione principale dei progressi giganteschi che nella conoscenza della natura gli ultimi quattrocento anni ci hanno portato. Ma questo metodo ci ha del pari lasciata l'abitudine di concepire le cose e i fenomeni della natura nel loro isolamento, al di fuori del loro vasto nesso d'insieme; di concepirli perciò non nel loro movimento, ma nel loro stato di quiete, non come essenzialmente mutevoli, ma come entità fisse e stabili, non nella loro vita, ma nella loro morte. E poiché questa maniera di vedere le cose, come è accaduto con Francis Bacon e con John Locke, è passata dalle scienze naturali nella filosofia, ha prodotto la limitatezza specifica degli ultimi secoli, cioè il modo di pensare metafisico.

Per il metafisico le cose e le loro immagini riflesse nel pensiero, i concetti, sono oggetti isolati di indagine, da considerarsi successivamente e indipendentemente l'uno dall'altro, fissi, rigidi, dati una volta per sempre. Egli pensa per antitesi assolutamente immediate; il suo discorso è: sí, sí; no, no, e il resto viene dal maligno. Per lui, una cosa esiste o non esiste; ugualmente è impossibile che una cosa nello stesso tempo sia se stessa ed un'altra. Positivo e negativo si escludono reciprocamente in modo assoluto; causa ed effetto stanno dei pari in rigida opposizione reciproca.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pagg. 994-995

Engels, L'amore nella classe proletaria

Per Engels caratteristica di questo tipo di rapporto è la mancanza di "ogni proprietà", da cui consegue l'abolizione della monogamia, dato il loro stretto legame (la monogamia garantisce la continuazione della proprietà attraverso la prole). Con l'eliminazione della proprietà privata finirà anche il dominio del maschio, l'eterismo maschile e l'adulterio femminile.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

Vera regola nei rapporti con la donna diventa l'amore sessuale e può diventarlo solo tra le classi oppresse, dunque al giorno d'oggi nel proletariato: sia o non sia questo un rapporto sanzionato ufficialmente. Ma qui sono messe in disparte tutte le basi della monogamia classica. Qui manca ogni proprietà, per la cui conservazione e trasmissione ereditaria furono appunto create la monogamia e la dominazione dell'uomo; qui manca dunque anche ogni incitamento a far valere la dominazione dell'uomo. E per di più mancano anche i mezzi; il diritto civile, che difende questa dominazione, esiste solo per i possidenti e per i loro rapporti con i proletari: esso costa denaro, e perciò non ha alcun valore per la posizione dell'operaio rispetto alla moglie, a causa della sua povertà. In questo caso, rapporti sociali e personali assolutamente diversi hanno un peso decisivo. E da quando la grande industria ha trasferito la donna dalla casa sul mercato di lavoro e nella fabbrica, e abbastanza spesso ne fa il sostegno della famiglia, nella casa proletaria è venuta a cadere completamente ogni base all'ultimo residuo della dominazione dell'uomo; tranne forse un elemento di quella brutalità verso le donne radicatasi dal tempo dell'introduzione della monogamia. Così la famiglia proletaria non è più monogamica nel senso stretto della parola, anche dato il più appassionato amore e la fedeltà più salda tra i due coniugi, e malgrado ogni eventuale consacrazione religiosa e laica. Perciò, anche gli inseparabili compagni della monogamia, eterismo e adulterio, rappresentano qui una parte del tutto insignificante. La donna ha riacquistato realmente il diritto al divorzio, e quando i coniugi non riescono a sopportarsi, ognuno se ne va per conto suo senza difficoltà. In breve, il matrimonio proletario è monogamico nel senso etimologico della parola, ma non lo è affatto nel suo significato storico.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pag. 99

Engels, La superiorità della dialettica

Per Engels la superiorità del metodo dialettico è evidente sia in rapporto al metodo scientifico che alla metafisica. Ormai anche i naturalisti hanno cominciato a pensare dialetticamente, primo fra tutti Darwin. "La natura è il banco di prova della dialettica".

F. Engels, *Antidührin*

Considerando le cose con maggiore precisione, noi troviamo anche che i due poli di una opposizione, il positivo e il negativo, sono tanto inseparabili l'uno dall'altro quanto contrapposti e che malgrado tutto il loro carattere contraddittorio si compenetrano vicendevolmente; troviamo del pari che causa ed effetto sono rappresentazioni che hanno validità come tali solo se le applichiamo ad un caso singolo, ma che nella misura in cui consideriamo questo fatto singolo nella sua connessione generale con la totalità del mondo, queste rappresentazioni si confondono e si dissolvono nella visione della universale azione reciproca, in cui cause ed effetti si scambiano continuamente la loro posizione, ciò che ora o qui è effetto, là o poi diventa causa e viceversa.

Tutti questi fenomeni e metodi di pensiero non rientrano nel quadro del pensiero metafisico. Per la dialettica invece, che considera le cose e le loro immagini concettuali essenzialmente nel loro nesso, nel loro concatenamento, nel loro movimento, nel loro sorgere e tramontare, fenomeni come quelli che abbiamo riferiti sopra sono altrettante conferme della sua specifica maniera di procedere. La natura è il banco di prova della dialettica e noi dobbiamo dire a lode delle moderne scienze naturali che esse hanno fornito a questo banco di prova un materiale estremamente ricco e che va accumulandosi giornalmente e che di conseguenza esse hanno dimostrato che, in ultima analisi, la natura procede dialetticamente e non metafisicamente, che non si muove nell'eterna uniformità di un circolo che di continuo si ripete, ma percorre una vera storia. Qui bisogna far menzione, prima di ogni altro, di Darwin che ha assestato alla concezione metafisica della natura il colpo più vigoroso con la sua dimostrazione che tutta quanta la natura organica, quale oggi esiste, piante e animali, e conseguentemente anche l'uomo, è il prodotto di un processo di sviluppo che è durato milioni di anni. Ma poiché sino ad ora i naturalisti che hanno appreso a pensare dialetticamente si possono contare sulle dita, la confusione senza limiti che domina oggi nelle scienze naturali teoriche e che porta alla disperazione maestri e scolari, scrittori e lettori si spiega con questo conflitto tra i risultati che sono stati scoperti e la maniera tradizionale di pensare.

Una rappresentazione esatta della totalità del mondo, del suo sviluppo e di quello dell'umanità, nonché dell'immagine di questo sviluppo quale si rispecchia nella testa degli uomini, può quindi effettuarsi solo per via dialettica, prendendo costantemente in considerazione le azioni reciproche del nascere e del morire, dei mutamenti progressivi o regressivi. E in questo senso ha proceduto la filosofia tedesca moderna sin dal suo principio.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pagg. 995-996

Engels, Nella famiglia moderna la donna è il proletario

Engels osserva che solo quando cadono tutte le discriminazioni giuridiche emerge il vero rapporto fra uomo e donna. Allora appare evidente che nella famiglia la donna ricopre il ruolo che nella società è quello del proletario e il marito il ruolo del borghese.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

La moderna famiglia singola è fondata sulla schiavitù domestica della donna, aperta o mascherata, e la società moderna è una massa composta nella sua struttura molecolare da un complesso di famiglie singole. Al giorno d'oggi l'uomo, nella grande maggioranza dei casi, deve essere colui che guadagna, che alimenta la famiglia, per lo meno nelle classi abbienti; il che gli dà una posizione di comando che non ha bisogno di alcun privilegio giuridico straordinario. Nel mondo dell'industria lo specifico carattere dell'oppressione economica gravante sul proletariato, spicca in tutta la sua acutezza soltanto dopo che tutti i privilegi legali particolari della classe capitalistica sono stati eliminati, e dopo che la piena eguaglianza di diritti delle due classi è stata stabilita in sede giuridica. La repubblica democratica non elimina l'antagonismo tra le due classi: offre al contrario per prima il suo terreno di lotta. E così anche il carattere peculiare del dominio dell'uomo sulla donna nella famiglia moderna, e la necessità, nonché la maniera, di instaurare un'effettiva eguaglianza sociale dei due sessi, appariranno nella luce più cruda solo allorché entrambi saranno provvisti di diritti perfettamente eguali in sede giuridica. Apparirà allora che l'emancipazione della donna ha come prima condizione preliminare la reintroduzione dell'intero sesso femminile nella pubblica industria, e che ciò richiede a sua volta l'eliminazione della famiglia monogamica in quanto unità economica della società.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pagg. 101-103 e 109-110

Engels, Struttura, sovrastrutture e metodo materialistico

Polemizzando con il numero crescente di seguaci di Marx che tendevano a semplificare e banalizzare la sua dottrina, Engels ricorda che l'economia è determinante, ma solo "in ultima istanza". Egli considera poi le difficoltà presenti nell'attuare il metodo materialistico.

F. Engels, *Lettera a J. Bloch del 21 settembre 1890*

“Secondo la concezione materialistica della storia il fattore che *in ultima istanza* è determinante nella storia è la produzione e la riproduzione della vita reale. Di più non fu mai affermato né da Marx né da me. Se ora qualcuno travisa le cose, affermando che il fattore economico sarebbe l'*unico* fattore determinante, egli trasforma quella proposizione in una frase vuota, astratta, assurda. La situazione economica è la base, ma i diversi momenti della sovrastruttura – le forme politiche della lotta di classe e i suoi risultati, le costituzioni promulgate dalla classe vittoriosa dopo aver vinto la battaglia, ecc., le forme giuridiche, e persino i riflessi di tutte queste lotte reali nel cervello di coloro che vi partecipano, le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le concezioni religiose e la loro evoluzione ulteriore sino a costituire un sistema di dogmi – esercitano pure la loro influenza sul corso delle lotte storiche e in molti casi ne determinano la *forma* in modo preponderante. Vi è azione e reazione reciproca di tutti questi fattori, ed è attraverso di essi che il movimento economico finisce per affermarsi come elemento necessario in mezzo alla massa infinita di cose accidentali (cioè di cose e di avvenimenti il cui legame intimo reciproco è così lontano e così difficile a dimostrarsi, che possiamo considerarlo come non esistente, che possiamo trascurarlo). Se non fosse così, l'applicazione della teoria a un periodo qualsiasi della storia sarebbe più facile che la soluzione d'una semplice equazione di primo grado”.

Marx, *Le lotte di classe in Francia*, Editori Riuniti, Roma, 1962, pagg. 40-41, nota 2

Engels, Tre tipi di matrimonio

Engels vede nel corso della storia realizzarsi tre tipi di matrimonio: quello di gruppo, quello di coppia e quello monogamico. Egli inoltre mette in evidenza le diverse condizioni dell'uomo e della donna e cerca di individuare le caratteristiche del rapporto di coppia dopo la rivoluzione.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*

Abbiamo così tre forme principali di matrimonio, che in complesso corrispondono ai tre stadi principali dello sviluppo umano. Il matrimonio di gruppo per lo stato selvaggio; il matrimonio di coppia per la barbarie; la monogamia, completata dall'adulterio e dalla prostituzione, per la civiltà. Tra il matrimonio di coppia e la monogamia s'introduce, nello stadio superiore della barbarie, il dominio dell'uomo sulle schiave e la poligamia. Come prova tutta la nostra esposizione, il progresso che appare in questa successione è legato alla particolarità che la libertà sessuale del matrimonio di gruppo è stata sempre più sottratta alle donne, ma non agli uomini. E il matrimonio di gruppo, in realtà, per l'uomo continua a sussistere sino ad oggi. Ciò che per una donna è un delitto che si tira dietro gravi conseguenze legali e sociali, è considerato per l'uomo cosa onorevole, e nel peggiore dei casi come una lieve macchia morale che si porta con piacere. Ma quanto più l'antico eterismo tradizionale, ai tempi d'oggi, grazie alla produzione capitalistica delle merci, si muta e si adatta ad essa, e quanto più si trasforma in aperta prostituzione, tanto più esso esercita un influsso demoralizzante. E demoralizza precisamente molto più gli uomini che le donne. La prostituzione degrada tra le donne solo le infelici che in essa precipitano, e anche costoro in una misura molto minore di quello che comunemente si crede. Invece essa degrada il carattere di tutto il mondo maschile. In tal modo, in nove casi su dieci, un lungo fidanzamento è una vera e propria scuola preparatoria alla infedeltà coniugale. Andiamo ora verso uno sconvolgimento sociale in cui le basi economiche della monogamia, come sono esistite finora, scompariranno tanto sicuramente quante quelle della prostituzione che ne è il complemento. La monogamia sorse dalla concentrazione di grandi ricchezze nelle stesse mani, e precisamente in quelle di un uomo, e dal bisogno di lasciare queste ricchezze in eredità ai figli di questo uomo e di nessun altro. Perciò era necessaria la monogamia della donna e non quella dell'uomo; cosicché questa monogamia della donna non era affatto in contrasto con la poligamia aperta o velata dell'uomo. Ma il sovvertimento sociale imminente, mediante trasformazione per lo meno della parte infinitamente maggiore delle ricchezze durature ereditabili – dei mezzi di produzione – in proprietà sociale, ridurrà al minimo tutta questa preoccupazione della trasmissione ereditaria. Poiché dunque la monogamia è sorta da cause economiche, scomparirà se queste cause scompaiono.

Si potrebbe, non a torto, rispondere: scomparirà così poco che invece soltanto allora sarà realizzata sul serio. Infatti, con la trasformazione dei mezzi di produzione in proprietà

sociale viene anche a scomparire il lavoro salariato, il proletariato, e quindi anche la necessità per un certo numero di donne, statisticamente computabile, di concedersi per denaro. La prostituzione sparisce e la monogamia, invece di tramontare, diventa finalmente una realtà... anche per gli uomini.

La posizione degli uomini in ogni caso subirà un grande cambiamento. Ma anche quella delle donne, di *tutte* le donne, subirà un notevole cambiamento. Col passaggio dei mezzi di produzione in proprietà comune, la famiglia singola cessa di essere l'unità economica della società. L'amministrazione domestica privata si trasforma in un'industria sociale. La cura e la educazione dei fanciulli diventa un fatto di pubblico interesse; la società ha cura in egual modo di tutti i fanciulli, legittimi e illegittimi. E con ciò cade la preoccupazione delle "conseguenze", la quale oggi costituisce il motivo sociale essenziale – sia morale che economico – che impedisce ad una fanciulla di abbandonarsi senza riserve all'uomo amato. Non sarà tutto ciò una causa sufficiente per il sorgere graduale di un più disinvolto commercio sessuale, e quindi di una opinione pubblica meno rigida e chiusa sull'onore delle fanciulle e sul disonore femminile? E infine, non abbiamo forse visto che nel mondo moderno monogamia e prostituzione sono, certo, antagonismi, ma antagonismi inseparabili, poli opposti del medesimo stato di cose della società? Può scomparire la prostituzione senza trascinare con sé, nell'abisso, la monogamia?

[...]

Quello che noi oggi possiamo dunque presumere circa l'ordinamento dei rapporti sessuali, dopo che sarà spazzata via la produzione capitalistica, il che accadrà fra non molto, è principalmente di carattere negativo, e si limita per lo più a quel che viene soppresso. Ma che cosa si aggiungerà? Questo si deciderà quando una nuova generazione sarà maturata. Una generazione d'uomini i quali, durante la loro vita, non si saranno mai trovati nella circostanza di comperarsi la concessione di una donna col danaro o mediante altra forza sociale; e una generazione di donne che non si saranno mai trovate nella circostanza né di concedersi a un uomo per qualsiasi motivo che non sia vero amore, né di rifiutare di concedersi all'uomo che amano per timore delle conseguenze economiche. E quando ci saranno questi uomini, non importerà loro un corno di ciò che secondo l'opinione d'oggi dovrebbero fare; essi si creeranno la loro prassi e la corrispondente opinione pubblica sulla prassi di ogni individuo.

F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Editori Riuniti, Roma, 1963, pagg. 101-103 e 109-110

Engels, Tutto ciò che nasce è degno di perire

Engels ritiene che tutto sarebbe finito in una catastrofe cosmica per legge di natura. Per lui di eterno non vi è che la materia, la quale “si muove in un eterno ciclo”.

F. Engels, *Dialettica della natura*

Ma tutto ciò che nasce è degno di perire. Potranno trascorrere milioni di anni, potranno nascere e morire centinaia di migliaia di generazioni; ma si avvicina inesorabile l'epoca in cui il calore esausto del sole non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dai poli: nella quale gli uomini, addensatisi sempre più attorno all'equatore, non troveranno alla fine neppur il calore sufficiente per vivere; scomparire via via fin l'ultima traccia di vita organica: la terra – un corpo morto e freddo come la luna – ruota in orbite sempre più strette attorno al sole ugualmente estinto ed infine precipita su di esso. Alcuni pianeti l'hanno preceduta, altri la seguono; al posto del sistema solare – armonicamente articolato, luminoso, caldo – ormai solo una sfera morta e fredda prosegue il suo solitario cammino attraverso gli spazi celesti. Ed anche agli altri sistemi della nostra galassia accade, prima o poi, quello che accade al nostro sistema solare; accade a tutte le altre innumerevoli galassie, anche a quelle la cui luce non raggiunge mai la terra fin quando vive l'occhio di un uomo per riceverla.

E quando un sistema solare compie il corso della sua vita e soggiace al destino di tutto ciò che è finito: la morte, che più? La morta spoglia del sole seguirà in eterno a trascorrere attraverso gli spazi infiniti come morta spoglia?

[...]

La materia si muove in un eterno ciclo. È un ciclo che si conclude in intervalli di tempo per i quali il nostro anno terrestre non è assolutamente metro sufficiente; un ciclo, nel quale il periodo dello sviluppo più elevato – quello della vita organica e anzi della stessa vita – occupa un posto ristretto quanto lo spazio nel quale si fanno strada la vita e la coscienza; un ciclo, nel quale tutte le manifestazioni della materia – sole o nebulosa, animale o specie, combinazione o separazione chimica – sono ugualmente caduche. In esso non vi è nulla di eterno se non la materia che eternamente si trasforma, eternamente si muove, e le leggi secondo le quali essa si trasforma e si muove. Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanti milioni di soli e di terre possano nascere e perire; per quanto tempo possa trascorrere finché su un solo pianeta di un sistema solare si stabiliscano condizioni necessarie alla vita organica; per quanti innumerevoli esseri organici debbano sorgere e scomparire prima che tra di essi si sviluppino animali dotati di un cervello pensante e trovino per un breve intervallo di tempo condizioni atte alla vita, per essere poi anche essi distrutti senza pietà, noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può mai andare perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa

ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra.

F. Engels, *Dialettica della natura*, Editori Riuniti, Roma, 1971³, pagg. 51 e 54

Epicuro, Atomi e aggregati nell'illimitato

Epicuro deduce l'infinità dell'universo dal fatto che se questo fosse finito, lo sarebbe in rapporto a qualcosa d'altro. E deduce l'infinità del numero degli atomi dal fatto che se questi vagassero, finiti nel numero, in un universo infinito, non si incontrerebbero e aggregherebbero.

Epistola a Erodoto, 40-42

1 [...] Eppoi dei corpi alcuni sono aggregati, altri componenti degli aggregati. Questi sono indivisibili e immutabili, dato che tutto non deve distruggersi nel nulla, ma permanere essi saldi nella dissoluzione degli aggregati, avendo natura compatta, né esistendo dove o come possano essere distrutti. Per cui è necessario che i princípi costitutivi dei corpi siano indivisibili.

2 Oltre a ciò il tutto è infinito, poiché ciò che è finito ha un estremo, e l'estremo si può scorgere rispetto a qualcos'altro; ma il tutto non si può scorgere rispetto a qualcos'altro; di modo che non avendo estremo non ha nemmeno limite, e ciò che non ha limite è illimitato, non delimitato.

3 E anche per la quantità dei corpi e per l'estensione del vuoto il tutto è infinito. Se infatti il vuoto fosse infinito e i corpi finiti, questi non potrebbero rimanere in alcun luogo, ma vagherebbero per l'infinito vuoto, sparsi qua e là, non sostenuti né mossi da altri corpi nei rimbalzi; se poi fosse finito il vuoto, i corpi infiniti non avrebbero dove stare. [...]

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 23-24)

Epicuro, Elogio di Diogene Laerzio

Diogene Laerzio dedica il decimo e ultimo libro delle sue Vite dei filosofi a Epicuro. Diogene è una delle fonti piú importanti: egli riporta il testo delle tre Epistole (a Meneceo, a Erodoto e a Pitocle), nonché quello delle quaranta Massime Capitali. La presentazione delle Massime, con le quali si chiude l'opera di Diogene, suona come un commovente elogio di Epicuro.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 138

[...] Ed ora ecco poniamo, per cosí dire, il colofone a tutta la mia opera e alla biografia del nostro filosofo riportando le sue *Massime Capitali* a conclusione di tutto il mio scritto. Cosí la sua fine segna l'inizio della felicità.

(Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, Laterza, Bari, 1987², vol. II, pag. 445)

Epicuro, Il bene coincide con il piacere

L'identificazione del bene con il piacere è il segno che ha distinto per secoli l'epicureismo; ma spesso è stato dimenticato il resto del messaggio di Epicuro: il segreto del piacere è la moderazione.

Epistola a Meneceo, 129-132

1 E per questo noi diciamo che il piacere è principio e termine estremo di vita felice. Esso noi sappiamo che è il bene primo e a noi connaturato, e da esso prendiamo inizio per ogni atto di scelta e di rifiuto, e ad esso ci rifacciamo giudicando ogni bene in base alle affezioni assunte come norma. E poiché questo è il bene primo e connaturato, per ciò non tutti i piaceri noi eleggiamo, ma può darsi anche che molti ne tralasciamo, quando ad essi segue incomodo maggiore; e molti dolori consideriamo preferibili ai piaceri quando piacere maggiore ne consegua per aver sopportato a lungo i dolori. Tutti i piaceri dunque, per loro natura a noi congeniali, sono bene, ma non tutti sono da eleggersi; così come tutti i dolori sono male, ma non tutti sono tali da doversi fuggire.

2 In base al calcolo e alla considerazione degli utili e dei danni bisogna giudicare tutte queste cose. Talora infatti sperimentiamo che il bene è per noi un male, e di converso il male è un bene.

3 Consideriamo un gran bene l'indipendenza dai desideri, non perché sempre dobbiamo avere solo il poco, ma perché, se non abbiamo il molto, sappiamo accontentarci del poco; profondamente convinti che con maggior dolcezza gode dell'abbondanza chi meno di essa ha bisogno, e che tutto ciò che natura richiede è facilmente procacciabile, ciò che è vano difficile a ottenersi. I cibi frugali inoltre danno ugual piacere a un vitto sontuoso, una volta che sia tolto del tutto il dolore del bisogno, e pane e acqua danno il piacere più pieno quando se ne cibi chi ne ha bisogno. L'avvezarsi a un vitto semplice e frugale mentre da un lato dà la salute, dall'altro rende l'uomo sollecito verso i bisogni della vita, e quando, di tanto in tanto, ci accostiamo a vita sontuosa ci rende meglio disposti nei confronti di essa e intrepidi nei confronti della fortuna.

4 Quando dunque diciamo che il piacere è il bene completo e perfetto non intendiamo i piaceri dei dissoluti o quelli delle crapule, come credono alcuni che ignorano o non condividono o male interpretano la nostra dottrina, ma il non aver dolore nel corpo né turbamento nell'anima. Poiché non banchetti e feste continue, né il godersi fanciulli e donne, né pesci e tutto quanto offre una lauta mensa dà vita felice, ma saggio calcolo che indaghi le cause di ogni atto di scelta e di rifiuto, che scacci le false opinioni dalle quali nasce quel grande turbamento che prende le anime.

5 Di tutte queste cose il principio e il massimo bene è la prudenza; per questo anche più apprezzabile della filosofia è la prudenza, dalla quale provengono tutte le altre virtù, che insegna come non vi può essere vita felice senza che essa sia saggia e bella e giusta, né saggia bella e giusta senza che sia felice. Le virtù sono infatti connaturate alla vita felice, e

questa è inseparabile da esse.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 63-65)

Epicuro, Il valore dell'amicizia

L'amicizia è un elemento fondamentale nella ricerca della felicità. E nel dolore è per noi di sollievo la sicurezza di poter contare sugli amici.

Massime Capitali, XXVII-XXVIII, 148

1 XXVII. Di tutti quei beni che la saggezza procura per la completa felicità della vita il più grande di tutti è l'acquisto dell'amicizia.

2 XXVIII. La medesima persuasione che ci rassicura che nessun male è eterno o durevole, ci fa anche persuasi che in questo breve periodo della vita esiste la sicurezza dell'amicizia.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pag. 73)

Epicuro, il valore pratico delle sintesi teoriche

Epicuro non solo afferma che "l'atto apprensivo dell'insieme" (cioè la possibilità di avere una visione d'insieme) dei capisaldi della sua dottrina è più importante della conoscenza dei particolari, ma che esso è necessario alla conoscenza delle singole parti.

Epistola a Erodoto, 35-36

Per coloro che non possono, o Erodoto, dedicarsi allo studio delle opere da me scritte sulla natura, né esaminare almeno le maggiori fra quelle che ho composto, ho preparato un compendio di tutta la dottrina, perché possano ritenere sufficientemente nella memoria i principi fondamentali, affinché per ciascuna occasione, nelle questioni più importanti, possano venire in aiuto a se stessi a seconda di quanto posseggono di scienza della natura. E anche coloro che hanno sufficientemente progredito così da sapersi orientare nel complesso delle dottrine devono ritenere nella memoria l'impronta delle proposizioni fondamentali nelle quali si compendia tutta la trattazione. Poiché dell'atto apprensivo dell'insieme abbiamo bisogno spesso, ma non è così per i singoli particolari. Dunque anche al complesso delle dottrine bisogna rifarsi continuamente, e ciò va fatto nella memoria, per la qual cosa, se gli stampi fondamentali saranno ben compresi e ricordati, si avrà l'atto apprensivo principale delle cose, e si potrà poi anche arrivare all'esatta conoscenza delle singole parti. Poiché anche per chi abbia raggiunto la perfezione questo è il punto fondamentale di tutta la dottrina: la possibilità di servirsi velocemente degli atti apprensivi; e questo è impossibile se non si riduce il complesso delle dottrine a semplici formulazioni e definizioni. Non si può infatti procedere frequentemente a una continua rassegna del complesso delle dottrine se non si è capaci di racchiudere in sé per mezzo di brevi definizioni anche ciò che si è indagato particolarmente.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 21-22)

Epicuro, L'uomo saggio simile a Dio

La prima delle Massime Capitali delinea la concezione epicurea del saggio. Egli deve essere come gli dei, che nella loro serenità non procurano affanni né a se stessi, né agli altri.

Massime Capitali, I, 139

L'essere beato e immortale non ha né procura agli altri affanni; così non è soggetto né all'ira né alla benevolenza. Queste cose infatti sono proprie dell'essere debole. (In altre opere dice che gli dèi sono conoscibili solo con la mente; alcuni sussistono nella individualità materiale, altri nella somiglianza di forma, prodotti dal continuo flusso di simulacri simili volti a costituire lo stesso oggetto; che sono antropomorfi).

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pag. 69)

Epicuro, La filosofia, la felicità e la natura degli dèi

Non c'è un tempo per la filosofia: essa si addice ai giovani e ai vecchi, perché la filosofia porta la felicità, e a tutte le età l'uomo vuole e può essere felice. Il saggio sarà accolto dagli dèi come loro simile.

Epistola a Meneceo, 122-124

1 Né il giovane indugi a filosofare né il vecchio di filosofare sia stanco. Non si è né troppo giovani né troppo vecchi per la salute dell'anima. Chi dice che non è ancora giunta l'età di filosofare, o che l'età è già passata, è simile a chi dice che per la felicità non è ancora giunta o è già passata l'età. Cosicché filosofare deve e il giovane e il vecchio: questi perché invecchiando sia giovane di beni per il grato ricordo del passato, quegli perché sia a un tempo giovane e maturo per l'impavidità nei confronti dell'avvenire. Meditare bisogna su ciò che procura la felicità, poiché invero se essa c'è abbiamo tutto, se essa non c'è facciamo tutto per possederla.

2 Le cose che ti ho sempre raccomandato mettile in pratica e meditale reputandole i principi fondamentali necessari a una vita felice. Per prima cosa considera la divinità come un essere indistruttibile e beato, secondo quanto suggerisce la comune nozione del divino, e non attribuire ad essa niente che sia estraneo all'immortalità o discorde dalla beatitudine; riguardo ad essa pensa invece tutto ciò che è capace di preservare la felicità congiunta all'immortalità. Gli dèi esistono: evidente è infatti la loro conoscenza; non esistono piuttosto nella maniera in cui li considerano i più, perché così come li reputano vengono a toglier loro ogni fondamento di esistenza. Empio poi non è colui che gli dèi del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi, poiché non sono prenozioni ma fallaci presunzioni i giudizi del volgo a proposito degli dèi.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 61-62)

Epicuro, La morte non è nulla per noi

La dottrina di Epicuro sulla morte è semplice ed immediata. Il problema non è il fatto del morire, ma la paura della morte, quel sentimento che tanto ci turba e ci impedisce di raggiungere la serenità interiore. Come combatterla? La soluzione di Epicuro è questa: "Quando ci siamo noi, non c'è la morte". E viceversa.

Epistola a Meneceo, 124-127

1 [...] Abituati a pensare che nulla è per noi la morte, poiché ogni bene e ogni male è nella sensazione, e la morte è privazione di questa. Per cui la retta conoscenza che niente è per noi la morte rende gioiosa la mortalità della vita; non aggiungendo infinito tempo, ma togliendo il desiderio dell'immortalità. Niente c'è infatti di temibile nella vita per chi è veramente convinto che niente di temibile c'è nel non vivere più. Perciò stolto è chi dice di temere la morte non perché quando c'è sia dolorosa ma perché addolora l'attenderla; ciò che, infatti, presente non ci turba, stoltamente ci addolora quando è atteso. Il più terribile dunque dei mali, la morte, non è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più. Non è nulla dunque, né per i vivi né per i morti, perché per i vivi non c'è, e i morti non sono più. Ma i più, nei confronti della morte, ora la fuggono come il più grande dei mali, ora come cessazione dei mali della vita la cercano. Il saggio invece né rifiuta la vita né teme la morte; perché né è contrario alla vita, né reputa un male il non vivere. E come dei cibi non cerca certo i più abbondanti, ma i migliori, così del tempo non il più durevole, ma il più dolce si gode. Chi esorta il giovane a viver bene e il vecchio a ben morire è stolto, non solo per quel che di dolce c'è nella vita, ma perché uno solo è l'esercizio a ben vivere e ben morire. Peggio ancora chi dice:

"bello non esser nato,
ma, nato, passare al più presto le soglie dell'Ade".

[...]

2 Ancora, si ricordi, che il futuro non è né nostro, né interamente non nostro: onde non abbiamo ad attendercelo sicuramente come se debba venire, e non disperarne come se sicuramente non possa avvenire.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 62-63)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaE/EPICURO_
LA TRANQUILLITA DELL'AN.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Epicuro, le Calunnie (Diogene laerzio)

Diogene Laerzio racconta come alcuni filosofi, storici, intellettuali, politici descrissero Epicuro e li accusa di essere dei calunniatori.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, X, 3-7

1 Lo stoico Diotimo manifestò la sua ostilità a Epicuro calunniandolo molto amaramente con la pubblicazione di cinquanta epistole scandalose sotto il nome di Epicuro. Perseguì lo stesso fine l'editore di una raccolta di lettere pubblicate come se fossero di Epicuro, ma, in realtà, comunemente attribuite a Crisippo.

2 Furono suoi calunniatori anche Posidonio stoico e la sua scuola e Nicola e Sozione nel dodicesimo libro dell'opera intitolata *Confutazioni dioclee* (che consta di ventiquattro libri) e Dionisio di Alicarnasso. Secondo costoro, Epicuro, insieme con la madre, andava in giro per le case della povera gente a recitare formule espiatorie e, insieme col padre, faceva il maestro di scuola per una paga irrisoria, e, inoltre, prostituiva uno dei suoi fratelli e conviveva con l'etera Leonzio, e faceva passare per sue la dottrina atomistica di Democrito e quella edonistica di Aristippo. Né era legittimo cittadino di Atene, secondo quanto era stato affermato da Timocrate e da Erodoto nel suo libro *Sull'efebia di Epicuro*. Fu vergognoso adulatore di Mitra, ministro di Lisimaco, e nelle epistole lo chiamava Peana [cioè "Salvatore"] e Sire. Né lesinò lodi e adulazioni a Idomeneo, Erodoto e Timocrate, che avevano divulgato le sue dottrine esoteriche.

3 E nelle epistole a Leonzio scrive tra l'altro:
 "Peana Sire! Cara piccola Leonzio, quale tripudio di gioia m'invase quando lessi la tua lettera!"

4 E a Temista, moglie di Leonteo:
 "E voi non venite da me, son pronto a giungere in tre balzi là dove voi, o Temista mi dite di venire".

5 E a Pitocle, che era un giovane bello:
 "Mi assiderò" scrive "ed aspetterò che tu, mio desiderio, giunga da me, simile a un dio".

6 E secondo quel che riferisce Teodoro nel quarto libro della sua opera Contro Epicuro, in un'altra lettera a Temista egli scrive di essere solito abbandonarsi ad ogni follia con lei nel vino.

7 Aggiungono i suoi detrattori che fu in corrispondenza con molte altre etere e specialmente con Leonzio, di cui anche Metrodoro fu innamorato. E viene anche citato un passo della sua opera Del fine, così:

"Non so quale bene io possa concepire, se eccettuo i piaceri del gusto o le gioie d'amore o i piaceri che derivano dall'udito o dalla contemplazione della bellezza".

8 E un passo di una sua lettera a Pitocle:
 "Alza la tua vela, amico, e sfuggi ogni cultura, qualunque essa sia".

9 Ed Epitteto lo chiama cinedòlogo, ovvero predicatore di sconchezze, e lo critica molto aspramente.

10 Inoltre Timocrate, fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro, dopo aver abbandonato la scuola, in un'opera intitolata Delizie, riferisce che Epicuro era così dedito alla dissolutezza che vomitava due volte al giorno e narra che egli stesso a stento riuscì a sfuggire a quei notturni trattenimenti filosofici e a quell'associazione di iniziati. E che Epicuro molte lacune aveva nella preparazione scientifica, ma ancora maggiore ignoranza mostrava nelle questioni della vita quotidiana, e che le sue condizioni fisiche erano così pietose che per molti anni non poté alzarsi dalla sedia gestatoria; e che spendeva una mina al giorno per la mensa, come scrive egli stesso in un'epistola a Leonzio e nell'altra Ai filosofi in Mitilene. E che vivevano insieme con lui e con Metrodoro molte etere e tra queste Mammario, Edia, Erozio e Nicidio. [...]

(Diogene Laerzio, *Vite dei Filosofi*, Laterza, Bari, 1987², vol. II, pagg. 401-402)

Epicuro, Le caratteristiche dell'amicizia

L'amicizia deve essere prima di tutto disinteressata e fondata sulla fiducia.

Sentenze Vaticane, 39, 34, 56-57

1 39. Non è amico né chi sempre cerca l'utile, né chi mai lo congiunge all'amicizia: l'uno fa traffico dei favori col sentimento della riconoscenza, l'altro uccide la speranza per il futuro.

2 34. Non tanto ci occorre aiuto dagli amici, quanto confidare del loro aiuto.

3 56-57. Non soffre di più il saggio se è messo alla tortura che se è messo un amico, e per lui è pronto a morire; perché se tradirà l'amico tutta la sua vita sarà sconvolta e sovvertita per la sua infedeltà.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 82 e 84)

Epicuro, Sull'anima

L'anima è definita da Epicuro "un corpo sottile". Essa, quando è unita al corpo – e solo in questa situazione –, è la facoltà delle sensazioni. Quando poi il corpo si distrugge, l'anima si disperde.

Epistola a Erodoto, 63-66

Dopo di ciò, facendo riferimento alle sensazioni e alle affezioni – perché così si avrà la più fondata persuasione – bisogna credere che l'anima è un corpo sottile, sparso per tutto l'organismo, assai simile all'elemento ventoso, e avente una certa mescolanza di calore, e in qualche modo somigliante all'uno, in qualche modo all'altro. C'è poi una parte che per la sottigliezza si differenzia nettamente anche da questi, e per ciò più adatta a subire modificazioni insieme al rimanente dell'organismo. Tutto ciò è provato dalle facoltà dell'anima e dalle affezioni, dai moti, dai pensieri e da tutto ciò la cui privazione è causa per noi di morte. E bisogna pensare anche che della sensazione la causa principale risiede nell'anima; non l'avrebbe invero se non fosse in qualche modo contenuta nel restante organismo; il quale, facendo sí che nell'anima risieda questa causa, partecipa poi dal canto suo di tale qualità accidentale grazie all'anima, non però di tutte quelle che di essa sono proprie. Per cui, separato dall'anima il corpo non ha sensazione, perché non ha tale potere in se stesso, ma lo procura a qualcos'altro [cioè all'anima] con esso generatosi, e questo qualcos'altro, attuata nel corpo tale possibilità di sentire secondo il moto, produce dapprima il fenomeno della sensazione per sé, la trasmette poi [anche al corpo] per il contatto e il consentimento, così come ho detto prima. Per questo, finché l'anima rimane nel corpo non perde la facoltà di sentire, anche se qualche parte di esso se ne stacca; anche se qualche parte di essa vada distrutta insieme al corpo che la contiene, sia in tutto, sia in parte, se [il rimanente di essa] perdura conserva la sensazione. Il rimanente corpo invece, sia che permanga tutto, sia in parte, perde la sensazione se si separa quella quantità, per quanto piccola, di atomi che serve a costituire la natura dell'anima. E invero se tutto il corpo si distrugge l'anima si disperde, e non ha più quei poteri e quei moti e quindi perde anche la facoltà di sentire. Non si può infatti concepire come senziente [l'anima] se non in questo complesso [di anima e corpo], né che possa più avere quei moti, quando il corpo che la contiene e la circonda non sia più tale com'è ora, stando nel quale l'anima tali moti possiede. [...]

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 32-33)

Epicuro, Vita scritta da Diogene Laerzio

Epicuro, figlio di Neocle e di Cherestrata ateniese del demo Gargetto, appartenne alla stirpe dei Filaidi, come ci tramanda Metrodoro nella sua opera *La nobiltà di nascita*. Fra gli altri anche Eraclide nella sua epitome dell'opera di Sozione scrive che egli fu allevato a Samo, dopo la colonizzazione ateniese, e che all'età di diciotto anni andò ad Atene, quando Senocrate teneva scuola nell'Accademia e Aristotele in Calcide. Dopo la morte di Alessandro il Macedone e la cacciata dei colonizzatori ateniesi da Samo ad opera di Perdicca, Epicuro riparò a Colofone presso suo padre, dove visse per qualche tempo e si fece anche dei discepoli. Ma poi ritornò in Atene sotto l'arconte Anassicrate.

Per un certo tempo filosofò insieme con gli altri maestri, poi cominciò a insegnare per suo conto fondando la scuola che da lui prese nome. Egli stesso racconta che si accostò per la prima volta alla filosofia all'età di quattordici anni. Apollodoro l'epicureo, nel primo libro della *Vita di Epicuro* afferma che si dedicò alla filosofia deluso dai maestri di scuola che non furono in grado di spiegargli il Caos in Esiodo. Ermippo però afferma che egli stesso fu maestro di scuola e che in seguito alla lettura dell'opera di Democrito s'indirizzò decisamente alla filosofia. Per questo anche Timone così disse di lui:

Il più scarso dei fisici, e il più svergognato, venuto da Samo, maestro di scuola, il più zoticone dei viventi.

Anche i tre fratelli Neocle, Cheredemo, Aristobulo, incoraggiati da Epicuro, si dedicarono con lui alla filosofia, secondo la testimonianza di Filodemo l'epicureo nel decimo libro della *Rassegna dei filosofi*, così anche il suo schiavo Mys, come sostiene Mironiano nei *Capitoli storici simili*.

Diotimo stoico gli fu ostile al punto di calunniarlo odiosamente con la pubblicazione di cinquanta lettere vergognose sotto il nome di Epicuro. Identico fine calunnioso ebbe colui che pubblicò col suo nome una raccolta di lettere comunemente attribuite a Crisippo. Ebbe come calunniatori anche lo stoico Posidonio e la sua scuola, Nicolao, Sozione nel dodicesimo libro delle *Confutazioni dioclee* (in ventiquattro libri) e Dionigi di Alicarnasso.

A sentire tutti questi Epicuro andava in giro con la madre per le case dei poveri a recitare formule espiatorie e insieme al padre faceva il maestro di scuola per pochi soldi. Poi prostituiva un fratello, conviveva con l'etera Leonzio, e spacciava per proprio il pensiero atomistico di Democrito e la teoria del piacere di Aristippo. Non era neppure cittadino legittimo, sostiene Timocrate e anche Erodoto nel libro *Sull'efebia di Epicuro*; adulò senza vergogna Mitre, ministro delle finanze di Lisimaco, che nelle sue lettere chiamava "salvatore" e "signore", e non risparmiò lodi e adulazioni neppure a Idomeneo, Erodoto e Timocrate, che avevano svelato le sue dottrine più riservate. E nelle lettere a Leonzio

scriveva:

Per Apollo salvatore! Quale immensa gioia ho goduto leggendo la tua lettera, cara piccola Leonzio.

E a Temista, la moglie di Leonteo:

Sono capace, se voi non venite da me, a spingermi sulla mia sedia a tre ruote là dove voi e Temista mi dite di venire.

E a Pitocle, che era un bel ragazzo:

Mi accomoderò e aspetterò che tu, desiderato, entri simile a un dio.

Secondo quanto riferisce Teodoro nel quarto libro della sua opera Contro Epicuro, in un'altra lettera a Temista egli si immagina di fare l'amore con lei. I suoi calunniatori aggiungono che fu in corrispondenza con molte altre etere e soprattutto con Leonzio, amata anche da Metrodoro, e sostengono che un passo della sua opera Del f ne dica:

Non saprei immaginare il bene senza i piaceri del gusto o le gioie dell'amore o i piaceri che vengono dall'udito o dalla vista.

In un'altra lettera a Pitocle:

Alza le vele, amico, e fuggi ogni genere di cultura.

Epitteto lo accusa di turpiloquio e lo ingiuria molto aspramente. Timocrate, fratello di Metrodoro e discepolo di Epicuro, dopo aver lasciato la scuola, in un'opera dal titolo Cose allegre, scrive che Epicuro era così dedito ai piaceri del cibo che vomitava due volte al giorno e narra che egli stesso riuscì a stento a sfuggire a quella notturna filosofia e a quella setta di iniziati.

Il delirio di questi detrattori è evidente. Epicuro ha sufficienti testimoni della sua immensa bontà verso tutti: la patria che lo onorò con statue di bronzo, tanti amici il cui numero è pari a popolazioni di città intere, tutti coloro che ebbero con lui intima frequentazione, avvinti dall'incanto della sua dottrina, a eccezione di Metrodoro di Stratonicea che passò alla scuola di Carneade forse perché non reggeva l'insuperabile bontà del maestro, la prova della ininterrotta tradizione della sua scuola che, contrariamente a tutte le altre, ancora dura e il vasto numero dei discepoli che si trasmettono lo scolarcato, la gratitudine verso i suoi genitori, la generosità verso i fratelli, la bontà verso i servi, evidente dal suo testamento e

dal fatto che essi partecipavano al suo insegnamento filosofico, il più noto dei quali fu Mys, di cui abbiamo accennato, e più in generale la sua benevolenza verso chiunque.

E' difficile rappresentare a parole l'intensità della sua devozione verso gli dei e del suo amor di patria. Addirittura per eccesso di modestia non prese parte alla vita politica. Nonostante i gravi accadimenti politici che allora si abbatterono sulla Grecia, egli non l'abbandonò mai, a parte due o tre viaggi nella Ionia per visitare gli amici. E gli amici accorrevano a lui da ogni parte e convivevano con lui nel Giardino, come riferisce anche Apollodoro (Diocle nel terzo libro del suo Sommario dice che Epicuro aveva comprato il Giardino per ottanta mine), conducendo una vita molto semplice e frugale. Si contentavano - dice - di una tazza di vino da poco, ma di solito non bevevano che acqua. Apollodoro aggiunge che Epicuro rifiutava la comunanza dei beni, quindi anche quanto diceva Pitagora, secondo il quale ogni bene degli amici deve essere in comune. Epicuro sosteneva che ciò comportava sfiducia e senza fiducia non c'è amicizia.

Egli stesso scrive nelle lettere che gli bastava solo un po' d'acqua e un semplice pane, e aggiunge:

Mandami una ciotolina di formaggio conservato in modo che possa scialarmela quando mi viene voglia.

Ecco l'uomo secondo il quale il piacere è il fine della vita! Ateneo lo esalta in un suo epigramma:

Uomini, vi dannate per cose inutili, avidi di guadagno scatenate risse e guerre. Ma la natura non vuole molta ricchezza, mentre voi l'estendete all'infinito. Questo udì dalle Muse il sapiente figlio di Neocle o dai tripodi sacri di Apollo.

Tutto questo poi lo vedremo meglio quando esporremo la sua dottrina e i suoi detti.

Secondo la testimonianza di Diocle, tra i filosofi arcaici preferiva Anassagora, anche se su qualche punto lo confutava, e Archelao, il maestro di Socrate. Diocle ci informa inoltre che esercitava i discepoli a imparare a memoria i suoi scritti. Apollodoro nelle Cronache scrive che Epicuro fu allievo di Nausifane e di Prassifane, però Epicuro lo nega. Nella sua lettera a Euriloco sostiene di essere stato il maestro di se stesso. Epicuro ed Ermarco negano l'esistenza del filosofo Leucippo, mentre l'epicureo Apollodoro e altri affermano che Leucippo fu effettivamente il maestro di Democrito. Secondo Demetrio di Magnesia Epicuro fu discepolo anche di Senocrate.

Nacque, secondo le Cronache di Apollodoro, nel terzo anno della CIX Olimpiade, arconte

Sosigene, il giorno settimo del mese di Gamelione, sette anni dopo la morte di Platone. A trentadue anni fondò la sua scuola prima a Mitilene e a Lampsaco, che durò cinque anni e poi la spostò ad Atene dove Epicuro morì nel secondo anno della CXXVII Olimpiade, sotto l'arcontato di Pitarato, all'età di settantadue anni. Gli successe nello scolarcato Ermarco figlio di Agemorto, di Mitilene. Morì di calcoli renali dopo quattordici giorni di malattia, come scrive Ermarco nelle lettere. Ermippo riferisce che Epicuro in punto di morte, entrato in una tinozza di bronzo piena di acqua calda, chiese del vino puro e lo bevve d'un fiato. Dopo aver raccomandato agli amici di non dimenticare il suo pensiero, spirò. Noi abbiamo scritto per lui questo epigramma:

"Siate felici e memori del mio pensiero," furono le ultime parole di Epicuro agli amici. Entrato nel calore della tinozza, con uno stesso sorso bevve vino puro e il freddo della morte.

Tale fu la sua vita e tale la sua fine. Ecco il suo testamento:

Lascio tutti i miei beni ad Aminomaco, figlio di Filocrate del demo Bate e a Timocrate, figlio di Demetrio, del demo Potamo, secondo la donazione fatta a ciascuno di loro e trascritta nel Metroo, a condizione che il Giardino e le sue dipendenze vengano assegnati a Ermarco figlio di Agemorto, mitilenese, per lo studio della filosofia e ai suoi compagni, e a coloro che Ermarco lascerà successori nello scolarcato, in modo che possano conservarlo nel miglior modo possibile insieme ad Aminomaco e Timocrate. E via via a tutti i membri della mia scuola affido fiducioso la continuità dell'insegnamento nel Giardino e agli eredi dei suddetti affinché anch'essi mantengano il Giardino nel modo più sicuro e integro possibile, come anche coloro ai quali l'affideranno i miei discepoli. La casa di Melite sia data da Aminomaco e Timocrate a Ermarco e ai compagni che con lui filosoferanno perché la abitino finché Ermarco vivrà.

I proventi ricavati dai beni lasciati da me ad Aminomaco e Timocrate siano, per quanto è possibile, suddivisi d'accordo con Ermarco per i sacrifici funebri in onore di mio padre, mia madre e i miei fratelli, per la consueta celebrazione del mio compleanno nel decimo giorno di Gamelione, e per la riunione di tutti i nostri compagni in filosofia il venti di ogni mese, dedicata alla memoria mia e di Metrodoro. Celebrino inoltre il giorno consacrato ai miei fratelli nel mese di Posidone e quello a Polieno nel mese di Metagitnione, come io solevo fare. Aminomaco e Timocrate si prendano cura di Epicuro figlio di Metrodoro e del figlio di Polieno, perché vivano e coltivino la filosofia insieme con Ermarco. Abbiano cura anche della figlia di Metrodoro, e all'età giusta la diano in matrimonio a colui che Ermarco sceglierà fra i suoi compagni di filosofia, perché è brava e ubbidisce molto a Ermarco. Per il loro mantenimento Aminomaco e Timocrate prendano quanto a loro sembrerà giusto dalle mie rendite, anno per anno, sempre sentito il parere di Ermarco.

Diano anche a Ermarco la piena disponibilità di disporre dei miei redditi, affinché ogni decisione sia presa con la piena partecipazione di colui che invecchiò con me negli studi filosofici, e che ho lasciato a capo della mia scuola. Aminomaco e Timocrate costituiscano la dote opportuna per la fanciulla, quando sarà in età da marito, ricavando dal patrimonio col consiglio di Ermarco. Seguendo quanto io feci quando ero in vita, si prendano cura anche di Nicanore, perché desidero che tutti i nostri compagni in filosofia che mi sono venuti incontro coi loro mezzi e con ogni prova d'affetto scelsero di invecchiare con me nella filosofia, nulla abbiano a patire di ciò che è necessario per vivere.

A Ermarco vada tutta la mia biblioteca. Se prima che i figli di Metrodoro raggiungano la maggior età accadrà a Ermarco qualche umana sciagura, Aminomaco e Timocrate diano loro quanto occorre per farli crescere, attingendo per quanto è possibile alle mie rendite, sempre che si comportino bene. Per tutto il resto si prendano ogni cura secondo le mie disposizioni. Degli schiavi lascio liberi Mys, Nicea e Licone, lascio libera anche Fedrio.

Ecco la lettera che scrisse a Idomeneo in punto di morte:

In questo bellissimo giorno, che è anche l'ultimo della mia vita, ti scrivo questa lettera. I dolori della vescica e dell'intestino non possono essere più lancinanti, eppure

la gioia del mio animo riesce ad opporsi a loro per il dolce ricordo del nostro filosofare insieme. Abbi cura dei figli di Metrodoro, come è degno della buona disposizione che fin da giovane avesti verso me e la filosofia.

Tali furono le sue ultime volontà.

Epicuro scrisse moltissimo e in quanto a numero di libri superò tutti. Si tratta infatti di circa trecento volumi. Non vi si trovano mai citazioni di altri, tutto è stato scritto proprio da Epicuro.

Ecco l'elenco dei migliori:

Della natura, libri trentasette; Degli atomi e del vuoto; Dell'amore, Compendio dei libri contro i fisici, Contro i Megarici, Casi dubbi; Massime capitali; Delle elezioni e delle avversioni; Del fine; Del criterio o Canone Cheredemo; Degli dèi; Della religione, Egesianatte, Delle vite, libri quattro; Del giusto operare; Neocle, a Temista; Simposio; Euriloco, a Metrodoro Della vista Dell'angolo nell'atomo; Del tatto; Del destino; Dei sensi interni, massime a Timocrate; Prognostico; Protrettico; Dei simulacri; Della percezione; Aristobulo; Della musica; Della giustizia e delle altre virtù; Dei doni e della riconoscenza;

Polimede; Timocrate, libri tre, Metrodoro libri cinque; Antidoro, libri due; Delle malattie, massime a Mitre; Callistola; Della potestà regale; Anassimene; Lettere.

Epicuro, Vuoto e movimento

Sono qui esposti due punti importanti della filosofia di Epicuro. Nel primo si afferma che “nulla nasce dal nulla”, ma che tutto ha origine per aggregazione – mentre la morte è dissoluzione degli aggregati –; nel secondo che tutta la realtà è composta di atomi e di vuoto.

Epistola a Erodoto, 39-40

1 Prima di tutto nulla nasce dal nulla; perché qualsiasi cosa nascerebbe da qualsiasi cosa, senza aver bisogno di semi generatori; e se ciò che scompare avesse fine nel nulla tutto sarebbe già distrutto, non esistendo più ciò in cui si è dissolto.

2 Inoltre il tutto sempre fu come è ora, e sempre sarà, poiché nulla esiste in cui possa tramutarsi, né oltre il tutto vi è nulla che penetrandovi possa produrre mutazione.

3 E inoltre il tutto è costituito di corpi e di vuoto. Che i corpi esistano infatti lo attesta di per sé in ogni occasione la sensazione in base alla quale bisogna, con la ragione, giudicare di ciò che sotto i sensi non cade, come abbiamo detto prima; se poi non esistesse ciò che noi chiamiamo vuoto o luogo o natura intattile, i corpi non avrebbero né dove stare né dove muoversi, come vediamo che si muovono.

(Epicuro, *Opere*, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 22-23)

Epitteto, Le cose sono di due maniere

La tradizione stoica distingueva le cose tra quelle che sono in nostro potere, quelle che non lo sono e quelle indifferenti. Epitteto semplifica: le cose sono solamente “di due maniere”; la via per la felicità appare ancora piú chiara.

Manuale, 1

1 Le cose sono di due maniere; alcune in poter nostro, altre no. Sono in poter nostro la opinione, il movimento dell'animo, l'appetizione, l'avversione, in breve tutte quelle cose che sono nostri propri atti. Non sono in poter nostro il corpo, gli averi, la riputazione, i magistrati, e in breve quelle cose che non sono nostri propri atti.

2 Le cose poste in nostro potere sono di natura libere, non possono essere impedito né attraversate. Quelle altre sono deboli, schiave, sottoposte a ricevere impedimento, e per ultimo sono cose altrui.

3 Ricordati adunque che se tu reputerai per libere quelle cose che sono di natura schiave, e per proprie quelle che sono altrui, t'interverrà di trovare quando un ostacolo quando un altro, essere afflitto, turbato, dolerti degli uomini e degli Dei. Per lo contrario se tu non istimerai proprio tuo se non quello che è tuo veramente, e se terrai che sia d'altri quello che è veramente d'altri, nessuno mai ti potrà sforzare, nessuno impedire, tu non ti dorrai di niuno, non incolperai chicchessia, non avrai nessuno inimico, niuno ti nocerà, essendo che in effetto tu non riceverai nocimento veruno.

(Epitteto, *Manuale*, Rizzoli, Milano, 1996, pagg. 101-102)

Epitteto, Teoria e pratica

Epitteto, anche se non arriva all'identificazione della filosofia con l'impegno politico – come era stato per la media Stoá e ancor piú per Cicerone –, non concepisce il filosofo come uno studioso che contempla in modo astratto la Verità: la sapienza è tale quando è messa in pratica.

Manuale, 49

Quando qualcuno si vanterà o si terrà d'assai per sapere intendere o poter dichiarare i libri di Crisippo, dí teco stesso: se Crisippo non avesse scritto oscuro, costui non avrebbe di che gloriarsi. Ma che è poi veramente quel che io desidero? Intender la natura e seguirla. Cerco dunque chi sia quello che me la interpreti. E sentendo esser Crisippo, vo a lui. Ma non intendo il suo scrivere. Cerco dunque uno che me lo esponga. E fin qui non ci ha materia veruna di gloriarsi. Trovato lo spositore di Crisippo, resta che io metta in pratica gli ammaestramenti ch'io ricevo. E in ciò solo consiste quel che fa onore. Ma se io invaghirò della facoltà medesima della interpretazione, che altro mi verrà fatto se non che io diverrò un grammatico anzi che un filosofo? salvo che invece di Omero chioserò Crisippo. Piuttosto dunque, se uno dirà: leggimi Crisippo, egli mi conviene arrossire, quando io non possa mostrare i fatti concordi e somiglievoli alle parole.

(Epitteto, *Manuale*, Rizzoli, Milano, 1996, pagg. 122-123)

Eraclito, Il Lógos e il divenire

Eraclito il superbo, Eraclito l'oscuro. "Fu superbo piú che alcun altro e altamente sentí di sé": cosí lo presenta Diogene Laerzio. Eraclito coglie nelle cose un Lógos che non spiega le contraddizioni, gli opposti, la lotta, il divenire, standone al di fuori, ma standone all'interno, perché è esso stesso la legge del divenire (il famoso pánta reî), che si evidenzia nella sua ciclicità, di cui vita e morte sono entrambe parti essenziali. Per questo l'immagine piú efficace è quella del fuoco, che è entità, cosa, e, nello stesso tempo, un indefesso "processo di trasformazione". Eraclito è il filosofo della simbiosi fra Essere e divenire. Dei suoi scritti – come per quelli degli altri filosofi di questo periodo – rimane solo una serie di frammenti, dei quali alcuni di difficile interpretazione.

I frammenti vengono presentati con la numerazione DK; quando utilizziamo la traduzione di G. Colli lo indichiamo in parentesi quadra unitamente alla numerazione corrispondente all'ordine da lui scelto nella pubblicazione dei frammenti di Eraclito.

Il Lógos

Fr. 22 B 52, 108, 1, 30, 50, 51, 53, 54, 60 DK (fonti diverse)

Fr. B 52 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 9, 4)

La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi della scacchiera: reggimento di un fanciullo [trad. Colli, A 18]

Fr. B 108 (Stobeo, *Florilegio*, III, 1, 74)

Nessuno, fra tutti coloro le cui espressioni ho ascoltato, si è spinto fino a questo: riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose [trad. Colli, A 17]

Fr. B 1 (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, 7, 132)

Di questo lógos che è sempre gli uomini non hanno intelligenza, sia prima di averlo ascoltato sia subito dopo averlo ascoltato; benché infatti tutte le cose accadano secondo questo lógos, essi assomigliano a persone inesperte, pur provandosi in parole e in opere tali quali sono quelle che io spiego, distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com'è. Ma agli altri uomini rimane celato ciò che fanno da svegli, allo stesso modo che non sono coscienti di ciò che fanno dormendo.

Fr. B 30 (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 104, 2)

Quest'ordine universale, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dèi o tra gli

uomini, ma sempre era è e sarà fuoco sempre vivente, che si accende e si spegne secondo giusta misura.

Fr. B 50 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 9, 1)

Eraclito dunque dice che il tutto è divisibile indivisibile, generato ingenerato, mortale immortale, eterno *lógos*, padre figlio, dio giusto: “Ascoltando non me, ma il *lógos*, è saggio convenire che tutto è uno”.

Fr. B 51 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 9, 2)

E quanto al fatto che non tutti sanno questo né su questo convengono, egli lo riprova con queste parole: “Non comprendono come, pur discordando in se stesso, è concorde: armonia contrastante, come quella dell’arco e della lira”.

Fr. B 53 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 9, 4)

Pólemos [la guerra] è padre di tutte le cose, di tutte re; e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi.

Fr. B 54 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 9, 5)

L’armonia nascosta vale piú di quella che appare.

Fr. B 60 (Ippolito, *Refutatio contra omnes haereses*, IX, 10, 4)

La strada all’in su e all’in giù è una sola e la medesima [trad. Colli, A 33]

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 194, 202, 208-209 e G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano, 1993, pagg. 33, 34, 49)

Il “divenire”

Frr. A 128 Colli, A129 Colli, 22 B 6, 88, 91, 126, A 6 DK (fonti diverse)

Fr A 128 Colli (Aristotele, *Metafisica*, 1012a, 25-28)

E il discorso di Eraclito, secondo cui tutte le cose sono e non sono, pare le che le renda vere tutte quante.

Fr. A 129 Colli (Aristotele, *Metafisica*, 1012a, 24-26)

È impossibile invero, per chicchessia, essere convinto che la stessa cosa sia e non sia, proprio come alcuni ritengono che dica Eraclito.

Fr. B 6 (Aristotele, *Meteorologica*, 355a, 13-14)

Il Sole è giovane ogni giorno [trad. Colli, A 89]

Fr. B 88 (Plutarco, *Consolazione per Apollonio*, 10)

E dentro di noi è presente un'identica cosa: vivente e morto, e lo sveglio e il dormiente, e giovane e vecchio: di fatti queste cose, una volta rovesciate, sono quelle, e quelle dal canto loro, una volta rovesciate, sono queste [trad. Colli, A 115]

Fr. B 91 (Plutarco, *Sull'E di Delfi*, 18, 392 b)

Nello stesso fiume non è possibile scendere due volte secondo Eraclito né toccare due volte una sostanza mortale nello stesso stato. Ma per l'impeto e la velocità del mutamento "si allenta e di nuovo si raccoglie" (piuttosto non si dovrebbe dire né di nuovo né dopo, ma insieme si concentra e si allenta) "si avvicina e si allontana".

Fr. B 126 (Tzetze, *Scolii all'Esegesi dell'Iliade*, I 1, 126)

Le cose fredde si riscaldano, il caldo si raffredda, l'umido si dissecca, il riarso si inumidisce [trad. Colli, A108]

Fr A 6 (Platone, *Cratilo*, 402 a)

Afferma Eraclito in qualche luogo che tutto scorre (*pánta choreî*) e nulla permane (*oudèn ménei*).

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 215 e G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Adelphi, Milano, 1993, pagg. 89, 101, 105, 119)

Erasmus, Critica della dialettica e della Scolastica medievale

La critica di Erasmo alla dialettica è una critica a tutto il metodo di studio proprio della Scolastica medievale, che si risolve in "ostinata contesa e desiderio di rissa". Inoltre essa porta ad astrusità, a vuoti formalismi e allontana dal messaggio di Cristo. Uno splendido esempio di ironia erasmiana lo troviamo nel brano sui virtuosismi dialettici della Scolastica, nel quale sono ricordati i seguaci di Giovanni Duns Scoto, di Guglielmo di Ockham e di Alberto Magno.

a) "È meglio ignorare qualche dogma di Aristotele, che ignorare i voleri di Cristo" (Erasmo, *Ratio seu methodos compendio perveniendi ad veram theologiam*)

Per di più taluni che si servono della sola dialettica pensano di essere già abbastanza istruiti da poter parlare di qualunque cosa e danno tanto valore a questa disciplina da pensare che la fede cristiana vada in rovina se non è sostenuta dalle difese della dialettica, mentre invece disprezzano grammatica e retorica come scienze del tutto superflue e vane. Eppure lo stesso Agostino ritiene che, se anche si accettano le ragioni dei sillogismi, si tenga però almeno lontana la piaga peculiare di quest'arte e, cioè, l'ostinata contesa e il desiderio della rissa. Ma, ti prego, che dividi e definisci e che cosa mai "raccogli" se ignori la forza e la natura delle cose di cui discuti? A che ti servirebbe l'aver apprestato un sillogismo in *celarent* o in *baroco* parlando del coccodrillo, se non sai che genere di albero o di essere animato esso sia? Né, invero, possiamo apprendere tali cose dalla lettura degli otto *Libri Naturalium* di Aristotele, gli unici che vengono tramandati nelle scuole, quanto piuttosto dai suoi eruditissimi commentari *De animantibus*, dai *Metereologicon Libri*, dal *De mundo*, dal *De anima*, dal *De sensu et sensibili*, dal *De memoria et reminiscentia* e dai *Problemata*; e dai *Libri de plantis, ventis, gemmis*, di Teofrasto, da Macrobio e Ateneo e Dioscoride, e dai *Libri Naturales* di Seneca e da altri scrittori di tal genere; e a questa parte di erudizione ci possono condurre, e in modo non mediocre anche i poeti, nei quali è frequente la descrizione di simili cose [...]. Né penso che sia poi inutile se l'adolescente destinato allo studio della teologia verrà esercitato diligentemente sugli schemi e i tropi dei grammatici che si apprendono senza troppa fatica e anche si eserciti a spiegare l'allegoria delle favole, specialmente di quelle che hanno attinenza con i buoni costumi [...]. Se poi vi sarà qualcuno che abbia tanta forza d'ingegno da poter abbracciare entrambi questi generi di studio, vada pure liberamente, vada là dove lo chiama il suo valore e ci vada con ottimi auspici. Ma credo che si debba incominciare da questi studi che abbiamo preferito; e che vi si debba trascorrere la maggior parte della vita. E se si dovrà trascurare uno dei due studi non posso non dire - cosa verissima - che preferirei volgermi da questa parte. È meglio essere un po' meno sofista che conoscere meno i *Vangeli* e le lettere degli Apostoli; è meglio ignorare qualche dogma di Aristotele, che ignorare i voleri di Cristo. E, infine, io preferirei essere un pio teologo insieme al Crisostomo che essere un teologo invitto insieme a Duns Scoto. Certo non si può negare che quei vecchi teologi abbiano

illustrato e difeso la dottrina di Cristo; ed io permetterei che venissero ristabiliti, se ci constasse che le loro argutissime arguzie e le loro sottilissime sottigliezze sono riuscite a convertire un gentile alla fede di Cristo, a vincere o convertire un eretico.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 146-147)

b) "Dottori senza dottrina" (Erasmus, *Elogio della Pazzia*, III)

[...] Mi sembra che i cristiani dovrebbero cambiare le loro truppe nelle guerre che fanno contro gl'infedeli. Se invece di quelle rozza e materiale soldatesca, che già da gran tempo adoperano inutilmente nelle Crociate, spedissero contro i Turchi e i Saraceni i clamorosi scotisti, gli ostinati ockhamisti, gl'invincibili albertisti, e tutta quanta la malizia de' sofisti; chi mai potrebbe sostenere gli assalti di queste truppe regolate? Ben gioconda sarebbe, a mio credere, questa battaglia, e affatto nuova la vittoria. Chi sarebbe tanto freddo da non accendersi al fuoco di tali dispute? Chi sarebbe così poltrone da non correre alla puntura di quegli sproni? Chi può vantare sí buona vista da non restare abbagliato dalla chiarezza di quelle sottigliezze? Credete voi ch'io scherzi? Non v'ingannate.

Tra gli stessi teologi si trovano uomini di dottrina solida e giudiziosa, ai quali fanno nausea queste frivole ed impertinenti arguzie, e ve ne sono ancora di una coscienza sí retta, che ne provano orrore come d'una specie di sacrilegio. Che orribile empietà! esclamano essi. Invece di adorare l'impenetrabile oscurità de' nostri misteri (poiché appunto per questo sono misteri), si pretende spiegarli. E in che maniera? Con un linguaggio immondo e con argomenti non meno profani di quelli de' Gentili; e ci si arroga insolentemente il diritto di definire e disputare delle verità incomprensibili, profanando così la maestà della teologia con parole e con sentenze insulse e triviali.

Intanto, questi dicitori di nulla vanno così tronfi come della vota loro erudizione, anzi provano tanto piacere ad occuparsi giorno e notte in queste soavissime nenie, che non hanno neppure il tempo di leggere una sola volta l'*Evangelo*, e le lettere di san Paolo. Il piú bello è che, mentre vanno in tal modo chiacchierando nelle loro scuole s'immaginano d'essere i difensori della Chiesa, la quale cadrebbe senza fallo se cessassero un momento di sostenerla con la forza dei loro sillogismi; appunto come Atlante, secondo i poeti, sostiene il cielo con le sue spalle. I nostri disputatori hanno ancora un altro grande soggetto di felicità. La *Scrittura* è nelle loro mani come un pezzo di cera, poiché sogliono dare a questo libro quella forma e quel significato che va loro maggiormente a genio: pretendendo che le loro decisioni intorno alle *Sacre Scritture*, dal momento che sono state accettate da alcuni altri scolastici, debbano essere rispettate piú che le leggi di Solone, ed anteposte anche ai decreti de' Papi. Ergonsi costoro a censori del mondo e se alcuno s'allontana tanto o quanto dalle loro conclusioni, siano dirette o indirette, l'obbligano tosto a ritrattarsi, e pronunciano come tanti oracoli: Questa proposizione è scandalosa, quest'altra è temeraria; quella sente d'eresia, quell'altra suona male. Per tal modo né il *Vangelo*, né il battesimo, né

Paolo, né Pietro, né Girolamo, né Agostino, e nemmeno lo stesso Tommaso d'Aquino, comunque sfegatato aristotelico, non saprebbero fare un ortodosso, senza il beneplacito di questi baccellieri; tanto è necessaria la loro sottigliezza per ben decidere della ortodossia. [...] Quante bellissime storie questi dottori senza dottrina non ci vanno spacciando intorno all'inferno? Ne conoscono così bene tutti gli appartamenti, parlano con tanta franchezza della natura e dei vari gradi del fuoco eterno, delle diverse incombenze dei demoni; discorrono finalmente con tanta precisione sulla repubblica de' dannati, che sembrano di esserne già stati cittadini per il corso di molti anni. Inoltre, qualora lo giudicano conveniente, non perdonano alla fatica di creare anche dei nuovi mondi, come hanno mostrato col formare il decimo cielo, da essi chiamato Empireo, fabbricato espressamente per i beati; essendo troppo giusto che le anime gloriose avessero un vasto e delizioso soggiorno per ivi godere tutti i loro comodi, per divertirsi, insieme, ed anche per giocare alla palla se loro venisse in grado.

I nostri fini pensatori hanno il cervello così zeppo, così agitato da queste fanfaluche, che certo non era più gonfio il cervello di Giove, allorché volendo partorire Minerva implorò il soccorso della scure di Vulcano. Non vi fate pertanto meraviglia se nelle pubbliche difese hanno somma cura di cingersi la testa con tante fasce, poiché si studiano d'impedire per mezzo di questi onorevoli legami che non scoppi da tutte le parti quella massa di scienza, di cui si trova sopraccaricato il loro cervello. Non posso fare a meno di ridere (ora giudicate se non ve ne sia un grande argomento, poiché rare volte trova da ridere la pazzia), non posso a meno di ridere, quando ascolto questi celebri personaggi, i quali non parlano già, ma piuttosto balbettano. Costoro non si reputano teologi, se non quando possiedono perfettamente il loro barbaro e sporco linguaggio, il quale non può essere inteso se non da quelli dell'arte; ma di questo se ne gloriano chiamandolo acume, e dicendo con arroganza di non parlare per il volgo profano: soggiungono inoltre, che la dignità delle *Sante Scritture* non deve soggiacere alle regole grammaticali. Ammiriamo la maestà dei teologi! Non è permesso che a loro il parlare scorrettamente, e tutt'al più si concede al volgo di contristar loro questa prerogativa. Finalmente i teologi pongono se stessi immediatamente dopo gli dèi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 151-153)

Erasmus, Gli uomini esaltano la pace ma non la amano

La Pace ama gli uomini. Ma gli uomini sembrano non amare la pace e continuano a scegliere la guerra, rovinando così se stessi. Non è questa una forma di pazzia?

Erasmus, Il lamento della Pace

Se gli uomini mortali mi voltassero la faccia, mi espellessero e respingessero pur ingiustamente ma con loro profitto, mi affliggerei soltanto dell'oltraggio a me inflitto e del torto da loro commesso. Sennonché, respingendomi, essi rimuovono da sé la sorgente di ogni umana felicità e si attirano la marea di tutte le sventure. E allora devo compiangere più l'infelicità loro che il mio oltraggio, e mentre avrei preferito soltanto l'inveire, mi trovo invece spinto ad affliggermi della loro sorte e a provarne compassione.

Colui che scaccia chiunque l'ami mostra di non essere un uomo; se avversa un benefattore, è un ingrato; se affligge la madre e salvatrice universale, è un empio. E poi, privarsi dei tanti, eccellenti vantaggi di cui sono portatrice, sostituendoli di proposito con l'idra repellente di tutti i guai, non è suprema, lampante follia? Contro gli scellerati ci si adira, ma i travolti dalla furia possono essere solo compianti. E sommo motivo per compiangarli è il vedere che non si compiangono da sé; la loro somma sventura è non avvertire quanto siano sventurati, giacché il riconoscimento della gravità del proprio male è già un primo passo verso la guarigione. E invero, se io sono la Pace, esaltata all'unisono da dèi e uomini come sorgente, genitrice, nutrice, promotrice, tutrice di ogni bene esistente in cielo o in terra, e se in mia assenza nulla mai fiorisce, è saldo, puro, santo, piacevole per gli uomini e gradito ai superi, mentre la guerra viceversa si presenta come l'oceano di tutte le sventure esistenti al mondo; se la sua corruzione fa imputridire immediatamente ogni rigoglio, dileguare ogni progresso, crollare ogni sostegno, svanire ogni buon inizio, inacidire ogni dolcezza, e infine se essa è cosa tanto empia da contagiare all'istante e in sommo grado ogni sentimento di carità e di religione; se questa è la maggior sventura umana e il maggior abominio divino: ebbene, io allora mi chiedo in nome dell'immortale divinità: chi può ritenere che costoro siano esseri umani ed abbiano un briciolo di senno, quando a dispetto delle mie virtù si adoperano con tanti mezzi, tanta ostinazione, tante macchinazioni, tante astuzie, tanti affanni, tanti rischi a scacciarmi, per acquistare a così caro prezzo un tale profluvio di mali?

(Erasmus da Rotterdam, *Il lamento della Pace*, Einaudi, Torino, 1990, pagg. 7-9)

Erasmus, Grazia divina e volontà umana

La disputa sul libero arbitrio, che vide Erasmo opporsi a Lutero, favorisce un chiarimento importante sul problema antropologico. Fra l'antropologia che sta alla base dell'Utopia di More (l'uomo è naturalmente buono) e quella professata da Lutero (l'uomo è malvagio e destinato alla dannazione senza l'aiuto della grazia divina) si pone il punto di vista di Erasmo, il quale, seppur fedele al proprio atteggiamento moderato, tiene ferma la convinzione che l'uomo sia libero e che sulla libertà si fondi la sua dignità.

Erasmus, *Diatriba de libero arbitrio*

Finora ci siamo limitati a sottolineare i passi della *Scrittura* che stabiliscono il libero arbitrio e quelli, invece, che sembrano sopprimerlo interamente. Ma siccome lo Spirito Santo, che è autore sia degli uni che degli altri, non può contraddirsi, eccoci costretti, volenti o nolenti, a dar prova d'una certa misura nelle nostre conclusioni. Peraltro poiché entrambe le opinioni contrarie si fondano sulla stessa *Scrittura*, bisogna pur che questa *Sacra Scrittura* ciascuno l'abbia esaminata dal suo punto particolare di vista e che l'abbia letta alla luce dello scopo che persegue.

Alcuni, considerando con interesse particolare la grande difficoltà che gli uomini provavano per mettersi alla ricerca della pietà e, d'altra parte, quale grande male sia la disperazione, hanno cercato di porre rimedio a questi mali; ma sono caduti imprudentemente in un altro errore, accordando troppo al libero arbitrio. Ma altri autori, stimando che la più grande peste della vera pietà è la fiducia dell'uomo nelle proprie forze e nei propri meriti, giudicando intollerabile l'orgoglio di quelli che si vantano delle loro buone opere e che giungono fino al punto di venderle a terzi a misura o a peso, come si vende l'olio e il sapone, nella loro preoccupazione di evitare questi eccessi, non hanno più salvato che la metà del libero arbitrio (contestandogli ogni capacità di produrre un'opera buona) e si sono spinti fino al punto di giugarlo [sgozzarlo, cioè ucciderlo, eliminarlo] interamente invocando per ogni cosa l'assoluta necessità.

Questi uomini hanno creduto che fosse assolutamente necessario, per stabilire l'anima cristiana nella semplice obbedienza, di far dipendere interamente l'uomo dalla volontà divina, di fargli porre tutta la sua speranza e la sua fiducia nelle sue promesse, di fargli riconoscere la sua propria miseria, e per contro di ammirare ed amare l'immensa misericordia di Colui che ci accorda tanti beni gratuitamente. [...]

Anche a me questa posizione pare estremamente corretta perché si accorda non solo con le *Sacre Scritture*, ma con la testimonianza di quelli che sono veramente morti al mondo nel momento in cui si seppellivano nel battesimo di Gesù Cristo. [...]

Conclusione certamente pia e favorevole che riconduce al Cristo ogni gloria ed ogni assicurazione, che ci libera dalla paura degli uomini e dei demoni e che togliendoci ogni fiducia nel loro aiuto ci rende in pari tempo forti e coraggiosi in Dio. Ben volentieri accettiamo queste tesi, comprese le iperboli che esse contengono.

Ma, per contro, quando sento dire che il merito umano è talmente nullo che tutte le opere, anche quelle della gente per bene, non sono altro che peccato; che la nostra volontà non può nulla di più di quel che può l'argilla nelle mani del vasaio; che tutto ciò che facciamo o vogliamo discende da una necessità assoluta, il mio spirito prova numerose inquietudini. Innanzi tutto che ne è di tutti quei testi dove si legge che dei santi, ripieni di buone opere, hanno osservato la giustizia, hanno camminato diritto davanti a Dio, senza scartare né a destra né a sinistra, se tutte le azioni delle genti pie, anche le più rimarchevoli, sono peccato e solo peccato, senza la misericordia divina? Vuoi forse dire che colui per il quale il Cristo è morto sarebbe immerso nell'inferno? Come si potrebbe parlare così spesso di ricompensa se non c'è più merito? Con quale faccia si oserebbe ancora lodare l'obbedienza di quelli che si sottomettono agli ordini divini e si oserebbe ancora condannare la disubbidienza di quelli che non vi si sottomettono? Come siamo noi obbligati a comparire davanti al giudice supremo se tutto si compie in noi per pura necessità e non seguendo il nostro libero arbitrio? E c'è ancora un'altra considerazione da fare.

A che cosa tendono dunque tutti questi avvertimenti, questi precetti, queste minacce, queste esortazioni, queste innumerevoli domande se noi non facciamo nulla e se Dio, conformemente alla sua volontà immutabile, opera tutto in noi, il volere ed il fare? Dio ci ordina di pregare continuamente, di vegliare, di combattere, di non perdere di vista la ricompensa della vita eterna. Perché dovrebbe voler essere pregato senza sosta per ciò che ha già decretato di dare o di non dare, poiché, essendo immutabile, non può modificare i suoi decreti? [...]

Senza dubbio quando si arriva davanti al mistero dei pensieri divini si è obbligati ad adorare ciò che non si ha il diritto di scrutare.

Lo spirito umano dirà: "È il Signore; Egli può tutto quello che vuole e siccome per natura Egli è infinitamente buono, ciò che Egli vuole non può essere che eccellente". Si dice pure in modo certamente molto lodevole che Dio ci incorona dei suoi doni e che vuole che i suoi benefici siano la nostra ricompensa; che nella Sua bontà gratuita Egli si degni riconoscere a nostro merito ciò che ha invece operato Lui stesso in noi, in modo che si possa dire che paghiamo noi in qualche modo il prezzo dell'immortalità. Ma mi domando come fanno a non contraddirsi quelli che esagerano a tal punto la misericordia di Dio verso le persone pie da rendere Dio stesso quasi crudele verso le altre persone. Le orecchie pie non hanno difficoltà, in ogni caso, ad ammettere la benevolenza di Colui che riconosce come nostri quei beni che in realtà Egli opera in noi: ma quanto al resto rimane pur sempre difficile spiegarsi come possa essere giusto (non dico già misericordioso!) condannare alle pene eterne quelli nei quali Egli non si è degnato di operare il bene, dato che era loro impossibile fare alcunché di bene non avendo libero arbitrio o, avendolo, non potendosene servire altro che per peccare. [...]

A mio avviso si poteva benissimo riconoscere l'esistenza del libero arbitrio pur evitando quella fiducia eccessiva nei nostri meriti e quegli altri inconvenienti intravisti da Lutero, senza contare quelli che noi abbiamo più su segnalato conservando i principali vantaggi

della dottrina luterana. Ciò è rappresentato, ai miei occhi, da quella dottrina che attribuisce alla grazia il primo impulso che viene ad eccitare l'anima, pur lasciando alla volontà umana una certa responsabilità nello svolgimento dell'azione e sempre con l'aiuto della grazia divina. Ora, siccome nell'azione umana ci sono tre parti: l'inizio, lo sviluppo, ed il compimento, essi concedono alla grazia i due estremi momenti e non fanno intervenire il libero arbitrio che nel momento dello sviluppo. Così due cause concorrono alla stessa azione, cioè la grazia divina e la volontà umana; ma la grazia è la causa principale, la volontà è la causa secondaria che non può nulla senza la principale mentre questa, cioè la grazia, è autosufficiente. [...] Si vede pertanto come in virtù di questo accordo l'uomo dovrebbe fare omaggio intero della sua salvezza alla grazia divina, dato che la parte che è riservata al libero arbitrio è sí poca cosa e per di piú esso trae ancora la sua origine dalla stessa grazia di Dio che ha, tanto per cominciare, creato il libero arbitrio, prima ancora di liberarlo e guarirlo.

Queste sono le ragioni che hanno condotto quasi tutti gli autori ad ammettere il libero arbitrio; ma il libero arbitrio resterebbe inefficace senza l'aiuto continuo della grazia di Dio, il che è appunto ciò che ci impedisce ogni forma di orgoglio. Ma si potrà ancora dire: a che serve il libero arbitrio se non può far nulla da solo? Mi limiterò a rispondere: e a che cosa servirebbe l'uomo tutto intero se Dio agisse con lui come il vasaio con l'argilla o se Dio agisse su di lui come potrebbe agire su una pietruzza?

(Erasmus da Rotterdam, *Il libero arbitrio*, Claudiana, Torino, 1984, pagg. 137-157)

Erasmus, La guerra e gli uomini di Chiesa

Gli uomini di Chiesa, che dovrebbero opporsi alle guerre, le sollecitano e prendono parte ad esse con entusiasmo. Un esempio è stato papa Giulio II, che ha mascherato le sue guerre dietro nobili immagini e “splendidi titoli” (come la “Lega santa” contro la Francia). Tutto ciò è in contraddizione con il messaggio cristiano, fondato sul “Padre nostro”, e con l’esempio dato da Cristo.

Erasmus, Il lamento della pace

Pochi anni fa, quando il mondo era travolto a prendere le armi da non so quale peste esiziale, alcuni araldi del Vangelo, frati Minori e Predicatori, dal sacro pulpito davano fiato ai corni di guerra e ancor più infervoravano chi già propendeva per quella follia. In Inghilterra aizzavano contro i Francesi, in Francia animavano contro gli Inglesi, ovunque spronavano alla guerra. Alla pace non incitava nessuno tranne uno o due, a cui costò quasi la vita l’aver soltanto pronunciato il mio nome. Prelati consacrati scorrazzavano un po’ dovunque dimentichi della loro dignità e dei loro voti, e inasprivano con la loro opera il morbo universale, istigando ora il pontefice romano Giulio, ora i monarchi ad affrettare la guerra, quasi che non fossero già abbastanza folli per conto loro. Eppure questa patente pazzia noi l’avvolgemmo in splendidi titoli. A tal fine sono da noi distorte con somma impudenza – dovrei dire con sacrilegio – le leggi dei padri, gli scritti di uomini santi, le parole della Sacra Scrittura. Le cose sono giunte a tal punto che risulta sciocco e sacrilego pronunciarsi contro la guerra ed elogiare l’unica cosa elogiata dalla bocca di Cristo. Appare poco sollecito del bene del popolo e tiepido sostenitore del sovrano chi consiglia il massimo dei benefici e scoraggia dalla massima delle pestilenze.

Ormai i sacerdoti seguono perfino le armate, i vescovi le comandano, abbandonando le loro chiese per occuparsi degli affari di Bellona. Ormai la guerra produce addirittura sacerdoti, prelati, cardinali ai quali il titolo di legato al campo sembra onorifico e degno dei successori degli Apostoli. Per cui non fa meraviglia se hanno spirito marziale coloro che Marte ha generato. Per rendere poi il male insanabile, coprono un tale sacrilegio col sacro nome della religione. Sugli stendardi sventola la croce. Armigeri spietati e ingaggiati per poche monete a compiere macelli spaventosi innalzano l’insegna della croce, e simboleggia la guerra il solo simbolo che dalla guerra poteva dissuadere. Che hai a che fare con la croce, scellerato armigero? I tuoi sentimenti, i tuoi misfatti convenivano ai draghi, alle tigri, ai lupi. Quel simbolo appartiene a Colui che non combattendo ma morendo colse la vittoria, salvò e non distrusse; da lì soprattutto potevi imparare quali sono i tuoi nemici, se appena sei cristiano, e con quale tattica devi vincere. Tu innalzi l’insegna della salvezza mentre corri alla perdizione del fratello, e fai perire con la croce chi dalla croce fu salvato? Ma che! Dai sacri e adorabili misteri trascinati anch’essi per gli accampamenti, da queste somme raffigurazioni della concordia cristiana si corre alla mischia, si avventa il ferro spietato nelle viscere del fratello e sotto gli occhi di Cristo si dà spettacolo della più

scellerata delle azioni, la piú gradita ai cuori empí: se pure Cristo si degni di essere là. Colmo poi dell'assurdo, in entrambe le armate, in entrambi gli schieramenti brilla il segno della croce, in entrambe si celebra il sacrificio. Quale mostruosità è questa? La croce in conflitto con la croce, Cristo in guerra con Cristo. È un simbolo fatto per atterrire i nemici della cristianità: perché adesso combattono quello che adorano? Uomini degni non di quest'unica croce, ma della croce patibolare.

Ditemi, come il soldato può recitare il "Padre nostro" durante queste messe? Bocca insensibile, osi invocare il Padre mentre miri alla gola del tuo fratello? "Sia santificato il tuo nome": come si potrebbe sfregiare il nome di Dio piú che con queste vostre risse? "Venga il tuo regno": cosí preghi tu che su tanto sangue erigi la tua tirannide? "Sia fatta la tua volontà, come in cielo, cosí anche in terra": Egli vuole la pace, tu prepari la guerra. "Il pane quotidiano" chiedi al Padre comune mentre abbruci le messi del fratello e preferisci che vadano perse anche per te piuttosto che giovare a lui? Infine come puoi pronunciare con la lingua le parole "e rimetti a noi i nostri debiti come anche noi li rimettiamo ai nostri debitori" mentre ti lanci a un fratricidio? Scongiuri il rischio della tentazione mentre con tuo rischio getti nel rischio il fratello. "Dal male" chiedi di essere liberato mentre ti proponi di causare il massimo male al fratello?

Erasmus da Rotterdam, *Il lamento della pace*, Einaudi, Torino, 1990, pagg. 51-55

Erasmus, La Pazzia presenta se stessa

L'opera piú celebre di Erasmo costituisce un gioco raffinato, ma pericoloso: essa, infatti, rappresenta anche una critica severa alla società del tempo. La Pazzia si presenta come liberatrice dalle preoccupazioni.

Erasmus, *Elogio della Pazzia*, Parla la pazzia, I-II

Comunque di me parlino i mortali comunemente (e non ignoro quanto cattiva fama abbia la pazzia fra i piú pazzi), tuttavia io, io sola, dico, rassereno col mio influsso uomini e dèi. E la prova piú convincente si è che, appena venuta qua innanzi, fra questa numerosa assemblea, tutte le facce si sono d'improvviso rischiarate di nuova e insolita letizia, e avete subito spianato la fronte, applaudendo con tale un sorriso di gioia incantevole, che quanti io contemplo qui presenti, siete tutti briachi, mi pare, come gli dèi di Omero, di nettare e nepente insieme... e prima ve ne stavate seduti tristi e preoccupati, come se foste da poco usciti dall'antro di Trofonio. E come avviene che, appena il sole ha mostrato alla terra la sua bella faccia tutta d'oro, o come quando, dopo un aspro inverno, di nuovo, a primavera, soffia la carezza di zefiro, tutto lí per lí cambia aspetto e un nuovo colore e come una nuova giovinezza ritorna, cosí voi, vistami appena, avete preso immediatamente un altro aspetto. Ciò che grandi oratori possono a stento produrre con discorsi lunghi e lungamente meditati, io, con la mia sola presenza, l'ho ottenuto in un momento: avete cacciato via il tormento delle preoccupazioni.

Per qual motivo io sia venuta innanzi a voi in questa insolita acconciatura, lo sentirete fra breve, se non vi è grave prestar orecchio alle mie parole. Non certo come lo porgeate ai predicatori sacri, ma piuttosto come facevate con i ciarlatani di piazza, con gli scrocconi e con i buffoni [...]. Mi piacerebbe con voi fare un po' il sofista, non però di quella razza che oggi inculca nei ragazzetti quisquiglie da togliere il fiato comunicando loro una ostinazione a disputare peggio delle femmine; ma imiterò quegli antichi che, pur di evitare il nome malfamato di sapienti, preferiscono dieci sofisti. L'occupazione di costoro consisteva nel celebrare con i loro elogi gli dèi e gli eroi. Sentirete dunque l'elogio, non già di Ercole o di Solone, ma di me in persona, la Pazzia.

(Erasmus da Rotterdam, *Elogio della Pazzia*, a cura di T. Fiore, Einaudi, Torino, 1980⁷, pagg. 11-12)

Erasmus, La Pazzia si fa seria

Erasmus espone la tesi della non riducibilità della religione cristiana agli schemi della ragione e del buon senso: c'è una radicale differenza fra il vivere da cristiano e il seguire le regole del mondo.

Erasmus, *Elogio della Pazzia*, LXVI

Ma, per non seguitar all'infinito e per offrirvi il succo della cosa, a parer mio tutta la religione cristiana ha una specie di parentela con la pazzia e non va punto d'accordo con la sapienza. Ne volete le prove? Osservate anzitutto che quelli che piú trovano piacere nelle funzioni sacre e in tutte le cose di religione, che si strofinano sempre agli altari, sono ragazzi, vecchi, donne, ignoranti. È madre natura che ve li spinge, si sa; nient'altro. In secondo luogo, vedete tutti quei primi fondatori di religione: costoro abbracciavano una vita di straordinaria semplicità ed erano della cultura nemici irrimediabili. Infine non si trovano pazzi piú dissennati di coloro che si son lasciati prendere una volta da ardore di pietà cristiana: eccoli approfondire i loro averi, non curarsi di offese, lasciarsi ingannare, non far differenza fra amici e nemici, aver in orrore il piacere, ingrassare a forza di digiuni, veglie, lagrime, lavori e ingiurie, aver in uggia la vita, non bramar che la morte; in una parola son diventati, pare, assolutamente ottusi ad ogni senso comune, come se il loro animo vivesse altrove, non dentro il corpo. E questa che cos'altro è se non pazzia? Non c'è da meravigliarsi se gli Apostoli sembravano briachi di vin dolce, o se san Paolo parve addirittura al giudice Festo un pazzo.

Ma, poiché ho indossato ormai la pelle del leone, orsú, facciamo vedere anche questo, che tutta la sognata felicità dei cristiani, quella felicità cui aspirano con tanti travagli, non è altro, mi si perdoni la parola, si consideri piuttosto la cosa, che una specie di pazzia e dissennatezza. Anzitutto, sono all'incirca d'accordo cristiani e platonici che l'anima umana è immersa nel corpo e ad esso legata come con una catena, onde la grossolanità del corpo le impedisce di contemplare il vero e di goderne. Gli è per questo che Platone definisce la filosofia contemplazione della morte, come quella che allontana la mente dalle cose visibili e corporee, proprio come fa la morte. Pertanto, finché l'anima usa rettamente degli organi corporei, è chiamata sana; ma quando, spezzati ormai i suoi vincoli, tenta di affermarsi in libertà, meditando quasi quasi di fuggire da quel carcere, allora chiamano ciò insania, follia. Se invece la cosa si verifica per zelo religioso, non si può parlare forse dello stesso genere di pazzia, ma di un altro, così vicino al precedente, che gran parte degli uomini lo giudica pazzia né piú né meno, specialmente allorché degli omiciattoli, pochi pochini, dissentono per tutto il loro modo di vivere, dal resto del genere umano. Suole pertanto capitare a costoro nella realtà ciò che, secondo la fantasia di Platone, succedeva ai prigionieri dell'antro (i quali vedevano solamente l'ombra delle cose) e a quel fuggiasco che, al suo ritorno nell'antro, annunciò ai compagni di aver vedute le cose nella realtà e che si sbagliavano della grossa, essi, a credere che non esistesse altro che quelle misere ombre.

Lui infatti, ormai sapiente, compiangere e deplora la loro pazzia, per esser posseduti da sì grande illusione; gli altri alla loro volta ridono di lui come di un matto che sragiona e lo cacciano via da loro.

La folla parimenti, quanto più le cose sono corporee, tanto più sgrana gli occhi, credendo non esista altro che quelle; mentre gli spiriti religiosi le trascurano quanto più son vicine al corpo, per lasciarsi rapire completamente nella contemplazione delle cose invisibili. Gli uomini di mondo dunque mettono in primo luogo le ricchezze, poi subito dopo le comodità corporali e l'ultimo posto lo lasciano all'anima, alla cui esistenza peraltro la maggior parte neppur ci crede, dacché non si vede con gli occhi. Tutt'al contrario, le persone pie in primo luogo tendono con tutte le forze a Dio, che è l'essere più semplice di tutti, e secondariamente si curano di ciò che più a Dio si avvicina, cioè dell'anima; così trascurano il corpo e sprezzano di cuore il denaro e lo fuggono come immondizie. O se son costretti a trattare qualcosa di tal sorte, lo fanno di mal animo e con disdegno: hanno come se non avessero, posseggono come se non possedessero.

[...] In tutta la vita l'uomo religioso rifugge da tutto ciò che s'apparenta col corpo, per lasciarsi rapire verso l'eterno, l'invisibile, lo spirituale. E dunque, poiché fra le due specie di uomini profondo è il disaccordo in ogni punto, da ciò nasce che gli uni paiono agli altri dei pazzi. Ma questa parola s'addice meglio agli uomini religiosi, che alla gente comune, a mio modo di vedere.

(Erasmus da Rotterdam, *Elogio della Pazzia*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 131-136)

Erikson, Le tappe dello sviluppo psicosociale

*Erik Erikson nella sua opera piú famosa, **Infanzia e società** (1950) considera il processo di sviluppo dell'individuo nel ciclo dell'intera vita, delineando otto tappe in ognuna delle quali si presenta un momento critico – il conflitto fra due opposte tendenze – il cui esito dipende dalla interazione dell'individuo con un determinato ambiente familiare e sociale, dalle risposte date dai diversi sistemi educativi. Le fasi dello sviluppo della personalità – individuate da Erikson – tengono conto degli stadi dello sviluppo psicosessuale definiti da S. Freud, mettendoli però in relazione con le altre componenti culturale e sociali ed estendendo fino all'età matura lo sviluppo e l'organizzazione dell'io. In queste pagine Erikson schematizza attraverso la rappresentazione grafica gli otto stadi dello sviluppo psicosociale considerati in parallelo agli stadi freudiani dello sviluppo della libido: in ognuno di questi stadi viene presentata una coppia di opposizioni che individua il conflitto da superare in quel determinato periodo della vita. In successione le opposizioni sono: 1) fiducia/sfiducia, 2) vergogna, dubbio/autonomia, 3) spirito di iniziativa/senso di colpa, 4) industriosità/senso di inferiorità, 5) identità/dispersione, 6) intimità/isolamento, 7) generatività/stagnazione, 8) integrità dell'io/disperazione.*

D. W. Erikson, *Infanzia e società*

Questo libro si occupa soprattutto degli stadi dell'infanzia. La concezione del ciclo della vita che abbiamo esposta esigerebbe, tuttavia, un trattamento sistematico. In guisa di introduzione ad esso, io concluderò questo capitolo con un diagramma. In tale diagramma, come già in quello delle zone e dei modi pregenitali, la diagonale rappresenta la successione normale delle acquisizioni psicosociali fatte via via che a ciascuno stadio un altro conflitto nucleare aggiunge una nuova qualità ed una nuova prospettiva di forza all'io. Inferiormente alla diagonale sono indicati i precedenti di ognuna di queste soluzioni, che del resto sono tutte presenti fin dall'inizio; superiormente alla diagonale sono indicati i derivati di queste acquisizioni e le trasformazioni che esse subiscono nella personalità in maturazione e matura.

I presupposti alla base di questa rappresentazione grafica sono: 1) che la personalità di un essere umano si sviluppa, in linea di massima, per tappe predeterminate, sulla base della disposizione dell'individuo a lasciarsi guidare verso una socialità piú ampia, a prenderne coscienza e ad interagire con essa; e 2) che la società tende, in linea di massima, ad esser costituita in modo da accordarsi con le forme via via assunte da questa disposizione all'interazione e cerca di favorire e conservare il loro ordine normale di sviluppo. È in tal modo che viene “conservato mondo umano”.

Tuttavia un diagramma costituisce solo un sussidio del pensiero e non può aspirare ad essere qualcosa a cui arroccarsi sia nella pratica dell'allevamento infantile, sia in psicoterapia o nella metodologia dello studio dell'infanzia. Nel presentare gli stadi dello sviluppo psicosociale sotto forma di una *carta epigenetica* analoga a quella che abbiamo impiegato nel capitolo II per considerare analiticamente gli stadi assegnati da Freud allo sviluppo psicosessuale, noi abbiamo in animo un intento metodologico preciso e limitato: quello cioè di facilitare un parallelo tra gli stadi individuati dapprima da Freud come sessuali e altre linee di sviluppo (fisico, intellettuale). Siccome però è scontato che ogni carta traccia solo una di tali linee, non è giusto accusare la nostra rappresentazione della linea dello sviluppo psicosociale di voler implicare delle generalizzazioni oscure a proposito di altri aspetti dello sviluppo o, anzi, dell'esistenza. Se la carta, ad esempio, elenca una serie di conflitti o di crisi, ciò non vuol dire che noi consideriamo ogni sviluppo come una serie di crisi: affermiamo soltanto che lo sviluppo psicosociale procede per passi critici, la “criticità” essendo una caratteristica delle svolte e dei momenti in cui si è chiamati a decidere tra il progresso e la regressione, l'integrazione e l'attardamento.

Può tornare utile a questo punto indicare come va letto uno schema epigenetico. Le caselle della diagonale piú marcate rappresentano sia una successione di stadi che uno sviluppo graduale di parti componenti: in altre parole la carta schematizza il progredire nel tempo di una differenziazione di parti. Ciò vuol dire: 1) che ogni elemento di forza psicosociale discusso qui è in rapporto sistematico con tutti gli altri e che tutti dipendono da un normale sviluppo, nell'ambito di una successione normale, di ciascun elemento; e 2) che ogni elemento esiste in qualche modo prima che giunga il suo momento critico.

Se, ad esempio, io dico che una certa proporzione di fiducia e sfiducia fondamentali favorevole alla prima costituisce il primo passo nell'adattamento psicosociale, e che un rapporto tra autonomia vergogna e dubbio favorevole alla prima, costituisce il secondo passo, la parte del diagramma che corrisponde a questa affermazione esprime una serie di rapporti fondamentali esistenti tra i due stadi oltre che alcuni fatti fondamentali specifici di ciascuno di essi.

Ogni stadio raggiunge il massimo dell'intensità, la propria crisi ed una sistemazione duratura in un determinato momento, ma tutti debbono esistere in una qualche forma fin dall'inizio perché ogni arto è integrato a tutti gli altri. Del pari un bambino può mostrare fin dall'inizio qualcosa che assomiglia alla “autonomia” in un particolare modo di cercar di liberarsi con violenza allorché è tenuto strettamente; tuttavia in condizioni normali è soltanto nel corso del secondo anno che egli comincia a sperimentare nella sua pienezza *l'opposizione critica tra l'essere una creatura autonoma ed una dipendente*; ed

è soltanto allora che egli è pronto ad un incontro decisivo con il suo ambiente che a sua volta si sente chiamato a convogliare su di lui le idee che gli sono proprie sull'autonomia e la coercizione in forme che contribuiranno in modo decisivo alla determinazione del carattere e della salute della sua personalità nell'ambito della sua cultura. È questo incontro, insieme alla crisi che ne risulta, che noi abbiamo cercato di descrivere per ogni stadio. Per quel che riguarda il passaggio da uno stadio al successivo la diagonale stessa indica la successione ideale. Tuttavia essa lascia spazio anche per l'indicazione di eventuali varianti rispetto al tempo ed all'intensità. Un individuo, una cultura, possono indugiare eccessivamente sul momento della fiducia e procedere da I-1 attraverso I-2 a II-2, come del resto un passaggio accelerato può muoversi da I-1 attraverso II-1 a II-2. Tuttavia si presume che ognuna di queste accelerazioni o di questi ritardi relativi abbia un'influenza modificatrice su tutti gli stadi ulteriori.

[...]

Un diagramma epigenetico traccia così un sistema di stadi in reciproca dipendenza; e, anche se i singoli stadi siano stati studiati più o meno esaurientemente o denominati in modo più o meno appropriato, il diagramma invita ad approfondire il loro studio avendone sempre in mente l'insieme. Il diagramma invita quindi a riflettere su tutti i suoi riquadri vuoti: noi abbiamo assegnato alla fiducia fondamentale il riquadro I-1 ed all'integrità il riquadro VIII-8, ma lasciamo aperto il problema relativo a ciò che può esser avvenuto della fiducia in uno stadio dominato dal bisogno dell'integrità, così come abbiamo lasciato aperto il problema relativo all'aspetto che essa assume nello stadio dominato dalla ricerca dell'autonomia (II-1). Noi cerchiamo soltanto di porre l'accento sul fatto che la fiducia deve esser passata attraverso uno sviluppo adeguato prima di divenir qualcosa di più in occasione di quell'incontro critico nel quale lo spirito di autonomia si sviluppa, e così via lungo la verticale. Se nell'ultimo stadio (VIII-1) noi vogliamo attenderci che la fiducia si sia sviluppata nella forma più matura della *fede* che una persona di una certa età può riporre nel suo ambiente culturale e nel suo periodo storico, la carta permette di considerare non soltanto ciò che può essere un'età avanzata, ma anche che cosa debbano essere stati gli stadi ad essa precedenti. Tutto ciò è inteso a render chiaro che un diagramma epigenetico si limita a suggerire al pensiero un quadro globale che lascia alle cure di ulteriori studi molteplici dettagli metodologici e terminologici.

VIII MATURITÀ							integrità dell'io e disperazione
VII ETÀ ADULTA						generatività e stagnazione	
VI GIOVENTÙ					intimità ed isolamento		
V POVERTÀ E ADOLESCENZA				identità e dispersione			
IV LATENZA			industriosità e senso di inferiorità				
III LOCOMOTORIO- GENITALE		spirito di iniziativa e senso colpa					
II MUSCOLARE - ANALE	vergogna dubbio e autonomia						
I ORALE - SENSORIO	fiducia fondamentale e sfiducia						
	1	2	3	4	5	6	7
							8

(E. H. Erikson, *Infanzia e società*, Armando, Roma, 1982, pagg. 252-255)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaE/ESIODO_
LE MUSE RACCONTANO L'ORI.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Euclide, I postulati

Il primo libro degli Elementi di Euclide si apre con tre sezioni brevi, eppure di grande rilievo non solo sul piano matematico, ma anche su quello filosofico: Definizioni, Postulati e Nozioni comuni. Le definizioni sono indicate da Euclide con la parola óroi, cioè “termini”, proprio nel senso di “linea o segno di confine”; le trentatré definizioni di Euclide costituiscono veri e propri paletti di confine che delimitano il territorio all'interno del quale si muove l'intero discorso euclideo: la scienza degli elementi vale laddove per punto si intende “Ciò che non ha parti” (Definizione I) e si concorda che “Superficie è ciò che ha soltanto lunghezza e larghezza” (Definizione V), e così via per tutti gli enti geometrici. I postulati (aitémata) sono proposizioni “primitive” che si riferiscono agli enti geometrici: la parola postulato traduce letteralmente il greco aitématon (= “richiesta”) attraverso il latino postulatum (dal verbo postulo = “richiedo”). Si tratta di affermazioni certe di per sé – “richieste” dal ragionamento scientifico per poter essere svolto attraverso dimostrazioni logiche coerenti –, evidenti, ma non dimostrabili: se i termini segnano il confine del territorio, i postulati costituiscono le fondamenta di tutto l'edificio del sapere matematico. Le nozioni comuni (koinaí énnōiai) indicano ciò che di solito viene definito come “assiomi”, cioè proposizioni “primitive” che hanno una validità non solo nel campo del sapere matematico, ma anche in quello di altre forme di conoscenza – sono cioè comuni a diverse scienze –: la prima, ad esempio, afferma che “Cose che sono uguali a una stessa cosa sono uguali anche fra loro”, oppure “Il tutto è maggiore della parte” (VIII). Nella costruzione di una scienza le “nozioni comuni” svolgono la stessa funzione dei “postulati”: infatti, nel linguaggio moderno è venuta meno la distinzione fra “postulati” e “nozioni comuni”, e si indicano entrambi come “postulati” o, più correttamente, come “assiomi”.

Dal punto di vista filosofico deve essere sottolineato proprio l'uso dei postulati (o assiomi) come fondamento di tutte le dimostrazioni e, quindi, della conoscenza: essi non sono né il frutto di una ricerca che porta a “svelare” una verità nascosta, né il patrimonio innato della mente dell'uomo, bensì il “rivelarsi” all'uomo di una verità indimostrabile, ma di per sé evidente; i principi della matematica sono il modo in cui l'Essere si mostra agli uomini. Non deve quindi meravigliare il carattere sacro che la matematica aveva assunto nell'antica sapienza greca, in particolare nei circoli pitagorici, e il fatto che la matematica venga indicata anche da Galileo come linguaggio divino, che ha dignità pari – e, per certi aspetti, maggiore – al linguaggio della rivelazione nella Sacra Scrittura.

Euclide, *Elementi*, I

Risulti postulato:

- I. Che si possa condurre una retta da un qualsiasi punto ad ogni altro punto.
- II. E che una retta terminata (= finita) si possa prolungare continuamente in linea retta.

III. E che si possa descriver un cerchio con qualsiasi centro ed ogni distanza (= raggio).

IV. E che tutti gli angoli retti siano uguali fra loro.

V. E che, se una retta venendo a cadere su due rette forma gli angoli interni e dalla stessa parte minori di due retti (= tali che la loro somma sia minore di due retti), le due rette prolungate illimitatamente verranno ad incontrarsi da quella parte in cui sono gli angoli minori di due retti.

(Euclide, *Gli elementi*, UTET, Torino, 1970, pag. 71)

Euclide, Il teorema di Pitagora

La dimostrazione del cosiddetto “teorema di Pitagora” costituisce la proposizione 47 del primo libro degli Elementi di Euclide. L’attribuzione del teorema proprio a Pitagora era dubbia anche nell’antichità. In ogni caso, la conoscenza intuitiva e sperimentale del teorema si trova certamente nelle matematiche orientali preelleniche. Originale, invece, è sicuramente la dimostrazione di Euclide, basata sulla teoria dell’equivalenza.

Euclide, *Elementi*, I, 47

1 *Nei triangoli rettangoli il quadrato dell’angolo opposto all’angolo retto è uguale alla somma dei quadrati dei lati che comprendono l’angolo retto.*

2 *Sia ABC un triangolo rettangolo avente l’angolo BAC retto; dico che il quadrato di BC è uguale alla somma dei quadrati di BA, AC.*

3 *Infatti, si descrivano il quadrato BDEC su BC, e su BA, AC i quadrati GB, HC; per A si conduca AL parallela all’una o all’altra indifferentemente delle rette BD, CE, e si traccino le congiungenti AD, FC. Ora, poiché ciascuno dei due angoli BAC, BAG è retto, le due rette AC, AG, che giacciono da parti opposte rispetto alla retta BA, formano, con essa e con i vertici nel punto A, angoli adiacenti la cui somma è uguale a due retti; quindi CA è in linea retta con AG. Per la stessa ragione pure BA è in linea retta con AH. E poiché l’angolo DBC è uguale all’angolo FBA – difatti ciascuno dei due è retto –, si aggiunga in comune ad essi l’angolo ABC; tutto quanto l’angolo DBA è quindi uguale a tutto l’angolo FBC. Ora, poiché DB è uguale a BC e FB a BA, i due lati DB, BA sono uguali rispettivamente ai due lati BC, FB; e l’angolo DBA è uguale all’angolo FBC, per cui la base AD è uguale alla base FC, e il triangolo ABD è uguale al triangolo FBC. Ma il parallelogrammo BL è il doppio del triangolo ABD – essi hanno infatti la stessa base BD e sono compresi fra le stesse parallele BD, AL –, mentre il quadrato GB è il doppio del triangolo FBG: difatti essi hanno, di nuovo, la stessa base FB e sono compresi fra le stesse rette parallele FB, GC; [ma doppi di cose uguali sono uguali fra loro]; è quindi uguale anche il parallelogrammo BL al quadrato GB. Similmente, tracciate le congiungenti AE, BK si potrà constatare, si potrà dimostrare che il parallelogrammo CL è uguale al quadrato HC; tutto quanto il quadrato BDEC è perciò uguale alla somma dei due quadrati GB, HC. E il quadrato BDEC è descritto su BC, mentre i quadrati GB, HC sono descritti su BA, AC. Quindi il quadrato del lato BC è uguale alla somma dei quadrati dei lati BA, AC.*

4 *Dunque, nei triangoli rettangoli il quadrato dell’angolo opposto all’angolo retto è uguale alla somma dei quadrati dei lati che comprendono l’angolo retto – C.D.D.*

(Euclide, *Gli elementi*, UTET, Torino, 1970, pagg. 146-149)

Ferrari, Critica alla metafisica

Giuseppe Ferrari afferma che la metafisica si pone fra la religione e la scienza: ma se “la favola religiosa” ha almeno il pregio di ottenere un vasto appoggio popolare, la metafisica è solitaria e sterile.

G. Ferrari, *Filosofia della rivoluzione*

La metafisica non sapeva neppure rendersi ragione della propria sterilità, perché si sapeva solitaria senza sapersi estranea alla scienza e condannata a starsi inutile tra la scienza e la religione. Quando i metafisici parlano della loro propria impotenza, vaneggiano: accusano la bassa plebe dei mortali, a loro dire, incapaci di reggere all'altezza dei loro concetti; si dicono esseri privilegiati, sfoggiano i lunghi studi, il linguaggio tecnico, la sottigliezza perseverante del riflettere, e van superbi della loro solitudine. Miseri pretesti. La metafisica aspira al dominio del mondo, tale è la sua pretensione; se non vince la religione, è vinta; perché dunque la vediamo eternamente sconfitta? Perché il popolo non l'intende? Spetta ad essa di giungere fino al popolo, il quale reca in atto le teorie dei fisici più sagaci, dei matematici più astrusi. Accordasi che la metafisica deve essere coltivata dai metafisici, come la chimica dai chimici; si lascia ad ogni dotto il monopolio inevitabile della sua specialità: ma si obbedisce, si accettano le invenzioni, si applicano le più difficili scoperte. Perché non si applica la metafisica? Essa non è né più difficile, né più complicata della religione, reclama minore studio, ma non è positiva come la religione, e deve rimanere nel vuoto. Questo le dissero a buon diritto in due lingue diverse i teologi ed i fisici.

I Padri l'accusarono per tempo d'esser varia, inconsistente, contraddittoria nei suoi sistemi; dicevansi unanimi essi per la fede infallibili, mentre le scuole filosofiche predicavano or l'acqua, or l'aria, ora il fuoco, ora l'idea, or l'essenza, senza tregua né posa, alle loro mutazioni. Che poteva rispondere la metafisica, condannata ad un continuo errare dai suoi capi, sempre solitari, senza tradizioni, confinati nelle antinomie, le quali spingevanli a cercare un vero ch'era impossibile a scoprirsi? I Padri, i dottori, i teologi muovono a nausea quando vogliono trarre dalle variabilità delle opinioni filosofiche la necessità di accettare la lor favola; sono strani quando si pretendono infallibili per ciò stesso che altri erra, quando si vantano esenti da ogni contesa, da ogni incertezza, essi condannati a contese eterne, e rappresentanti di seguaci che si maledicono, si combattono e si abbruciano a vicenda: ma resta incontestabile, che la favola religiosa riunisce le moltitudini, il suo variare fa variare i popoli, il suo lottare fa spargere il sangue, le sue modificazioni modificano la civiltà; in una parola, rimane incontestabile, che la religione è sociale, la metafisica solitaria.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1975, vol. XXIII, pag. 736

Ferrari, Sulle filosofie favorevoli alla rivoluzione

Scritta negli anni 1849-1850, a ridosso della rivoluzione del Quarantotto e del suo esito negativo, Filosofia della rivoluzione è una riflessione di Giuseppe Ferrari sulla filosofia che è favorevole alla rivoluzione (l'illuminismo e soprattutto l'empirismo lockiano) e il suo avversario (il pensiero d'ispirazione cristiana). Riportiamo l'inizio del Proemio.

G. Ferrari, *Filosofia della rivoluzione*

La rivoluzione è il trionfo della filosofia chiamata a governare l'umanità. Fuori della filosofia non v'ha rivoluzione; la ragione non è libera, la scienza non è padrona; il culto regna sulla società, domina la ragione, detta le leggi e governa l'umanità. Ognuno intende poi per rivoluzione il gran moto per cui la Francia destava tutti i popoli dell'Europa. Trattasi ora di sapere qual deve esserne la filosofia?

Era quella di Locke e vinceva il cristianesimo e trasportava sulla terra il destino dei viventi, e chiamava ogni uomo ad essere pontefice a sé stesso. Pure dal giorno in cui il moto si fermò sotto le due reazioni dei Borboni e di Luigi Filippo, la guida di Locke mancò, Voltaire e Rousseau rimasero sopraffatti, restò dubbia ogni conquista dello spirito umano. I discepoli di Locke si attenevano ai fatti, che non lasciavano titubante il diritto: ma si dimandò che cosa sono i fatti, si chiese se il cristianesimo non è alla volta sua un fatto grande almeno quanto la rivoluzione nascente e se i suoi miracoli non abbiano diritto d'imporsi quanto gli avvenimenti della storia. – Concentravasi il fatto nella sensazione che pareva certissima, ma si dimandò se l'idea non sia certa quanto la sensazione, se il mondo delle idee, che disprezzavasi in Platone, in Descartes, non valesse quanto il mondo della natura, e se la natura potesse stare senza le idee, di spazio di tempo, di causa o di sostanza e senza i generi per cui trovasi classificata. – I discepoli di Locke pendevano al materialismo sí lusinghiero per chi cerca cognizioni utili e positive, ma fu chiesto se la materia sia evidente, avverata, se si possa conoscere qualche cosa di più che il suo apparire, se il suo apparire non sia qualità piuttosto che materia, proprietà piuttosto che sostanza. – La scuola di Locke accettava il dubbio e vi trovava nuove forze per disfidare il dogma lungo tempo inoppugnabile della cristianità; e il dubbio era liberatore, era il primo principio del libero esame, e feriva Cristo in cielo e si ricadeva necessariamente sulla terra, nella sensazione di Locke, nella sfera dei fatti. E qui pure fu chiesto se il dubbio non feriva il fatto stesso, se distrutto il cielo non invadeva la terra, se non rendeva incerto l'avvenire, incerta la fede nella rivoluzione, incerta ogni speranza di sfuggire alle tirannie del passato. – Vedevansi gli uomini sorgere liberi ed eguali dal limo della sensazione, e sembrava impossibile che taluni potessero poi arrogarsi diritti, privilegi e supremazie a nome di più eletta origine; ma fu chiesto se l'ineguaglianza che poi sorge dalla sensazione non sia anch'essa terribile, se, opera della mente che sovrasta al diritto primitivo, non fondi anch'essa il suo diritto, e se non conduca a stabilire lo spaventevole diritto della forza. – Confidavasi nella ragione, ma fu chiesto se la ragione non è fuori del senso; se, posta fuori

del senso, nelle idee, non ha il diritto di trascendere la natura, se nel trascendere la natura, non ha il diritto di disprezzare il mondo che la scuola di Locke presenta come la terra promessa, se non ha il diritto di metter capo nel cielo di Socrate o di Platone o de' neoplatonici, d'onde si passava nel cielo di Cristo. Quindi nuovi sistemi oltrepassavano disdegnosi la conquista di Locke, spiegavano il volo attraverso la storia, e rimaneva dubbio se la rivoluzione non fosse un accidente, se la negazione volteriana, se la demolizione di Rousseau non fossero traviamanti di un popolo febbricitante; e dottamente si trassero innanzi Leibniz, Descartes, tutte le filosofie sconfitte, or consigliando ai filosofi di allontanarsi dal campo della politica, or consigliando alla rivoluzione di tramutarsi in una nuova fase del cristianesimo, or trasportando il problema dell'umanità in cavilli sí audacemente impotenti, che l'avanzare diveniva impossibile, il retrocedere sembrava buon consiglio.

G. Ferrari, *Filosofia della rivoluzione*, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1957, vol. 68, pagg. 1139-1142

Feuerbach, Cristianesimo e soggettività

I pagani distinsero l'individuo dalla specie e subordinarono il primo alla seconda. Il cristianesimo invece prese in considerazione soltanto l'individuo, trascurando la specie.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

I pagani non solo considerarono l'uomo in relazione all'universo, ma anche l'individuo, ossia l'uomo singolo, non fu da essi considerato che in relazione agli altri uomini, in rapporto al suo essere universale. Essi, per lo meno i filosofi, distinsero rigorosamente l'individuo dalla specie, l'individuo, come parte, dal tutto costituito dalla specie umana, e subordinarono il singolo al tutto. "Gli uomini periscono, ma l'umanità perdura," dice un filosofo pagano. "Perché piangere sulla morte di tua figlia?" scrive Sulpicio a Cicerone. "Grandi e famose città e imperi sono scomparsi, e tu ti agiti così per la morte di un minuscolo essere umano (*homunculus*)? Dove è la tua filosofia?" Il concetto dell'uomo quale individuo era per gli antichi un concetto mediato, dedotto attraverso il concetto della specie o essere universale dell'uomo. Anche se tenevano in alta considerazione la specie, l'intelligenza umana, insignificante rimaneva pur sempre per essi l'individuo. Il cristianesimo invece non si curò della specie, e prese in considerazione soltanto l'individuo. Il cristianesimo, non certo il cristianesimo odierno che ha accolto in sé la cultura pagana e che del cristianesimo non conserva che il nome e alcuni principi generali, è la diretta antitesi del paganesimo; solo se compreso come antitesi è compreso nella sua vera essenza, e non deformato da arbitrarie sottigliezze speculative; il cristianesimo è vero in quanto è falsa la sua antitesi, il paganesimo, ma è falso in quanto la sua antitesi è vera. Gli antichi sacrificarono l'individuo alla specie, il cristianesimo sacrificò la specie all'individuo. Oppure: il paganesimo pensò e comprese l'individuo *soltanto* come parte a differenza del tutto, della specie, il cristianesimo invece *soltanto* in immediata, indistinguibile unità con la specie.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 165-166

Feuerbach, critica al meccanicismo

L'accettazione di una dimensione metafisica nell'uomo porta Feuerbach a prendere le distanze dall'atteggiamento che si è andato consolidando nella scienza moderna e che diverrà dominante nel positivismo: la presunzione di poter risolvere tutti i problemi. In questo modo si ripeterebbe con la scienza il processo di alienazione individuato nella religione: l'uomo attribuisce alla oggettività della natura leggi che sono frutto soltanto della propria elaborazione razionale. Ma mentre Dio – che non ha una sua esistenza autonoma – può essere ricondotto all'uomo che lo ha “creato”, la natura esiste di per sé e si muove secondo leggi proprie e non secondo la “meccanica” elaborata dalla fisica di Galileo e di Newton: alla natura non può essere adattato “alcun criterio umano”.

L'analisi della natura serve a Feuerbach per arricchire il proprio bagaglio argomentativo a favore dell'ateismo: dietro la macchina naturale non esiste un artefice o un “orologiaio” che ne garantisce il perfetto funzionamento in conformità a leggi razionali. Nella natura non c'è conoscenza e consapevolezza: essa sembra muoversi nella più assoluta libertà, come attestano le mostruosità naturali; se in essa c'è necessità si tratta di una necessità “eccentrica, eccezionale, irregolare”, non riconducibile alla logica, alla metafisica o alla matematica.

In questo contesto la scienza, attraverso lo studio della natura, potrà spiegare come avvengono i fenomeni (e con ciò la scienza ha svolto una grande funzione di liberazione dell'uomo dalla paura), ma non dovrà avventurarsi nella ricerca del perché, pena trasformare se stessa in nuova religione. Ma l'intelletto umano, ormai consapevole del proprio carattere universale, non può sottrarsi alle domande sul perché che egli stesso si pone. La nuova filosofia (la “filosofia dell'avvenire”, come la chiama Feuerbach), cioè l'antropologia, potrà rispondere a tutte le domande: essa è la vera scienza.

L'espressione “teste di gatto” si riferisce ad una deformazione della scatola cranica che resta ampiamente aperta (“cranioschisi”).

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, parr. 47-48

47. Chi ha detto all'uccello che occorre che egli alzi la coda, quando vuol scendere, o che la abbassi se vuol salire più in alto? Deve essere del tutto cieco colui che nel volo degli uccelli non vede una saggezza superiore, che ha pensato in luogo di essi. È vero, dev'essere cieco, non però per la natura, ma per l'uomo, il quale eleva la sua essenza a modello della natura, e la facoltà intellettuale a facoltà primaria, fa dipendere il volo degli uccelli dall'esatta conoscenza della meccanica del volo, fa dei propri concetti, astratti dalla natura, le leggi che gli uccelli applicano nel volo – come fa il cavaliere con le regole dell'ippica, il nuotatore con le regole del nuoto, con la differenza, però, che per gli uccelli l'applicazione dell'arte del volo è qualche cosa di innato, di acquisito –. Ma il volo degli uccelli non deriva da arte. [...] Una volta che tu abbia pensato che le opere degli animali siano il frutto di arte, dovrai naturalmente pensare che la causa di esse sia l'intelligenza,

perché un'opera dell'arte presuppone una scelta, un progetto, intelligenza e quindi, dato che l'esperienza torna subito a mostrarti che gli animali non pensano, dovrai far pensare in loro vece un altro ente. [...] La natura, per te, è soltanto uno spettacolo, una festa dell'occhio; tu credi quindi che ciò che delizia il tuo occhio muova e governi anche la natura; così tu fai della luce celeste in cui essa ti appare l'ente celeste che l'ha creata, dello splendore dell'occhio la luce della natura, del nervo ottico il nervo motorio dell'universo. Far derivare la natura da un saggio creatore significa pretendere che i bambini vengano generati con lo sguardo, che la fame si quieti con il profumo delle vivande, che l'armonia dei suoni faccia muovere i monti. Il groenlandese fa nascere lo squalo dall'orina di uomo, perché, al naso dell'uomo, esso puzza di urina; ebbene, questa genesi zoologica ha lo stesso fondamento della genesi cosmologica del teista, che fa generare la natura dall'intelligenza perché essa dà, all'intelligenza umana, l'impressione di un comportamento intelligente e meditato. È ben vero che il manifestarsi della natura è per noi ragione, ma la causa di questo manifestarsi non è la ragione più di quanto la causa della luce sia la luce.

48. Perché la natura genera degli aborti? Perché il risultato di un processo di formazione non le è oggetto in anticipo, come fine. Perché, per es., le cosiddette teste di gatto? Perché, nel formare il cervello, essa non pensa al cranio, non sa che per coprirlo le fa difetto la sostanza ossea. E perché membra in numero superiore al normale? Perché essa non conta. E perché è a sinistra ciò che di regola è a destra, e a destra ciò che è di regola a sinistra? Perché essa non sa che cosa sia destra e sinistra. Gli aborti sono dunque prove popolari – a cui, appunto per questo, fecero già ricorso gli antichi atei, e persino quei teisti che emanciparono la natura dalla tutela della teologia – del fatto che le formazioni naturali sono prodotti impreveduti, non progettati, involontari: perché tutti gli argomenti che vengono addotti, anche dai naturalisti più recenti, per spiegare le deformità – che esse siano soltanto conseguenze delle malattie del feto – finirebbero col cadere se alla forza creatrice o formante della natura fosse connessa anche volontà, intelligenza, previsione, coscienza. Ma la natura, benché non veda, non è per questo cieca; e benché non viva (nel senso di vita umana, o in genere di vita soggettiva e percipiente), non per questo è morta, e anche se non forma sulla base di progetti, non per questo le sue formazioni sono casuali; perché là dove l'uomo afferma che la natura è morta e cieca, e che è casuale ciò che essa ha formato, ivi egli fa della propria (e soggettiva) essenza il criterio della natura, ivi egli la determina soltanto in base all'opposizione in cui essa si trova con lui, ivi la definisce un ente difettoso perché non ha ciò che ha l'uomo. La natura opera e forma dovunque, però soltanto in ordine e con ordine – un ordine che per l'uomo è la ragione, dato che dovunque egli colga un ordine egli trova significato, materia del pensiero, "ragione sufficiente", sistema –; dovunque, però sotto la spinta della necessità e con necessità. Ma anche questa necessità della natura non è umana, non è cioè logica, metafisica o matematica, non è, in generale, astratta; perché gli enti naturali non sono enti del pensiero, non sono figure logiche o matematiche, ma enti reali, individuali, sensibili; è una necessità sensibile, e quindi eccentrica, eccezionale, irregolare, tale, in conseguenza di queste anomalie, da

apparire alla fantasia dell'uomo come libertà, o almeno come un prodotto della libertà. La natura va concepita soltanto mediante se stessa; essa è l'ente il cui "concetto non dipende da alcun altro ente"; è ad essa soltanto che può essere applicata la differenza tra ciò che una cosa è in sé e ciò che essa è per noi, è ad essa soltanto che non deve né può essere adattato alcun "criterio umano", benché noi paragoniamo le sue manifestazioni con analoghe manifestazioni umane, in analogia alle quali le definiamo, e benché, per renderla comprensibile a noi, applichiamo ad essa espressioni e concetti umani come ordine, fine, legge; e siamo costretti a farlo, in conformità alla natura del nostro linguaggio, che è fondato soltanto sull'apparenza soggettiva delle cose.

(L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1993, pagg. 96-101)

Feuerbach, Dal protestantesimo all'antropologia teologica

Il protestantesimo ha avuto il merito di trasformare ciò che Dio è in sé in ciò che Dio è per gli uomini (il Cristo). Perciò esso è stato una tappa fondamentale sulla strada che ha portato alla dissoluzione della teologia nell'antropologia.

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 1-5

1. Il compito dell'epoca moderna fu la realizzazione e la umanizzazione di Dio – la trasformazione e la dissoluzione della teologia nell'antropologia.
2. La forma religiosa e pratica di questa umanizzazione fu il protestantesimo. Il Dio, che è uomo, il Dio umano, quindi Cristo – questo soltanto è il Dio del protestantesimo. Il protestantesimo non si preoccupa più, come il cattolicesimo, di ciò che Dio è in se stesso, bensì solo di ciò che Dio è per gli uomini; non ha più, quindi, come quello, tendenza speculativa o contemplativa; non è più teologia – è, essenzialmente, solo cristologia, cioè antropologia religiosa.
3. Il protestantesimo negò, tuttavia, il Dio in sé o Dio in quanto Dio – ed invero solo Dio in sé è propriamente Dio – solo praticamente; teoricamente, lo lasciò sussistere. Egli è, ma non solo per gli uomini, cioè per gli uomini religiosi – è un essere che sta al di là, che solo lassù, nel cielo, diventa oggetto per gli uomini. Ma ciò che per la religione è al di là, per la filosofia è al di qua; ciò che non è oggetto della religione è, appunto, oggetto della filosofia.
4. L'elaborazione e la dissoluzione razionale o teoretica del Dio posto al di là ed oggettivo della religione, è la filosofia speculativa.
5. L'essenza della filosofia speculativa non è altro che l'essenza razionalizzata, realizzata, presentificata dell'essenza di Dio. La filosofia speculativa è la vera, conseguente, razionale, teologia.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 958

Feuerbach, Dio e l'uomo

Supremo principio è "Homo homini Deus": è errato ritenere che l'uomo debba sacrificare tutto a Dio, il quale per definizione non ha bisogno di nulla. Inoltre, come la storia ha dimostrato, la morale fondata sulla teologia giustifica tutti gli abusi, perché in questo modo essa viene sottratta al controllo della ragione.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

Se l'essere umano è per l'uomo l'essere sommo, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo. [...] Al di sopra della morale sta Dio, riguardato come un essere distinto dall'uomo a cui appartiene tutto il meglio, mentre all'uomo spettano soltanto i rimasugli. Tutti i sentimenti che dovrebbero essere rivolti alla *vita* e all'*uomo*, tutte le migliori energie, l'uomo le spreca per l'Essere che di nulla ha bisogno. La causa *reale* diviene un mezzo indifferente; la causa puramente immaginaria diviene la causa vera e reale. L'uomo ringrazia Dio per i benefici che l'altro uomo gli apporta anche a prezzo di mille sacrifici. La gratitudine che egli esprime al suo benefattore non è che apparente, non è rivolta a lui, bensì a Dio. È riconoscente verso Dio, sconoscente invece verso l'uomo. Così il sentimento morale soccombe nella religione. Così l'uomo sacrifica l'uomo a Dio! I sacrifici umani cruenti non sono in realtà che una espressione brutale e sensibile della più intima essenza della religione. [...] Quando la morale viene fondata sulla teologia e il diritto su un'autorità divina, le cose più immorali, più ingiuste e più vergognose possono avere il loro fondamento in Dio e venir giustificate.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 286-288

Feuerbach, Dio e la natura

Per Feuerbach il sentimento di dipendenza, che costituisce l'essenza della religione, nasce dal rapporto che l'uomo instaura con la natura.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*

La natura è non soltanto l'oggetto primo e originario della religione – essa ne è anche lo stabile principio, il sottofondo permanente, anche se non palese. La credenza che Dio, anche se esso viene rappresentato come un ente soprannaturale e diverso dalla natura, abbia un'esistenza indipendente da quella dell'uomo, che sia, come dicono i filosofi, un ente oggettivo, ha la sua radice solo nel fatto che in origine è considerato Dio l'ente oggettivo, l'ente che esiste fuori dell'uomo, cioè il mondo, la natura. L'esistenza della natura non si fonda, come si illude il teismo, sull'esistenza di Dio – nemmeno per sogno, è proprio il contrario: l'esistenza di Dio, o piuttosto la fede nella sua esistenza, ha il suo unico fondamento nell'esistenza della natura.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pag. 47

Feuerbach, Dio è la ragione

Per Feuerbach quello che in passato i teologi hanno identificato con Dio è in realtà la ragione umana nella sua purezza. Gli attributi che essi hanno ritenuto essere propri di Dio, sono in realtà propri della ragione stessa.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, III

Rigorosamente parlando, solo quando pensi Dio, pensi; ed invero solo Dio è la facoltà di pensare realizzata, compiuta, esaurita. Solo pensando Dio, dunque, tu pensi la ragione, quale essa è veramente, anche se tu, poi, con l'immaginazione, torni a rappresentarti questo essere come un essere distinto dalla ragione, giacché tu, in quanto essere sensibile, sei abituato a distinguere l'oggetto dall'intuizione, l'oggetto reale dalla rappresentazione del medesimo, ed ora, attraverso l'immaginazione, trasferisci quest'abitudine all'essere della ragione e, perciò, contraddittoriamente, di nuovo attribuisce all'esistenza della ragione, all'essere pensato, l'esistenza sensibile, dalla quale avevi fatto astrazione.

Dio, in quanto essere metafisico, è l'intelligenza soddisfatta in se stessa, o, anzi, viceversa: l'intelligenza soddisfatta in se stessa, l'intelligenza che pensa se stessa come assoluto essere, è Dio in quanto essere metafisico. Tutte le determinazioni metafisiche di Dio sono, perciò, determinazioni reali, se sono riconosciute come determinazioni del pensiero, come determinazioni dell'intelligenza, dell'intelletto.

[...] E così, allora, l'intelletto pone se stesso come l'essere originario, primo, anteriore al mondo – cioè, fa di sé, essere della natura primo per grado ma ultimo nel tempo, l'essere primo anche nel tempo.

L'intelletto è, per sé, il criterio di ogni realtà, di ogni effettualità. Ciò che è irrazionale, si contraddice, è niente; ciò che contraddice la ragione, contraddice Dio. Se, ad esempio, contraddice la ragione connettere al concetto della realtà suprema i limiti della spazialità e della temporalità, li nega a Dio, contraddicendo essi la sua essenza. La ragione può credere soltanto in un Dio in armonia con la sua essenza, in un Dio che non è al di sotto della propria dignità, che rappresenta, anzi, solo la propria essenza – cioè, la ragione crede soltanto in sé, nella realtà, nella verità della propria essenza. La ragione non si fa dipendente da Dio, ma fa Dio dipendente da sé.

[...] Ciò che io riconosco come essenziale nell'intelletto, io pongo come essente in Dio; Dio è ciò che l'intelletto pensa come il sommo. Ma, proprio in ciò che io riconosco come essenziale, si rivela la essenza del mio intelletto, si mostra la forza della mia capacità di pensare.

L'intelletto è, quindi, l'*Ens realissimum*, l'essere reale per eccellenza della vecchia ontoteologia. "In fondo" – dice l'ontoteologia – "noi non possiamo pensare Dio altrimenti che attribuendogli, senza alcun limite, ogni reale che troviamo in noi".

[...] Come pensi Dio, così pensi tu stesso – la misura del tuo Dio è la misura del tuo

intelletto. Se tu pensi Dio limitato, il tuo intelletto è limitato; se pensi Dio illimitato, anche il tuo intelletto è senza limiti. Se, ad esempio, pensi Dio come un essere corporeo, non puoi pensarti senza corpo; se, invece, neghi la corporeità a Dio, allora affermi ed attesti, con ciò, la libertà del tuo intelletto dai limiti della corporeità. Nell'essere senza limiti tu rappresenti solo sensibilmente il tuo intelletto senza limiti. Dichiarando quindi questo essere senza limiti il piú essenziale di tutti, il sommo essere, in verità tu non dici altro che questo: l'intelletto è *l'être suprême*, l'essere sommo.

[...] L'unità dell'intelletto è l'unità di Dio. All'intelletto è essenziale la coscienza della sua unità ed universalità; esso stesso non è altro che la coscienza della sua unità come assoluta unità, in altri termini: ciò che per l'intelletto è conforme all'intelletto, è per esso una legge assoluta, universalmente valida; gli riesce impossibile pensare che ciò che lo contraddice, è falso, non ha senso, sia, in qualche luogo, vero, e, viceversa, che in qualche luogo sia falso ciò che è vero, irrazionale ciò che è razionale.

[...] L'intelletto è l'essere infinito. L'infinità è immediatamente posta con l'unità, la finitezza con la molteplicità. La finitezza – in senso metafisico – si fonda sulla distinzione dell'esistenza dall'essenza, dell'individualità dal genere; l'infinità si fonda sull'unità dell'esistenza e dell'essenza. Finito, perciò, è ciò che può essere confrontato con altri individui della stessa specie; infinito è ciò che è simile solo a se stesso, non ha uguali, conseguentemente non può essere sottoposto come individuo ad un genere, bensì è indistintamente genere ed individuo in uno, essenza ed esistenza. Tale è, appunto, l'intelletto; esso ha la sua essenza in se stesso, di conseguenza non ha nulla accanto e fuori di sé, che possa essergli sostituito; è incomparabile, perché è, esso stesso, la fonte di tutte le comparazioni; è incommensurabile, perché è la misura di tutte le misure, perché noi misuriamo tutto con l'intelletto; non può essere subordinato a nessun essere superiore, a nessun genere, perché è, esso stesso, il principio di tutte le subordinazioni, subordina a se stesso tutte le cose e tutti gli esseri. Le definizioni, dei filosofi speculativi e dei teologi, di Dio come dell'essere in cui non si possono distinguere esistenza ed essenza, come dell'essere che è, esso stesso, tutti gli attributi che possiede, così che in lui predicato e soggetto sono identici, tutte queste definizioni sono, quindi, solo concetti dedotti dall'essenza dell'intelletto.

L'intelletto, o la ragione, è, infine, l'essere necessario. La ragione è, perché solo l'esistenza della ragione è ragione; perché, se non ci fosse alcuna ragione, alcuna coscienza, tutto sarebbe niente, l'essere come il non-essere. Solo la coscienza fonda la differenza tra l'essere ed il non-essere. Solo nella coscienza si rivela il valore dell'essere, il valore della natura. Perché, in generale, esiste qualcosa, esiste il mondo? Semplicemente perché, se non esistesse qualcosa, non esisterebbe niente, se non vi fosse la ragione, esisterebbe l'irrazionalità – quindi il mondo c'è, perché è un assurdo che il mondo non sia. Nell'assurdo del suo non essere, tu trovi il vero senso del suo essere; nella mancanza di fondamento dell'assunzione che non ci sia, trovi la ragione per la quale c'è. Il niente, il non-essere è inutile, assurdo, irrazionale.

[...] La ragione e l'essere oggettivantesi come scopo fine a se stesso, lo scopo finale delle cose. Ciò che è oggetto a se stesso, è l'essere supremo, l'essere ultimo; ciò che è in possesso di se stesso è onnipotente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 952-957

Feuerbach, I Greci erano materialisti, gli Ebrei egoisti

I pagani adoravano la natura e gli ebrei chiamarono questa religione idolatria, ma capovolgendo il precedente atteggiamento teoretico-contemplativo in un atteggiamento pratico a scopi egoistici, s'innalzarono dall'idolatria al culto di Dio.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

L'eternità della materia o del mondo dei filosofi pagani, così mal compresa, non significa altro se non che, per essi, la natura era una verità teoretica. I pagani erano idolatri, ossia *contemplavano* la natura; non facevano nulla di diverso da quello che fanno oggi i popoli profondamente cristiani quando fanno della natura l'oggetto della loro ammirazione, della loro instancabile ricerca. "Ma i pagani adoravano oggetti naturali?" Senza dubbio; ma l'adorazione non è che la forma infantile, religiosa, della contemplazione. Contemplazione e adorazione non si distinguono essenzialmente fra loro. Davanti a ciò che contemplo mi umilio, offro in sacrificio ciò che ho di più meraviglioso: il mio cuore, la mia intelligenza. Anche il naturalista si inginocchia davanti alla natura quando, mettendo in pericolo la sua stessa vita, scava nelle profondità della terra un lichene, un insetto, una pietra, per glorificarli nella luce della contemplazione ed eternarli nella scienza. Studio della natura è culto della natura, idolatria secondo il Dio ebraico e il Dio cristiano, e idolatria non è che la prima contemplazione della natura da parte dell'uomo; la religione infatti non è che l'atteggiamento dell'uomo che per la prima volta contempla la natura e sé stesso, e perciò è una contemplazione inceppata da pregiudizi, non libera, infantile, popolare. Gli ebrei invece si innalzarono dall'idolatria al culto di Dio, dalla creatura alla contemplazione del creatore, ossia si innalzarono dalla contemplazione teoretica della natura che affascinava gli idolatri, a una concezione puramente pratica, che assoggettava la natura a scopi egoistici. "Affinché alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna e le stelle, e tutti gli astri del firmamento, non ti prostri ad adorare e a rendere culto a quelle cose che il Signore tuo Dio ha creato (ossia donato, *largitus est*) per tutte le genti che sono sotto il cielo." Dunque la creazione dal nulla, ossia la creazione considerata come un puro e semplice atto dittatoriale, ha la sua origine unicamente nell'incommensurabilità dell'egoismo ebraico.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 130-131

Feuerbach, I miracoli sono necessari alla religione

I miracoli sono l'eccezione dalla regola ed esprimono quella potenza sulla natura che l'uomo non possiede. Se non esistessero i miracoli, non esisterebbe neppure Dio, ma solo la natura con le sue leggi.

L. Feuerbach, L'essenza della religione

La bontà è la proprietà essenziale degli dei, ma come possono essere buoni se non sono onnipotenti, se non sono liberi dalle leggi della provvidenza naturale, cioè dalle catene della necessità naturale, se, nei casi individuali, quelli in cui è in gioco la vita o la morte, non si dimostrano signori della natura, ma insieme amici e benefattori degli uomini – se, dunque, non fanno miracoli? Gli dei, o piuttosto, la natura ha dotato l'uomo di forze fisiche e spirituali che gli consentano di mantenersi in vita. Ma questi mezzi naturali di autoconservazione sono sempre sufficienti? Non vengo a trovarmi spesso in situazioni nelle quali sono irrimediabilmente perduto se una mano soprannaturale non ferma il corso cieco dell'ordine della natura? L'ordine della natura è buono; ma è sempre buono? Questa pioggia persistente, questa persistente siccità sono, per es., del tutto conformi a natura; ma se gli dei non intervengono, se non tolgono la siccità, non accadrà forse che io, la mia famiglia, questo stesso popolo dovremo perire in conseguenza di essa? I miracoli sono quindi inseparabili dal governo e dalla provvidenza divina, sono le uniche prove, le uniche rivelazioni e manifestazioni degli dei come forze ed enti diversi dalla natura; togliere i miracoli significa togliere gli dei. In che cosa si differenziano gli dei dall'uomo? Solo per il fatto che essi sono senza termini ciò che gli uomini sono coi termini, che essi, in particolare, sono sempre ciò che gli uomini sono temporaneamente, momentaneamente soltanto. Gli uomini vivono – vitalità è divinità, vitalità è la proprietà essenziale, la condizione fondamentale della divinità – ma, purtroppo, non vivono sempre, ma muoiono – gli dei invece sono gli immortali, coloro che vivono eternamente; anche gli uomini sono felici, ma non continuamente, come gli dei; anche gli uomini sono buoni, ma non sempre, e secondo Socrate la differenza della divinità dall'umanità è da ricercarsi proprio nel fatto che la prima è sempre buona; anche gli uomini, secondo Aristotele, godono della divina beatitudine del pensare, ma in essi l'attività spirituale viene interrotta da altre funzioni e da altre attività. Gli dei e gli uomini hanno dunque le stesse proprietà, le stesse regole di vita – con la sola differenza che i primi non hanno, e i secondi hanno limitazioni ed eccezioni. Come la vita ultraterrena non è altro che la continuazione, non interrotta dalla morte, di questa vita, così l'essenza divina non è altro che la continuazione, non interrotta dalla natura in generale, della essenza umana – l'essenza, interrotta e limitata, dell'uomo. Ma i miracoli come si distinguono, allora, dagli effetti della natura? Proprio come gli dei si distinguono dagli uomini. Il miracolo rende buono, o almeno innocuo, un effetto o una proprietà della natura che in questo caso particolare non è buono; esso fa sí che io non affondi e non affoghi nell'acqua se ho la sfortuna di cadervi dentro, che il fuoco non mi bruci, che la pietra che

cade sulla mia testa non mi ammazzi, fa sí, in parole povere, che l'ente ora benefico ora nocivo, ora amico e ora nemico dell'uomo diventi un ente sempre buono. Gli dei e i miracoli devono la loro esistenza soltanto all'eccezione dalla regola. La divinità è il superamento delle deficienze e dei termini dell'uomo – che sono la causa, appunto, delle eccezioni dalla regola – il miracolo è il superamento delle deficienze e dei termini della natura. Gli enti naturali sono enti determinati e quindi limitati. Questo loro termine è, nei casi abnormi, la ragione per cui questi ultimi sono perniciosi per l'uomo; ma, agli occhi della religione, esso non è un limite necessario, ma arbitrario, posto da Dio e che quindi può esser tolto se ciò è richiesto dal bisogno, cioè dal bene, dell'uomo. Rifiutare i miracoli col pretesto che essi non convengono alla dignità e alla sapienza di Dio, sapienza per la quale egli ha fissato e predeterminato fin dall'inizio e per l'eternità tutto ciò che è il meglio, significa sacrificare l'uomo alla natura, e la religione all'intelletto, significa predicare l'ateismo in nome di Dio. Un Dio il quale adempie soltanto quelle preghiere e quei desideri degli uomini che si possono realizzare anche senza di lui, e il cui compimento non esce dall'ambito dei limiti e delle condizioni delle cause naturali, un Dio, dunque, che soccorre gli uomini fintanto che soccorrono arte e natura, ma che cessa di soccorrere quando la *materia medica* è finita, un tale Dio non è altro che la necessità naturale, celata o personificata sotto il nome di Dio.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pagg. 108-111

Feuerbach, I miracoli

I miracoli sono un prodotto della convinzione che ciò che è soggettivo sia anche reale, vero, sono un prodotto della fede, della forza insita nella fede di cambiare la realtà, di farla coincidere con il desiderio dell'uomo, il quale si pone al di sopra delle leggi della natura.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

La fede nella potenza della preghiera – e la preghiera è ancora una *verità religiosa* solo là dove le si attribuisce un potere sopra gli oggetti esteriori all'uomo – si identifica con la fede nella virtù miracolosa, e la fede nel miracolo si identifica con l'essenza stessa della fede. Soltanto la fede prega; soltanto la preghiera della fede ha efficacia. Ma la fede null'altro è che la piena certezza della realtà, ossia dell'incondizionata validità e verità di ciò che è soggettivo, in opposizione ai limiti, ossia alle leggi della natura e della ragione. Perciò l'oggetto caratteristico della fede è il miracolo, *fede è fede nel miracolo, fede e miracolo sono assolutamente inscindibili*. Ciò che *oggettivamente* è il miracolo o la virtù miracolosa, *soggettivamente* è la fede; il miracolo è l'aspetto esteriore della fede, la fede è l'anima interiore del miracolo; la fede è il miracolo interiore, spirituale, di cui il miracolo esteriore non è che l'oggettivazione. Alla fede nulla è impossibile, e solo questa onnipotenza della fede realizza il miracolo. Il miracolo non è che un esempio sensibile di ciò che può la fede. [...] La fede fa sí che sia ciò che l'uomo *desidera*, in ciò sta l'essenza della fede, come lo dimostrano tutte le cose, anche le più particolari, che sono oggetto di fede. L'uomo *desidera* di essere immortale, dunque egli è immortale; *desidera* che esista un essere che può tutto ciò che per la natura e per la ragione è impossibile, dunque un simile essere *esiste*; *desidera* che vi sia un mondo che si conforma ai desideri del cuore, un mondo della soggettività senza limiti, ossia di felicità non turbata, di ininterrotta beatitudine. Ma poiché, malgrado tutto, esiste un mondo antitetico a quel mondo di beatitudine, questo mondo non conforme al desiderio dell'uomo *deve* perire; necessariamente *deve* perire, come necessariamente esiste un Dio, l'essere assoluto del sentimento dell'uomo. Fede, amore, speranza, costituiscono la trinità del cristianesimo. La speranza si riferisce all'adempimento delle promesse, ai desideri che non sono ancora stati adempiuti, ma che lo *saranno*; l'amore si riferisce all'essere che fa e adempie queste promesse; la fede alle promesse, ai desideri che sono già stati adempiuti, che sono quindi una realtà storica. Il miracolo rientra nel contenuto essenziale del cristianesimo; è un'essenziale materia di fede. Ma che cosa è il miracolo? La realizzazione di un desiderio che oltrepassa i limiti della natura, null'altro.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 140-143

Feuerbach, Il fondamento della realtà è la sensibilità

La realtà e la verità hanno il loro fondamento nel sensibile e nell'amore. La nuova filosofia coglie questa identità fra ragione e sensibilità, fra ragione e cuore.

L. Feuerbach, *Princípi della filosofia dell'avvenire*, § 32-35

32. Il reale, nella sua realtà o come reale, è il reale come oggetto del senso, è il sensibile. Verità, realtà, sensibilità sono identiche. Solo un essere sensibile è un essere vero, un essere reale. Solo attraverso i sensi un oggetto vien dato in senso vero – non attraverso il pensare per se stesso. Un oggetto dato col pensare o ad esso identico è solo un pensiero.

33. La nuova filosofia tratta e prende in considerazione l'essere com'è per noi, non solo, cioè, come un'essenza pensante, bensí anche come un'essenza realmente esistente – l'essere, quindi, come oggetto dell'essere – come oggetto di se stesso.

34. La nuova filosofia si fonda sulla verità dell'amore, sulla verità della sensazione. Nell'amore, nella sensazione in generale, ammette, ogni uomo, la verità della nuova filosofia. La nuova filosofia, in relazione alla sua stessa base, non è altro che l'essenza della sensazione portata alla coscienza – essa afferma, solo nella e con la ragione – ciò che ogni uomo – l'uomo reale – riconosce nel cuore. È il cuore riportato all'intelletto. Il cuore non vuole oggetti astratti, essenze metafisiche o teologiche; vuole oggetti ed esseri reali, sensibili.

35. Mentre la vecchia filosofia diceva: ciò che non è pensato non esiste, la nuova filosofia dice: ciò che non è amato, non può essere amato, non esiste.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 963-964

Feuerbach, Il reale è l'umano

La nuova filosofia insegna che solo l'umano è vero e reale. Essa fa dell'uomo l'oggetto unico della sua riflessione. Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 50 e 54-55

50. Il reale nella sua realtà e totalità, oggetto della nuova filosofia, è anche oggetto solo per una essenza reale e totale. La nuova filosofia ha, perciò, come suo principio di conoscenza, come suo oggetto, non l'io, non lo spirito assoluto, cioè astratto, in breve non la ragione solo per sé, bensì l'essenza reale e totale dell'uomo (...). Mentre, quindi, la vecchia filosofia diceva: solo il razionale è vero e reale, la nuova filosofia dice: solo l'umano è vero e reale; ed invero solo l'umano è razionale; l'uomo è la misura della ragione.

[...]

54. La nuova filosofia fa dell'uomo, con l'inclusione della natura come base dell'uomo, l'unico, universale e supremo oggetto della filosofia – quindi, della antropologia, con l'inclusione della fisiologia, la scienza universale.

55. L'arte, la religione e la filosofia o scienza sono solo i fenomeni o rivelazioni della vera essenza umana. Uomo, uomo completo e vero, è solo chi ha senso estetico o artistico, religioso o morale, filosofico o scientifico. È, in generale, uomo solo chi non esclude da sé niente di essenzialmente umano. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* – questa massima, intesa nel senso più universale e più alto, è il motto della nuova filosofia.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 966

Feuerbach, L'intelletto e il cuore

Solo l'intelletto dà all'uomo la forza di sollevarsi a concetti e rapporti universali, mentre il cuore difende gli interessi particolari.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, III

L'intelletto è il vero e proprio potere del genere; il cuore difende gli interessi particolari, gli individui; l'intelletto, gli interessi universali: esso è la forza, o essenza sovrumana, cioè soprapersonale ed impersonale, nell'uomo. Solo nell'intelletto e per l'intelletto l'uomo ha la forza di astrarre da se stesso, cioè dalla sua soggettiva, personale essenza, di sollevarsi a concetti e rapporti universali, di distinguere l'oggetto dalle impressioni che produce sull'animo, di considerarlo in sé e per se stesso, non in rapporto all'uomo. La filosofia, la matematica, l'astronomia, la fisica, in breve la scienza in generale, sono la prova effettiva, perché il prodotto, di questa in verità infinita e divina attività. All'intelletto contraddicono perciò anche gli antropomorfismi religiosi; esso li ricusa a Dio, li nega. Ma questo Dio, libero dagli antropomorfismi, spregiudicato, impassibile, non è altro, appunto, che la stessa essenza oggettivata dell'intelletto.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 950

Feuerbach, La critica della religione è un grande successo per la filosofia

Per Feuerbach Dio è l'essenza della ragione rappresentata come entità a sé stante. Il compito storico che la filosofia si era posta era di riconoscere l'essenza divina come essenza della ragione. Questo risultato è stato raggiunto.

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 6

Dio in quanto Dio – come essenza spirituale ed astratta, cioè non umana, non sensibile, solo per la ragione o intelligenza accessibile ed oggettivabile, non è altro che l'essenza della stessa ragione, che però, dalla teologia comune o dal teismo, attraverso la immaginazione, è rappresentata come un'essenza autonoma, diversa dalla ragione. C'è, perciò, l'intima e sacrosanta necessità che l'essenza della ragione, distinta dalla ragione, sia, infine, identificata con la ragione, che l'essenza divina sia quindi riconosciuta come essenza della ragione, sia realizzata e presentificata. Da questa necessità dipende l'alta importanza storica della filosofia speculativa.

La prova che l'essenza divina è l'essenza della ragione o intelligenza sta nel fatto che le determinazioni o proprietà di Dio – in quanto queste siano, naturalmente, razionali o spirituali – non sono determinazioni della sensibilità o dell'immaginazione, bensì proprietà della ragione.

“Dio è l'essere infinito, l'essere senza nessuna determinazione”. Ma ciò che non costituisce alcun confine o limite di Dio, non costituisce neppure alcun limite della ragione. Dio, ad esempio, è al di fuori e al di sopra dei limiti della sensibilità: lo è anche la ragione. Chi non pensa nessuna altra esistenza che non sia quella sensibile, chi dunque ha una ragione limitata dalla sensibilità, questi, proprio in forza di ciò, ha un Dio limitato dalla sensibilità. La ragione, che pensa Dio come un essere senza limite, pensa in Dio soltanto la sua propria illimitatezza. Ciò che la ragione pensa come essenza divina non è altro che la vera essenza razionale, cioè l'essenza che corrisponde perfettamente alla ragione e che, proprio per questo, la soddisfa.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 958-959

Feuerbach, La falsa negazione dell'individuo nella religione

Nei Pensieri sulla morte e sull'immortalità, comparsi anonimi nel 1830, Feuerbach affronta in termini nuovi un tema tipico della riflessione hegeliana: il rapporto tra finito e infinito. Mentre per Hegel e per la "Destra hegeliana" il finito trova la sua ragion d'essere nell'infinito, per Feuerbach il rapporto è rovesciato: soltanto nel riconoscimento e nell'accettazione del finito (della morte) sarebbe possibile il riconoscimento e l'adorazione dell'infinità di Dio.

L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, I

Vera religione, vera umiltà, vera e completa devozione ed abbandono in Dio sono dunque possibili solo se l'uomo riconosce la morte come morte vera, effettuale e definitiva. Tutta la teologia pietistica o tutta la teologia mistica dell'epoca moderna si basa perciò soltanto su un giuoco di palla. L'individuo fa getto di se stesso solo per esser di nuovo recuperato da Dio, si fa umile di fronte a Dio solo per rispecchiare in lui se stesso, il suo perdersi è il suo godersi, l'umiltà è il suo elevarsi; si immerge in Dio solo per riemergere incolume e, rinfrescato e rinvigorito, deliziarsi al sole della sua propria magnificenza; si inabissa nel profondo solo per ripescare da Dio la perla del suo prezioso Sé. Come talune erbe danno di sé un buon odore solo se vengono macerate, così l'individuo si macera solo per sentire il suo proprio odore, ed al pari delle cose, che hanno un sapore solo se vengono dissolte sulla lingua, così l'individuo si scioglie e si lascia disfare come zucchero nel sangue del Salvatore, per trovare in se stesso un proprio sapore. Ah, come dev'essere dolce il sapore di un individuo così macerato, disfatto e dissolto! Se tu vedessi un ragazzo, che rompe con i denti una noce e che se ne spezzerebbe persino qualcuno, e qualcuno anche ve ne lascerebbe finché non l'avesse schiacciata, come lo ammireresti se tu non sapessi che al di sotto della noce è celato quel che è il fine di questo suo duro e doloroso sforzo; ma come súbito si muterebbe in un sentimento [*Affekt*] opposto la tua ammirazione, se tu avessi conoscenza del fine e dell'oggetto proprio che il ragazzo, con la sua fatica, cerca di raggiungere. Guarda ora i nostri pietisti; guarda come l'individuo si morde e si schiaccia solo per trarre fuori, con questo schiacciare e frantumare, il dolce gheriglio del suo Sé. Certo, colui che non guarda al fondo delle cose se ne starà lí ammirato quando sente quella gente parlare della propria Nullità e corruzione, di umiltà, di elevazione in Dio, del morire in Cristo, e quando la vede spezzare, con tali movimenti che frantumano lo Spirito ed il cuore, quel che ha di migliore, la ragione; ma in quale sentimento [*Affekt*] si rovescerà la sua ammirazione quando avrà riconosciuto quel che è e quel che deve essere frantumato. Ma questo non è nient'altro che l'individuo stesso. Quando essi trattano della loro peccaminosità, della loro corruzione, non trattano forse anche della loro essenza, della importanza e realtà di loro stessi? E colui che sempre rimira allo specchio i suoi difetti e le sue mancanze, è forse meno vanitoso e compiaciuto di sé rispetto a colui che pensa soltanto alla propria virtù e bellezza? Non è appunto il segno della massima vanità trattare

sempre della propria vanità? E dunque, nella loro religione si tratta di Dio, della volontà di Dio, di Dio in sé e per sé, o non piuttosto il tutto si rovescia soltanto nella *loro* redenzione e riconciliazione [*Versöhnung*], nella *loro* salvezza, nella *loro* beatitudine ed immortalità? Dio è solo la periferia in questa loro religione, il centro sono gli individui stessi. Gli individui, perciò, riconoscono un Dio oltre loro stessi solo per possedere in lui uno spazio infinito, nel quale possano prolungare e dispiegare fino all'eternità intera la loro limitata, particolare, miseranda individualità, senza turbamenti, danni e limitazioni reciproci, senza colpi e pressioni, che nella vita realmente in atto sono inevitabili; il loro Dio non è nient'altro che l'atmosfera in cui gli individui, egualmente vaporosi, esalando dalla terra come sorta di gas, possono, senza ostacolarsi l'un con l'altro nelle loro peculiari diversità, evaporare ed espandersi. Se ti sembra incredibile che da questo morire e passare non risulti e non venga fuori nient'altro di nuovo che lo stesso individuo, pensa, allora, alla morte naturale; persino questa è per quella gente soltanto il luogo, nel teatro del mondo, in cui vengono cambiati i costumi! persino in questo spaventosissimo squillo di tromba del giudizio universale nient'altro odono che l'abituale suono di un postiglione che per la stazione di posta del futuro *curriculum vitae* ordina cavalli freschi! Ah, che godimento celeste deve essere – una volta liberatisi dal fardello di questa vita terrena, cioè dalla ragione –, evaporare nell'atmosfera dell'Essere supremo, fuori dalla botteguccia della peculiarità umana, colma di aromi e sapori, e trasfigurata, e, nello stesso tempo, librarsi oltre la sfera soffocante di quella ragione propria dell'Esserci terreno, come una nuvola di neve leggera ed ariosa! Ah, quale gioia allora sarà, quale godimento, ripensare ai propri peccati un tempo commessi, avere alle proprie spalle, come una facezia, la vita aspra della storia e della ragione, e finalmente succhiare e poppare per l'intera eternità in se stessi.

(L. Feuerbach, *Pensieri sulla morte e sull'immortalità*, a cura di F. Bazzani, Editori Riuniti, Roma, 1997, pagg. 25-28)

Feuerbach, La nuova filosofia come religione

La vecchia filosofia non si occupava degli uomini; ciò era compito della religione. La nuova filosofia ha preso il posto della religione, "è in verità essa stessa religione".

L. Feuerbach, *Princípi della filosofia dell'avvenire*, § 64

§ 64. La vecchia filosofia ha una doppia verità – la verità per se stessa, che non si preoccupa dell'uomo, la filosofia, e la verità per gli uomini, la religione. La nuova filosofia, invece, in quanto filosofia dell'uomo, è anche, essenzialmente, la filosofia per gli uomini; essa, senza pregiudizio per la dignità e l'autonomia della teoria, anzi nell'accordo piú intimo con questa, ha una tendenza essenzialmente pratica, e pratica nel senso piú elevato del termine: essa prende il posto della religione, ha in sé l'essenza della religione, è, in verità, essa stessa, religione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 967

Feuerbach, La religione come scissione dell'uomo con se stesso

Secondo Feuerbach l'uomo e Dio sono considerati l'uno l'opposto dell'altro, ma questa antitesi è soltanto una scissione interna all'uomo stesso. Dio è in realtà un'opera di oggettivazione compiuto dalla ragione.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, III

La religione è la scissione dell'uomo con se stesso: egli si pone di fronte Dio come un essere contrapposto. Dio non è ciò che è l'uomo, l'uomo non è ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo è l'essere finito; Dio è perfetto, l'uomo è imperfetto; Dio è eterno, l'uomo temporale; Dio è onnipotente, l'uomo impotente; Dio è santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono estremi: Dio è il polo positivo, la somma di tutte le realtà, l'uomo il polo negativo, la somma di tutte le nullità.

Ma l'uomo ha, nella religione, come oggetto, il suo essere ignoto. Si deve, quindi, dimostrare che questa antitesi, questa disarmonia tra Dio e l'uomo, onde trae origine la religione, è una disarmonia dell'uomo con il suo proprio essere. L'intima necessità di questa dimostrazione scaturisce già dal fatto che, se realmente l'essere divino, che è l'oggetto della religione, fosse qualcosa di diverso dall'essere dell'uomo, non potrebbe verificarsi una scissione, una disarmonia. Se realmente Dio è un altro essere, che cosa mi importa della sua perfezione? Scissione c'è solo tra esseri che sono in discordia l'uno con l'altro, ma devono essere un solo essere, possono esserlo e, di conseguenza, essenzialmente, veramente, sono un solo essere. Deve, quindi, già da questo principio generale, risultare che l'essere, dal quale l'uomo si sente scisso, è un essere a lui innato, ma contemporaneamente un essere di natura diversa, come l'essere o il potere che gli dà il sentimento, la coscienza della conciliazione, dell'unità con Dio o, ciò che fa tutt'uno, con se stesso.

Questo essere non è nient'altro che l'intelligenza, la ragione o l'intelletto. Dio, concepito come l'estremo opposto dell'uomo, non come un essere umano, cioè personalmente umano, è l'essere oggettivato dell'intelletto. L'essere divino, puro, perfetto, privo di difetti è l'autocoscienza dell'intelletto, la coscienza, dell'intelletto, della propria perfezione. L'intelletto non conosce le sofferenze del cuore: non ha desideri, passioni, bisogni e, proprio per questo, nessuna deficienza o debolezza, come il cuore.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 949

Feuerbach, La religione è funesta per l'uomo

Essendo Dio e l'uomo in un rapporto antitetico, la ragione deve distruggere l'illusione perniciosa chiamata Dio, che si pone al suo posto dell'Uomo.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

Nei suoi rapporti con le idee religiose la ragione cosciente non ha dunque che da distruggere un'*illusione* – un'illusione però tutt'altro che innocua, poiché esercita sull'uomo un'influenza fondamentalmente perniciosa e funesta, distrugge le sue forze per la vita reale e gli fa perdere il senso della verità e della virtù. Lo stesso amore infatti, il sentimento in sé piú vero, viene corrotto dalla religione e trasformato in un sentimento puramente apparente e illusorio; l'amore religioso non ama l'uomo che per amore di Dio, cioè ama l'uomo solo apparentemente, in realtà ama Dio.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pag. 289

Feuerbach, Miracoli e testimoni

La testimonianza dei miracoli fatta da intere moltitudini, non può essere considerata valida perché tutti erano compenetrati da immagini e sensazioni esaltate, tutti animati dalla medesima fede.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

Non serve obiettare che questi miracoli sono avvenuti, o si pretende che siano avvenuti, al cospetto di intere moltitudini: nessuno era in sé, tutti erano compenetrati di immagini e sensazioni esaltate, non naturali; tutti animati dalla medesima fede, dalla medesima speranza, dalla medesima fantasia. Chi ignora che, particolarmente in individui dominati dal sentimento, limitati e chiusi in sé stessi, e che vivono in stretta convivenza, si dà il caso di sogni, di visioni collettive o simili? Ma ognuno giudichi come vuole. Se la spiegazione del miracolo mediante il sentimento e la fantasia è superficiale, la colpa della superficialità non ricade su di chi dà questa spiegazione, ma sull'oggetto stesso, sul miracolo. Infatti il miracolo, esaminato attentamente, null'altro esprime se non appunto la potenza taumaturgica della fantasia, che senza contraddizione adempie tutti i desideri del cuore.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pag. 148

Feuerbach, Non dall'utero, ma dalla testa

Se la creatura fosse ad immagine del Creatore, come insegna la Bibbia, essa non dovrebbe uscire da un organo volgare come l'utero, bensí dalla testa.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*

La piú profonda ignominia di un ente è la morte, ma il fondamento della morte è la generazione. Generare significa far getto di sé, rendersi comune, perdersi tra la folla, sacrificare ad altri enti la propria unicità ed esclusività. Niente è piú contraddittorio, strampalato e assurdo che far creare gli enti naturali da un ente spirituale supremo e perfettissimo. Coerentemente a questo modo di pensare, dato che la creatura è una immagine del creatore, anche gli esseri umani avrebbero dovuto venir fuori non dall'utero, che è un organo volgare e situato così in basso, ma dall'ente organico piú alto, dalla testa.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pag. 60

Feuerbach, Passato, presente, futuro

Il passato è legato al ricordo, il presente è prosaico e ateo, il futuro è il regno della poesia, delle attese, delle speranze, delle possibilità e della casualità.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*

Ma sull'animo il futuro agisce con una forza infinitamente superiore a quella del passato; il passato lascia indietro soltanto la quieta sensazione del ricordo, mentre il futuro ci sovrasta con gli orrori dell'inferno o le beatitudini del paradiso. Gli dei che emergono dalle tombe non sono quindi che ombre di dei; gli dei veri e viventi, i signori della pioggia e del sole, del lampo e del tuono, della vita e della morte, del cielo e dell'inferno devono la loro esistenza soltanto alle potenze del timore e della speranza, che comandano alla vita e alla morte e che illuminano l'oscuro abisso del futuro con enti della rappresentazione. Il presente è oltremodo prosaico, concluso, determinato, immutevole, compiuto, esclusivo; nel presente la rappresentazione coincide con la realtà; in esso gli dei non hanno quindi posto né campo d'azione; il presente è ateo. Il futuro è invece il regno della poesia, il regno della possibilità e della casualità infinita.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pag. 107

Feuerbach, se La religione sia un fenomeno naturale

A questa domanda Feuerbach risponde negativamente se per religione s'intende il teismo, risponde invece positivamente se per essa s'intende il sentimento di dipendenza dell'uomo dalla natura.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*

L'affermazione che la religione sia innata nell'uomo, sia naturale, è falsa se sotto il termine generico di "religione" si vogliono far passare le rappresentazioni del teismo, quelle cioè della vera e propria fede in Dio, ma è invece perfettamente vera se per "religione" non si intende altro che il sentimento di dipendenza – il sentimento o la coscienza dell'uomo di non esistere, né di poter esistere, senza un ente che sia altro, diverso da lui, di non dovere a se stesso la propria esistenza. In questo significato la religione è, per l'uomo, altrettanto necessaria quanto la luce per l'occhio, l'aria per i polmoni, il cibo per lo stomaco.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pag. 40

Feuerbach, Sulla figura di Cristo

L'interpretazione che Feuerbach dà della figura di Cristo è che egli apparentemente rappresenta la certezza che Dio è come il cuore umano lo desidera e se lo raffigura. Ma in realtà egli rivela che Dio non è altro che l'essere dell'uomo.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*

Cristo è Dio che si è fatto conoscere di persona, Cristo è perciò la beata certezza che Dio esiste e che è così come il cuore vuole, come il cuore ha bisogno che sia. Dio come oggetto della preghiera è certamente già un essere umano, poiché prende parte alla miseria dell'uomo ed esaudisce desideri umani, ma pure non è ancora oggettivato dalla coscienza religiosa come *uomo reale*. Soltanto in Cristo perciò si realizza il supremo desiderio della religione, si rivela il mistero del sentimento religioso: si rivela però nel caratteristico linguaggio allegorico della religione. In Cristo infatti si fa manifesto l'essere di Dio. A questo riguardo si ha il pieno diritto di definire la religione cristiana la religione assoluta, perfetta. Che Dio, che in sé non è altro che l'essere dell'uomo, venga anche a realizzarsi come tale, venga oggettivato come uomo, è la meta della religione. E la religione cristiana la raggiunge nell'incarnazione di Dio, che non è affatto un atto transitorio, poiché Cristo continua a rimanere uomo anche dopo la sua ascesa al cielo, uomo nel cuore e nella figura, con la sola differenza che ora il suo corpo non è più un corpo terreno, soggetto alla sofferenza.

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 158-159

Feuerbach, Sulla filosofia dell'identità

La prova che qualcosa esiste al di fuori del pensiero non può essere espressa entro i confini del pensiero stesso, ma necessita di qualcosa che si pone al di fuori del pensiero stesso, come ricorda anche Kant con l'esempio dei cento talleri.

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 24-26

24. L'identità di pensare ed essere, il punto centrale della filosofia dell'identità, non è altro che una necessaria conseguenza ed attuazione del concetto di Dio come della sostanza, il cui concetto o essenza contiene l'essere.

25. La prova che qualcosa esiste non ha altro senso se non quello che qualcosa non è soltanto pensato. Ma questa prova non può derivare dallo stesso pensiero. Se si vuole attribuire l'esistenza ad un oggetto del pensiero, allo stesso pensiero si deve aggiungere qualcosa di diverso dal pensiero.

L'esempio scelto da Kant. nella critica della argomentazione ontologica, ma schernito da Hegel, valido a caratterizzare la differenza tra pensiero ed essere, tra cento talleri dati nella rappresentazione e cento talleri dati nella realtà, è essenzialmente giusto.

26. Un'essenza soltanto e cioè astrattamente pensante non ha la rappresentazione dell'essere, dell'esistenza, della realtà. L'essere è il limite del pensiero; l'essere in quanto essere non è un oggetto della filosofia assoluta o, per lo meno, dell'astratta filosofia assoluta.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 962

Feuerbach, Sulla filosofia hegeliana

Come la filosofia hegeliana inverte quella precedente, così la nuova filosofia deve partire da una critica al sistema hegeliano, definito "una negazione della teologia, che è essa stessa teologia".

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 19-21

19. Il compimento della filosofia moderna è la filosofia hegeliana. La necessità storica e la giustificazione della nuova filosofia deve, quindi, cominciare principalmente dalla critica di Hegel.

20. La nuova filosofia ha, in conformità della sua origine storica, lo stesso compito e la stessa posizione, nei confronti della filosofia precedente, che questa ebbe nei confronti della teologia. La nuova filosofia è la realizzazione della filosofia hegeliana, in generale della filosofia precedente – ma una realizzazione che, nello stesso tempo, è la negazione della medesima, ed una negazione incontestabile.

21. La contraddizione della filosofia moderna, particolarmente del panteismo, negazione della teologia dal punto di vista della teologia, o la negazione della teologia che è, essa stessa, teologia, questa contraddizione caratterizza particolarmente la filosofia hegeliana.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 961-962

Feuerbach, Sulla provvidenza

Non solo la scienza, ma anche tutta l'esperienza smentiscono la concezione che della provvidenza ha la religione tradizionale, secondo la quale non esiste il caso e tutto deve avere un senso.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*

La provvidenza che si esprime nell'ordine, nella regolarità e nella conformità ad un fine dei fenomeni naturali non è la provvidenza della religione. Quest'ultima si basa sulla libertà, quella sulla necessità, questa è illimitata e incondizionata, quella è limitata, dipendente da mille e mille condizioni, questa è speciale, individuale, quella si applica soltanto al tutto, al genere, abbandonando al caso il singolo, l'individuo. "Molti (molti? tutti coloro per i quali Dio era qualche cosa di più del punto di inizio, matematico, fantastico, della natura) – dice un naturalista teista – si sono immaginati la conservazione del mondo, e anche, in particolare, degli uomini, come qualche cosa di diretto, di speciale, come se Dio dirigesse le azioni di tutte le creature, le guidasse a proprio arbitrio... Sulla base dell'osservazione delle leggi naturali noi non siamo però assolutamente in grado di ammettere questa direzione e questa sorveglianza speciale sulle azioni degli uomini e delle altre creature... E ci rendiamo conto di ciò dalla scarsa cura che la natura ha per le singole membra. Migliaia di esse vengono sacrificate nella ricchezza della natura, senza esitazione e senza rimorso... Persino tra gli uomini le cose vanno nello stesso modo. Neppure la metà del genere umano giunge al secondo anno di vita; si muore, invece, senza quasi aver saputo di esser mai vissuti. Dalle disgrazie e dalle traversie di tutti gli uomini, siano buoni che cattivi, noi ci accorgiamo appunto che non è possibile che tutto sussista per la speciale conservazione, o collaborazione, del creatore". Ma un governo, una provvidenza che non è speciale non corrisponde al fine, all'essenza, al concetto di provvidenza; perché una provvidenza deve togliere il caso, mentre una provvidenza soltanto universale lo lascia sussistere, ed è quindi come se non fosse provvidenza.

L. Feuerbach, *L'essenza della religione*, Laterza, Bari, 1972, pagg. 104-105

Feuerbach, Sulla Trinità

Essa è il mistero dell'uomo sociale, della vita collettiva, "della necessità del tu per l'io", dell'"unità dell'uomo con l'uomo".

L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, § 63

63. La Trinità era il supremo mistero, il punto centrale della filosofia e della religione assoluta. Ma il suo mistero, come è stato storicamente e filosoficamente dimostrato ne *L'essenza del Cristianesimo*, è il mistero della vita collettiva, sociale – il mistero della necessità del tu per l'io – la verità che nessun essere – sia o lo si chiami uomo o Dio o spirito o io – per se stesso è un essere vero, perfetto, assoluto; che la verità e la perfezione è solo l'unificazione, l'unità di esseri essenzialmente uguali. Il principio supremo ed ultimo della filosofia è, perciò, l'unità dell'uomo con l'uomo. Tutti i rapporti essenziali – i principi delle diverse scienze – sono solo diversi modi e forme di questa unità.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 967

Fevre, Cos'è la storia

Lucien Fevre (1878-1956) è stato il fondatore, insieme a M. Bloch, degli Annales, la più importante rivista di storiografia di questo secolo. Evitando di inserire la complessità del mondo dell'uomo entro schemi rigidi o precostituiti, Fevre ha aperto il campo della storia a molte altre discipline. La sua ambizione di fondo è stata la "storia globale".

In questa lettura egli esprime l'opinione che siamo noi che, nel bisogno di "organizzazione del passato", diamo un ordine, che continuamente viene rivisto, ad una catena di fatti apparentemente senza significato.

L. Fevre, *Une vue d'ensemble: histoire et psychologie*, in *Encyclopédie française*, Tomo VIII, 1938, trad. it. di C. Vivanti, in L. Fevre, *Studi su Riforma e Rinascimento*, Einaudi, Torino, 1966, pagg. 489-490

Che cosa sono questi individui prestigiosi, i "personaggi storici"? Sono, abbiamo detto un giorno, "gli autori responsabili di una grande opera storica". Ma che cos'è una grande opera storica? Un insieme di fatti raccolti, raggruppati, organizzati dagli storici, in modo tale da costituire un anello di quelle grandi catene di fatti omogenei e distinti (politici, economici, religiosi ecc.) di cui gettiamo la rete, più o meno fitta, sul passato storico dell'umanità.

Siamo noi a foggare e rifoggare senza posa queste catene, nel nostro bisogno di "organizzare il passato", di mettere ordine e regola nell'insieme perpetuamente in moto, nello sfarfallio e nello scintillio di fatti che, senza leggi apparenti, si urtano, si confondono, si condizionano reciprocamente intorno a ogni uomo in ogni istante della sua esistenza e, dunque, dell'esistenza della società della quale fa parte.

Grandi catene, grandi sviluppi: perché grandi? Perché occorre distinguere, fra le opere umane, quelle che interessano solo un piccolo gruppo di uomini particolari, e le altre che, di là dalle frontiere dei piccoli gruppi, tendono a unire questi o almeno a orientarli verso la stessa direzione. Così le religioni, nella misura in cui non sono religioni chiuse di gruppi, interdette ai non iniziati. Così i grandi sistemi di idee e di dottrine, che si diffondono oltre le frontiere, collegando tra loro uomini di tutti i gruppi. Così anche le opere politiche: organizzazioni e rivoluzioni, conquiste ed espansioni, con tutto il loro seguito di annessioni da una parte, di resistenze dall'altra. Opere storiche. Sí, nella misura in cui non restano mero frutto della violenza, ma fruiscono della durata e della cooperazione degli uomini, che, dopo aver subito, accettano, adottano e diffondono.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 32-33

Feyerabend, L'anarchia epistemologica

Se la teoria anarchica è discutibile in campo politico, è invece utile ed auspicabile nel campo dell'epistemologia.

P. K. Feyerabend, *Contro il metodo*, trad. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano, 1979, pagg. 15-17 e 21-22

L'idea di un metodo che contenga principi fermi e immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica si imbatte in difficoltà considerevoli quando viene messa a confronto con i risultati della ricerca storica. Troviamo infatti che non c'è una singola norma, per quanto plausibile e per quanto saldamente radicata nell'epistemologia, che non sia stata violata in qualche circostanza. Diviene evidente anche che tali violazioni non sono eventi accidentali, che non sono il risultato di un sapere insufficiente o di disattenzioni che avrebbero potuto essere evitate. Al contrario, vediamo che tali violazioni sono necessarie per il progresso scientifico. In effetti, uno fra i caratteri che più colpiscono delle recenti discussioni sulla storia e la filosofia della scienza è la presa di coscienza del fatto che eventi e sviluppi come l'invenzione dell'atomismo nell'Antichità, la rivoluzione copernicana, l'avvento della teoria atomica moderna (teoria cinetica; teoria della dispersione; stereochimica; teoria quantistica), il graduale emergere della teoria ondulatoria della luce si verificarono solo perché alcuni pensatori o *decisero* di non lasciarsi vincolare da certe norme metodologiche “ovvie” o perché *involontariamente le violarono*.

Questa libertà di azione, lo ripeto, non è solo un *fatto* della storia della scienza. Esso è sia ragionevole sia *assolutamente necessario* per la crescita del sapere. Più specificamente, si può dimostrare quanto segue: data una norma qualsiasi, per quanto “fondamentale” o “necessaria” essa sia per la scienza, ci sono sempre circostanze nelle quali è opportuno non solo ignorare la norma, ma adottare il suo opposto. Per esempio, ci sono circostanze nelle quali è consigliabile introdurre, elaborare e difendere ipotesi *ad hoc*, o ipotesi che contraddicano risultati sperimentali ben stabiliti e universalmente accettati, o ipotesi il cui contenuto sia minore rispetto a quello delle ipotesi alternative esistenti e adeguate empiricamente, oppure ancora ipotesi autocontraddittorie ecc.

Ci sono addirittura circostanze – le quali si verificano anzi piuttosto spesso – in cui il *ragionamento* perde il suo aspetto orientato verso il futuro diventando addirittura un impaccio al progresso.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 319 e 321-322

Feyerabend, L'attore e il filosofo

Paul K. Feyerabend (1929) attraverso un dialogo immaginario fra chi crede di sapere e chi – come Socrate – sa di non sapere propone una riflessione sulla scienza e sui tanti pregiudizi presenti nella cultura contemporanea. In queste pagine si sottolinea la soggettività della conoscenza e si polemizza con i “razionalisti”

P. K. Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, 2

A. Credi ancora nell'astrologia?

B. Chi ti ha detto che credo nell'astrologia?

A. Tu stesso. Ti ricordi? Quando ci siamo incontrati l'ultima volta, hai parlato a lungo dell'astrologia, delle guarigioni per suggestione e di altri discutibili argomenti. E ne eri molto entusiasta.

B. Non ricordo quel che ho detto.

A. Non è necessario ricordare le parole esatte; la tua posizione implica che...

B. La mia “posizione”?

A. Sí, la tua posizione, la tua filosofia o come preferisci chiamarla.

B. Chi ti ha detto che ho una “filosofia”?

A. Be', vedo che non sei molto cambiato. Prima fa affermazioni assurde, censuri le buone idee ed esalti le fesserie, dichiarare che una cosa dovrebbe essere fatta e quell'altra evitata, ma quando qualcuno ti agguanta e cerca di metterti con le spalle al muro, neghi tutto.

“Sono il dottor Jekyll, non ho fatto nulla”. Chi può prenderti sul serio?

B. Hai mai avuto un amico? A. Io ho molti amici.

B. E senza dubbio parli bene di loro. A. Quando ne parlo, sí.

B. Non ti è mai capitato di allontanarti da un amico?

A. Be', ho avuto qualche delusione.

B. No, intendo qualcos'altro. Ti è mai successo di non essere piú amico di una particolare persona come lo eri prima, senza una ragione precisa? Forse perché ti eri stancato di quella persona.

A. Be', diventare estranei è possibile, tuttavia in queste faccende cerco di essere razionale...

B. Ma non sempre ci sei riuscito! Capita qualche volta di diventare estranei e forse anche un po' ostili l'uno verso l'altro, ma non si può mettere il dito nella piaga.

A. In questo caso, certamente proverei a discutere della cosa con il mio amico – l'amicizia non è qualcosa cui si debba rinunciare con leggerezza.

B. Sono d'accordo. Allora ne parlereste. Ma arrivereste sempre ad una conclusione accettabile per entrambi? Essere estranei significa non capirsi a fondo e cosí la discussione potrebbe non approdare a nulla e potrebbe anche essere penosa...

A. Non mi accontenterei certo di quello...

B. Be', non potresti continuare all'infinito; ad un certo punto dovresti ammettere che non

avete piú niente da dirvi; allora la cosa piú ragionevole sarebbe di chiudere e andarsene ognuno per la propria strada.

A. (*silenzioso*)

B. Capisco, ti ho urtato i nervi...

A. Be', sono cose che succedono. Ma che cosa c'entra con la nostra questione? Con il tuo rifiuto di mantenere una posizione coerente?

B. Te lo dirò tra un momento. Pensa a un amico che sta lentamente diventando un estraneo. Lo incontri ogni giorno, chiacchieri con lui o con lei, ma sono sempre meno le cose di cui potete discutere insieme, gli interessi che condividete lentamente svaniscono, ti annoi e vedi segni di noia o di impazienza dall'altra parte, il tuo comportamento cambia, e cambia anche quello che dici agli altri del tuo amico...

A. Convegno che cose simili succedono; ma quando capitano, bisogna cercare di scoprirne i motivi.

B. I motivi non hanno importanza – io sto parlando esclusivamente del processo. Può darsi che il tuo amico abbia avuto occasione di conoscere gente nuova, che abbia lievemente mutato il suo modo di vedere, la sua “conoscenza tacita”; può darsi che proprio tu sia cambiato, a causa di mutamenti metabolici, o perché hai visto un film di grande potenza espressiva o perché ti sei innamorato – chi lo sa? Qualunque sia il motivo del mutamento, ora agite diversamente l'uno nei confronti dell'altro e, ciò che piú importa, pensate e parlate diversamente l'uno dell'altro.

A. Ora capisco dove vuoi arrivare! Quello che vuoi dire è che la tua relazione con il mondo e con i suoi aspetti materiali e sociali muta esattamente come muta la relazione tra due persone...

B. Precisamente. Nel 1970, quando scrissi la prima versione di *Contro il metodo*, il mondo era diverso da quello che è oggi, non solo intellettualmente, ma anche emotivamente...

A. Ma questo non c'entra con il mio rilievo. Non ti ho criticato per aver cambiato filosofia o posizione. Ti ho criticato perché non hai affatto una posizione o ti lasci trasportare da una posizione all'altra a seconda dell'umore. Oggi difendi l'astrologia, domani i tuoi gusti cambiano e fai il panegirico della biologia molecolare...

B. Non mi pare molto probabile...

A. Ad ogni modo, ammettiamo che siano in corso parecchi cambiamenti nell'ambiente che ci circonda. Il tempo cambia, avvengono mutamenti su vasta scala, paragonabili a quelli che dall'epoca glaciale portarono a climi piú caldi, nonché cambiamenti di piccola portata, come il passaggio da un giorno di pioggia a uno di sole, la gente scopre nuove forme di matematica – insomma, avvengono cambiamenti ovunque. I razionalisti, però, non vanno certo alla deriva in questo oceano di trasformazioni, anzi cercano di adattare i propri mutamenti a quelli che li circondano...

B. Vuoi dire che hanno teorie da adattare ai nuovi fatti e alle nuove formule matematiche...

A. Sí. E per quanto riguarda il caso che si dà quando due persone cambiano, è un po' piú complesso, ma non diverso in linea di principio.

B. E con ciò vuoi dire che in linea di principio posso distinguere il cambiamento che mi concerne da quello che interessa il mio amico e dare di quest'ultimo un resoconto oggettivo.

A. Sí.

B. Per esempio, entrando nei dettagli, potrei dire che proprio ora "oggettivamente" un sorriso amichevole illumina il suo volto, indipendentemente dal fatto che qualcuno lo guardi o no.

A. Sí.

B. Ma indubbiamente sai che lo stesso volto inserito in storie diverse, può essere letto in modi diversi.

A. Che cosa intendi dire?

B. Supponiamo di avere a disposizione il disegno di un volto sorridente. Ora lo inseriamo in un testo che dice "... finalmente teneva la creatura tra le braccia – suo figlio. Il suo unico figlio! Lo guardava teneramente e sorrideva..." – be', il lettore interpreterà l'illustrazione come l'immagine di una persona il cui volto esprime un tenero sorriso.

A. E allora?

B. Poi accosta lo stesso disegno al seguente testo: "... finalmente il suo nemico si era prostrato ai suoi piedi, chiedendo umilmente pietà. Si chinò verso di lui con un sorriso crudele e disse..." – nel qual caso "lo stesso identico" disegno sarà letto come espressione di un sorriso crudele. Un volto, dopo tutto, può essere letto in molti modi diversi, a seconda della situazione...

A. Ma...

B. Un momento. Lascia che ti faccia ancora qualche esempio! Tempo fa mi innamorai pazzamente di una signora iugoslava, una ex campionessa olimpica.

A. Ho sentito parlare delle tue avventure.

B. Pettegolezzi maligni, senza dubbio! Bene, quando la storia ebbe inizio, io avevo ventotto anni e lei quaranta. Restammo insieme per qualche anno e poi ci lasciammo. Io andai in Inghilterra e poi negli Stati Uniti. Quando lei aveva circa sessant'anni, andai a trovarla. Suonai il campanello, la porta si aprì e dietro c'era una piccola signora grassottella e brizzolata. "Aha – mi dissi – ha preso una domestica" – invece era lei e, appena me ne resi conto, il suo viso cambiò e divenne il viso più giovane che io ricordi. Un altro esempio: negli Stati Uniti ho sposato una donna molto più giovane di me e molto attraente. Il matrimonio non è riuscito bene.

A. Senz'altro è stata colpa tua!

B. Non penso che sia stata colpa di qualcuno, benché ammetta di essere una persona con cui è difficile vivere. Comunque, dopo qualche tempo, non mi sembrava più così bella. Un giorno andai in biblioteca a curiosare nella sezione dei giornali e là, in distanza, vidi una signora molto attraente. Naturalmente la avvicinai, ma era proprio mia moglie e, nel momento in cui me ne resi conto, lei cambiò e il suo volto divenne solo un viso qualunque.

A. Come don Giovanni e donna Elvira...

B. Esatto! È un eccellente paragone! Un terzo esempio. Alcuni anni fa camminavo verso un muro, quando vidi un tipo poco raccomandabile avanzare nella mia direzione. “Chi è quel vagabondo?” mi chiesi – poi scoprii che il muro era in realtà uno specchio e che stavo guardando soltanto me stesso. Immediatamente il vagabondo si trasformò in un tipo dall'aspetto elegante e intelligente. Sicché, come vedi, non si può parlare del sorriso “oggettivo” di una persona e, siccome le relazioni umane sono composte di sorrisi, gesti e sensazioni, l'amicizia “oggettiva” è una nozione impossibile quanto quella di grandezza intrinseca: le cose sono grandi o piccole *relativamente* a altre cose, non in se stesse. Un sorriso è un sorriso *per un osservatore*, non in sé e per sé.

A. Ma le relazioni possono essere oggettive, la teoria della relatività dimostra che...

B. No, se gli elementi tra cui si instaura la relazione sono coinvolti in un processo storico che produce nuovi eventi! In questo caso possiamo descrivere una fase particolare della relazione; non possiamo generalizzare, poiché non c'è alcun sostrato permanente che contenga caratteristiche permanenti e oggettivabili. Considera per esempio la storia della ritrattistica in Occidente, dalla Grecia arcaica fino a, che so, Picasso, Kokoschka e i fotografi moderni. E non commettere l'errore di supporre che queste immagini rivelino quello che la gente vedeva, quando guardava gli altri – quei pochi aneddoti che ti ho raccontato mostrano in modo evidente, almeno per me, che non saprò mai come mi vedi tu, come mi vedo io stesso e, quindi, non saprò mai come “realmente” sono o, a questo proposito, chi “realmente” sia chiunque altro. Per quanto mi riguarda, tutti i tentativi di autoidentificazione sono riusciti soltanto a congelare un certo aspetto, ma non a rivelare una “realtà” indipendente da quell'aspetto. Pirandello parla spesso di queste cose, per esempio, nel suo *Enrico IV*: “Guai se vi affondaste come me a considerare questa cosa orribile, che fa veramente impazzire: che siete accanto a un altro, e gli guardate gli occhi – come io guardavo un giorno certi occhi – potete figurarvi come un mendico davanti a una porta in cui non potrà mai entrare: chi vi entra non sarete mai voi, col vostro mondo dentro, come lo vedete e lo toccate; ma uno ignoto a voi, come quell'altro nel suo mondo impenetrabile vi vede e vi tocca” i. Così, tutto quello che si può fare è di riportare le proprie impressioni, d~ contornare questi resoconti con qualche commento e di sperare per il meglio.

A. Ma questo è assurdo.

B. Naturalmente sí! Viviamo in un mondo assurdo! A. Aspetta un attimo! Aspetta un attimo! Stiamo *parlando* di queste cose e *veniamone al dunque*. Pensa a un attore – mi pare che gli attori ti piacciono.

B. Certamente sí. *Creano* illusioni e lo *sanno*, mentre il tuo filosofo medio, pur conoscendo assai di meno l'arte del trucco – un trucco intellettuale, in questo caso – è afflitto dall'illusione di aver trovato “la verità”.

P. K. Feyerabend, *Dialogo sul metodo*, Laterza, Bari, 1993, pagg. 109-115

Fichte, Il primo principio

Una contraddizione potrebbe essere negata semplicemente negando la validità del principio di non contraddizione, ma ciò toglierebbe valore alle critiche fatte al pensiero di Kant in base a quel principio ("contraddittorietà" della cosa in sé). Se si vuole dare un nuovo fondamento alla filosofia come scienza, bisognerà che esso - sebbene non dimostrabile in quanto "principio" - venga espresso da "una qualche proposizione che sia riconosciuta da tutti non contraddittoria".

J. G. Fichte, *Fondazione di tutta la dottrina della scienza*, par. 1

Noi dobbiamo ricercare il principio assolutamente primo, assolutamente incondizionato di tutto il sapere umano. Se ha da essere il principio assolutamente primo esso non può essere dimostrato o determinato.

Esso deve esprimere quell'atto che non si presenta, né può presentarsi, fra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma che piuttosto è a fondamento di ogni coscienza e, solo, la rende possibile. Nell'esposizione di questo atto è meno da temere che, per caso, in essa non si pensi ciò che si deve pensare è a questo ha già provveduto la natura del nostro spirito -, ma piuttosto che in essa si pensi ciò che non si deve pensare. Questo rende necessaria una *riflessione* su ciò che in un primo momento potrebbe forse essere frainteso per quello che si deve pensare, e una *astrazione* da tutto ciò che non vi appartiene realmente.

Neanche per mezzo di questa riflessione astraente può diventare fatto della coscienza ciò che, in sé, non lo è; ma essa fa conoscere che si deve necessariamente *pensare* quell'atto come fondamento di ogni coscienza. Le leggi secondo cui si deve pensare assolutamente quell'atto come fondamento del sapere umano o - ed è la stessa cosa - le regole secondo cui è posta quella riflessione, non sono ancora dimostrate valide, ma sono tacitamente presupposte come conosciute e indubitabili. Solo molto più avanti sono dedotte dal principio, la cui "posizione" è giusta solo a condizione della loro giustezza. Questo è un circolo, ma è un circolo inevitabile. Essendo inevitabile e liberamente concesso, è lecito, anche fissando i principi supremi, richiamarsi a tutte le leggi della logica generale.

Sulla via della riflessione da porre, noi dobbiamo partire da una qualche proposizione che sia riconosciuta da tutti non contraddittoria. Di tali proposizioni dovrebbero essercene anche parecchie. La riflessione è libera e non ha importanza il punto da cui essa prende le mosse. Noi scegliamo quello a partire dal quale la via verso il nostro fine è più breve. Allo stesso modo che è concessa questa proposizione, deve essere concesso come atto, al tempo stesso, ciò che noi vogliamo porre a fondamento dell'intera dottrina della scienza; e deve risultare dalla riflessione che esso è ammesso come tale *contemporaneamente a quella proposizione*.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pag. 913)

Fichte, Il principio di identità

Il principio, "tacitamente presupposto" e "riconosciuto da tutti come non contraddittorio", su cui Fichte vuol fondare la nuova "dottrina della scienza" è il principio di non contraddizione, nella sua formulazione come "principio di identità".

J. G. Fichte, *Fondazione di tutta la dottrina della scienza*, par. 1

Posto dunque un fatto qualunque della coscienza empirica, se ne separano una dopo l'altra tutte le determinazioni empiriche fino a che resta soltanto ciò che in nessun modo non può non essere pensato, e dal quale non può più essere separato nulla.

La proposizione: A è A (che vale quanto $A = A$, ché questo è il significato della copula logica) è ammessa da ciascuno; ed invero senza minimamente pensarci su: la si riconosce per pienamente certa ed indubitabile.

Qualora però qualcuno ne dovesse richiedere una dimostrazione, non si attenderebbe certo a darla, ma si affermerebbe che quella proposizione è *assolutamente*, cioè *senza ragione ulteriore*, certa; è, così facendo, senza dubbio con l'assenso di tutti, ci si ascrive la facoltà di *porre qualcosa assolutamente*.

Con l'affermazione che la proposizione precedente è certa in sé, non si pone che A esista. La proposizione A è A non è per nulla equivalente a quest'altra: A esiste, oppure esiste un A [...].

Con la proposizione $A = A$ si giudica. Ma ogni giudizio è, secondo la coscienza empirica, un agire dello spirito umano, giacché possiede tutte quelle condizioni dell'atto nell'autocoscienza empirica che vanno presupposte, ai fini della riflessione, come certe e indubitate.

A fondamento di questo agire sta qualcosa fondato su nulla di superiore, e cioè $X = \text{io}$ sono.

Perciò l'assolutamente posto e fondato su sé stesso è fondamento di un certo agire dello spirito umano (l'intera dottrina della scienza dimostrerà che lo è di tutto), e quindi il suo puro carattere, il puro carattere dell'attività in sé: prescindendo dalle particolari condizioni empiriche della stessa.

Dunque, la posizione dell'io ad opera di sé stesso è la sua pura attività. L'io pone sé stesso; ed esso è in forza di questo mero porre ad opera di sé stesso; e viceversa: l'io è, ed esso pone il suo essere in forza del suo mero essere. Esso è, al tempo stesso, l'agente ed il prodotto dell'azione; l'attivo e ciò che è prodotto dall'attività; azione e fatto sono una sola e medesima cosa; e perciò l'io sono è espressione di un atto; ma anche del solo atto possibile, come dovrà risultare da tutta la dottrina della scienza [...].

Porre sé stesso ed essere sono, nell'uso dell'io, pienamente identici. La proposizione: io sono perché ho posto me stesso, può, pertanto, essere espressa anche così: io sono assolutamente, perché io sono.

Inoltre, l'io che si pone e l'io che è sono pienamente identici, una sola e medesima cosa.

L'io è quello che esso si pone, e si pone come quello che esso è. Dunque: io sono assolutamente quello che sono.

L'espressione immediata dell'atto ora sviluppato sarebbe la formula seguente: io sono assolutamente, e cioè: io sono assolutamente perché io sono, e sono assolutamente ciò che sono; l'una e l'altra cosa per l'io.

Se il racconto di questo atto lo si pensa al vertice di una dottrina della scienza, la sua formulazione dovrebbe avvenire press'a poco in questi termini: L'io originariamente pone assolutamente il proprio essere.

Noi siamo partiti dalla proposizione $A = A$ non come se da essa si potesse dedurre la proposizione: io sono, ma perché dovevamo partire da una qualunque proposizione certa, data nella coscienza empirica. Ma anche dalla nostra spiegazione è risultato che non già la proposizione $A = A$ fonda la proposizione: io sono, ma che, piuttosto, quest'ultima fonda la prima.

Se nella proposizione "io sono" si astraie dal contenuto determinato, e si lascia la mera forma che è data con quel contenuto, la forma dell'inferenza dall'essere posto all'essere, come deve accadere ai fini della logica, si ottiene allora come principio della logica la proposizione $A = A$ che può essere dimostrata e determinata solo dalla dottrina della scienza. Dimostrata: A è A perché l'io che ha posto A è identico a quello in cui esso è posto; determinata: tutto ciò che è, è solo in quanto è posto nell'io, e fuori dell'io è nulla. Nessun possibile A nella proposizione precedente (nessuna cosa) può essere altro che un alcunché posto nell'io. Se si astraie inoltre da ogni giudicare, come atto determinato, e ci si limita a considerare il tipo di azione in generale dello spirito umano data da quella forma, si ottiene la categoria della realtà. Tutto ciò a cui la proposizione $A = A$ è applicabile ha realtà nella misura in cui la stessa è ad esso applicabile. Ciò che è posto mediante il mero porre d'una cosa qualsiasi (di un alcunché posto dall'io) è una realtà, è la sua essenza.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 913-917)

Fichte, Il principio di opposizione

Con la certezza, ora anche dimostrata, del principio di identità, si procede all'analisi di un principio altrettanto evidente, che Fichte chiama "principio di opposizione". Sarà cos' possibile fare un ulteriore passo avanti nella ricerca di quel qualcosa di estraneo al soggetto che sembra limitarne il movimento.

J. G. Fichte, *Fondazione di tutta la dottrina della scienza*, par. 2

Ciascuno riconosce, senza dubbio, come pienamente certa e indubitabile la proposizione - A [meno A] non è = A, e non vi è da spettarsi che qualcuno ne chieda la dimostrazione. [...] Fra gli atti dell'io compare un atto di opporre, con la stessa certezza con cui, fra i fatti della coscienza empirica, compare la proposizione -A non = A [...].

Ogni contrario, in quanto contrario, è assolutamente in forza di un atto dell'io, e per nessun'altra ragione. L'essere opposto in generale è assolutamente posto dall'io.

Se un -A qualsiasi deve esser posto, deve essere posto anche un A. L'atto dell'opporre è pertanto condizionato anche per un altro riguardo. Se, in generarle, un atto è possibile, esso dipende da un altro atto: l'atto è per questo condizionato, secondo la *materia*, da un agire in generale; esso è un agire in relazione con un altro agire. Che si agisca proprio così e non altrimenti non dipende da *alcuna* condizione: quanto alla sua *forma* (relativamente al *come*) l'atto è incondizionato.

(L'opporre è possibile soltanto a condizione dell'unità della coscienza del ponente e dell'opponente. Se la coscienza del primo atto non si connettesse con la coscienza del secondo, il secondo porre non sarebbe un *opporre*, ma un porre senz'altro. Solo in riferimento ad un porre diventa un opporre).

Finora s'è parlato dell'atto come *mero* atto, del tipo di atto. Passiamo ora al prodotto di questo atto, cioè *éA*.

Possiamo di nuovo distinguere in -A la sua *forma* e la sua *materia*. Tramite la forma si determina che esso è, in generale, un contrario (di un X qualsiasi). Se esso è opposto ad un A determinato, allora ha una *materia*, e non è una qualsiasi cosa determinata.

La *forma* di -A è determinata assolutamente dall'atto: esso è un contrario perché è il prodotto di un atto di opporre; la *materia* è determinata da A: esso non è ciò che è A. Io so di -A che esso è il contrario di un qualsiasi A. Che cosa però sia oppure non sia ciò di cui ho questa conoscenza, posso saperlo soltanto a condizione di conoscere A.

Nulla è posto originariamente tranne l'io; e questo soltanto è posto assolutamente. Perciò si può opporre in modo assoluto soltanto all'io. Ma ciò che è opposto all'io è = non-io.

Con quell'evidenza con cui si presenta tra i fatti della coscienza empirica il riconoscimento incondizionato dell'assoluta certezza della proposizione -A non = A, *con la stessa evidenza all'io è opposto assolutamente un non-io*. Ora, da questa opposizione originaria è derivato tutto ciò che noi abbiamo detto sopra dell'opporre in generale, e che perciò vale di essa originariamente: essa è dunque assolutamente incondizionata riguardo alla forma,

condizionata, invece, riguardo alla materia. E così, dunque, si sarebbe trovato anche il secondo principio fondamentale del sapere umano.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 919-920)

Fichte, lo assoluto e io divisibile

Se l'io assoluto ("puro", svincolato da ogni determinazione empirica), che, quando "si pone", identifica se stesso con il Tutto, opponesse a sé la propria negazione assoluta, produrrebbe la propria autoeliminazione, come succede con le grandezze limitate (la somma di $+X$ e $-X$ è zero). Il Nulla (non-io) occuperebbe tutto lo spazio dell'Essere (io); quindi l'io che pone l'opposto a sé deve lasciare una parte di essere per sé: il non-io (esterno ed eterogeneo all'io), nega soltanto una parte dell'io, perché non è il Nulla ma soltanto una parte di esso. In questo modo il non-io si configura come limite.

J. G. Fichte, *Fondazione di tutta la dottrina della scienza*, par. 3

Dobbiamo pertanto, come sopra, fare un esperimento e domandarci: come possono A e -A, essere e non-essere, realtà e negazione, essere pensati insieme senza che si distruggano e si sopprimano?

Non è da aspettarsi che qualcuno possa rispondere a questa domanda in altro modo che il seguente: essi si *limiteranno* reciprocamente [...].

Limitare qualcosa significa sopprimerne la realtà non totalmente, ma solo in parte, mediante una negazione. Nel concetto dei limiti è dunque implicito, oltre a quelli della realtà e della negazione, anche il concetto della *divisibilità* (della *capacità di quantità* in generale, non proprio di una quantità *determinata*) [...].

Al tempo stesso che all'io è opposto un non-io, l'io, a cui è opposto, e il non-io, che è posto, sono posti come divisibili [...].

In quanto è posto il non-io, dev'essere anche posto l'io; entrambi, infatti, sono posti in generale come divisibili, secondo la loro realtà.

Ora soltanto per mezzo del concetto enunciato si può dire di entrambi: essi sono *qualcosa*.

L'io assoluto del primo principio non è *qualcosa* (non ha alcun predicato né può averne alcuno): esso è assolutamente *ciò ch'esso è*; e ciò non può essere ulteriormente chiarito.

Ora, per mezzo di questo concetto, *tutta* la realtà è nella coscienza; e di essa spetta al non-io quella che non spetta all'io, e viceversa. Entrambi sono *qualcosa*: il non-io ciò che non è l'io, e viceversa. Opposto all'io assoluto (cui, però, esso può essere opposto soltanto in quanto è rappresentato, e non in quanto è in sé), il non-io è *assolutamente nulla*; opposto all'io limitabile, esso è una *grandezza negativa*.

L'io dev'essere identico a se stesso oppure deve essere opposto a se stesso. Ma esso è identico a se stesso nei riguardi della coscienza: la coscienza è unica, ma in questa coscienza è posto l'io assoluto come indivisibile, mentre l'io, a cui è opposto il non-io, è posto come divisibile. Perciò l'io, in quanto gli è opposto un non-io, è esso stesso opposto all'io assoluto.

E così, dunque, sono conciliate tutte le opposizioni, senza pregiudizio per l'unità della coscienza; e questa è insieme la prova che il concetto enunciato era quello giusto [...].

La misura di ciò che è incondizionatamente ed assolutamente certo è ormai esaurita; ed io

l'esprimerei, press'a poco, nella formula seguente: *io oppongo nell'io all'io divisibile un non-io divisibile*.

Oltre questa conoscenza non va nessuna filosofia; ma ogni filosofia che si voglia esauriente deve risalire fino ad essa, e quando lo fa diventa dottrina della scienza. Tutto ciò che d'ora in avanti si presenterà nel sistema dello spirito umano, deve potersi dedurre da ciò che è stato esposto.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 923-925)

Fichte, La libertà e la scelta fra idealismo e dogmatismo

Fichte, pur ritenendosi il continuatore e l'interprete della filosofia di Kant, l'accusa di basarsi sulla indimostrata esistenza della "cosa in sé": a questo dogmatismo egli contrappone l'idealismo, fondato sulla assoluta libertà di pensiero del soggetto.

J. G. Fichte, *Prima introduzione alla Dottrina della Scienza*

Un essere ragionevole finito non dispone di nient'altro all'infuori dell'esperienza: è l'esperienza che contiene l'intera materia del suo pensiero. Il filosofo sottostà necessariamente alle stesse condizioni. Sembra dunque impossibile pensare ch'egli possa elevarsi al di sopra dell'esperienza.

Ma egli ha la possibilità di astrarre, cioè a dire separare, mediante la libertà del pensiero, ciò che nell'esperienza è unito. Nella esperienza la cosa, e cioè ciò che è determinato indipendentemente dalla nostra libertà e a cui la nostra conoscenza si rivolge, e l'*intelligenza*, che ha la funzione di conoscere, sono inscindibilmente unite. Il filosofo può prescindere dall'una o dall'altra, e ha così astratto dall'esperienza, si è elevato sopra di essa. Se prescinde dalla cosa gli rimane, a giustificare l'esperienza, un'intelligenza in sé; se prescinde dall'intelligenza gli rimane, a giustificare l'esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione dal rapporto dell'intelligenza con l'esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza. Il primo procedimento si chiama *idealismo*, il secondo *dogmatismo*.

Da tutto ciò risulta abbastanza evidente che questi due sono gli unici sistemi filosofici possibili. [...]

Il contrasto tra l'idealista e il dogmatico consiste propriamente in ciò: se l'autonomia dell'io debba essere sacrificata a quella della cosa o viceversa. Che cos'è dunque che induce un uomo ragionevole a decidersi per l'una cosa piuttosto che per l'altra? [...].

Di questi due termini [io e cosa], uno solo può essere il primo, l'originario, l'indipendente: quello che è secondo non diventa necessario se non per il fatto che è il secondo, dipendente dal primo, al quale ha da essere legato.

Quale di questi due termini dev'essere fatto primo? La ragione non è in grado di fornire un principio che risolva l'alternativa, poiché si tratta non di collegare un membro all'interno d'una serie, per il che principî di ragione sarebbero sufficienti, ma di cominciare la serie intera, il che, essendo un atto assolutamente primo, non dipende che dalla libertà del pensiero. Tale atto è dunque determinato dall'arbitrio, e, dato che la decisione dell'arbitrio deve pure avere una ragione, dall'*inclinazione* e dall'*interesse*. La ragione ultima della differenza fra idealista e dogmatico è perciò la differenza del loro interesse.

L'interesse supremo, principio di ogni altro interesse, è quello che abbiamo *per noi stessi*. Il che vale anche per il filosofo. [...]

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema filosofico non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo

spirito che un uomo ha. Un carattere fiacco di natura o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo.

Si può mostrare al dogmatico l'insufficienza e l'inconsequenza del suo sistema, secondo quanto diremo tosto, lo si può tormentare e confondere in ogni senso, ma non lo si può convincere, perché egli non sa ascoltare e saggiare pacatamente e freddamente una dottrina che egli non può assolutamente tollerare. Per esser filosofi - posto che l'idealismo si confermi come l'unica vera filosofia - bisogna esser nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a far diventar filosofo. È per ciò che questa scienza si ripromette pochi proseliti fra gli uomini *già fatti*: se le è dato d'avere qualche speranza, essa lo ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 955-958)

Fichte, La ragione opera nella storia

Il compito dell'umanità è quello di organizzare i propri rapporti "con libertà e secondo ragione"; la ragione, comunque, opera nella storia a prescindere dalla consapevolezza e dalla volontà degli uomini. Fichte getta le basi per la concezione idealistica della storia come progresso inarrestabile dello "spirito": essa avrà la sua formulazione più compiuta nella filosofia hegeliana.

J. G. Fichte, *I fondamentali tratti caratteristici dell'età presente* (pagg. 414-415)

Noi presupponiamo dunque alla nostra ricerca il concetto di un piano del mondo, che, per la ragione esposta, io non debbo dedurre, ma soltanto indicare. Io dico pertanto è e con ciò pongo la prima pietra del costruendo edificio è *che lo scopo della vita terrena dell'umanità è che essa vi organizzi tutti i propri rapporti con libertà secondo ragione.*

Con libertà, ho detto, con la libertà sua propria, con la libertà dell'umanità, prendendo quest'umanità come specie [...].

La vita terrena del genere umano si divide innanzi tutto, secondo il concetto fondamentale stabilito, in due età ed epoche principali: l'una, in cui la specie vive ed esiste senza aver ancora organizzato i propri rapporti con libertà secondo ragione; e l'altra, in cui realizza con libertà quest'organizzazione razionale.

Proseguiamo nella nostra deduzione cominciando dalla prima epoca. Dal fatto che la specie non ha ancora organizzato con atto libero i propri rapporti secondo la ragione, non segue che questi rapporti non siano affatto regolati secondo ragione: la prima affermazione non implica perciò in nessun modo anche la seconda. Potrebbe darsi che la ragione, di per sé e con la propria forza, senza intervento della libertà umana, abbia determinato ed ordinato i rapporti dell'umanità. Ed in realtà le cose stanno davvero così. La ragione è la legge fondamentale della vita dell'umanità, così come di ogni vita spirituale, ed in questo e in nessun altro modo dev'essere intesa in queste conferenze la parola ragione. Senza l'attività di questa legge un genere umano non può venire all'esistenza, o, se lo potesse, non può, senza quest'attività, conservarsi per un solo momento. Quando perciò, come nella prima epoca, la ragione non può ancora essere attiva mediante la libertà, essa è attiva come legge e forza naturale; ma in modo da penetrare e mostrarsi attiva nella coscienza, pur senza comprensione dei motivi, e quindi nell'oscuro sentimento (così infatti chiamiamo la coscienza ignara dei motivi).

Per esprimerci brevemente ed in modo abituale: la ragione agisce come oscuro istinto là dove non può agire mediante la libertà. Così essa opera nella prima epoca principale della vita terrena del genere umano; con ciò questa prima epoca risulta determinata più da presso e con maggiore precisione.

Con questa più precisa determinazione della prima epoca è in pari tempo e per antitesi determinata più da presso anche la seconda epoca principale della vita terrena. L'istinto è cieco: è una coscienza senza cognizione dei motivi. La libertà quindi, in quanto antitesi

dell'istinto, conosce ed è chiaramente cosciente dei motivi del proprio agire. Ma il fondamento assoluto e unitario di questo agire della libertà è la ragione: essa è pertanto cosciente della ragione, di cui l'istinto non era cosciente. Pertanto fra il dominio della ragione mediante il mero istinto, e il dominio della medesima ragione mediante la libertà, si inserisce un termine medio fino ad ora sconosciuto: *la coscienza della ragione* [...]. Quest'arte di organizzare il complesso dei rapporti dell'umanità secondo la ragione in precedenza còlta con la scienza [...] quest'arte dovrebbe ora essere esercitata e applicata a tutti i rapporti dell'umanità fino a che la specie non si presenti come una perfetta riproduzione del suo eterno archetipo nella ragione; ed allora lo scopo della vita terrena sarebbe raggiunto, e comparsa la sua fine, e l'umanità entrerebbe nelle superiori sfere dell'eternità.

L'intero cammino che, conformemente a questo elenco, l'umanità compie quaggiù, non è però altro che un suo ritorno al punto in cui si trovava all'inizio, e non ha altro scopo che il ritorno all'origine.

[...]

Nessuno piú del filosofo è lontano dall'illusione che l'età faccia notevoli progressi grazie ai suoi sforzi. Ciascuno, a cui Dio l'ha concesso, deve certamente adoperare tutte le proprie forze per questo scopo, non fosse che per lui stesso, e per rivendicare nel flusso del tempo il posto che gli è stato assegnato. Il tempo peraltro procede con il suo passo sicuro e stabilito fin dall'eternità, ed in esso nulla può essere affrettato e forzato da una singola forza. Solo l'unione di tutti, e in particolare l'immanenza dell'eterno spirito dei tempi e dei mondi, può aiutare a progredire.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 1086-1091)

Fichte, Libertà e intuizione intellettuale

Fichte, per il quale la filosofia è "dottrina della scienza" - cioè fondamento universale di ogni forma di conoscenza, e, al tempo stesso, frutto di una scelta soggettiva -, attribuisce al soggetto anche l'atto originario di tutta la conoscenza: l'autocoscienza o "intuizione intellettuale".

J. G. Fichte, *Seconda introduzione alla Dottrina della scienza, per lettori che hanno già un sistema filosofico*

Io chiamo *intuizione intellettuale* quest'intuizione di sé stesso di cui è ritenuto capace il filosofo, nell'effettuazione dell'atto con cui insorge per lui l'io. Essa è la coscienza immediata che io agisco, e di ciò che agisco: essa è ciò per cui io so qualcosa perché la faccio. Che una tale facoltà dell'intuizione intellettuale esista, non si può dimostrare per concetti, né si può sviluppare da concetti quello che essa è. Ognuno deve trovarla immediatamente in sé stesso, altrimenti non imparerà mai a conoscerla. La richiesta di dimostrarle per ragionamenti è ancor più sorprendente di quella, ipotetica, di un cieco nato di spiegargli, senza ch'egli debba vedere, che cosa sono i colori. [...]

L'intuizione intellettuale è l'unico saldo punto di vista per ogni filosofia. Tutto ciò che si presenta nella coscienza lo si può spiegare da esso, anzi esclusivamente da esso. Senza autocoscienza non esiste, in generale, coscienza; ma l'autocoscienza è possibile solo nel modo indicato: io non sono se non attività. Oltre questo punto di vista non posso essere spinto: qui la mia filosofia diventa del tutto indipendente da ogni arbitrio; diventa un prodotto della ferrea necessità, nella misura in cui la necessità esiste per la libera ragione: diventa cioè prodotto della necessità *pratica*. Io non *posso* procedere oltre questo punto di vista, perché *non* mi è *concesso* di procedere oltre; e così l'idealismo trascendentale si palesa come l'unico modo di pensare in cui la speculazione e la legge morale si uniscono intimamente. Io *debbo* nel mio pensiero partire dall'io puro, e pensarlo come di per sé assolutamente attivo: non come determinato dalle cose, ma come determinante le cose. [...]

Non è dunque questione di poca importanza, come pensano alcuni, se la filosofia parta da un fatto o da un atto, cioè da una mera attività che non presuppone alcun oggetto, ma lo produce, e in cui pertanto l'agire diventa immediatamente un fatto. Se parte dal fatto, la filosofia si pone nel mondo dell'essere e della finitezza, e le risulterà allora difficile trovare da questo la via verso l'infinito ed il sovrasensibile; se parte dall'atto, si trova allora nel punto che unisce i due mondi e dal quale li si può abbracciare con un colpo d'occhio. [...] Per dirla, approfittando di quest'occasione, in modo del tutto chiaro: l'essenza dell'idealismo trascendentale in generale e della sua esposizione nella dottrina della scienza, consiste in questo: che il concetto dell'essere non è affatto considerato come un concetto *primo* ed *originario*; ma esclusivamente come un concetto *derivato*, e, più precisamente, come derivato per opposizione all'attività, e quindi soltanto come un concetto *negativo*. Positiva,

per l'idealista, è soltanto la libertà; l'essere è per lui mera negazione di quest'ultima. Soltanto a questa condizione l'idealismo ha una base solida e resta in accordo con sé stesso.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 962-964)

Fichte, Lo scopo della ricerca

Il carattere contraddittorio della "cosa in sé" denunciato da Fichte e dagli idealisti sembra riproporsi negli stessi fondamenti della filosofia fichtiana: come può il soggetto - unica realtà originaria - produrre qualcosa che gli è estraneo, dal momento che l'esperienza - alla quale il filosofo non può sottrarsi - mostra l'esistenza delle "cose"?

J. G. Fichte, *Fondazione di tutta la dottrina della scienza*, par. 5

Già originariamente nell'io stesso dovrebbe esserci una differenza, se mai differenza deve esserci; ed invero questa differenza dovrebbe essere fondata nell'io assoluto, come tale. L'apparente contraddizione di questo presupposto si risolverà a suo tempo da sé, e la sua impensabilità verrà meno.

L'io deve trovare in sé qualcosa di eterogeneo, di estraneo, di distinguibile da se stesso. Da questo punto può, nel modo più opportuno, muovere la nostra ricerca.

Ma, tuttavia, questo elemento estraneo deve necessariamente essere trovato *nell'io*. Se fosse *fuori dell'io*, per l'io non sarebbe nulla, e non conseguirebbe nulla per l'io. Quindi, in un certo senso, deve anche essere *omogeneo* all'io, deve potergli essere ascritto.

L'essenza dell'io consiste nella sua attività; se dunque quell'elemento eterogeneo deve poter essere ascritto all'io, esso deve essere in generale una attività dell'io, che come tale non può essere estraneo, ma di cui la mera direzione, forse estranea, si fonda non nell'io, ma fuori dell'io. Se l'attività dell'io, secondo la supposizione più volte fatta, procede all'infinito, ma in un punto determinato è urtata, non però distrutta, ma soltanto respinta in se stessa, allora l'attività dell'io, in quanto tale, è e resta sempre attività dell'io, ma il fatto che essa sia respinta è estraneo e contrario all'io.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 944-945)

Fichte, Sulla Rivoluzione Francese

Fichte vede nella strada intrapresa dalla Rivoluzione Francese nel campo del diritto il fine stesso a cui tende tutta l'umanità fino alla definitiva scomparsa della forma-Stato in quanto non più necessaria. Dopo aver osservato che questo probabilmente non avverrà mai del tutto, Fichte termina con toni messianici che riecheggiano le idee di Gioacchino da Fiore [monaco medievale, teorizzava, dopo quella del Padre e del Figlio, un'età dello Spirito, nella quale si sarebbero realizzate tutte le istanze di liberazione dell'uomo].

J. G. Fichte, *Contributi per rettificare il giudizio del pubblico sulla Rivoluzione francese*

È dunque dimostrato che, se veramente la cultura in vista della libertà è l'unico fine supremo dell'associazione statale, tutte le costituzioni politiche, che come fine ultimo hanno lo scopo direttamente opposto, e cioè la schiavitù di tutti e la libertà di uno solo, la cultura di tutti per gli scopi di quest'uno, e l'impedimento di tutte le specie di cultura che conducono alla libertà di molti, non solo sono passibili di mutamento, ma debbono anche essere realmente mutate; e noi siamo ora alla seconda parte della domanda: se fosse data una costituzione politica che manifestamente si proponesse questo fine coi mezzi più sicuri, non sarebbe essa assolutamente immutabile?

Se veramente fossero scelti mezzi convenienti l'umanità si avvicinerebbe allora a poco a poco al suo grande fine: ciascun membro di essa diverrebbe sempre più libero, e l'uso di quei mezzi, di cui fossero già raggiunti gli scopi, verrebbe a cessare. Se mai il fine ultimo potesse essere completamente raggiunto, non sarebbe allora più necessaria alcuna costituzione politica; la macchina si fermerebbe perché nessuna pressione si eserciterebbe più su di essa. La legge della ragione universale valevole unirebbe tutti nella più completa unanimità di sentimenti, e nessun'altra legge avrebbe più a vegliare sulle loro azioni. Nessuna norma avrebbe più a determinare quanto dei propri diritti ciascuno dovrebbe sacrificare alla società, poiché nessuno esigerebbe di più di quello che è necessario, e nessuno darebbe di meno; nessun giudice avrebbe più da dirimere le loro controversie poiché essi sarebbero sempre stati concordi.

[...]

L'umanità ha necessariamente e deve avere ed avrà un solo fine ultimo, e i diversi scopi che i diversi individui si propongono per raggiungerlo, non solo si accorderanno, ma anche si faciliteranno e si sosterranno a vicenda. Non lasciatevi guastare questa prospettiva consolante dall'avverso pensiero che ciò non si realizzerà mai. Certo, non si realizzerà mai del tutto; ma non è soltanto un dolce sogno, non soltanto un'illusoria speranza, ché il suo sicuro fondamento riposa sul necessario progresso dell'umanità: la quale deve avvicinarsi, si avvicinerà e non può non avvicinarsi al questo scopo. Essa ha finalmente iniziato sotto ai vostri occhi ad aprirsi una breccia; ha compiuto, in una dura lotta contro la corruzione congiurata ai suoi danni, e che mobilita contro di essa tutte le forze che aveva in sé e fuori di sé, qualcosa che almeno è migliore delle vostre costituzioni dispotiche miranti alla degradazione dell'umanità.

[...]

O Gesù e Lutero, sacri geni tutelari della libertà, voi che, nei giorni della vostra umiliazione, con forza da giganti vi precipitaste sulle catene dell'umanità e le infrangeste dovunque poneste mano, dalle alte sfere guardate giù alla vostra posterità, e rallegratevi della messe già cresciuta e ondeggiante al vento; presto si unirà a voi il terzo, che compì la vostra opera, che infranse le ultime e più forti catene dell'umanità, senza che essa, senza che forse egli stesso lo sapesse. Noi lo piangeremo, ma voi gli mostrerete lietamente il posto che lo attende nella vostra compagnia, e l'epoca che lo comprenderà e lo metterà in luce vi ringrazierà.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 905-907

Ficino, L'amore della bellezza conduce all'Uno_Dio

In questo passo appare manifesta la lettura plotiniana di Platone che, nella elaborazione di Marsilio Ficino, influenzò tutto il Rinascimento. La scala gerarchica va dal molteplice all'Uno attraverso l'anima umana e le intelligenze angeliche.

M. Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*, cap. XVIII, 9

Or che comando io che ami nello animo? Comando che ami la bellezza sua... La Bellezza dell'Animo è invisibile luce... Platone dichiara... la Bellezza dello animo nella verità e nella sapienza consistere: e quella da Dio agli uomini concedersi. Una verità medesima a noi data da Dio per varii suoi effetti, varii nomi di virtù acquista [sapienza, scienza, prudenza, giustizia, forza, temperanza]... E però ti comando che imprima consideri quella Bellezza dell'animo, la quale negli onesti costumi si ritrova... E sappi che debbi salire sopra i costumi a la lucidissima verità di Sapienza, Scienza e Prudenza... E benché tu vegga varie dottrine, di Sapienza, Scienza, e Prudenza, non di meno stima che in tutte è una luce di verità: per la quale similmente tutte belle si chiamano. Ma questa una Verità, la quale in più dottrine si truova, non può essere la verità somma... Bisogna che sopra l'Anima nostra sia una Sapienza, la quale non sia sparsa per diverse dottrine, ma sia unita: e da la unica verità sua, nasca la molteplice verità degli uomini. Ricordati, o Socrate, che quella unica luce dell'unica Sapienza, è la Bellezza dell'Angelo: la quale tu dei sopra la Bellezza dell'Anima onorare... Ma perché quella luce Angelica risplende nell'ordine di più Idee, che sono nell'Angelo, e pure bisogna che fuori e sopra ogni moltitudine sia essa unità, la quale è origine d'ogni numero, però è necessario che la detta luce Angelica esca da quello uno principio dello Universo, il quale essa Unità si chiama. La luce adunque di essa Unità in tutto semplicissima, è l'infinita Bellezza... Adunque la Luce è Pulcritudine di Dio... senza dubbio è Pulcritudine infinita. La Pulcritudine infinita, infinito Amore richiede. Per la qual cosa, io ti prego, Socrate mio, che tu ami le creature con certo modo e termine: ma il Creatore ama con amore infinito...

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 600–601

Ficino, L'anima e la sua libertà

Marsilio Ficino propone una struttura dell'Essere indubbiamente di tipo gerarchico, di chiara derivazione platonica, ma introduce una centralità dell'uomo impensabile nel platonismo antico: l'anima umana è legame e cemento dell'intero Universo.

M. Ficino, *Theologia platonica*, III, 2; XIV, 7, 8; IX, 4

Disponiamo la realtà di tutte le cose in cinque gradi. Poniamo Dio e l'Angelo alla sommità della natura, il corpo e la qualità nel grado più basso, ma l'anima in mezzo fra le cose altissime e le infime, l'anima che a ragione chiamiamo, alla maniera platonica, *terza o media essenza*, poiché essa è nel mezzo rispetto a tutte le cose ed è terza da qualsiasi parte si cominci.

Dicono a ragione i Platonici che, al di sopra di ciò che scorre limitato nel tempo, è ciò che sussiste per ogni tempo, che ancora al di sopra è ciò che sussiste per l'eternità e che infine sopra il tempo è l'eterno. Ma tra quelle cose che sono solamente eterne e le altre che scorrono nel tempo, vi è l'anima che è quasi un legame tra le due sfere.

Ogni opera che consta di una molteplicità, allora è proprio perfetta quando è così connessa nelle sue membra da raccogliersi da ogni parte in unità, da essere consistente e a sé conforme, da non dissiparsi facilmente [...]. A maggior ragione è da porsi la connessione delle parti dell'Universo che è opera di Dio, in modo che esso risulti anche l'unica opera dell'unico Dio. Dio e il corpo sono in natura le parti estreme e l'una diversissima dall'altra. L'Angelo non riesce a congiungerle, poiché si volge tutto a Dio e dimentica il corpo [...]. Neanche la qualità congiunge gli estremi, poiché inclina verso il corpo e abbandona le cose superiori; lasciate le cose incorporee diventa essa stessa corporea. Fino a questo punto le cose sono come estremi, e reciprocamente si escludono le cose superiori e le inferiori, mancando gli opposti di un legame. Ma una volta posta nel mezzo quella terza essenza, essa è tale che, mentre si congiunge alle cose superiori, non lascia le inferiori, cosicché in essa queste e quelle si trovano congiunte. [...] L'anima infatti è immobile e mobile. Da quella parte si accorda con la realtà superiore, da questa con la inferiore. Accordandosi con entrambe, desidera l'una e l'altra. Perciò [l'anima] per un certo istinto naturale ascende alle cose superiori, discende alle inferiori. E mentre ascende non abbandona le cose più basse, mentre discende non lascia mai il divino. [...]

[L'uomo] si ricongiunge a Dio disprezzando le cose temporali, desiderando le eterne. Se diventa felice col disprezzo delle cose temporali, non altrimenti diventa tale se non col conseguimento delle cose eterne. [...]

Principalmente conosceremo che in nessun modo l'anima dell'uomo deriva dal corpo, se avremo compreso secondo adeguata ragione che in essa è il libero arbitrio. Infatti, ciò che è legato al corpo, la cui natura è determinata, non può effettuare un'operazione libera e indipendente.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 584, 592-593)

Ficino, La Venere celeste e la Venere vulgare

Marsilio Ficino si rifà alla dottrina platonica dell'amore e la sviluppa interpretando l'amore sia come mezzo per arrivare a Dio attraverso la bellezza – fonte di unione di Dio con gli uomini e degli uomini con Dio – sia come principio di vita.

M. Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*, capp. VII, VIII, XI

Veggiamo ancora due Veneri: l'una è la forza di questa Anima di conoscere le cose superiori: l'altra è la forza sua di procreare le cose inferiori. La prima non è propria dell'Anima: ma è un'imitazione della contemplazione Angelica. La seconda è propria della Anima... Siano dunque due Veneri nell'Anima, la prima celeste, la seconda vulgare: amendue abbino lo Amore: la celeste abbia lo Amore a cogitare la divina Bellezza: la vulgare abbia lo Amore a generare la Bellezza medesima nella materia del Mondo... Il primo Amore chiamiamo alcuna volta Iddio, perché egli si dirizza alle sustanze divine...; il secondo Amore chiamiamo sempre Demonio, perché e' pare che abbia un certo affetto verso il corpo, col quale egli è inchinevole in verso la provincia inferiore del Mondo. E questo affetto è alieno da Dio, e conveniente alla natura de' Demonii.

[...]

Queste due Veneri e questi due Amori non solo sono nell'Anima del Mondo, ma nelle anime delle Spere, Stelle, Demonii e uomini... E in noi non sono solamente due amori: ma cinque. Li due Amori estremi sono Demonii chiamati: li tre Amori di mezzo non solamente Demonii, ma eziandio affetti. Certamente nella Mente dell'uomo è uno eterno Amore di vedere la bellezza divina: e per gli stimoli di questo seguitiamo gli studi di Filosofia, e gli uffici della giustizia e della pietà. È ancora nella potenza del generare uno occulto stimolo a generar figliuoli: e questo Amore è perpetuo, dal quale siamo continuamente incitati a scolpire nella effigie dei figliuoli qualche similitudine della superna bellezza. Questi due amori sono in noi perpetui. Quelli due Demonii, i quali dice Platone alle anime nostre sempre essere presenti... l'uno si chiama Calodemon, che significa buon Demonio: l'altro Cacodemon, che s'intende malo Demonio: invero amendue sono buoni: imperocché la procreazione dei figliuoli è necessaria e onesta, come la ricerca della verità... In mezzo di questi due in noi sono tre Amori: i quali perché non sono nell'animo fermissimi come questi due, ma cominciano, crescono, scemano, mancano, più rettamente si chiamano moti e affetti, che Demonii... Certamente quando la figura di qualche corpo, per essere la materia ben preparata, è massime tale, quale nella sua Idea la divina Mente la contiene, facendosi innanzi agli occhi, per gli occhi nello spirito penetra: e di subito allo animo piace: perché consuona a quelle ragioni, le quali come esempio di essa cosa si contengono nella nostra Mente, e nella potenza del generare, e sono da principio da Dio in noi infuse. Di qui nascono quelli tre Amori: perché noi siamo generati e allevati con inclinazione a l'una delle tre vite: cioè, o alla vita contemplativa, o attiva, o voluttuosa... Ogni amore comincia dal vedere: ma lo Amore del contemplativo, dal vedere surge nella Mente. Lo Amore del

voluttuoso, dal vedere discende nel tatto. L'Amore dello attivo, nel vedere si rimane. L'Amore del contemplativo, si accosta piú al Demonio supremo che a lo infimo. Quello del voluttuoso piú allo infimo. Quello dello attivo si accosta egualmente a l'uno come a l'altro. Questi tre amori pigliano tre nomi. Lo Amore del contemplativo si chiama divino: dello attivo, umano: del voluttuoso, bestiale.

[...]

Acciocché i beni ci durino, noi desideriamo rifare i beni periti e i beni periti non si rifanno se non per la generazione. Di qui è nato lo stimolo di generare in ciascuno. La generazione perché fa le cose mortali nel continuare simili alle divine, certamente è dono divino... Dimandate voi che cosa sia lo Amore degli uomini, e a che giovi: egli è appetito di generare nel subietto bello per conservare vita perpetua nelle cose mortali... Cresciuto il corpo, quello Amore sospinge il seme: e provocalo alla libidine di procreare figliuoli: acciò che quello che in se medesimo non può sempre stare, riservandosi nel figliuolo simile a sé, così si mantenga in sempiterno...

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 597-599

Filippani_Ronconi, il buddismo

Pio Filippani-Ronconi, professore di Religioni e filosofia dell'India presso l'Istituto universitario orientale di Napoli, è uno dei piú importati studiosi contemporanei della cultura indiana. In queste poche righe riesce a tracciare un quadro chiaro ed esauriente delle caratteristiche essenziali del buddismo.

L'apparizione del buddismo costituisce una tappa fondamentale nell'evoluzione dello spirito umano, non tanto per il contenuto specifico della sua dottrina, il *Dhamma*, quanto per il fatto che attraverso il messaggio del Buddha, l'esigenza della Liberazione, la *mukti* o il *moksa* della tradizione pan-indiana, viene per la prima volta definito nei termini di un pensiero logico e razionale e non di una rivelazione di genere mistico. Trascurando le ispirazioni divine che in precedenti epoche avevano additato all'uomo la via per una interiore resurrezione, il buddismo adatta alle esigenze di un pensiero puramente logico e umano la grande avventura dello spirito, consistente nell'emancipazione dell'uomo dalla permanenza nel ciclo delle ripetute esistenze esistenti, ognuna delle quali condizionata dal "frutto" delle azioni compiute nell'esistenza precedente, la cosiddetta Legge del *karman*. Secondo questa, in una ruota senza fine l'uomo comune migra di esistenza in esistenza con il viatico delle azioni compiute nella vita precedente che, secondo bene o secondo male, determinano sin dal principio le fattezze della vita da compiere e lo scenario in cui questa si svolgerà: vita e scenario di per sé illusori, in quanto condizionati dalle trascorse brame, volizioni, pensieri e azioni dell'individuo, che a sua volta torna a identificarsi alle medesime passioni, paure e ripugnanze innate, che determinano la direzione della vita presente e, in ultima analisi, il genere della nascita futura, finché la Liberazione non intervenga a smagliare questa catena esistenziale fatta di dolore e di ignoranza. Lungo il cammino della Liberazione, che il buddismo chiamerà la "Via mediana", o "Sentiero di Mezzo", perché egualmente distante dalle esagerazioni dell'ascetismo fanatico come da quelle di una vita rivolta alla ricerca del piacere, l'uomo si libera gradualmente dall'illusione (*maya*) circa la realtà del mondo e circa la sua personalità contingente: quello gli appare come una successione di "accadimenti", l'un dall'altro determinati, e non di solide realtà, questa gli si rivela come un fascio di percezioni, sensazioni, volizioni e impulsi innati, cui egli attribuisce erratamente il carattere dell'"io sono" quale supporto di una vita cosciente di relazione, che in realtà si manifesta come quel divenire doloroso e affannoso, fatto realmente di nulla, di cui è tessuta questa perpetua vicenda del nascere-vivere-morire-rinascere, che gli Indiani denominano, appunto, *samsara*, il "flusso", il perpetuo scorrere.

(P. Filippani-Ronconi, *Introduzione a Buddha, Aforismi e discorsi*, Newton Compton, Roma, 1994, pagg. 7-8)

Filone di Alessandria, Il *Lógos* fra *Bibbia* e filosofia greca

Il Lógos biblico, il Lógos platonico-stoico e la razionalità aristotelica si fondono, nella riflessione di Filone, in un'unica Sapienza: quella divina alla quale si deve la creazione e l'organizzazione dell'universo.

a) Dio artefice del mondo (*De mundi opificio*, 4, 5)

Dio, prevedendo che non può esserci una bella imitazione senza un bel modello, né modello sensibile che non sia difettoso perché non modellato sull'idea archetipa e intelligente, e avendo deciso di creare questo mondo visibile, prima formò il mondo intelligibile, per poter creare poi, sul modello incorporeo e simile a Dio, questo mondo corporeo, immagine posteriore dell'altra immagine più originaria, e contenente tante specie sensibili quante sono in quella le intelligibili. Ma il mondo fatto di idee può risiedere soltanto nel *Lógos*, divino ordinatore di queste cose. E infatti quale altra cosa può accogliere e contenere in sé le potenze di lui, non già tutte, ma una qualunque? Quella creatrice è appunto una potenza che ha il vero Bene come sua fonte [...].

Il mondo intelligibile altro non è che il *Lógos* di Dio, ma di Dio già creatore.

b) Dio causa, strumento e scopo della creazione (*De Cherubim*, 125-127)

Per la produzione di un essere qualsiasi devono concorrere molti principi: la causa propriamente detta, la materia, lo strumento e il fine. Se qualcuno domandasse ciò che occorre per la costruzione di una casa o di una città, si direbbe: un operaio, delle pietre, del legno, degli strumenti [...]. E se si passa da queste costruzioni particolari alla grande casa, alla grande città che è il mondo, si troverà che la causa è Dio che l'ha fatta, la materia sono i quattro elementi con cui l'ha composta, lo strumento è il *Lógos* divino per il quale è stata costruita; lo scopo della costruzione è la bontà del Creatore.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. I, pagg. 667-668)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/Antologia/FILONE DI
ALESSANDRIA, IL LOGOS FRA BIBBIA E.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Filone di Alessandria, Interpretazioni della *Bibbia*

Filone di Alessandria (20 a.C.-50 d.C.), noto anche come Filone l'Ebreo, presenta due modi di leggere la Bibbia: quello letterale e quello allegorico. Egli non sceglie il primo, ma il considerarli entrambi importanti apre la strada a una lettura non dogmatica della Sacra Scrittura, che incontrerà non poche difficoltà ad essere accettata (soprattutto nel mondo cristiano).

De migratione Abrahae, I, 450-451

Alcuni, pensando che il testo delle leggi sia un simbolo di realtà intelligibili, si applicano diligentemente a queste realtà e non tengono più in considerazione la lettera. Io non approvo questo atteggiamento, poiché bisogna tener conto sia della lettera che del contenuto, indagare con cura le realtà invisibili e conservare come un patrimonio prezioso l'elemento visibile [...]. La lettera è come il corpo, il senso mistico è come l'anima. E come si deve badare al corpo, in quanto dimora dell'anima, così bisogna tener conto della lettera. E la fedele osservanza letterale delle leggi rende più agevole la conoscenza dei significati mistici adombrati dalla lettera.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. I, pag. 663)

Foucault, Morte di Dio, morte dell'uomo

In questa lettura Michel Foucault ci presenta una sua originale interpretazione del famoso aforisma di Nietzsche sulla "morte di Dio".

M. Foucault, *Le parole e le cose*, trad. it. di E. Panaitescu, Rizzoli, Milano, 1977, pagg. 411-412

Ai nostri giorni, e Nietzsche anche qui indica da lontano il punto d'inflessione, si afferma non tanto l'assenza o la morte di Dio, quanto la fine dell'uomo (quel sottile, impercettibile scarto, quell'arretramento nella forma dell'identità, che hanno portato la finitudine dell'uomo a convertirsi nella sua fine); si scopre a questo punto che la morte di Dio e l'ultimo uomo sono strettamente legati: non è appunto l'ultimo uomo che annuncia di aver ucciso Dio, ponendo in tal modo il proprio linguaggio, il proprio pensiero, il proprio riso nello spazio del Dio già morto, ma proponendosi anche come colui che ha ucciso Dio e la cui esistenza include la libertà e la decisione di tale delitto? Così, l'ultimo uomo è, a un tempo, più vecchio e più giovane della morte di Dio; avendo ucciso Dio, è lui stesso che deve rispondere alla propria finitudine; ma dal momento che parla, pensa ed esiste entro la morte di Dio, il suo crimine stesso è destinato a morire; nuovi dei, identici, già gonfiano l'Oceano futuro; l'uomo scomparirà. Più che la morte di Dio – o meglio nella scia di tale morte e in una correlazione profonda con essa – il pensiero di Nietzsche annuncia la fine del suo uccisore: ossia l'esplosione del volto dell'uomo nel riso, e il ritorno delle maschere: la dispersione della profonda colata del tempo da cui l'uomo si sentiva portato e di cui sospettava la pressione nell'essere stesso delle cose; l'identità tra il ritorno del Medesimo e l'assoluta dispersione dell'uomo. Durante l'intero XIX secolo, la fine della filosofia e la promessa d'una cultura prossima coincidevano probabilmente con il pensiero della finitudine e l'apparizione dell'uomo nel sapere; oggi il fatto che la filosofia sia sempre e ancora sul punto di scomparire, e il fatto che forse in essa, ma più ancora fuori di essa e contro di essa, nella letteratura come nella riflessione formale, si pone il problema del linguaggio, dimostrano probabilmente che l'uomo sta sparendo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 215

Foucault, Sulla follia

In questa lettura Michel Foucault tratta di alcune caratteristiche della storia europea della follia, soffermandosi in particolare sull'apporto dato da Freud al problema.

M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano, 1977, pagg. 632-633

Nella storia occidentale, l'esperienza della follia si è disposta lungo questa scala. In verità, essa ha per lungo tempo occupato una regione incerta, per noi difficile da precisare, tra l'interdizione dell'azione e quella del linguaggio: da qui l'importanza esemplare della coppia *furor-inanitas* che ha praticamente organizzato, secondo i registri del gesto e della parola, il mondo della follia sino al termine del Rinascimento. L'epoca della reclusione (gli Hôpitaux Généraux, Charenton, Saint-Lazare, istituiti nel XVII secolo) segna una migrazione della follia verso la regione dell'insensato; la follia non conserva con gli atti interdetti che una parentela morale (resta essenzialmente legata alle interdizioni sessuali), ma è inclusa nell'universo delle interdizioni di linguaggio; la reclusione classica racchiude con la follia, il libertinaggio di pensiero e di parola, l'ostinazione nell'empietà e nell'eterodossia, la bestemmia, la stregoneria, l'alchimia – in breve tutto ciò che caratterizza il mondo *parlato* e interdetto nella sragione; la follia è il linguaggio escluso – quello che contro il codice della lingua pronuncia parole senza significato (gli “insensati”, gli “imbecilli”, i “dementi”), o quello che pronuncia parole sacralizzate (i “violenti”, i “furiosi”), o ancora quello che fa passare significati interdetti (i “libertini”, i “testardi”). Di questa repressione della follia come parola interdetta, la riforma di Pinel è molto più un compimento visibile che una modificazione. La modificazione non si produsse realmente se non con Freud, quando l'esperienza della follia si è spostata verso l'ultima forma di interdizione del linguaggio di cui parlavamo più sopra. Ha cessato allora di essere errore di linguaggio, bestemmia proferita, o significato intollerabile (e in questo senso la psicanalisi è veramente la grande rimozione delle interdizioni, come diceva lo stesso Freud); è apparsa come una parola che si avvolge su se stessa, dicendo, al di sotto di ciò che dice, altre cose delle quali è al tempo stesso il solo codice possibile: linguaggio esoterico, se si vuole, poiché trattiene la sua lingua all'interno di una parola che alla fin fine non dice altre cose che questa implicazione. Occorre dunque prendere l'opera di Freud per quel che è; essa non scopre il fatto che la follia è presa in una rete di significati comuni con il linguaggio di tutti i giorni, autorizzando così a parlarne nella piattezza quotidiana del vocabolario psicologico. Essa disloca l'esperienza europea della follia per situarla in quella regione pericolosa, trasgressiva sempre (dunque ancora interdetta, ma in una modalità particolare) che è quella dei linguaggi che si implicano essi stessi, enunciando cioè nel loro enunciato la lingua nella quale lo enunciano. Freud non ha scoperto l'identità perduta di un senso; ha delimitato la figura irrompente di un significante che *non* è assolutamente come gli altri. La qual cosa avrebbe dovuto essere sufficiente a proteggere la sua opera da tutte le interpretazioni

psicologizzanti con cui questi cinquant'anni l'hanno ricoperta nel nome (derisorio) delle "scienze umane" e della loro unità asessuata.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 212-213

Fourier, La Rivoluzione francese e i filosofi

Charles Fourier afferma che la Rivoluzione francese ha messo alla prova le teorie dei filosofi, e che i risultati hanno rivelato queste teorie incapaci di rimediare ai mali della società.

Ch. Fourier, *Teoria dei quattro Movimenti e dei Destini generali*

Dopo l'imperizia di cui i Filosofi avevano dato prova nel loro tentativo, durante la Rivoluzione francese, ciascuno era concorde nel considerare la loro scienza come un traviamiento dello spirito umano; i torrenti di luce politica e morale non sembravano più che torrenti di illusioni. Si può vedere altra cosa negli scritti di questi sapienti, che, dopo aver impiegato venticinque secoli a perfezionare le loro teorie, dopo aver raccolto tutti i lumi antichi e moderni, generano per loro esordio tante calamità, quanti erano i benefici promessi e fanno declinare la società civilizzata verso la condizione barbarica? Tale fu l'effetto dei primi cinque anni, durante i quali la Francia subì la prova delle teorie filosofiche.

Dopo la catastrofe del 1793 le illusioni furono disperse, le scienze politiche e morali infamate e screditate per sempre. Da allora si dovette scorgere che non c'era alcuna felicità da sperare da tutti i lumi acquisiti, che occorreva cercare il bene della società in qualche nuova scienza, e aprire nuove vie al genio politico; perché era evidente che né i Filosofi né i loro rivali sapevano rimediare alle miserie sociali, e che, sotto i dogmi degli uni o degli altri, si vedrebbe sempre il perpetuarsi dei flagelli più vergognosi, tra cui l'indigenza.

L. Ghiringhelli, *Prima di Marx. Alle origini del socialismo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 143-144

Frajese, Euclide e Archimede nello sviluppo della matematica greca

Attilio Frajese ha curato per la UTET di Torino – oltre all'edizione degli Elementi di Euclide – l'edizione delle Opere di Archimede. Nelle pagine che seguono egli propone un interessante confronto tra i due matematici dell'età ellenistica e mette in evidenza il carattere “teorico” della ricerca scientifica nell'antichità. Anche se le applicazioni pratiche di un lavoro teorico come quello di Archimede sono evidenti, e alcune – come ad esempio la leva – note praticamente a tutti (“Datemi un punto di appoggio e solleverò il mondo!”).

Archimede, il più grande matematico della civiltà greca e uno dei più grandi di tutti i tempi, nacque e visse a Siracusa nel terzo secolo avanti Cristo: si conosce con certezza l'anno della sua morte (il 212 a.C.) la quale avvenne (come tutti sanno) durante il saccheggio di Siracusa; e si ritiene probabile che egli sia nato nel 287 a.C.; Archimede segue dunque di poco Euclide e precede di poco Apollonio, l'autore delle *Coniche*.

[...] I Greci ereditano dall'Oriente una matematica che aveva già avuto sviluppi notevoli in aritmetica e in algebra, ma che era ferma a una geometria materializzante, di carattere strettamente pratico (regole di misura, soprattutto).

Nel mondo greco la geometria passa dallo stadio pratico, che può dirsi di *approssimazione*, a quello teorico, che fu detto di *precisione*: gli enti geometrici vengono idealizzati, considerati come *enti* a se stanti, distaccati da ogni traccia di materia. E questa idealizzazione subisce una svolta decisiva con la scoperta delle linee incommensurabili (lato e diagonale del quadrato) avvenuta, a quanto pare, nella scuola pitagorica sorta intorno al maestro intorno al 500 a.C. Se lato e diagonale di ogni quadrato sono incommensurabili, cioè sono tali che nessun segmento, comunque scelto, sia contenuto esattamente numeri interi di volte tanto nell'uno quanto nell'altro, non è possibile concepire le linee come composte da un numero finito di punti, assimilabili a granellini, pur piccoli. Secondo questa concezione *granulare*, infatti, tutte le linee dovrebbero essere commensurabili, poiché il segmentino-punto sarebbe contenuto esattamente in ciascuna di esse. Conseguenza delle linee incommensurabili (che Platone eternò in un celebre passo del *Menone*) dovette essere quindi l'*annichilimento* del punto, che venne concepito come addirittura privo di dimensioni: conseguentemente la linea fu concepita come *lunghezza priva di larghezza* e la superficie come priva di spessore.

È questo il vero colpo d'ala della geometria greca, che segna l'inizio della geometria di precisione. [...]

È immediatamente avvertibile negli *Elementi* di Euclide un carattere di teoricità assoluta: carattere che a nostro avviso è almeno in parte dovuto a una sorta di *platonismo* di Euclide: almeno nel senso che questi condivide la concezione della matematica che Platone espone nel grande Dialogo del suo meriggio: la *Repubblica*. Fatto sta che, pur fornendo le costruzioni geometriche che noi eseguiamo usando gli strumenti elementari (riga e compasso), Euclide non nomina mai gli strumenti stessi, postulando che le figure elementari *costruite* sorgano come per incanto. E invano si cercherebbe negli *Elementi* di

Euclide non solo il minimo accenno a pratiche applicazioni, ma neppure il benché minimo esempio numerico o la più semplice regola di misura. [...]

Ora passiamo da Euclide ad Archimede ed esaminiamo le somiglianze e le differenze fra i due tipi di trattazione. Innanzitutto una differenza di stile: dallo stile *elementare* di Euclide si passa ad uno stile *per iniziati* di Archimede. Ma, a parte ciò, anche in Archimede, come in Euclide, la trattazione ha l'andamento di "sintesi" che è proprio del momento espositivo del *sistema degli Elementi*: anche Archimede parte da proposizioni primitive (alle quali dà denominazioni diverse, come *lambanómena* = assunzioni, o *lémmata* = lemmi) e a mano a mano ne deduce proposizioni sempre più complesse, fino a quelle che costituiscono lo scopo di ciascuna opera. Sotto questo riguardo le opere di Archimede possono essere considerate come la continuazione degli *Elementi* di Euclide: continuazione resa anche più evidente dal fatto che Archimede si serve continuamente di proposizioni euclidee. Ma (ed è qui una differenza notevole) Archimede non disdegna regole di misura e calcoli aritmetici: anzi si direbbe che se ne compiaccia. [...]

Alcune opere di Archimede sono dedicate a questioni che potremmo dire di matematica applicata: basti citare i due libri *Sull'equilibrio dei piani*, nei quali si determina la posizione del baricentro di corpi di varia forma, e i due libri sui *Galleggiamenti*, in cui si studia il comportamento statico-dinamico di un corpo solido immerso in un liquido. Ma quando si parla di *applicazioni della matematica* nelle opere di Archimede, occorre rilevare che si tratta di matematica applicata nel senso in cui può esser detta tale, ad esempio, la meccanica razionale odierna: Archimede si tiene cioè lontano dalle applicazioni pratiche vere e proprie. Queste ultime hanno, è vero, occupato variamente il suo ingegno, conformemente ha quanto la tradizione ci ha tramandato circa i suoi geniali ritrovati; ma di essi non si trova traccia nelle opere classiche, e sembra che ciò sia stato *voluto* da Archimede, se vogliamo prestar fede a quando dice Plutarco (*Vita di Marcello*, 14 e 17). Secondo questo antico autore, infatti, le invenzioni meccaniche furono considerate da Archimede come un semplice diversivo giocoso: per quanto gli procurassero immensa celebrità, tuttavia egli non le avrebbe ritenute degne di essere tramandate mediante opere scritte.

Per mostrare (ci si scusi il bisticcio) il carattere altamente *teorico* della matematica *applicata* trattata nelle opere di Archimede, si sembra opportuno citare il caso delle proposizioni 6 e 7 del libro I di *Equilibrio dei piani*: esse trattano ambedue della legge di equilibrio della leva, ma mentre la prima si riferisce al caso di grandezze (pesi) tra loro commensurabili, la seconda si riferisce al caso dell'incommensurabilità: distinzione che se ha un valore teorico non ha evidentemente alcun significato pratico.

Potremmo dire che Archimede sia non soltanto il più grande matematico ma anche il più grande *ingegnere* dell'antichità: ingegnere nel senso più ampio, cioè non soltanto nel senso di colui che applica la teoria alla pratica, ma anche di colui che quella teoria costruisce. Sotto questo riguardo si trova in Archimede quell'equilibrio che è caratteristico dello spirito greco: egli è il matematico che per quanto riguarda rigore logico e purezza di concezioni

non è secondo di fronte a Euclide, ma al tempo stesso indirizza la sua matematica verso applicazioni pratiche, pur espungendo queste ultime dalle sue opere, nelle quali si limita ai presupposti teorici delle applicazioni stesse.

(A. Frajese, *Introduzione ad Archimede, Opere*, UTET, Torino, 1974, pagg. 11-15)

Frank, Come i guelfi e i ghibellini

Scritta nel 1931, quando il filosofo russo Semën Frank era ormai da quasi dieci anni in esilio in Germania, il saggio “Destra” o “sinistra”? un’antinomia superata tratta di un argomento ancora oggi di attualità. Egli sottolinea la confusione lessicale presente nella famosa diade, che pretende di esprimere una dimensione filosofica, politica e sociologica insieme. Frank, ex-marxista, conclude affermando che dopo la presa del potere da parte dei comunisti in Russia questo schema è diventato assurdo. [N.B.: Arakceev, generale dello zar Alessandro I, è rimasto nella tradizione russa come simbolo di dispotismo e regime poliziesco. Lo zemstvo e il Tribunale dei giurati erano fra le più importanti riforme dello zar Alessandro II, esse riguardavano l’autonomia amministrativa e l’amministrazione della giustizia; furono poi abolite dal regime sovietico. Belinskij e Herzen erano due importanti intellettuali della Russia dell’Ottocento. Per distinguersi dai populist-socialrivoluzionari, i marxisti avevano fondato un loro partito, che denominarono partito socialdemocratico]

S. Frank, “Destra” o “sinistra”? un’antinomia superata [1931]

Che cos’è “la destra”, che cos’è “la sinistra”, a quale delle due correnti associarsi, con quale simpatizzare?

Fino a un recente passato la risposta era chiara per ogni persona politicamente istruita; la risposta non ammetteva dubbi anche per noi russi fino al 1917 e soprattutto fino al 1905. La “destra” era la reazione, l’oppressione del popolo, la politica di Arakceev, la soppressione della libertà di pensiero e di parola, l’arbitrio dell’autorità; la “sinistra” era il movimento di liberazione santificato dai nomi dei decabristi, di Belinskij e di Herzen, l’esigenza della legalità e dell’eliminazione dell’arbitrio della censura e della persecuzione dei dissidenti, la preoccupazione per l’indigenza delle classi inferiori, la simpatia per lo zemstvo e il tribunale coi giurati, il sogno della costituzione. La destra era crudeltà, formalismo, inumanità, altezzosità del potere; la sinistra filantropia, compassione per gli “umiliati e offesi”, senso della dignità della persona umana propria e altrui. Le titubanze non erano possibili: “il cuore di ogni uomo onesto batte a sinistra” aveva scritto Heine; perché, a dirla in breve, la destra era il male e la sinistra il bene.

Tutto questo è scomparso, è precipitato nell’abisso del nulla, s’è dileguato come fumo. Alla giovane generazione attuale, anche “di sinistra”, questi sentimenti sono ormai estranei. Nell’emigrazione russa (e in parte nella Russia stessa) oggi la destra e la sinistra si sono in parte scambiate di posto: la sinistra è diventata simbolo di arbitrio, dispotismo, umiliazione dell’uomo; la destra simbolo degli sforzi per un’esistenza degna dell’uomo. In una parola, la destra è diventata il bene e la sinistra il male. Ma tutto ciò soltanto in parte; dietro a questa svolta se ne cela una seconda, molto più significativa anche se meno manifesta: il sentimento crescente che le definizioni stesse di destra e sinistra sono incomprensibili, inadeguate, confuse. Mi permetto qui una confidenza personale, forse non interessante per

il lettore ma per me necessaria come punto di partenza per le considerazioni successive. Nella prima giovinezza io, come tutti i giovani russi istruiti del tempo, ero “di estrema sinistra” – marxista, socialdemocratico. Poi mi sono spostato gradatamente “a destra”, senza approdare alla vera destra e gravitando piuttosto al centro fra la destra e la sinistra; ma mi sono sempre sentito su qualche punto della linea che va da sinistra a destra. Per me, come per tutti i russi che non avevano perso la coscienza e il buon senso, la rivoluzione del 1917 fu la spinta immediata a una decisa virata a destra.

Ma a misura che nella mia anima le emozioni si placarono, ebbe inizio un nuovo processo: i concetti stessi di destra e di sinistra incominciarono a farsi casuali, oscillanti, a perdere il loro significato univoco d'un tempo, a diventare fantomatici e inattuali. Cominciai ad avvertirvi addirittura qualcosa di offensivo e di indecente: una persona presa nel vortice e che cerca di salvare la vita non ha tempo di pensare se è di destra o di sinistra; a una persona caduta prigioniera di banditi o di pazzi non interessa la politica dei partiti; un uomo che ha perso la patria ha perso *tutto*, compreso il terreno sul quale puntare a destra o a sinistra. E quando adesso chiedono a me (che per tutta la vita mi sono interessato ai problemi politici e ne sono stato sufficientemente informato anche se non ho mai partecipato alla politica attiva) se sono di destra o di sinistra, provo un senso di disagio, di confusione, d'impossibilità a fornire una risposta diretta. Dopo aver meditato su questi sentimenti sono giunto alla convinzione che dipendono non dall'indeterminatezza della mia concezione politica ma dall'incongruenza della domanda stessa. Adesso, invece di rispondere, preferisco chiedere a mia volta. “E Lei a quale partito aderisce: ai guelfi o ai ghibellini?”, e mi diletto a constatare questa volta la confusione del mio interlocutore. [...]

Perciò nelle parole e nei pensieri confusi dovrà continuare ancora a lungo la lotta fra i concetti superati e ormai fantomatici della destra e della sinistra; a lungo continueranno ad esistere persone di destra e di sinistra quando non esiste più un compito reale di destra o di sinistra; a lungo questi fantasmi continueranno a portar confusione sterile e turbamento nella vita sociale distogliendo dalle crude esigenze della realtà. Ma alla fine la realtà, come sempre, supererà le idee antiquate, la destra e la sinistra sopravviveranno unicamente nei testi di storia dove troveranno pace e collocazione accanto ai guelfi e ai ghibellini.

S. Frank, “*Destra*” o “*sinistra*”? *un'antinomia superata*, Russia Cristiana, Anno XV, Marzo-Aprile 1974, pagg. 15-17 e 29

Frank, Filosofia e fisica

Philipp Frank (1884-1996) collaborò alla stesura del "manifesto" del Circolo di Vienna. Il testo che proponiamo alla lettura è tratto da una conferenza tenuta a Copenaghen sulle erronee interpretazioni della fisica quantistica.

Ph. Frank, *Errate interpretazioni filosofiche della fisica dei quanti*

Appena nasce una nuova teoria fisica, essa viene usata per contribuire in qualche modo alla soluzione delle questioni controverse della filosofia. Le questioni a cui i filosofi hanno lavorato per secoli senza avvicinarsi d'un passo alla soluzione. Gli esempi che s'affacciano alla memoria sono numerosi. Quando J. J. Thomson dimostrò che ogni particella carica d'elettricità ha un'inerzia, precisamente come una massa meccanica, e stabilì una formula per il calcolo della massa meccanica di una particella in base alla carica e alle dimensioni; questi risultati diedero spunto ad argomentazioni volte a dimostrare che la materia è soltanto un fantasma. In essi si trovò un argomento *a favore* della visione idealistica del mondo, e *contro* il materialismo. Interpretazioni analoghe vennero proposte quando nacque l'energetica, e i fenomeni vennero rappresentati come trasformazioni d'energia, piuttosto che come effetto delle collisioni delle masse. La teoria della relatività introdusse poi lo spazio non euclideo tridimensionale in cui hanno luogo i processi direttamente osservabili della vita quotidiana. In seguito, la meccanica ondulatoria, invece che con l'aiuto delle particelle di massa, descrisse i processi fisici con l'aiuto del concetto di probabilità, che è stato sovente definito un fattore puramente spirituale. Sembra che l'elemento spirituale sostituisca dappertutto la materia grossolana.

Tali interpretazioni vennero associate particolarmente alla teoria di Niels Bohr sulla natura complementare di certe descrizioni fisiche, da cui si sperava di trarre argomentazioni in favore della biologia vitalistica e del libero arbitrio.

Passando in rassegna tutte queste interpretazioni, emerge il fatto accertabile empiricamente che esse tutte incoraggiano un movimento verso una certa rappresentazione del mondo: non si tratta di rappresentazioni del mondo diverse; è sempre la stessa che ricorre periodicamente.

[...] Di grande interesse scientifico è la struttura logica di queste erronee interpretazioni filosofiche. L'associazione delle idee che porta ad esse consiste di due stadi. Prima, le proposizioni fisiche, che sono in realtà asserzioni su processi osservabili, vengono considerate asserzioni intorno a un mondo reale metafisico. Tali espressioni non hanno significato scientifico, poiché non possono essere né confermate né contraddette da nessuna osservazione. Il primo stadio quindi sta nel passaggio a una proposizione metafisica senza significato. Nel secondo stadio tale proposizione, mutando appena i vocaboli che la costituiscono, ridiventa una proposizione che ha un significato, ma che non appartiene più al campo della fisica, esprimendo a questo punto l'augurio che gli uomini si comportino in un certo modo. Quest'ultima proposizione perciò non è più metafisica, ma è

diventata un principio della morale? dell'etica, o di qualche altro sistema di condotta. Si potrebbero addurre numerosi esempi di siffatti procedimenti a due stadi. Scegliamo, per la sua estrema semplicità, il noto esempio della massa elettromagnetica. J. J. Thomson formulò la proposizione puramente fisica che ogni corpo con una carica elettrica possiede un'inerzia meccanica, calcolabile in base alla sua carica. A ciò venne aggiunta l'ipotesi, similmente fisica, che allo stesso modo si potesse calcolare la *intera* massa del corpo. Successivamente i filosofi trasformarono quest'ipotesi in un principio metafisico, dicendo: "nel mondo reale non esiste affatto una massa meccanica". Ovviamente tale principio non ha un contenuto scientifico: da esso non derivano fatti osservabili. Venne poi il secondo stadio: si asserì che il mondo materiale, come mera illusione, non ha importanza rispetto al mondo dello spirito, perciò l'uomo nelle sue azioni può, o deve, trascurare ogni eventuale mutamento del mondo materiale, per dedicarsi alla perfezione spirituale.

Quando siffatti auspici vengono espressi da gruppi influenti, il fatto, naturalmente, è significativo e ha grande importanza nella vita umana, pur tuttavia non esiste evidentemente nessuna connessione logica con la teoria elettromagnetica della materia, e l'intera cosa nasce solo da questa erronea interpretazione in due stadi.

La parte essenziale dell'interpretazione erronea è il passaggio attraverso il mondo metafisico "reale". L'interpretazione erronea pertanto si può evitare solo tentando di creare un corto circuito diretto tra il principio fisico e il principio morale. Ciò può essere stabilito, per esempio, mediante l'uso corrente del "linguaggio fisicalistico" che Neurath e Carnap hanno proposto come il linguaggio universale della scienza.

Secondo la "sintassi logica" di Carnap, l'origine di queste interpretazioni erronee sta sempre nell'uso del "modo materiale di parlare". Il contrasto tra massa "apparente" e "reale" è fatto passare per l'affermazione di un fatto del mondo osservabile, mentre in realtà è una regola sintattica sull'uso della parola "reale". Solo la formula circa la relazione tra carica elettrica e inerzia è un'espressione del mondo osservabile.

L'interpretazione erronea delle teorie della relatività e dei quanti ha la stessa struttura logica. La prima di tali teorie venne usata per dare un fondamento alla fede nella predestinazione, la seconda per fornire argomenti scientifici in favore della "spontaneità d'azione" e della "libertà della volontà". [...]

Le interpretazioni filosofiche erronee della meccanica quantistica si comprenderanno meglio se teniamo presente che le stesse tendenze, viste nell'interpretazione delle teorie precedenti, compaiono anche qui, e che il processo si svolge, tanto nella sua logica quanto nella sua psicologia, esattamente lungo le stesse linee.

Occorre prima di tutto aver chiaro il significato della concezione di complementarità in fisica.

Spesso si legge questa formulazione: "È *impossibile misurare simultaneamente la posizione e la velocità* di una particella in movimento". Il mondo quindi, appunto come dice la meccanica classica, è fatto di particelle aventi posizioni e velocità definite, che purtroppo però non riusciamo mai a conoscere. Questa esposizione in cui gli stati delle particelle

hanno la funzione della “cosa in sé” della filosofia idealistica, porta a innumerevoli pseudoproblemi. Introduce oggetti fisici, cioè particelle con posizioni e velocità definite, a proposito delle quali le leggi fisiche della meccanica quantistica non rivelano assolutamente nulla. [...]

Un modo diverso d'esporre la situazione sta nel dire che le particelle “in generale *non possiedono simultaneamente posizioni e velocità definite*”. Questo modo di esprimersi mi sembra presentare questa difficoltà: la combinazione “particelle con una posizione o velocità indefinita” viola le regole sintattiche, secondo cui le parole “particella”, “posizione” e “indefinito” sono usate normalmente nella fisica e nella vita quotidiana. Naturalmente non ci sarebbero obiezioni, se si introducesse una nuova sintassi da applicare a queste parole quando sono usate nella meccanica quantistica. (...) Tuttavia sorgono grossolani malintesi non appena si applichi questo modo di parlare a questioni che non appartengono più alla teoria quantistica. [...]

Io credo che occorra mantenere quanto più esattamente possibile, come punto di partenza per una formulazione corretta dell'idea di complementarità, la formulazione enunciata da Bohr nel 1936.

La meccanica quantistica non tratta né di particelle le cui posizioni e velocità esistono, ma non si possono osservare accuratamente, né di particelle con posizioni e velocità indefinite. Tratta invece di apparati sperimentali che si descrivono senza potere impiegare simultaneamente le espressioni “posizione d'una particella” e “velocità di una particella”. Se descrivendo un apparato sperimentale si può usare l'espressione “posizione d'una particella”, *non* si può usare, nella descrizione dello stesso apparato, l'espressione “velocità d'una particella”, e viceversa. [...]

Per esprimere l'idea della complementarità della fisica nel modo più vicino alla formulazione di Bohr, in modo tale che essa non porti ad alcuna errata interpretazione di stampo metafisico (...) si dovrà procedere in qualche modo come segue.

Il linguaggio nel quale ricorrono affermazioni quali: “la particella si trova in questo luogo e si muove a questa velocità” si addice a degli esperimenti che comportano procedimenti meccanici grossolani, e non può essere usato per descrivere in modo soddisfacente i processi atomici. Tuttavia, è possibile fornire un insieme di accorgimenti sperimentali per il campo atomico, nella descrizione dei quali si possa usare l'espressione “posizione di una particella”. Nella descrizione di questi esperimenti, e proprio in ciò consiste l'idea di Bohr, l'espressione “velocità di una particella” non può essere usata. Nel campo della fisica atomica, quindi, possono essere usate alcune porzioni del linguaggio della meccanica grossolana. Tuttavia, gli accorgimenti sperimentali, nella descrizione dei quali tali porzioni di linguaggio possono essere usate, si escludono reciprocamente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XXVIII, pagg. 150-154

Frank, L'intelligencija e il moralismo nichilista

Anche Semën Frank partecipò con un suo saggio alla raccolta di scritti filosofici Vechi (1909). In questa lettura egli spiega come avviene che il nichilismo teorico dell'intelligencija non sfocia nell'amoralismo alla Stirner, come sembrerebbe logico, ma in un moralismo fanatico.

S. Frank, *L'etica del nichilismo*

Il *moralismo* dell'intelligencija russa è solo l'espressione e il riflesso del suo *nihilismo*. Ragionando con una logica rigorosa, dal nihilismo si può e si deve dedurre anche nel campo della morale solo il nihilismo, cioè l'amoralismo; a Stirner non costò, molta fatica chiarire questa deduzione logica a Feuerbach e ai suoi discepoli. Se l'essere è privo di ogni senso interiore, se i desideri umani soggettivi sono l'unico criterio razionale per l'orientazione pratica dell'uomo nel mondo, come dovrò io riconoscere un qualsiasi obbligo? Non sarà mio legittimo diritto il semplice ed egoistico godimento della vita, l'ingenuo e naturale "carpe diem"?

[...]

Qui viene riconosciuto come valore assoluto non il fine o l'ideale ma il *servizio* stesso del medesimo. E se la domanda di Stirner: "perché l'io è meno prezioso del tu e gli deve essere sacrificato?" resta senza risposta, proprio per prevenire simili insolenti perplessità la *pratica* morale si circonda di un'autorità ancor più mistica e indiscutibile. Questa forma mentis, nella quale la morale occupa non solo il posto principale ma possiede anche un'autorità illimitata e autocratica sopra la coscienza privata della fede nei valori assoluti, può essere definito *moralismo* e proprio questo moralismo nihilista forma l'essenza della concezione del mondo dell'intelligencija russa.

Il credo dell'intellettuale russo è il *bene del popolo*, il soddisfare i bisogni della "maggioranza". Servire a questo fine è per questo credo l'obbligo supremo e in genere unico dell'uomo e tutto ciò che è di più viene dal maligno. Perciò egli non solo semplicemente nega o non accetta altri valori ma addirittura li teme e li odia. Non si può servire contemporaneamente a due dei e, se come già apertamente proclamò Massimo Gor'kij, dio è "il popolo", tutti gli altri dei sono pseudo-divinità, idoli, diavoli.

AA. VV., *La svolta*. Vechi, *L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, Jaka Book, Milano, 1970, pagg. 166-167

Frank, La rivoluzione e le responsabilità dell'intelligencija

Nei primi mesi del 1918 fu stampata l'antologia Iz Glubiny (De profundis, 1918), in cui il gruppo di Vechi esprime le sue riflessioni sulla Rivoluzione d'ottobre. Il saggio di Frank attribuisce anche all'“educazione ideologica deforme” dell'intelligencija le responsabilità di quanto successo.

S. Frank, *Dal Profondo*

Lo scontro tra l'educazione ideologica deforme che l'intelligencija russa ricevette durante quasi tutto il sec. XIX e l'azione della grande guerra mondiale sulle masse popolari spiega il fenomeno della rivoluzione russa; la guerra mise il popolo in condizioni che lo resero particolarmente sensibile alla predica demoralizzatrice delle idee dell'intelligencija. A sua volta l'educazione ideologica deforme dell'intelligencija risale all'insistenza miope e gelosa della monarchia e della ristretta cerchia di persone che la circondava nel mantenere indiviso tutto il potere, un fatto che alienò allo stato un vasto strato di persone istruite, le accecò d'odio verso l'autorità storica e allo stesso tempo rese questa intelligenza insensibile e cieca riguardo alle forze anticivili e belluine che sonnecchiavano nelle masse popolari.

AA. VV., *Iz glubiny*, trad. it., *Dal Profondo. Raccolta di saggi sulla Rivoluzione russa*, a cura di P. Modesto, Jaka Book, Milano, 1971, pagg. 261-262

Frank, Nietzsche propugnatore di una nuova morale

Presentiamo un'altra lettura tratta dall'antologia I problemi dell'idealismo (1902). Anche Semjon Frank da giovane aveva aderito al marxismo, per poi allontanarsene sotto l'influenza del pensiero nicciano. Egli interpreta la critica di Nietzsche alla morale comune come la contrapposizione dell'"amore per il lontano" all'"amore per il vicino".

S. Frank, *Friedrich Nietzsche e l'etica dell'amore per il lontano*

Lo scopo dell'etica come disciplina normativa consiste nello stabilire un accordo fra le convinzioni ed i sentimenti morali, allo scopo di ripensare e approfondire la coscienza morale, confrontandola con gli innati istinti morali inconsapevolmente impiantati nell'uomo. In ciò sta il merito della nicciana "rivalutazione dei valori", rivelante il conflitto morale fra l'"amore per il vicino" e l'"amore per il lontano" e la dimostrazione dell'esistenza e dell'indipendenza di un particolare valore morale, il ben conosciuto e non adeguatamente valutato sentimento dell'"amore per gli ideali".

Indubitabilmente quest'ultimo sentimento è rimasto nell'ombra e non è stato ammesso nella luce della coscienza morale solo a causa della supremazia della dottrina etica dell'utilitarismo, che ha considerato la felicità per il popolo come il più alto obiettivo della morale. E questo è il motivo perché esso non ha voluto prendere atto e ammettere nel sentimento morale nient'altro che il desiderio della felicità per coloro che sono vicini, cioè l'altruismo e il suo diretto contrario, l'egoismo.

Ecco perché Nietzsche ha dovuto sviluppare il suo punto di vista sull'etica in diretta polemica con l'etica dell'utilitarismo, con quella "teoria della felicità e della virtù", per la quale, secondo la sua opinione, la gente "è divenuta meschina e ancora si sta immeschinendo".

La coscienza morale che va per la maggiore, grazie all'utilitarismo e all'altruismo porta all'idea che eccetto l'amore per il popolo e il desiderio della sua felicità non ci può essere nient'altro di moralmente altrettanto valido. E questo non può tanto facilmente evitare l'attacco, che è contenuto nella teoria di Nietzsche, alla grandezza morale di questi "oggettivo" e "disinteressato", non solo rispetto all'io, ma anche rispetto ad ogni tu, e a quelle motivazioni umane che sono riunite da Nietzsche sotto la denominazione di "amore per gli ideali". L'utilitarismo ribatte all'idealismo etico con l'affermazione che l'"amore per gli ideali", anche se non sembra essere come l'altruismo, comunque è una forma indiretta che assume l'amore per gli altri e il desiderio della loro felicità.

Non possiamo negare che l'uomo che ha dedicato la sua vita al servizio degli ideali astratti di verità, giustizia, indipendenza spirituale, ecc., fa un sacco di bene per i suoi connazionali e per i suoi vicini, e così egli indirettamente è utile a loro e alla loro felicità.

[...]

L'amore per gli ideali deve essere la pietra angolare della morale degli spiriti creatori, il principio del loro comportamento morale. "La tua causa", che coincide con "ciò che ti sta

vicino", non è che la ripetizione dell'idea "io apprezzo l'amore per le cose e gli ideali più che l'amore per il popolo". Con questo significato di amore per se stesso sarebbe un rozzo errore vedere nell'idea della necessità dell'amore per se stessi da parte di coloro che si pongono più in alto e la sua non permissibilità per la gente senza importanza la ripetizione della nota idea di Raskolnikov.

[...]

Una dottrina morale, che si presenta senza la categoria del dovere, senza le parole "tu devi" e senza il modo imperativo, è la stessa "*contradictio in adiecto*" che la teoria scientifica senza la categoria di sostanza e quella di causalità, senza le parole "è" e "perché". L'eliminazione della categoria del dovere è pertanto la negazione dell'idea formale di moralità, ma non dell'essenza della moralità. Nietzsche ha compreso perfettamente questo e nell'ultimo periodo della sua attività creativa egli fu incline alla negazione di ogni tipo di morale; e arrivò a chiamare il suo Zarathustra "il primo immoralista". E proprio qui vediamo una tipica contraddizione, poiché questo "immoralista" ha speso tutta la sua vita ad insegnare alla gente la morale, stabilendo "le nuove tavole" [della legge].

[...]

I diritti morali della personalità sono quei sacri e fondamentali diritti della persona, che oggi sono divenuti le "parole dimenticate" con la supremazia dell'utilitarismo positivista, con il suo principio unico "*salus populi suprema lex*" e con la conseguente contraddizione fra la morale sociale e quella personale. Forse il lettore ricorderà come queste opinioni sulla morale portarono l'*intelligencija russa* dagli anni Settanta alla fine del secolo alla convinzione che fosse necessario rinunciare ai diritti umani per il bene del popolo. A parte il fatto che è teoreticamente errato stabilire una simile contraddizione fra la morale e il vantaggio spirituale del popolo, in questa convinzione (a dispetto dell'eccezionale valore morale dei suoi esponenti) c'è indubbiamente un chiaro errore morale...Ne abbiamo sentite tante sulla rinuncia a se stessi, sul rifiuto dei propri interessi personali a beneficio di coloro che sono vicini, sul severo comandamento morale che ordina di dare tutto agli altri e di non chiedere nulla per sé, ma nello stesso tempo non abbiamo sentito quasi nulla sui diritti umani, su quelle caratteristiche umane che l'uomo non deve sacrificare e che non ha il diritto di sacrificare; non sentiamo nulla a proposito del diritto dell'uomo di eliminare tutti gli ostacoli per realizzare quei sacri diritti, su quell'attività morale che è basata non sulla rinuncia del proprio *io*, ma al contrario sulla conferma e sullo sviluppo dei più profondi, più sacri e più umani aspetti dell'*io*.

[...]

Il *superuomo* è, si potrebbe dire, una formale immagine morale, cioè il grado più alto dello sviluppo umano dell'umanità, il gradino più alto del fiorire di embrioni spirituali, che sono ora in potenza nell'uomo moderno.

Il superuomo è appunto una personificazione di tutti quegli ideali morali presenti fin dall'apparire dell'uomo. Si tratta di una personificazione di quelle idee, per amore delle

quali, come abbiamo visto, Nietzsche cerca di realizzare il piú importante stimolo morale per un uomo. Ecco perché l'idea di superuomo non aggiunge nulla di sostanziale all'etica dell'"amore per il lontano" o dell'"amore per gli ideali", che è stata descritta sopra. Questa idea del superuomo dà all'etica un'immagine personificata.

Abbiamo visto che l'amore per gli ideali è stata proposta da Nietzsche in opposizione all'amore per il popolo; la stessa idea è presente nell'ideale del superuomo...Arrivare al superuomo non significa il trionfo della felicità del popolo, non è la soddisfazione di desideri individuali, è invece il trionfo della natura spirituale dell'uomo, la realizzazione di tutti i suoi desideri che hanno un valore morale.

AA. VV., *Problema idealisma [Problemi dell'idealismo]*, Mosca 1902 , pagg. 166-167, 172, 173, 182-183 e 185-186 [trad. di G. Zappitello e E. I. Lebedeva]

Frege, Scrivere idee

Frege paragona il rapporto fra la sua ideografia e la lingua di tutti i giorni a quello che intercorre fra il microscopio e l'occhio umano.

G. Frege, *Ideografia, Premessa*, trad. it. di C. Mangione, in *Logica ed aritmetica*, Boringhieri, Torino, 1965, pagg. 105-106

Credo di poter rendere nel modo piú chiaro il rapporto della mia ideografia con la lingua di tutti i giorni, paragonandolo al rapporto esistente tra il microscopio e l'occhio. Quest'ultimo, per l'estensione della sua applicabilità, per la rapidità con la quale sa adattarsi alle piú disparate circostanze, ha una grande superiorità nei confronti del microscopio. Considerato però come apparecchio ottico, esso rivela certamente parecchie imperfezioni che di solito passano inosservate solo in conseguenza del suo intimo collegamento con la vita spirituale. Ma, non appena scopi scientifici richiedono precisione nel discernere, l'occhio si rivela insufficiente. Il microscopio invece è adatto nel modo piú perfetto proprio a tali scopi, ma appunto per questo risulta inutilizzabile per tutti gli altri.

In modo analogo la mia ideografia è uno strumento inventato per determinati intenti scientifici e non si può condannarla se essa non è di alcuna utilità per altri scopi. Se essa corrisponde in qualche modo a questi intenti, ebbene, ci si accorga pure della mancanza di nuove verità nel mio lavoro. Mi conforterei di ciò con la consapevolezza che anche un perfezionamento del metodo dà incremento alla scienza. Anche Bacone ritiene sia piú importante scoprire un mezzo mediante cui tutto possa venir facilmente trovato, che non fare una singola scoperta, e del resto tutti i grandi progressi scientifici dei tempi moderni hanno avuto la loro origine in un perfezionamento del metodo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 696

Frege, Sulla parola vero

Frege riassume in questa lettura la sua analisi della parola "vero", che risulta "vuota di contenuto". Essa esprime solo la "forza assertoria", ma per ora il suo uso è ineliminabile.

G. Frege, *Scritti postumi*, trad. it. di E. Picardi, Bibliopolis, Napoli, 1986, pagg. 393-395

Forse quanto segue potrà essere utile a taluno come chiave per comprendere i miei risultati:

Nell'atto di riconoscere qualcosa come vero giudichiamo. Quel che viene riconosciuto come vero è un pensiero. Non è possibile riconoscere come vero un pensiero prima d'averlo afferrato. Un pensiero vero è già vero prima di venir afferrato da un essere umano. Il pensiero non ha bisogno di un essere umano come di un portatore. Lo stesso pensiero può venir afferrato da più persone. Il pensiero riconosciuto come vero non è modificato dal giudizio. Quando si giudica è sempre possibile enucleare il pensiero che viene riconosciuto vero; il giudicare non fa parte di questo pensiero. La parola "vero" non è un termine di proprietà nel senso usuale. Se alle parole "l'acqua di mare" aggiungo predicativamente la parola "salata" formo un enunciato che esprime un pensiero. Per chiarire meglio che qui si vuol solo esprimere il pensiero e non si intende asserire nulla, volgo l'enunciato nella forma subordinata "Che l'acqua di mare è salata". Alternativamente, potrei anche farlo proferire da un attore che recita la sua parte sulla scena; infatti si sa che l'attore, che recita la sua parte, parla solo apparentemente con forza assertoria. Conoscere il senso della parola "salata" è essenziale per comprendere l'enunciato, poiché essa fornisce un contributo al pensiero; infatti, nelle parole "l'acqua di mare" non avremmo un enunciato e dunque neppure l'espressione di un pensiero. In modo completamente diverso stanno le cose con "vero". Se aggiungo predicativamente questa parola alla frase "che l'acqua di mare è salata" formo certamente un enunciato che esprime un pensiero. Per la stessa ragione di prima volgo anche questa frase nella forma subordinata: "Che è vero che l'acqua di mare è salata". Ma il pensiero qui espresso coincide col senso dell'enunciato "che l'acqua di mare è salata". La parola "vero" non dà col suo senso alcun contributo essenziale al pensiero. Se asserisco "L'acqua di mare è salata" asserisco la stessa cosa che ne asserissi "È vero che l'acqua del mare è salata". Di qui si comprende che l'asserzione non sta nella parola "vero", ma nella forza assertoria con cui l'enunciato viene proferito. Si potrebbe quindi credere che la parola "vero" non ha alcun senso; ma in tal caso non avrebbe senso neppure l'enunciato in cui la parola "vero" figura quale predicato. Possiamo dire soltanto: la parola "vero" ha un senso che non reca alcun contributo al senso dell'enunciato in cui figura come predicato. Ma proprio per ciò questa parola appare adatta a indicarci l'essenza della logica. Ogni altro termine di proprietà sarebbe poco adatto a tale scopo, proprio a causa del suo senso specifico. La parola "vero" sembra dunque rendere possibile l'impossibile, e cioè far apparire come contributo al pensiero quel che corrisponde alla forza assertoria. E questo tentativo ci indirizza, nonostante il suo fallimento, anzi proprio a causa del suo fallimento,

alla peculiarità della logica, la quale appare per questo fondamentalmente diversa dall'etica e dall'estetica. Infatti la parola "bello" indica davvero l'essenza dell'estetica, così come "buono" indica quella dell'etica; "vero", invece, fa solo un tentativo fallito di indirizzarci alla logica, poiché quel che conta davvero non sta nella parola "vero", ma nella forza assertoria con cui un enunciato viene proferito.

Certi tratti che, come la negazione o la generalità, fanno parte del pensiero, sembrano avere un nesso più intimo con la forza assertoria e con la verità. Ma quest'illusione svanisce poiché li troviamo comparire anche senza forza assertoria, per esempio nell'antecedente di un condizionale o sulla bocca di un attore sulla scena.

Come si spiega dunque che la parola "vero", per quanto sembri essere vuota di contenuto, è tuttavia indispensabile? Non la si potrebbe almeno evitare del tutto nella fondazione della logica, se ingenera soltanto confusione? Il fatto che non sia possibile farlo è dovuto all'imperfezione della lingua. Se avessimo una lingua logicamente perfetta forse non avremmo più bisogno della logica o potremmo leggerla dalla lingua. Ma da ciò siamo ben lontani. Il lavoro logico è proprio in gran parte una lotta contro i difetti logici della lingua, che però, a sua volta, è uno strumento indispensabile per noi. Solo dopo aver portato a termine il nostro lavoro logico avremo a disposizione uno strumento più perfetto.

Ciò che contiene nel modo più chiaro un'indicazione circa l'essenza della logica è dunque la forza assertoria con cui un pensiero viene proferito. A essa non corrisponde alcuna parola, alcuna parte dell'enunciato; le stesse parole possono essere pronunziate ora con ora senza forza assertoria. Dal punto di vista linguistico la forza assertoria è legata al predicato.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 709-710

Freud Anna, Sogni, fantasticherie e disegni nell'analisi infantile

Anna Freud (Vienna 1895-Londra 1982), dopo aver ricordato i quattro mezzi di cui l'analista dispone nell'analisi dell'adulto (i ricordi coscienti, l'interpretazione dei sogni, le associazioni libere e il transfert), esamina la loro applicabilità nella analisi infantile. Per i ricordi coscienti non si può fare affidamento sul bambino e si deve ricorrere alla memoria dei genitori, per quanto imprecisa. Sui sogni, invece, il bambino, piú vicino dell'adulto al "mondo dei sogni", è decisamente affidabile. Al posto delle associazioni libere è preferibile ricorrere – oltre che alla interpretazione dei sogni – alle fantasticherie e al disegno.

A. Freud, Il trattamento psicoanalitico dei bambini

Le prime difficoltà le incontriamo già nel costruire la storia della malattia in base ai ricordi consci del paziente. Nel caso di un paziente adulto ci asteniamo, di norma, dal raccogliere informazioni dalla famiglia e facciamo affidamento esclusivamente sulle notizie che egli stesso ci può fornire. Questa limitazione, che ci imponiamo di proposito, di solito è motivata con il fatto che le informazioni date dai familiari sono perlopiú inattendibili e lacunose perché falsate da una concezione troppo personale e soggettiva della personalità del malato. Ma il bambino non ci sa dire granché sulla storia della sua malattia. Finché non gli si viene in aiuto con l'analisi, egli non è in grado di risalire con la memoria molto addietro nel tempo. Egli è così assorbito dal presente che per lui il passato quasi svanisce. Non saprebbe dire da quanto tempo ha incominciato a essere fuori della norma e diverso dagli altri bambini. Non ha bastante maturità per paragonarsi con gli altri e ancora meno è in grado di porsi spontaneamente dei compiti con cui le sue insufficienze possano misurarsi. Quindi l'analista infantile ricava in effetti la storia della malattia del piccolo paziente da ciò che gli dicono i genitori e non può fare altro che tener conto delle eventuali imprecisioni e deformazioni, dovute a motivi di ordine personale.

L'interpretazione dei sogni, invece, ci offre un campo che è di competenza tanto dell'analisi infantile quanto dell'analisi dell'adulto. Nel periodo dell'analisi il bambino sogna né piú né meno dell'adulto e la trasparenza o l'oscurità dei contenuti onirici sono regolate nell'uno come nell'altro dall'intensità della resistenza. I sogni del bambino sono certamente piú facili da interpretare, anche se non sono sempre così semplici come gli esempi forniti nell'Interpretazione dei sogni. Vi troviamo tutte le deformazioni dei desideri insoddisfatti corrispondenti alla complicata struttura nevrotica del piccolo paziente. Ma è facilissimo farne capire l'interpretazione al bambino. Quando un bambino mi racconta il primo sogno gli faccio notare che il sogno non può nascere dal nulla, che esso ricava evidentemente i suoi elementi da qualche parte; e mi metto con lui alla ricerca di dove provengano. Egli si diverte a rintracciare i vari elementi come in un gioco di incastri e ritrova con molta soddisfazione le immagini o le parole del sogno nei fatti della sua vita reale. Forse questo avviene perché il bambino è piú vicino dell'adulto al mondo dei sogni o forse non si stupisce di trovare un significato nel sogno perché non ha mai sentito sostenere

scientificamente la teoria che i sogni non hanno significato. In ogni caso, se l'interpretazione riesce, ne è molto fiero.

[...]

Nell'analisi infantile, accanto all'interpretazione dei sogni veri e propri, ha una grande importanza anche quella delle fantasticherie. Molti dei bambini su cui ho raccolto le mie esperienze erano dei grandi sognatori a occhi aperti, e il racconto delle loro fantasticherie mi è stato di grande aiuto nell'analisi; è inoltre molto facile indurre i bambini di cui si è conquistata la fiducia in altri campi a raccontare le loro fantasie. Le raccontano con disinvoltura, perché evidentemente se ne vergognano meno dell'adulto, che le considera "infantili". Mentre l'adulto di solito tarda a riferire nell'analisi le sue fantasticherie e lo fa con molte esitazioni, proprio perché se ne vergogna e disapprova la cosa, la loro rivelazione, fatta dal bambino nei delicati stadi iniziali dell'analisi, è spesso di grande aiuto. Gli esempi che citerò sottopongono al lettore tre tipi diversi di fantasticheria.

Il tipo più semplice è la fantasticheria in quanto reazione a un avvenimento della giornata. La piccola sognatrice di cui ho parlato, per esempio, in un periodo in cui la competizione con i fratelli era della massima importanza per l'analisi, reagì a una supposta ingiustizia con questo sogno a occhi aperti: *"Vorrei non esser mai venuta al mondo, vorrei morire. A volte immagino di morire e poi di nascere di nuovo sotto forma di animale o di bambola. Ma, se venissi di nuovo al mondo sotto forma di bambola, so bene a chi vorrei appartenere, a una bambina da cui era prima la mia bambinaia, una bambina tanto gentile e buona. Sí, vorrei proprio essere la bambola di questa bambina e non mi importerebbe niente di essere sballottata come si fa con le bambole. Sarei un delizioso bamboletto, mi laverebbero, mi vestirebbero, mi farebbero tutto. La bambina mi preferirebbe a tutte le altre sue bambole, e se anche a Natale gliene regalassero un'altra, io sarei sempre la prediletta. Non vorrebbe mai bene a un'altra bambola come al suo bamboletto."* È superfluo dire che i fratelli sui quali soprattutto si appuntava la sua gelosia erano quelli più piccoli di lei. Nessuna spiegazione esplicita, nessuna associazione avrebbe potuto rivelare la sua situazione meglio di questa fantasticheria.

[...]

Un altro ausilio tecnico che, accanto all'interpretazione dei sogni e alle fantasticherie, ha spesso una parte di primo piano in parecchie mie analisi infantili, è il disegno: in tre dei casi riferiti esso sostituì addirittura, per un certo periodo, quasi tutti gli altri modi di comunicare.

[...]

Temo però di aver tracciato finora un quadro troppo ideale delle condizioni in cui si svolge l'analisi infantile. La famiglia è pronta a fornire tutte le informazioni necessarie; il bambino dimostra una gran passione per l'interpretazione dei sogni e sforna a getto continuo fantasticherie e una gran quantità di interessantissimi disegni da cui trarre tutte le conclusioni che si vogliono sui suoi impulsi inconsci. Se così fosse non si capirebbe perché fino ad oggi si è considerata l'analisi infantile un campo particolarmente difficile della tecnica analitica e perché tanti analisti dichiarino di non riuscire nel trattamento dei bambini.

Non è difficile dare la risposta. Il bambino neutralizza tutti i predetti vantaggi perché si rifiuta di fare associazioni. L'analista è messo quindi in imbarazzo perché con lui non può mettere in pratica lo strumento su cui si fonda la tecnica analitica. Evidentemente è contrario alla natura infantile assumere la comoda posizione sdraiata prescritta all'adulto, eliminare con consapevole volontà tutte le critiche alle idee che affiorano, comunicare tutto senza nessuna esclusione, e in tal modo esplorare l'intera estensione della propria coscienza. È vero che quando si è riusciti, nei modi che ho descritto, a creare con un bambino dei solidi legami di affetto e a rendersi indispensabili, gli si può far fare qualunque cosa. Quindi qualche volta, esortandolo, si riuscirà a fargli fare delle associazioni, benché solo per breve tempo e per compiacere l'analista. Questo sporadico inserimento di associazioni potrà senz'altro essere di grande aiuto e chiarire a scelte una situazione difficile. Ma avrà sempre il carattere di un aiuto eccezionale, né potrà mai essere una base sicura su cui fondare l'intero lavoro di analisi.

A. Freud, *Il trattamento psicoanalitico dei bambini*, Boringhieri, Torino, 1972, pagg. 41-42, 44-45, 47-49, 50-51

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaF/FREUD_GLI
STUDI SULL'ISTERIA_I.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Freud, Il piccolo Hans

Il “caso del piccolo Hans” costituisce il primo esempio di analisi infantile, seguito da Sigmund Freud attraverso il resoconto del padre del bambino: L’attenta ricostruzione di come si sviluppa questa nevrosi infantile (che si manifesta con la fobia di Hans per i cavalli) e delle tappe che portano alla guarigione permette di cogliere la complessità dei processi psichici infantili in questa difficile fase dello sviluppo sessuale, dominata dal conflitto edipico. Anche nel caso del bambino, come nell’adulto, la terapia consiste nel permettere l’accesso alla coscienza dei sentimenti, dei desideri istintuali che erano stati rimossi perché ritenuti inaccettabili.

S. Freud, *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni*, 2, 3, poscritto

Quel pomeriggio padre e figlio erano venuti a consultarmi nel mio studio. Conoscevo già il bricconcello, tutto sicuro di sé ma tanto simpatico che mi faceva sempre piacere vederlo. Non so se si ricordasse di me, ad ogni modo si comportò in modo impeccabile, come un ragionevolissimo membro del consorzio umano. La visita fu breve. Il padre cominciò col dire che, nonostante tutte le spiegazioni, la paura dei cavalli non era diminuita. Dovemmo anche convenire che tra i cavalli, di cui aveva paura, e i moti palesi di tenerezza verso la madre, non c'erano molte relazioni. Ciò che sapevamo non era certo in grado di spiegare i particolari che appresi soltanto allora: che lo infastidiva soprattutto ciò che i cavalli hanno davanti agli occhi e il nero intorno alla loro bocca. Ma mentre guardavo i due seduti davanti a me e ascoltavo la descrizione dei cavalli che incutevano paura, mi venne improvvisamente in mente un altro pezzo della soluzione, tale, come capii, da sfuggire proprio al padre. Chiesi a Hans in tono scherzoso se i suoi cavalli portassero gli occhiali, e il piccino disse di no; poi se il suo papà portasse gli occhiali, e anche questa volta egli negò, nonostante fosse evidente il contrario; gli chiesi ancora se con il nero intorno alla “bocca” non intendesse dire i baffi, e infine gli rivelai che egli aveva paura del suo papà, e proprio perché lui, Hans, voleva tanto bene alla mamma. Credeva che perciò il babbo fosse arrabbiato con lui, ma non era vero, il babbo gli voleva bene lo stesso e lui gli poteva confessare tutto senza paura. Già tanto tempo prima che lui venisse al mondo, io già sapevo che sarebbe nato un piccolo Hans che avrebbe voluto così bene alla sua mamma da aver paura, per questo, del babbo, e tutto questo l'avevo raccontato al suo papà. – Come puoi credere che io sia arrabbiato con te? – m'interruppe il padre, – t'ho mai sgridato o picchiato? – Oh sí – lo corresse Hans, – mi hai picchiato. – Non è vero; ma quando? – Questa mattina – rispose il bambino, e il padre si ricordò che al mattino Hans gli si era gettato all'improvviso con la testa contro la pancia e che, quasi automaticamente, egli aveva risposto con uno scappellotto. Fatto singolare, il padre non aveva messo in riferimento questo particolare col contesto della nevrosi; ora però si rese conto ch'esso costituiva un'espressione della disposizione ostile del piccino verso di lui e fors'anche del bisogno di ricevere una punizione per questo.

Ritornando a casa Hans chiese al padre: – Com'è che il professore sapeva già tutto prima? Forse parla col buon Dio? – Sarei straordinariamente fiero di questo riconoscimento per bocca di un bambino, se non l'avessi provocato io stesso con la mia scherzosa vanteria. Dopo quella visita ricevetti quasi ogni giorno ragguagli sulle variazioni dello stato del piccolo paziente. Non ci si poteva aspettare che, grazie alla mia spiegazione, egli si liberasse di colpo delle sue angosce; si vide però che ora gli era offerta la possibilità di portare avanti le sue produzioni inconscie e dipanare la sua fobia. Da quel momento in poi Hans attuò un programma che potei preannunciare al genitore.

“Il 2 aprile si nota il *primo reale miglioramento*. Finora non era mai stato possibile convincerlo a trattenersi per un po' di tempo fuori del portone, e quando si avvicinava un cavallo rientrava a precipizio in casa, spaventatissimo; oggi invece è rimasto davanti al portone un'ora, anche quando passava qualche carrozza, il che avviene piuttosto spesso davanti a casa nostra. Qualche volta, vedendo da lontano una carrozza, faceva per correr dentro, ma poi tornava indietro subito, come se ci avesse ripensato. Ad ogni modo, l'angoscia sembra ridotta a un residuo e i progressi avvenuti dopo la spiegazione sono innegabili.

“La sera dice: – Adesso che arriviamo fino davanti al portone, possiamo anche andare al Parco municipale.

“La mattina del 3 aprile viene a letto da me, mentre negli ultimi giorni non era mai venuto e anzi sembrava fiero di questa sua riservatezza. Gli chiedo: – Perché oggi sei venuto?

“Hans: – Quando non ho più paura non vengo più.

“Io: – Allora tu vieni da me perché hai paura?

“Hans: – Quando non sto con te, ho paura; quando non sto a letto con te, ho paura, ecco. Quando non avrò più paura, non vengo più.

“Io: – Allora tu mi vuoi bene, e la mattina presto a letto hai paura, e perciò vieni da me?

“Hans: – Sí. Perché mi hai detto che io voglio bene alla mamma e che è per questo che ho paura, mentre invece io voglio bene a te?”

Il piccolo è qui straordinariamente esplicito. Egli fa capire che in lui l'amore per il padre è in conflitto con l'ostilità verso il padre, rivale nei confronti della madre, al quale egli fa il rimprovero di non avergli fatto rilevare questo giuoco di forze opposte che doveva trovar sfogo nell'angoscia. Il padre non comprende ancora completamente suo figlio perché, durante questo colloquio, non fa che convincersi della sua ostilità verso di lui, quell'ostilità ch'io gli avevo fatto rilevare nell'ultima visita. Ciò che segue serve in realtà a dimostrare più i progressi del padre che quelli del figlio; tuttavia lo riferirò senza cambiare nulla.

“Purtroppo non comprendo subito il senso di questa obiezione. Poiché Hans ama la mamma, vuole evidentemente che io non ci sia più, in modo da mettersi al posto del padre. Questo desiderio ostile represso si tramuta in angoscia per la sorte del padre, sicché egli viene la mattina da me per vedere se ci sono ancora. Questa spiegazione non mi viene

purtroppo in mente lí per lí, e gli dico:

“– Quando tu sei solo, è che hai paura per me e allora mi vieni a trovare.

“Hans: – Quando tu sei via, io ho paura che non torni piú a casa.

“Io: – Forse ti ho minacciato qualche volta di non tornare piú?

“Hans: – Tu no, ma mamma sí. La mamma mi ha detto che non ritornava piú a casa – (probabilmente aveva fatto i capricci e la mamma l’aveva minacciato di andarsene).

“Io: – Questo l’ha detto perché tu eri cattivo.

“Hans: – Sí.

“Io: – Tu perciò hai paura che io me ne vada via perché sei stato cattivo, e allora vieni da me.

“Appena fatta colazione mi alzo da tavola e Hans dice: – Papà, perché trotti subito via? – Noto che ha detto ‘trotti’ invece di ‘corri’ e gli rispondo: – Ah, ecco! tu hai paura che il cavallo trotti via – Hans ride.”

Sappiamo che questa parte dell’angoscia di Hans ha due componenti: paura del padre e paura per il padre. La prima proviene dall’ostilità verso il padre, la seconda dal conflitto tra tenerezza, che qui è esagerata per reazione, e ostilità.

Il padre continua: “Questo è senza dubbio l’inizio di una fase importante. Il fatto che il piccolo si azzardi al massimo a uscire dal portone, senza allontanarsi dalla casa, che a metà strada, al primo accesso d’angoscia, ritorni sui suoi passi, è dunque motivato dalla paura di non trovare piú a casa i genitori perché sono andati via. Egli è inchiodato alla casa dal suo amore per la madre, e teme ch’io me ne vada a causa dei desideri ostili (allora, sarebbe lui il padre) che nutre nei miei riguardi.

“La scorsa estate ero solito partire spesso da Gmunden alla volta di Vienna, per motivi di lavoro, e allora era lui il padre. Ricorderò a questo proposito che la paura dei cavalli è legata all’episodio di Gmunden quando un cavallo doveva portare i bagagli di Lizzi alla stazione [p. 499]. Il desiderio rimosso di vedermi andare in carrozza alla stazione, per restare solo con la mamma (il desiderio che ‘il cavallo s’avvii’), si era poi tramutato nell’angoscia di vedere i cavalli avviarsi; e in effetto nulla lo agita di piú che il vedere un carro avviarsi dal cortile del Dazio centrale, sito dirimpetto al nostro appartamento, e i cavalli mettersi in moto.

“Tutta questa parte nuova (malanimo nei confronti del padre) è potuta venire in luce soltanto dopo che il bambino ha appreso che io non ero adirato con lui per il fatto ch’egli vuole tanto bene alla mamma.

“Nel pomeriggio esco nuovamente con lui fuori del portone; va di nuovo davanti alla casa e vi resta anche quando passano le carrozze, ha paura soltanto di certe carrozze e corre dentro al portone. – Non tutti i cavalli bianchi mordono – mi spiega; ciò significa che, in virtù dell’analisi, alcuni cavalli bianchi sono già stati riconosciuti come il ‘babbo’ e quindi non mordono piú, però ce ne sono altri che mordono ancora.

“Ecco ciò che si vede dal portone della nostra casa (fig. 2): dirimpetto c’è il deposito dell’ufficio delle imposte di consumo, con una piattaforma di carico davanti a cui passano

continuamente i carri che vengono a caricare casse di merci e simili. Il cortile è recinto da una cancellata che corre lungo la strada. Proprio di fronte al nostro appartamento vi è il cancello d'ingresso al cortile. Ho osservato da alcuni giorni che Hans s'impaurisce in modo particolare quando i XXXXXX

civile inevitabilmente incontra nello sforzo di superare le sue componenti pulsionali innate, dall'altra fece accorrere il padre in suo aiuto. Forse Hans ha ora il vantaggio rispetto agli altri bambini di non recare piú in sé quel germe di complessi rimossi che ha sempre importanza per la vita futura, causando una piú o meno grande deformazione del carattere, se non addirittura la disposizione a una successiva nevrosi. Questo è il parere cui sono incline, ma non so quanti altri condivideranno tale giudizio e non so neppure se l'esperienza mi darà ragione.

Domandiamoci ora: qual danno ha procurato a Hans il portare alla luce in lui complessi solitamente rimossi dai figli e temuti dai genitori? Forse che perciò egli ha seriamente tentato di tradurre in atto le sue pretese verso la madre, o forse che alle cattive intenzioni contro il padre sono subentrati i fatti? Certo, è quello che avranno temuto i molti che, misconoscendo la natura della psicoanalisi, credono che render coscienti le cattive pulsioni significhi renderle piú forti. Queste sagge persone agiscono con coerenza quando ci supplicano per l'amor del cielo di non occuparci delle brutture che si nascondono dietro le nevrosi. Ma, cosí facendo, essi dimenticano di esser medici e vengono fatalmente a rassomigliare al Sanguinello shakespeariano in *Molto rumore per nulla*, che consiglia alla ronda di tenersi lontana da ogni contatto con i ladri che incontrasse per via. "Con gente di quella specie, meno che ci vi immischiate o avete a che fare, meglio è per la vostra onestà."

Al contrario, le uniche conseguenze dell'analisi sono che Hans guarisce, che non ha piú paura dei cavalli e che assume una specie di tono cameratesco con il padre, come questi ci riferisce divertito. Ma quel che il padre perde in rispetto lo riacquista in fiducia: "Credevo che tu sapessi tutto, perché hai saputo la cosa del cavallo." L'analisi non annulla l'effetto della rimozione; le pulsioni precedentemente represses restano represses; ma essa ottiene lo stesso effetto per altra via, sostituendo al processo della rimozione, che è automatico ed eccessivo, il graduale dominio temperato e adeguato conseguito con l'aiuto delle massime istanze psichiche, in una parola: *sostituendo alla rimozione la condanna*. Ciò sembra darci la prova, da tempo cercata, del fatto che la coscienza – l'essere coscienti – ha una funzione biologica, e che il suo avvento implica un importante vantaggio. [Nota aggiunta nel 1923: La parola "coscienza" è qui usata in un senso in cui l'ho poi evitata, ossia nel senso del nostro normale concepir pensieri ammissibili alla coscienza. Noi sappiamo che tali processi di pensiero possono anche svolgersi *preconszialmente*, e faremo bene a considerare il loro "essere coscienti" da un punto di vista puramente fenomenico. Ciò non vuol dire, naturalmente, che anche il divenir cosciente in tal senso fenomenico non adempia una funzione biologica].

Se la cosa fosse dipesa soltanto da me avrei osato dare al bambino anche una

spiegazione che i genitori ritennero di ricusargli. Avrei confermato i suoi presentimenti istintivi rivelandogli l'esistenza della vagina e del coito, e in tal modo avrei ulteriormente ridotto i suoi residui insoluti e messo fine al suo torrente di domande. Sono convinto che non ne avrebbero sofferto né il suo amore per la mamma né la sua natura di bimbo e che avrebbe compreso egli stesso che, per occuparsi di queste importanti, anzi imponenti questioni, avrebbe dovuto attendere in pace che si fosse adempiuto il suo desiderio di diventare grande. Ma l'esperimento pedagogico non fu condotto così a fondo.

Che non sia possibile tracciare un netto confine tra "nervosi" e "normali", sia bambini che adulti; che la "malattia" sia soltanto un concetto meramente pratico di sommazione; che la predisposizione e i casi della vita debbano combinarsi per varcar la soglia di questa sommazione; che pertanto numerosi individui passino continuamente dalla categoria dei sani a quella dei malati di nervi, mentre un numero assai minore compie il tragitto inverso, sono tutte cose che sono state dette tante volte e hanno trovato tanta eco, che non son io certo il solo a sostenerle. Ora, è perlomeno molto verosimile che l'educazione del bambino possa esercitare un profondo influsso a favore o a sfavore di quella predisposizione alla malattia che abbiamo menzionato come fattore della sommazione. Ma a che, deve mirare l'educazione? dove deve intervenire? È ancora difficile rispondere con sicurezza. Finora, essa si è posta per compito soltanto il dominio, o meglio la repressione delle pulsioni. I risultati sono stati tutt'altro che soddisfacenti e dove si è avuto qualche successo, questo ha riguardato soltanto un esiguo numero di privilegiati sfuggiti alla pretesa della repressione pulsionale. D'altra parte nessuno si è domandato per quali vie e in virtù di quali sacrifici si raggiunga la repressione delle pulsioni imbarazzanti. Se per contro noi sostituiamo a questo compito un altro, quello di rendere l'individuo atto alla civiltà e utile membro del consorzio umano, senza chiedergli di sacrificare la propria attività più di quanto non sia strettamente necessario, ecco che allora i chiarimenti datici dalla psicoanalisi sull'origine dei complessi patogeni e sul nucleo di ciascheduna nevrosi meriteranno giustamente di essere considerati dall'educatore una guida di inestimabile valore per la condotta da tenere nei confronti del bambino. Quali conclusioni pratiche se ne possano trarre, fino a che punto l'esperienza possa giustificare l'applicazione di tali conclusioni nel nostro sistema sociale, lascio ad altri di decidere e di giudicare.

Non posso prender congedo dalla fobia del nostro piccolo paziente senza esprimere un'idea che conferisce per me un valore particolare all'analisi che permise la guarigione. Quest'analisi non m'ha rivelato, in senso stretto, nulla di nuovo, nulla che non avessi già appreso (spesso in modo meno chiaro e meno immediato) durante la cura di altri pazienti in età matura. Ma, poiché le nevrosi di questi altri malati potevano sempre esser ricondotte a quegli stessi complessi infantili che abbiamo scoperto dietro la fobia di Hans, sono tentato di annettere a questa nevrosi infantile l'importanza di un modello e di un tipo, opinando che la molteplicità dei fenomeni nevrotici di rimozione e l'abbondanza del materiale patogeno non impediscano la loro derivazione da pochissimi processi riguardanti gli stessi complessi rappresentativi.

poscritto del 1922

Qualche mese fa – primavera del 1922 – mi si presentò un giovanotto dichiarando di essere il “piccolo Hans”, sulla cui fobia infantile avevo pubblicato un rapporto nel 1909. Fui molto lieto di rivederlo, poiché circa due anni dopo la conclusione dell’analisi l’avevo perso di vista e per oltre un decennio non avevo saputo più nulla di lui. La pubblicazione di quella prima analisi di un bambino aveva suscitato molto rumore e ancor maggiore indignazione; tutte le sventure erano state profetate al povero ragazzo, violato nella sua innocenza e vittima di una psicoanalisi in sí tenera età.

Ma nessuna di queste profezie si era verificata. Hans adesso era un prestante giovane di diciannove anni. Mi disse che stava perfettamente bene e che non soffriva di disturbi o inibizioni di alcun genere. Non soltanto aveva attraversato indenne la pubertà, ma aveva sopportato senza conseguenze una delle più dure prove della sua vita emotiva: i genitori avevano divorziato passando ambedue a nuove nozze. Perciò egli viveva solo, pur mantenendo buone relazioni con tutt’e due i genitori: gli rincresceva soltanto che, scioltasi la famiglia fosse rimasto separato dalla giovane sorella che gli era molto cara.

Particolarmente notevole mi apparve una delle cose che mi disse il piccolo Hans, e di cui non tenterò neppure di dare una spiegazione. Dichiarò che, quando aveva letto il suo caso clinico, tutto gli era parso estraneo, non si riconosceva, non si ricordava di nulla, solo leggendo del viaggio a Gmunden gli era balenata l’idea, quasi un barlume di ricordo, di poter essere stato lui. L’analisi dunque, lungi dall’aver preservato gli avvenimenti dall’amnesia, vi era essa stessa soggiaciuta. Succede talvolta in modo simile nel sonno a chi ha familiarità con la psicoanalisi: costui è destato da un sogno, decide di analizzarlo senza indugio, si riaddormenta soddisfatto del risultato, e il giorno dopo sogno e analisi sono dimenticati.

(S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, vol. V, pagg. 508-511, 587-589)

Freud, Il sogno come soddisfazione del desiderio

Sigmund Freud (Freiberg 1856-Londra 1939) individua nel sogno il risultato dell'azione delle "pulsioni": il sogno si configura così come "appagamento di un desiderio". Ciò è dimostrato, empiricamente, dalla soddisfazione di alcuni bisogni fisiologici ed elementari: se la sera a cena si sono mangiate sardine, la notte è facilissimo di sognare di aver sete e di bere – e, quindi, di svegliarsi e bere realmente –; ma può anche accadere che la sete venga soddisfatta esclusivamente dal bere in sogno.

S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, 3

Quando, dopo essere passati per uno stretto sentiero, emergiamo improvvisamente su un'altura, dove la strada si divide e i più bei panorami ci si presentano da tutti i lati, ci è permesso sostare un momento per decidere verso quale direzione ci incammineremo in primo luogo. E questo è il nostro caso, ora che abbiamo superato la prima interpretazione di un sogno. Ci troviamo nella piena luce di un'improvvisa scoperta. I sogni non devono essere paragonati ai suoni discordanti che provengono da uno strumento musicale percosso da un tocco estraneo invece che dalla mano del musicista; non sono privi di significato, non sono assurdi; non implicano che una parte delle nostre rappresentazioni sia addormentata, mentre un'altra parte comincia a svegliarsi. Al contrario, sono fenomeni psichici pienamente validi e cioè soddisfazioni di desideri; essi possono essere inseriti nella catena degli atti mentali comprensibili della sveglia; essi vengono elaborati da un'attività mentale estremamente complicata.

Ma proprio quando cominciamo a rallegrarci di questa scoperta, ci assale un fiume di domande. Se, come dice l'interpretazione dei sogni, un sogno rappresenta un desiderio soddisfatto, qual'è l'origine di quella strana e complicata forma di espressione della soddisfazione del desiderio? Quali mutamenti hanno subito i pensieri del sogno prima di trasformarsi in quelle immagini che ricordiamo al risveglio? Come si verificano questi mutamenti? Qual è la fonte di quel materiale che viene trasformato in un sogno? Qual è la fonte delle tante particolarità che si possono osservare nei pensieri di un sogno, come, per esempio, il fatto che possono essere reciprocamente contraddittori? (Vedi l'analogia del secchio preso in prestito). Può il sogno dirci qualcosa di nuovo sui nostri processi psichici interiori? Può il suo contenuto correggere le opinioni che abbiamo difeso durante il giorno? Propongo di lasciare da parte per il momento tutte queste domande e di proseguire in una particolare direzione. Abbiamo appreso che un sogno può rappresentare la soddisfazione di un desiderio: dovremo prima di tutto chiarire se questa sia una caratteristica universale dei sogni o se si sia verificata per caso nel contenuto del sogno particolare (il sogno dell'iniezione di Irma) che abbiamo prima esaminato. Infatti, se anche siamo preparati ad accettare che ogni sogno abbia un significato ed un valore psichico, resta la possibilità che questo significato non sia lo stesso in ogni sogno. Il nostro primo sogno costituiva la realizzazione di un desiderio; un altro potrebbe risultare la conferma di una paura; il

contenuto di un terzo potrebbe essere una riflessione, mentre un quarto potrebbe semplicemente riprodurre un ricordo. Troveremo altri sogni sorti da un desiderio, oltre questo? o forse non esistono altri sogni all'infuori di quelli nati da un desiderio? È facile dimostrare che spesso i sogni si rivelano, senza alcuna maschera, come appagamenti di desideri; cosicché ci si può meravigliare che il linguaggio dei sogni non sia stato già compreso da lungo tempo. Per esempio, c'è un sogno che io posso produrre in me quando voglio, per così dire sperimentalmente. Se la sera mangio sardine, olive o qualsiasi altro cibo molto salato durante la notte mi viene sete e mi sveglio. Ma il mio risveglio è preceduto da un sogno che ha sempre lo stesso contenuto cioè che sto bevendo. Sogno che sto già bevendo a grandi sorsi dell'acqua, che ha quel sapore delizioso delle bevande fredde per chi è arso dalla sete. Poi mi sveglio e devo bere veramente. Questo semplice sogno è causato dalla sete ed io me ne rendo conto quando mi sveglio. La sete dà vita al desiderio di bere ed il sogno mi mostra quel desiderio soddisfatto compiendo una funzione, che è facile indovinare: io dormo profondamente e non sono solito farmi svegliare da qualsiasi bisogno fisico. Se posso calmare la mia sete *sognando* di bere allora non ho bisogno di svegliarmi per soddisfarla. Questo, dunque, è un sogno di comodità. Il sognare ha preso il posto dell'azione, come succede spesso in altri casi della vita. Sfortunatamente il mio bisogno di acqua per calmare la sete non viene soddisfatto dal sogno allo stesso modo della mia sete di vendetta sull'amico Otto e sul Dr. M.; ma l'intenzione è analoga in entrambi i casi. Non molto tempo fa, questo stesso mio sogno mostrò qualche cambiamento. Avevo avuto sete anche prima di addormentarmi ed avevo vuotato il bicchiere d'acqua che era sul comodino. Poche ore più tardi, durante la notte, ebbi di nuovo sete, ma ciò comportava delle conseguenze scomode: per procurarmi dell'acqua avrei dovuto alzarmi a prendere il bicchiere che si trovava sul comodino di mia moglie. Allora feci un sogno adatto, che cioè mia moglie mi faceva bere da un vaso; questo vaso era un'urna cineraria etrusca che avevo portato da un viaggio in Italia e che avevo subito regalato. L'acqua che conteneva era però così salata (evidentemente a causa della cenere che era nell'urna) che mi svegliai. Si può notare quanto ogni cosa fosse disposta convenientemente in questo sogno. Poiché il suo unico scopo è quello di esaudire un desiderio, esso può essere completamente egoistico. In realtà l'amore per la comodità non è compatibile con il riguardo per le altre persone. L'introduzione nel sogno dell'urna cineraria era probabilmente un'altra soddisfazione di desiderio: mi dispiaceva non possedere più quel vaso, proprio come non poter raggiungere il bicchiere d'acqua che era sul comodino di mia moglie. Anche l'urna con le ceneri si accordava bene con il sapore salato della mia bocca che diventava sempre più intenso e che sapevo che mi avrebbe svegliato.

Durante la giovinezza facevo spesso sogni di comodità come questi. Avendo preso da sempre l'abitudine di lavorare fino a notte tardi, mi riusciva difficile svegliarmi presto. Allora sognavo generalmente di essermi alzato dal letto e di trovarmi vicino al lavabo; dopo un po' non potevo più a lungo mascherare che in realtà ero ancora a letto, ma intanto avevo

dormito un poco di piú. Un sogno determinato da pigrizia dello stesso genere, ma espresso in maniera particolarmente divertente ed elegante, mi è stato raccontato da un giovane collega medico che sembra condividere il mio piacere per il sonno. La padrona di casa del suo appartamento, nelle vicinanze dell'ospedale, aveva severe istruzioni di svegliarlo in tempo ogni mattina, ma non le riusciva certo facile eseguirle. Una mattina il sonno doveva essere particolarmente piacevole. La padrona di casa gridò alla porta: "Si svegli, signor Pepi! È ora di andare all'ospedale". In risposta a questo, egli sognò di trovarsi nel letto di una stanza d'ospedale e che c'era una scheda sul letto che diceva: "Pepi H., studente in medicina, anni 22". Mentre sognava, si disse: "Dal momento che sono già in ospedale, non c'è nessun bisogno di andarci"; si girò dall'altra parte e continuò a dormire. In questo modo aveva apertamente confessato il motivo del suo sogno.

Ed ora un altro sogno nel quale ancora una volta lo stimolo produceva il suo effetto durante il sonno. Una delle mie pazienti, che si era dovuta sottoporre ad una operazione alla mascella con esito sfavorevole, doveva per ordine dei medici portare giorno e notte un apparecchio refrigerante sulla guancia. Ma appena si addormentava lo gettava via. Un giorno dopo che ebbe di nuovo gettato l'apparecchio per terra, mi chiesero di parlargliene seriamente. "Questa volta non potevo davvero farne a meno" rispose. "È stato a causa di un sogno fatto durante la notte. Sognavo di essere in un palco dell'Opera e di apprezzare molto l'esecuzione. Invece il signor Karl Meyer era nel sanatorio e si lamentava amaramente per i dolori alla mascella. Allora mi sono detta che poiché non avevo nessun dolore, non avevo bisogno dell'apparecchio, e così lo gettai via". Il sogno di questa povera sofferente sembra quasi concretizzare quella frase che a volte affiora sulle labbra della gente in situazioni spiacevoli: "Potrebbe andarmi meglio". Il sogno dà la rappresentazione di questa cosa piú piacevole: il signor Karl Meyer, al quale la sognatrice trasferì i suoi dolori, era il giovane piú indifferente che potesse ricordare tra le sue conoscenze.

L'appagamento di un desiderio si può dedurre altrettanto facilmente da qualche altro sogno che ho raccolto tra persone sane. Un mio amico, che conosce la mia teoria dei sogni e ne ha parlato a sua moglie, mi disse un giorno: "Mia moglie mi ha pregato di dirti che ieri ha sognato di avere le mestruazioni. Tu puoi capire che cosa significa". Naturalmente lo comprendevo. Il fatto che questa giovane sposa sognasse di avere le mestruazioni significava che non le aveva avute. Potevo ben ritenere che sarebbe stata felice di continuare a godere la sua libertà per un altro po' di tempo, prima di affrontare le fatiche della maternità. Era un modo intelligente di annunciare la sua prima gravidanza. Un altro mio amico mi scrisse che non molto tempo prima sua moglie aveva sognato di aver visto delle macchie di latte sul davanti della sua camicia. Anche questo era un annuncio di gravidanza, ma non della prima. La giovane madre desiderava avere piú nutrimento da dare al suo secondo figlio di quanto ne avesse avuto per il primo.

Una giovane donna era stata isolata per parecchie settimane, poiché doveva curare il suo bambino che aveva una malattia infettiva. Dopo la guarigione del bimbo, sognò di essere ad una festa dove incontrò, fra gli altri, Alphonse Daudet, Paul Bourget e Marcel Prévost;

erano tutti molto affabili con lei e molto divertenti. Tutti i personaggi rassomigliavano ai loro ritratti, tranne Marcel Prévost, di cui non aveva mai visto una fotografia; egli assomigliava a... l'uomo della disinfezione, che aveva disinfettato la stanza dell'ammalato il giorno prima e che era stato il primo visitatore dopo tanto tempo. Mi sembra possibile fare una traduzione completa del sogno: "Era ora che si facesse qualcosa di più divertente di questo eterno curare malati".

Questi esempi saranno probabilmente sufficienti a dimostrare che i sogni che si possono comprendere solo come appagamento di desideri e che non celano il loro significato, si possono trovare di frequente e nelle più diverse condizioni. Sono per lo più dei sogni brevi e semplici, che costituiscono un piacevole diversivo delle composizioni oniriche confuse e ricche di materiale che hanno generalmente attratto l'attenzione degli autori. Tuttavia vale la pena di soffermarsi un momento su questi semplici sogni. Possiamo aspettarci di trovare le forme più semplici di sogni nei bambini, poiché senza dubbio le loro produzioni psichiche sono meno complicate di quelle degli adulti. La psicologia infantile è destinata, secondo me, a rendersi altrettanto utile alla psicologia degli adulti, quanto la ricerca sulle strutture delle classi animali inferiori è risultata utile all'indagine sulle specie superiori. Finora sono stati fatti pochi sforzi decisi per servirsi della psicologia infantile a questo scopo.

I sogni dei bambini sono spesso mere soddisfazioni di desideri e in questo caso sono ben poco interessanti in confronto ai sogni degli adulti. Essi non sollevano problemi da risolvere, ma d'altra parte hanno una grandissima importanza al fine di dimostrare che i sogni, nella loro essenza, rappresentano l'adempimento dei desideri. Ho potuto raccogliere qualche esempio di tali sogni dal materiale fornitomi dai miei figli.

Devo ben due sogni all'escursione fatta al grazioso paese di Hallstatt nell'estate del 1896: un sogno lo fece mia figlia, che aveva allora otto anni e mezzo, e l'altro mio figlio, che aveva cinque anni e tre mesi. Devo spiegare a mo' di introduzione che avevamo passato l'estate su una collina vicino Aussee, da cui, quando era bel tempo, godevamo una splendida vista del Dachstein. Con un canocchiale si poteva chiaramente distinguere il Simony Hütte. I bambini avevano ripetutamente cercato di vederlo attraverso il canocchiale, non so con quale risultato. Prima della nostra escursione avevo detto ai bambini che Hallstatt si trovava ai piedi del Dachstein. Essi attendevano con impazienza quel giorno. Da Hallstatt camminammo fino all'Echerntal, che incantò i bambini con i suoi paesaggi sempre mutevoli. Il bambino di cinque anni, però, diventò gradatamente irritabile. Ogni volta che si vedeva una nuova montagna, chiedeva se era il Dachstein ed io dovevo rispondere che era solo una collina. Dopo che ebbe fatto questa domanda parecchie volte, ammutolì completamente e si rifiutò di punto in bianco di venire con noi per il rapido sentiero che portava alla cascata. Pensai che fosse stanco. Ma il mattino dopo venne da me con un viso radioso e disse: "Questa notte ho sognato che eravamo al Simony Hütte". Allora lo compresi: quando avevo parlato del Dachstein, egli si era aspettato di scalare la montagna durante la nostra escursione a Hallstatt e di trovarsi vicino al rifugio del quale si era tanto parlato in relazione al canocchiale. Ma quando si accorse di doversi accontentare delle

colline e di una cascata, si sentí ingannato e di malumore. Il sogno costituiva quindi una compensazione. Cercai di scoprirne i dettagli, ma erano scarsi: “Si salgono gradini per sei ore”, il che era ciò che gli era stato raccontato.

La stessa gita eccitò dei desideri anche nella mia bambina di otto anni e mezzo, desideri che un sogno dovette soddisfare. Avevamo portato con noi a Hallstatt il figlio dodicenne dei vicini. Egli era già un galante cavaliere ed era evidente che aveva conquistato l'affetto della signorina. Il mattino dopo essa mi raccontò il seguente sogno: “Pensa! Ho sognato che Emilio era uno della famiglia e vi chiamava papà e mamma e dormiva con noi nella stanza grande come i ragazzi. Poi venne la mamma e lanciò sotto i nostri letti una manciata di tavolette di cioccolata, avvolte in carta blú e verde”. I suoi fratelli, che evidentemente non hanno ereditato la capacità di interpretare i sogni, seguirono la corrente degli scienziati affermando che il sogno era una stupidaggine. La bambina invece difese almeno una parte del sogno ed è importante per la teoria delle nevrosi sapere quale. “Naturalmente è una stupidaggine che Emilio sia uno della famiglia ma la parte che riguarda le tavolette di cioccolata non lo è”. Proprio questo punto mi restava oscuro, ma la madre mi fornì la spiegazione. Tornando a casa dalla stazione, i bambini si erano fermati davanti all'apparecchio automatico dal quale prendevano di solito tavolette di cioccolata proprio di quel tipo, avvolte in carta stagnola lucente. Ne avrebbero volute prendere, ma la madre decise giustamente che quel giorno avevano soddisfatto abbastanza i loro desideri e lasciò che questo venisse soddisfatto da un sogno. Io non avevo notato l'episodio. Ma la parte del sogno che mia figlia aveva trascurato, mi fu subito chiara. Io stesso avevo udito il nostro beneducato ospite dire ai bambini mentre camminavamo, di aspettare che il papà e la mamma li raggiungessero. Il sogno della bambina aveva trasformato questa temporanea parentela in una adozione permanente. La sua capacità affettiva non era ancora in grado di raffigurare altre forme di rapporti sociali all'infuori di quelle rappresentate nel sogno e che erano basate sui suoi rapporti con i fratelli. Era naturalmente impossibile scoprire, senza interrogarla, perché le tavolette di cioccolata fossero state gettate sotto i letti.

Un mio amico mi ha raccontato un sogno molto simile a quello di mio figlio. Era stato fatto da una bambina di otto anni. Suo padre aveva fatto una passeggiata con molti bambini a Dornbach, con l'idea di visitare il Rohrer Hütte. Poiché si era fatto tardi, era tornato indietro promettendo tuttavia ai bambini di riparare alla delusione un'altra volta. Tornando a casa avevano incrociato la tabella che indicava la strada per Hameau. I bambini avevano chiesto di essere portati ad Hameau, ma di nuovo per la stessa ragione avevano dovuto essere consolati con la promessa che ci sarebbero andati un altro giorno. La mattina dopo la bambina di otto anni andò dal padre e gli disse soddisfatta: “Babbo, ho sognato che eri venuto con noi al Rohrer Hütte e ad Hameau”. Nella sua impazienza aveva anticipato la realizzazione delle promesse del padre.

Ancora un altro sogno ugualmente chiaro suscitato in mia figlia, che aveva allora tre anni e pochi mesi, dalla bellezza del paesaggio ad Aussee. Aveva attraversato il lago per la prima volta e la gita era stata troppo breve per lei: quando raggiungemmo il punto di sbarco, non

voleva lasciare la barca e aveva pianto amaramente. Il mattino dopo disse: “Questa notte sono stata sul lago”. Speriamo che la gita del sogno sia stata di lunghezza soddisfacente. Mio figlio maggiore, che aveva allora otto anni, faceva già dei sogni in cui si avveravano le sue fantasie: sognò che stava in un carro con Achille e che Diomede era il cocchiere. Come si può immaginare, si era eccitato il giorno prima con un libro di leggende greche che era stato regalato alla sorella maggiore.

Se mi si permette di includere tra i sogni anche le parole dette dai bambini durante il sonno, posso citare a questo punto il piú giovane dei sogni di tutta la mia collezione. La mia figlia piú piccola, che aveva allora diciannove mesi, aveva avuto un attacco di vomito una mattina e quindi non aveva mangiato per tutto il giorno. Durante la notte dopo questa giornata di fame la udimmo dire eccitadamente nel sonno: “Anna Fleud, flagole, flagoloni, flittata, pappa!”. A quel tempo aveva l'abitudine di usare il suo nome per indicare l'idea del possesso di qualcosa. Il menú comprendeva evidentemente tutte quelle cose che le sembravano formare un pasto desiderabile. Il fatto che le fragole apparissero in due varietà era una dimostrazione contro il regolamento sanitario di casa. A base di ciò era la circostanza, senza dubbio da lei notata, che la bambinaia aveva attribuito la sua indisposizione ad una scorpacciata di fragole. In tal modo si stava vendicando nel sogno contro questo verdetto poco gradito.

Anche se siamo convinti che la felicità dell'infanzia dipenda dalla mancanza di desideri sessuali, non dovremmo dimenticare quale ricca fonte di delusioni e rinunce e di conseguenza quale stimolo al sognare può essere fornito dal secondo dei due grandi istinti vitali. Eccone un altro esempio. Mio nipote, di ventidue mesi, era stato incaricato di farmi gli auguri per il mio compleanno e di offrirmi un cestino di ciliege che in quella stagione erano delle primizie. Deve aver trovato il compito difficile perché continuava a ripetere “Dentro ci sono ciliege” ma non lo si riusciva a convincere che doveva consegnarmi il dono.

Comunque trovò un modo di ripagarsi. Aveva l'abitudine di dire ogni mattina alla madre che aveva sognato un “soldato bianco” un ufficiale della guardia col suo mantello bianco che una volta aveva ammirato per la strada. Il giorno dopo il sacrificio per il mio compleanno, si svegliò con un'allegria notizia, che poteva solo provenire da un sogno “Hermann mangiato tutte le ciliege!”

Io stesso ignoro che cosa sognano gli animali. Ma un proverbio, indicatomi da un mio studente, pretende di saperlo. “Che cosa sognano le oche?”, domanda il proverbio. E risponde: “Il granturco”. Tutta la teoria del sogno come soddisfazione di desiderio è contenuta in queste due frasi.

Vedremo che saremmo potuti arrivare piú rapidamente alla teoria del significato recondito dei sogni semplicemente seguendo i modi di dire. È vero che questi a volte parlano con disprezzo dei sogni (la frase *Träume sind Schäume*, “I sogni sono schiuma”, sembra destinata a sostenere la valutazione scientifica dei sogni). Ma in complesso il linguaggio comune considera soprattutto i sogni come benedetti realizzatori di desideri. Se mai le nostre aspettative vengono superate dai fatti, esclamiamo con gioia: “Non avrei mai

immaginato una cosa simile nemmeno nel mio sogno piú pazzo”.

(S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, Newton Compton, Roma, 1986, pagg. .130-137)

Freud, L'uomo d'oggi nella sua somiglianza con Dio non si sente felice

Nella sua opera Il disagio della civiltà (1929) S. Freud sviluppa stimolanti riflessioni sull'evoluzione della civiltà e sulle sue conseguenze rispetto alla felicità o infelicità dell'individuo. Nonostante i grandi progressi realizzati, la civiltà provoca nell'uomo un diffuso malessere, in quanto ogni società tende a reprimere la vita libidica dell'individuo impedendo il soddisfacimento di molti suoi bisogni profondi e instaurando nel suo animo sensi di colpa. S. Freud si dichiara piuttosto pessimista sulla possibilità da parte della civiltà di riuscire a padroneggiare "i turbamenti della vita collettiva provocati dalle pulsioni aggressive e autodistruttive degli uomini".

S. Freud, *Il disagio della civiltà*, 3

È tempo che ci occupiamo dell'essenza di questa nostra civiltà, il cui valore ai fini della felicità è stato messo in dubbio. Non cercheremo formule che esprimano quest'essenza nel giro di poche parole, finché non avremo imparato qualcosa da un esame più attento. Ci accontenteremo dunque di ripetere che la parola "civiltà" designa la somma delle realizzazioni e degli ordinamenti che differenziano la nostra vita da quella dei nostri progenitori animali e che servono a due scopi: a proteggere l'umanità dalla natura e a regolare le relazioni degli uomini tra loro. Per capirne di più, esamineremo nei dettagli tutte le caratteristiche della civiltà, così come esse si manifestano nelle comunità umane. Senza esitare ci lasceremo guidare dall'uso comune del linguaggio o, come anche si dice, dal nostro senso del linguaggio, fiduciosi che in questo modo renderemo giustizia a intimi convincimenti che ancora si ribellano a essere espressi in parole astratte.

L'inizio è facile: civili sono per noi tutte le attività e i valori che sono utili all'uomo per piegare la terra al suo servizio, per proteggerlo dalla violenza delle forze naturali e così via. Su questo aspetto della civiltà vi sono pochissimi dubbi. Risalendo sufficientemente addietro nel tempo, i primi atti di civiltà furono l'uso degli utensili, l'addomesticamento del fuoco, la costruzione di abitazioni. Tra essi, l'addomesticamento del fuoco spicca come una conquista straordinaria e senza precedenti; mediante gli altri, l'uomo si aprì una strada che da allora ha sempre seguito, spinto da qualcosa che non è difficile indovinare. Con gli utensili di cui entra in possesso, l'uomo perfeziona i suoi organi – motori e sensori – oppure sposta le frontiere della loro azione. I motori gli mettono a disposizione forze immani, le quali, come i suoi muscoli, possono essere impiegate in qualsiasi direzione; navi e aeroplani fanno sì che né l'acqua né l'aria possano più ostacolare i suoi movimenti. Con gli occhiali corregge i difetti delle sue lenti oculari, col telescopio scruta spazi immensi, col microscopio sconfigge i limiti posti alla visibilità dalla struttura della retina. Con la macchina fotografica ha creato uno strumento che fissa le impressioni fuggevoli della vista; il disco grammofonico riesce a fare lo stesso per le sensazioni altrettanto transitorie dell'udito; le materializzazioni entrano, in definitiva, nel suo potere di ricordare, cioè della sua memoria. Con l'aiuto del telefono può udire a distanze che neppure le fiabe avrebbero

osato immaginare. Lo scritto è in origine la voce dell'assente; la casa è una sostituzione del ventre materno, della prima dimora cui con ogni probabilità l'uomo non cessa di anelare, giacché in essa egli si sentiva al sicuro e a proprio agio.

Queste cose non solo appaiono fiabesche, sono in effetti l'appagamento di tutti, o meglio di quasi tutti i desideri delle fiabe: e sono cose che l'uomo, grazie alla scienza e alla tecnica, ha realizzato su questa terra dove apparí dapprima come una debole creatura animale e nella quale ogni individuo della sua specie (*oh inch of nature!*) torna a fare il suo ingresso come lattante indifeso. Tutto questo patrimonio egli può proclamarlo un'acquisizione della civiltà. Da lungo tempo egli si era fatto una rappresentazione ideale dell'onnipotenza e dell'onniscienza, cui diede corpo nei suoi dèi. Ad essi assegnò tutto quel che pareva irraggiungibile ai suoi desideri, o era proibito. Possiamo dunque dire che questi dèi erano ideali di civiltà. Oggi egli si è avvicinato molto al raggiungimento di questi ideali, è diventato egli stesso quasi un dio. Certamente ciò è avvenuto solo nella guisa in cui, per generale giudizio umano, gli ideali sogliono realizzarsi, e cioè non completamente: per alcune parti in nulla affatto, per altre solo a metà. L'uomo è per così dire divenuto una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori; questi, però, non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora del filo da torcere. Si consoli tuttavia: questa evoluzione non finirà nell'anno del Signore 1930. Le età future riservano nuovi e forse inimmaginabili passi avanti in questo campo che appartiene alla civiltà, e accresceranno ancora la somiglianza dell'uomo con Dio. Pure, nell'interesse della nostra indagine, non dimentichiamo che l'uomo d'oggi, nella sua somiglianza con Dio, non si sente felice.

(S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, vol. X, pagg. 580-582)

Freud, La sessualità infantile

Il primo dei brani qui presentati è tratto dal secondo dei Tre saggi sulla teoria sessuale, pubblicati da S. Freud nel 1905: in esso viene affrontato il tema della sessualità infantile partendo dalla constatazione della censura (amnesia) che nell'adulto nasconde le esperienze dei primi cinque-sei anni di vita. Dall'analisi dell'adulto risulta che queste esperienze sono state dimenticate perché connesse a desideri e impulsi inaccettabili all'lo che costituiscono la prima intensa manifestazione della vita sessuale. La individuazione delle caratteristiche della sessualità infantile – così diverse dalla “normale” sessualità adulta – e la ricostruzione delle fasi dello sviluppo psicosessuale costituiscono il fondamentale contributo della psicoanalisi alla conoscenza dell'infanzia.

Il secondo brano qui riprodotto costituisce la quarte delle Cinque conferenze sulla psicoanalisi, tenute da S. Freud negli Stati Uniti nel 1909, in essa Freud presenta le sue scoperte sulla vita sessuale infantile sottolineando come esse costringano a rivedere la tradizionale concezione dell'infanzia e della stessa sessualità; l'esperienze sessuali infantili conservano infatti una importanza decisiva per lo sviluppo psichico successivo e per l'organizzazione della sessualità nell'adulto.

S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale*, II; *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, IV (pagg. 247-248)

A) IL TRASCURATO PERIODO INFANTILE

È opinione popolare, a proposito della pulsione sessuale, che essa manchi nell'infanzia e che si risvegli soltanto nel periodo di vita che va sotto il nome di pubertà. Ma questo non soltanto è un puro e semplice errore, bensì anche un errore gravido di conseguenze, perché è il principale responsabile della nostra attuale ignoranza a proposito delle condizioni fondamentali nella vita sessuale. Uno studio approfondito delle manifestazioni sessuali nell'infanzia probabilmente ci mostrerebbe i tratti essenziali della pulsione sessuale, ce ne rivelerebbe lo sviluppo e ci farebbe vedere come essa venga composta da varie fonti.

È notevole che gli autori i quali si occupano di spiegare le proprietà e le reazioni dell'individuo adulto abbiano dedicato assai più attenzione a quell'epoca antecedente che è costituita dalla vita degli antenati, dunque abbiano attribuito all'ereditarietà un influsso assai più grande che all'altra epoca anteriore, che già ricade nell'esistenza individuale della persona, cioè all'infanzia. Si dovrebbe credere che l'influsso di questo periodo della vita fosse più facilmente comprensibile e avesse il diritto di essere tenuto in maggior conto dell'ereditarietà [Nota aggiunta nel 1914. Non è neppure possibile conoscere esattamente la parte che spetta in tutto ciò all'ereditarietà, prima di aver valutato quella che appartiene all'infanzia]. Nella letteratura si trovano, invero, annotazioni occasionali su di una precoce attività sessuale dei bambini piccoli, su erezioni, masturbazione e persino condotte analoghe al coito, ma sempre solamente come fatti eccezionali, come curiosità o come

esempi terribili di corruzione inconsiderata. Nessun autore, per quel che ne so, ha riconosciuto chiaramente la regolarità, la normalità di una pulsione sessuale nell'infanzia, e nei volumi ormai numerosi sullo sviluppo del bambino il capitolo "Sviluppo sessuale" viene perlopiú trascurato.

amnesia infantile La ragione di questa strana negligenza io la cerco in parte nei riguardi convenzionali, dei quali gli autori tengono conto in seguito alla loro stessa educazione, e d'altra parte in un fenomeno psichico che finora si è sottratto a ogni spiegazione. Intendo alludere alla caratteristica amnesia che alla maggior parte degli uomini (non a tutti!) nasconde gli anni della loro infanzia, fino al sesto od ottavo anno di vita. Finora a nessuno è passato per la testa di meravigliarsi di questa amnesia; eppure ne avremmo tutti i motivi. Infatti ci raccontano che in quegli anni, dei quali piú tardi non abbiamo mantenuto nella memoria se non taluni frammenti di ricordi incomprensibili, avremmo reagito vivacemente a impressioni; che sapevamo esprimere dolore e gioia in modo umano; che avremmo mostrato amore, gelosia e altre passioni, le quali allora ci commovevano violentemente, anzi che avremmo detto cose che dagli adulti furono notate come buone prove di intelligenza e di incipiente capacità di giudizio. E di tutto ciò noi in quanto adulti non sappiamo, per parte nostra, nulla. Come mai la nostra memoria è così indietro rispetto a tutte le altre attività della nostra psiche? Abbiamo ragioni per credere che essa non sia stata in nessun altro periodo della vita piú capace di ricevere e di riprodurre che, per l'appunto, negli anni dell'infanzia.

D'altro canto siamo costretti a supporre, o ce ne possiamo convincere mediante l'indagine psicologica su altri individui, che le stesse impressioni che abbiamo dimenticato hanno cionondimeno lasciato dietro di sé le tracce piú profonde della nostra vita psichica e sono diventate determinanti per tutto il nostro sviluppo ulteriore. Dunque non può trattarsi affatto di una fine effettiva delle impressioni d'infanzia, bensí di un'amnesia, simile a quella determinata da esperienze posteriori che osserviamo nei nevrotici, e l'essenza della quale consiste in un puro e semplice allontanamento dalla coscienza (rimozione). Ma quali forze producono questa rimozione delle impressioni d'infanzia? Chi resolvesse questo enigma, avrebbe chiarito anche l'amnesia isterica.

Per intanto, non vogliamo trascurare di sottolineare che l'esistenza dell'amnesia infantile stabilisce un nuovo punto di confronto tra lo stato psichico del bambino e quello dello psiconevrotico. L'altro l'abbiamo incontrato prima, quando siamo giunti a precisare che la sessualità degli psiconevrotici è rimasta allo stadio infantile o ad esso è stata ricondotta. Ma allora può darsi che anche l'amnesia infantile, a sua volta, sia da porre in relazione con gli impulsi sessuali dell'infanzia!

Del resto, collegare l'amnesia infantile a quella isterica è piú che una mera battuta di spirito. L'amnesia isterica, che serve alla rimozione, si spiega soltanto con la circostanza che l'individuo possiede già un patrimonio di tracce mnestiche, le quali sono sottratte a una disponibilità cosciente, e che ora attirano a sé per collegamento associativo il materiale su

cui, dalla sfera cosciente, agiscono le forze repulsive della rimozione [Nota aggiunta nel 1914: Non si può intendere il meccanismo della rimozione se si ha riguardo per uno solo di questi due processi, i quali cooperano. Come paragone si potrebbe ricordare il modo con cui il turista viene aiutato a salire sulla punta della Grande Piramide di Giza: da un lato egli viene spinto, dall'altro tirato su]. Senza amnesia infantile, si può dire, non vi sarebbe amnesia isterica.

Concludendo, io ritengo che l'amnesia infantile, la quale fa dell'infanzia di ciascun individuo per così dire una specie di epoca preistorica e vi nasconde i primordi della sua vita sessuale, è responsabile del fatto che in generale all'età infantile non si attribuisca valore per lo sviluppo della vita sessuale. Un ricercatore da solo non può riempire la lacuna formatasi in tal modo nella nostra scienza. Fin dal 1896, io ho sottolineato il significato degli anni dell'infanzia per l'insorgere di importanti fenomeni dipendenti dalla vita sessuale, e da allora non ho mai smesso di porre in primo piano per la sessualità il momento infantile. (S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, vol. IV, pagg.484-487)

B) LA SCOPERTA DELLA SESSUALITÀ INFANTILE

Signore e signori, ora vorrete sapere che cosa abbiamo stabilito, con l'aiuto dei mezzi tecnici descritti, intorno ai complessi patogeni e agli impulsi di desiderio rimossi dei nevrotici.

Ebbene, soprattutto una cosa: l'indagine psicoanalitica riconduce con regolarità veramente sorprendente i sintomi morbosi dei pazienti a impressioni provenienti dalla loro vita amorosa, ci mostra che gli impulsi di desiderio patogeni sono per natura componenti istintive erotiche, e ci costringe ad ammettere che, tra gli influssi che portano alla malattia, la massima importanza debba venir attribuita ai disturbi dell'erotismo, e questo precisamente in entrambi i sessi.

Lo so, questa mia affermazione non sarà creduta volentieri. Persino certi studiosi disposti ad aderire ai miei lavori psicologici, tendono a credere ch'io sopravvaluti l'etiologia dei momenti sessuali, e si rivolgono a me, chiedendomi perché mai anche altre eccitazioni psichiche non dovrebbero dare luogo ai fenomeni della rimozione e della formazione sostitutiva che abbiamo descritto. Ebbene posso rispondere: non so perché non dovrebbero, né vi avrei qualche cosa in contrario, ma l'esperienza dimostra che siffatta importanza non l'hanno, che tutt'al più possono rafforzare l'effetto dei momenti sessuali, mai però sostituirli. Questo dato di fatto io non l'ho postulato per così dire teoricamente; negli *Studi sull'isteria* pubblicati nel 1895 con Josef Breuer non sostenevo ancora questo punto di vista; dovetti convertirmi ad esso quando le mie esperienze si fecero più numerose e penetrarono più a fondo nella materia. Signori, qui tra voi si trovano alcuni dei miei amici e discepoli più intimi che hanno fatto con me il viaggio a Worcester. Rivolgetevi a loro e udrete che all'inizio tutti dimostrano una profonda incredulità di fronte alla affermazione dell'importanza decisiva dell'etiologia sessuale, sino a che il loro impegno analitico personale non li costringe a farla propria.

La convinzione nell'esattezza della tesi di cui parliamo non è per la verità resa più facile dal comportamento dei pazienti. Anziché fornirci premurosamente ragguagli sulla loro vita sessuale, essi cercano di nasconderla con tutti i mezzi. In generale gli uomini non sono sinceri in materia sessuale. Non mostrano liberamente la loro sessualità, ma portano una spesso sopravveste... intessuta di menzogne, per coprirsi, come se ci fosse maltempo nel mondo della sessualità. E non hanno torto, effettivamente sole e vento non sono favorevoli nel nostro mondo civile all'attività sessuale; in verità nessuno di noi può svelare liberamente agli altri il proprio erotismo. Appena però i vostri pazienti si sono accorti che possono stare a loro agio durante il trattamento, depongono quella veste di menzogne e solo allora siete in grado di farvi un giudizio sulla nostra questione controversa. Purtroppo anche i medici, nel loro rapporto personale con i problemi della vita sessuale non sono privilegiati rispetto ad altri esseri umani e molti di loro sono in balia di quella mescolanza di *pruderie* e di concupiscenza che domina la maggior parte degli "uomini civili" in fatto di sessualità. Mi sia concesso ora di proseguire nella comunicazione dei nostri risultati. In un'altra serie di casi l'indagine psicoanalitica riconduce sicuramente i sintomi non a esperienze sessuali, bensì a banali esperienze traumatiche. Ma questa distinzione è resa insignificante da un'altra circostanza. Il lavoro analitico necessario alla radicale chiarificazione e al ristabilimento definitivo di un caso patologico non si ferma infatti mai alle esperienze del periodo di malattia, ma risale in tutti i casi sino alla pubertà e alla prima infanzia del malato, per imbattersi soltanto lì nelle impressioni e negli avvenimenti decisivi per la successiva malattia. Soltanto le esperienze infantili spiegano la sensibilità verso traumi successivi, e soltanto scoprendo e rendendo coscienti queste tracce mnestiche quasi regolarmente dimenticate acquistiamo la forza necessaria per eliminare i sintomi. Giungiamo qui allo stesso risultato ottenuto nell'indagine sui sogni: sono gli imperituri e rimossi impulsi di desiderio dell'infanzia che hanno offerto alla formazione sintomatica la loro forza, senza la quale la reazione a traumi successivi si sarebbe svolta normalmente. Questi potenti impulsi di desiderio dell'infanzia si possono però definire in modo assolutamente generale come sessuali.

Ora però sono più che mai certo del vostro stupore. Esiste mai una sessualità infantile? chiederete. Non è piuttosto l'età infantile il periodo della vita che è contraddistinto dall'assenza dell'istinto sessuale? Nossignori, non è certo che l'istinto sessuale balzi sui bambini nel periodo della pubertà come il diavolo sulle scrofe nel Vangelo. Il bambino ha i suoi istinti e le sue attività sessuali sin dall'inizio, li porta con sé venendo al mondo, e da essi, attraverso uno sviluppo significativo, ricco di tappe, emerge la cosiddetta sessualità normale dell'adulto. Non è nemmeno difficile osservare le manifestazioni di quest'attività sessuale infantile; ci vuole piuttosto una certa arte per tralasciarla o per misconoscerla. Il favore della sorte mi pone in condizione di fare appello dalla vostra stessa cerchia a un testimone delle mie affermazioni. Eccovi un lavoro di Sanford Bell, che è stato riportato nel 1902 sull'"American Journal of Psychology". L'autore è membro (*fellow*) della Clark University, dello stesso istituto nei cui locali ci troviamo. In questo lavoro intitolato: A

preliminary study of the emotion of love between the sexes [Studio preliminare dell'emozione amorosa tra i sessi], apparso tre anni prima dei miei *Tre saggi sulla teoria sessuale*, egli dice esattamente quello che vi ho or ora detto: "L'emozione dell'amore sessuale... non fa la sua comparsa per la prima volta nel periodo dell'adolescenza, come si è pensato". L'autore ha lavorato, probabilmente in Europa, secondo lo stile americano, raccogliendo nel corso di quindici anni non meno di 2500 osservazioni positive, 800 delle quali personali. Dei segni attraverso i quali si manifestano questi stati d'innamoramento, egli dice: "Una mente spregiudicata, nell'osservare queste manifestazioni in centinaia di coppie di bambini, non può fare a meno di riferirle a un'origine sessuale. Lo spirito più esigente è soddisfatto, allorché a queste osservazioni vengano aggiunte le confessioni di coloro che hanno da bambini provato tale emozione a un grado notevole d'intensità e i cui ricordi d'infanzia sono relativamente distinti". Ma coloro tra voi che non volevano credere alla sessualità infantile saranno sorpresi soprattutto nell'udire che tra questi bambini precocemente innamorati non pochi si trovano nella tenera età di tre, quattro e cinque anni. Non mi meraviglierei se prestaste più fede a queste osservazioni di uno stretto compatriota che alle mie. Io stesso ho avuto recentemente la fortuna di ricavare dall'analisi di un ragazzo di cinque anni sofferente d'angoscia – analisi effettuata a regola d'arte dal padre – un quadro piuttosto completo delle manifestazioni istintuali somatiche e delle produzioni psichiche in uno dei primi stadi della vita amorosa infantile. E mi è lecito ricordarvi che poche ore fa in questa sala il mio amico C. G. Jung vi ha letto l'osservazione di una bambina ancor più piccola, che per il medesimo motivo del mio paziente – la nascita di una sorellina – rivelò con certezza quasi gli stessi impulsi sensuali, le stesse configurazioni di desideri e di complessi. Non dispero quindi che voi riusciate a familiarizzarvi con l'idea, a prima vista sorprendente, della sessualità infantile, e vorrei inoltre porvi dinanzi l'esempio famoso dello psichiatra zurighese Eugen Bleuler, che ancora pochi anni fa dichiarava pubblicamente di "stare di fronte alle mie teorie sessuali senza comprenderle" e che da allora ha confermato attraverso osservazioni personali la sessualità infantile in tutta la sua estensione.

Che la maggior parte degli uomini, siano essi osservatori clinici oppure no, si rifiuti di ammettere la vita sessuale del bambino, si può spiegare persino con troppa facilità. Essi hanno dimenticato, sotto la pressione dell'educazione alla civiltà, la loro attività sessuale infantile, e adesso non vogliono che si ricordi loro ciò che è stato rimosso. Giungerebbero ad altre convinzioni, ove cominciassero l'indagine da un'autoanalisi, da una revisione e interpretazione dei loro ricordi d'infanzia.

Abbandonate i dubbi e accingetevi con me a valutare equamente, sin dai primissimi anni, la sessualità infantile. L'istinto sessuale del bambino si rivela altamente composito e consente uno smembramento in molte componenti, che provengono da varie fonti. Esso è innanzitutto ancora indipendente dalla funzione riproduttiva, al cui servizio si porrà in seguito. Serve al raggiungimento di vari tipi di sensazione piacevole, che in base ad analogie e correlazioni raccogliamo sotto l'espressione di piacere sessuale. La fonte

principale del piacere sessuale infantile è l'idonea eccitazione di determinate zone del corpo particolarmente eccitabili, e cioè, oltre ai genitali, dell'orifizio orale, anale e uretrale, anche della pelle e di altre superfici sensoriali. Poiché in questa prima fase della vita sessuale infantile la soddisfazione viene ottenuta sul proprio corpo e prescindendo da un oggetto estraneo, la chiamiamo, secondo un termine coniato da Havelok Ellis, fase dell'autoerotismo. I punti rilevanti per il raggiungimento del piacere sessuale li chiamiamo zone erogene. Il poppare o succhiare estasiato dei bambini molto piccoli è un buon esempio di siffatto soddisfacimento autoerotico a partire da una zona erogena; il primo osservatore scientifico di questo fenomeno, un pediatra di nome Lindner di Budapest, lo ha interpretato esattamente come soddisfacimento sessuale e ne ha descritto esaurientemente il passaggio ad altre e più elevate forme di attività sessuale. Un altro soddisfacimento sessuale di questo periodo è l'eccitazione masturbatoria dei genitali, che conserva tanta importanza per la vita successiva e non viene mai del tutto superata da molti individui. Accanto a queste e altre attività autoerotiche, nel bambino si manifestano molto precocemente quelle componenti istintuali del piacere sessuale ovvero, come ci piace dire, della libido, che presuppongono come oggetto una persona estranea. Questi istinti compaiono a coppie antitetiche, come attivi e passivi; vi cito quali rappresentanti più significativi di questo gruppo il piacere di procurare dolori (sadismo) con la sua controparte passiva (masochismo), e il piacere di guardare, sia attivo che passivo: dal primo si dirama in seguito il desiderio di sapere, dal secondo l'impulso all'esibizione artistica e scenica. Altre attività sessuali del bambino rientrano già nell'ambito della *scelta oggettuale*, in cui diventa essenziale una persona estranea, che deve la sua importanza, originariamente, a una cautela dell'istinto di autoconservazione. La differenza dei sessi non ha però ancora una parte decisiva in questo periodo dell'infanzia; sicché potete attribuire a ogni bambino, senza fargli torto, una piccola componente omosessuale.

Questa vita sessuale del bambino, confusa, varia ma dissociata, in cui il singolo istinto persegue la conquista del piacere indipendentemente da ogni altro, subisce ora un concentramento e un'organizzazione in due direzioni principali, per cui con il concludersi del periodo puberale il carattere sessuale definitivo dell'individuo è per lo più perfettamente formato. Da una parte i singoli istinti si sottomettono alla sovranità della zona genitale, sicché tutta la vita sessuale si pone al servizio della riproduzione e il soddisfacimento di essa conserva ancora importanza solo come preparazione e agevolazione dell'atto sessuale vero e proprio. Dall'altra parte la scelta oggettuale respinge l'autoerotismo, di modo che nella vita amorosa tutte le componenti dell'istinto sessuale pretendono ora d'essere soddisfatte sulla persona amata. Ma non tutte le componenti istintuali originarie sono ammesse a partecipare a questa definitiva fissazione della vita sessuale. Ancor prima del periodo puberale sono state imposte, sotto l'influsso dell'educazione, rimozioni estremamente energiche di certi istinti, e sono state prodotte forze psichiche come pudore, disgusto, morale, che controllano queste rimozioni come guardiani. Quando poi nel periodo della pubertà sopraggiunge la marea del bisogno sessuale, essa trova, nelle suddette

formazioni psichiche di reazione e di resistenza, degli argini che le prescrivono il deflusso verso le vie cosiddette normali e le rendono impossibile la rianimazione degli istinti che soggiacciono alla rimozione. Sono soprattutto i moti di piacere *coprofilo* dell'infanzia, vale a dire quelli connessi con gli escrementi, che vengono colpiti più a fondo dalla rimozione, e inoltre la fissazione alle persone della primitiva scelta oggettuale.

Una tesi della patologia generale dichiara che ogni processo di sviluppo porta con sé i germi della disposizione patologica, in quanto può essere inibito, ritardato o svolto in modo incompleto. Questo vale anche per lo sviluppo così intricato della funzione sessuale. Esso non avviene in modo pieno in tutti gli individui, e in questo caso si lascia dietro anomalie o tendenze a una malattia successiva nel senso di una involuzione (regressione). Può accadere che non tutti gli istinti parziali si sottomettano al dominio della zona genitale; un istinto rimasto indipendente produce in seguito ciò che chiamiamo una *perversione*, che può sostituire la propria meta a quella sessuale normale. Come ho già detto, capita molto spesso che l'autoerotismo non venga completamente superato, e ne sono testimonianza in seguito i più svariati disturbi. L'originaria equivalenza di entrambi i sessi come oggetti sessuali può mantenersi e ne risulterà nella vita matura una tendenza all'attività omosessuale, che può crescere eventualmente sino a omosessualità esclusiva. Questa serie di disturbi corrisponde alle inibizioni dirette di sviluppo della funzione sessuale; essa comprende le *perversioni* e l'*infantilismo* generico della vita sessuale, che non è affatto raro.

La disposizione alle nevrosi è deducibile in altro modo da un'offesa dello sviluppo sessuale. Le nevrosi si comportano rispetto alle perversioni come il negativo rispetto al positivo; in esse si possono ravvisare, quali portatrici dei complessi e formatrici dei sintomi, le stesse componenti istintuali delle perversioni, che qui però agiscono dall'inconscio; esse hanno dunque subito una rimozione, ma sono riuscite in opposizione a questa ad affermarsi nell'inconscio. La psicoanalisi ci consente di riconoscere che una manifestazione eccessiva di questi istinti in periodi molto precoci porta a una specie di *fissazione* parziale, che rappresenta ora un punto debole nel complesso della funzione sessuale. Se nella vita matura l'esercizio della funzione sessuale normale incontra ostacoli, la rimozione del periodo di sviluppo viene infranta proprio nei punti in cui si sono avute le fissazioni infantili. Ora forse obietterete: in fondo tutto questo non è sessualità. Ho usato la parola in un senso molto più lato di quanto siate soliti intendere. Lo ammetto volentieri. Ma si tratta di vedere se non siete piuttosto voi che usate la parola in senso troppo ristretto, limitandola all'ambito della riproduzione. Voi sacrificate in questo modo la comprensione delle perversioni, il nesso tra perversione, nevrosi e vita sessuale normale, e non siete più in grado di riconoscere nel loro vero significato le prime mosse – facilmente osservabili – della vita amorosa, somatica e psichica, dei bambini. Ma in qualunque modo vogliate decidere dell'uso della parola, tenete fermo il fatto che lo psicoanalista intende la sessualità in quel senso pieno a cui si giunge attraverso la corretta valutazione della sessualità infantile. Torniamo ora ancora una volta allo sviluppo sessuale del bambino. Abbiamo in proposito

parecchie cose da aggiungere, dato che abbiamo concesso la nostra attenzione più alle manifestazioni somatiche che a quelle psichiche della vita sessuale. La primitiva scelta oggettuale del bambino, che deriva dal suo bisogno d'aiuto, esige ancora il nostro interesse. Essa si rivolge in un primo momento a tutte le persone che lo curano, ma ben presto queste passano in secondo piano rispetto ai genitori. Il rapporto dei bambini con i loro genitori non è affatto privo di elementi di una contemporanea eccitazione sessuale, stando a quel che dimostrano concordemente l'osservazione diretta del bambino e una successiva indagine analitica dell'adulto. Il bambino fa di entrambi i genitori, e soprattutto di uno di essi, l'oggetto dei suoi desideri erotici. Di solito si adegua addirittura a una sollecitazione dei genitori, la cui tenerezza ha i più chiari connotati di un'attività sessuale, anche se inibita nelle sue mete. Di regola il padre predilige la figlia, la madre il figlio; il bambino reagisce desiderando di essere, se figlio, al posto del padre, se figlia, al posto della madre. I sentimenti che si risvegliano in questi rapporti tra genitori e figli e in quelli modellati su di essi tra fratelli, non sono soltanto di tipo positivo, affettuoso, ma anche negativo, ostile. Il complesso così formato è destinato a una rapida rimozione, ma esercita ancora dall'inconscio un'azione straordinaria e persistente. Ci è permesso esprimere la congettura che con le sue diramazioni esso rappresenti il *complesso nucleare* di ogni nevrosi, e ci aspettiamo di incontrarlo, non meno efficace, in altri campi della vita psichica. Il mito del re Edipo che uccide suo padre e ottiene per moglie sua madre, è un'espressione ancora scarsamente modificata del desiderio infantile, al quale si oppone più tardi repressivamente la barriera dell'incesto. La poesia dell'Amleto di Shakespeare nasce sul medesimo terreno del complesso incestuoso, questa volta meglio mascherato.

Nel periodo in cui è dominato dal complesso nucleare non ancora rimosso, il bambino rivolge una parte significativa della sua attività intellettuale agli interessi sessuali. Comincia a indagare da dove vengano i bambini, e utilizzando gli indizi offertigli intuisce le situazioni reali più di quanto gli adulti possano supporre. Di solito il suo interesse di ricercatore è stato destato dalla minaccia materiale costituita da un bambino nuovo arrivato, nel quale in un primo momento vede soltanto il rivale. Sotto l'influsso degli istinti parziali attivi in lui stesso, egli giunge a un gran numero di *teorie sessuali infantili*: assegna per esempio lo stesso genitale maschile a entrambi i sessi, pensa che i bambini vengano concepiti attraverso il cibo e nascano dall'estremità intestinale, considera il rapporto dei sessi come un atto ostile, una specie di sopraffazione. Ma proprio l'incompiutezza della sua costituzione sessuale e la lacunosità del suo sapere, legata all'ignoranza del canale genitale femminile, costringono il piccolo ricercatore a sospendere il suo lavoro per mancanza di risultati. Il fatto stesso di quest'indagine infantile, nonché le singole teorie sessuali infantili portate alla luce attraverso di essa, conservano un'importanza decisiva per la formazione del carattere del bambino e per il contenuto della sua futura malattia nevrotica.

È inevitabile e assolutamente normale che il bambino faccia dei genitori gli oggetti della sua prima scelta amorosa. Ma la sua libido non deve rimanere fissata a questi primi oggetti, bensì prenderli in seguito soltanto come modello, passando da essi, nel periodo della

scelta oggettuale definitiva, a persone estranee. Il *distacco* del bambino dai genitori diventa in questo modo un compito inevitabile, qualora non si voglia pregiudicare la capacità sociale del giovane individuo. Nel periodo in cui la rimozione opera una scelta tra gli istinti parziali della sessualità, e più tardi, quando dev'essere allentato l'influsso dei genitori che in sostanza ha sostenuto le spese di queste rimozioni, al lavoro educativo spettano grandi compiti che attualmente non vengono certo sempre assolti in maniera comprensiva e ineccepibile.

Signore e signori, vorrei non pensaste per caso che con queste discussioni sulla vita sessuale e lo sviluppo psicosessuale del bambino ci siamo troppo allontanati dalla psicoanalisi e dal compito dell'eliminazione dei disturbi nervosi. Se volete, potete descrivere il trattamento psicoanalitico semplicemente come un'educazione continua al superamento dei residui infantili.

(S. Freud, *Filosofia e psicoanalisi*, a cura di S. Noravia, La Nuova Italia, Firenze, 1983, pagg. 38-48)

Freud, La struttura psichica della personalità

In questo scritto del 1932 Sigmund Freud presenta la sua piú matura descrizione della strutturazione psichica della personalità che risulta suddivisa nelle tre “istanze” o “soggetti psichici” – Es, Io, Super-Io – di cui Freud intende chiarire sia le reciproche interazioni dinamiche, sia i rapporti che essi istituiscono con i sistemi conscio, preconscio, inconscio, i quali rappresentano i tre “luoghi” della psiche.

S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, 31 (pagg.251-252)

La scomposizione della personalità psichica

Signore e Signori, so che conoscete l'importanza che ha il punto di partenza nei vostri personali rapporti, siano essi con persone o con cose. Così è stato anche per la psicoanalisi: per lo sviluppo che essa ha avuto e per l'accoglienza che ha trovato, non è stato indifferente che abbia iniziato il suo lavoro ciò che nella vita psichica è piú estraneo all'Io, il sintomo. Il sintomo deriva dal rimosso, ne è, per così dire, il rappresentante al cospetto dell'Io; ma il rimosso è per l'Io territorio straniero, territorio straniero interno, così come la realtà – consentite l'espressione insolita – è territorio straniero esterno. Dal sintomo la nostra strada ci condusse all'inconscio, alla vita pulsionale, alla sessualità, e fu allora che alla psicoanalisi toccò udire la geniale obiezione che l'uomo non è semplicemente un essere sessuale, ma conosce anche impulsi piú nobili ed elevati. Si sarebbe dovuto aggiungere che, esaltato dalla consapevolezza di questi impulsi piú elevati, spesso egli si arroga il diritto di sragionare e di trascurare i fatti.

Sapete anche di piú. Noi abbiamo detto fin dal principio che l'uomo si ammala per il conflitto fra le pretese della sua vita pulsionale e la resistenza che contro di esse si erge in lui, e mai un istante abbiamo dimenticato questa istanza che si oppone, respinge, rimuove, istanza che pensavamo dotata di sue particolari forze, le pulsioni dell'Io e tale da coincidere appunto con l'Io della psicologia popolare. Per altro verso, poiché è proprio del lavoro scientifico progredire faticosamente, anche alla psicoanalisi non fu possibile studiare simultaneamente tutti i campi e pronunciarsi d'un sol colpo su tutti i problemi. Alla fine il progresso fu tale che l'attenzione poté convergere dal rimosso al rimovente, e ci si trovò di fronte a questo Io (il quale sembrava essere così ovvio) con l'aspettativa certa di trovare anche qui cose alle quali non si poteva essere preparati; ma non fu facile dapprima trovare il modo di avvicinarlo. È di questo che voglio parlarvi oggi.

Non posso tuttavia nascondere il mio sospetto che questa esposizione della psicologia dell'Io vi farà un effetto diverso dall'introduzione nel mondo psichico sotterraneo che l'ha preceduta. Perché debba essere così, non so dirlo con certezza. Dapprima credevo che avreste rilevato che, mentre in precedenza vi avevo riferito principalmente fatti – seppure insoliti e strani –, questa volta vi sarebbe toccato sentire prevalentemente concetti teorici, ossia speculazioni. Ma la ragione non può esser questa. Riflettendoci meglio, bisogna pur

affermare che nella nostra psicologia dell'Io la parte di rielaborazione intellettuale dei dati di fatto non è molto più grande di quanto fosse nella psicologia delle nevrosi. E parimenti sono da respingere altre motivazioni di questa mia attesa. Ora ritengo che la cosa dipenda in qualche modo dal carattere della materia stessa e dal fatto che non siamo abituati a trattarla. In ogni caso, non sarò sorpreso se vi mostrerete ancora più riservati e prudenti nel vostro giudizio di quanto lo siate stati finora.

A indicarci il cammino sarà la situazione in cui ci troviamo all'inizio della nostra indagine. Nostro desiderio è fare oggetto di questa indagine l'Io, il nostro Io più intimo; ma è possibile? L'Io è il soggetto per eccellenza, come può diventare oggetto? Ora, non vi è alcun dubbio che questo è possibile: l'Io può prendere come oggetto sé medesimo, trattarsi come altri oggetti, osservarsi, criticarsi e fare di sé stesso Dio sa quante altre cose ancora. Così facendo, una parte dell'Io si contrappone alla parte restante. L'Io dunque è scindibile; e in effetti si scinde nel corso di parecchie sue funzioni, almeno transitoriamente. Le parti possono successivamente riunirsi. Questa non è esattamente una novità, forse è un'accentuazione insolita di cose universalmente note. D'altro canto siamo avvezzi all'idea che la patologia possa rendere evidenti, ingrandendole e rendendole più vistose, condizioni normali che altrimenti ci sarebbero sfuggite. Dove essa ci mostra una frattura o uno strappo, normalmente può esistere un'articolazione. Se gettiamo per terra un cristallo, questo si frantuma, ma non in modo arbitrario; si spacca secondo le sue linee di sfaldatura in pezzi i cui contorni, benché invisibili, erano tuttavia determinati in precedenza dalla struttura del cristallo. Strutture simili, piene di strappi e fenditure, sono anche i malati di mente. Un po' del reverenziale timore che gli antichi popoli dimostravano per i pazzi dobbiamo concederglielo anche noi. Si sono staccati dalla realtà esterna ma, appunto per questo, sanno moltissimo della realtà interna, psichica, e possono rivelarci parecchie cose che altrimenti ci sarebbero inaccessibili.

Di un gruppo di questi malati noi diciamo che soffrono del delirio di essere osservati. Essi si lamentano di essere molestati incessantemente, e fin nelle loro più intime azioni, da forze ignote, probabilmente persone, che li osservano, e odono in forma allucinatoria queste persone proclamare i risultati della loro osservazione, "adesso sta per dire questo, adesso si veste per uscire" eccetera. Questa attenzione non è ancora una persecuzione, ma poco ci manca; essa presuppone che la gente diffidi di loro, che aspetti di sorprenderli mentre compiono azioni proibite, per le quali dovrebbero essere puniti. E se questi pazzi avessero ragione, se nell'Io di tutti noi vi fosse una istanza simile che osserva e minaccia castighi, istanza che in loro si è soltanto separata nettamente dall'Io ed è stata erroneamente spostata nella realtà esterna?

Non so se anche a voi accadrà lo stesso che a me. Da quando, sotto il forte influsso di questo quadro morboso, ho concepito l'idea che la separazione di un'istanza osservatrice dal resto dell'Io potrebbe essere un tratto regolare nella struttura dell'Io, quest'idea non mi ha più abbandonato e mi ha spinto a indagare gli ulteriori caratteri e relazioni di questa

istanza in tal modo separatasi. Il passo successivo è stato immediato. Già il contenuto del delirio di essere osservati suggerisce che l'osservare è solo una preparazione al giudicare e al punire, e noi indoviniamo così che un'altra funzione di questa istanza dev'essere ciò che chiamiamo la nostra coscienza morale. Non vi è forse null'altro in noi che separiamo tanto regolarmente dal nostro Io e gli contrappiamo con tanta facilità come, appunto, la coscienza morale. Io avverto l'inclinazione a fare una cosa da cui mi riprometto piacere, ma non la faccio perché la mia coscienza non me lo permette. Oppure, mi sono lasciato indurre da un'eccessiva aspettativa di piacere a fare una cosa contro cui la voce della coscienza sollevava obiezioni e, dopo averla fatta, la mia coscienza mi punisce con tormentosi rimproveri, facendomi provare rimorso per l'azione compiuta. Potremmo dire semplicemente che la particolare istanza che comincia a distinguersi nell'Io è la coscienza morale, ma è più prudente mantenere a questa istanza la sua autonomia e supporre che la coscienza morale sia una delle sue funzioni e che l'auto-osservazione preliminare, indispensabile all'attività giudicatrice della coscienza, ne sia un'altra. E poiché il riconoscimento di un'esistenza separata implica che si dia alla cosa un nome, d'ora in poi designerò questa istanza presente nell'Io come il *"Super-io"*.

Mi pare di sentire già la vostra domanda ironica, se la nostra psicologia dell'Io non miri ad altro che a prendere alla lettera e rendere più grossolane certe astrazioni usuali, a trasformarle da concetti in cose, con il che avremmo fatto un bel guadagno! Vi rispondo che non è facile evitare nella psicologia dell'Io ciò che è universalmente noto: più che di nuove scoperte si tratterà di nuovi modi di concepire e di raggruppare. Per intanto, attenetevi pure alle vostre critiche e aspettate gli ulteriori sviluppi. I dati della patologia creano ai nostri sforzi uno sfondo che voi cerchereste invano nella psicologia popolare. Pertanto proseguo. Non appena ci siamo familiarizzati con l'idea di un Super-io che gode di una certa autonomia, che persegue i propri intenti ed è indipendente dall'Io per quanto riguarda il suo patrimonio energetico, la nostra attenzione è particolarmente attirata da un quadro clinico che illustra con evidenza la severità e persino la crudeltà di questa istanza, nonché le sue mutevoli relazioni con l'Io. Mi riferisco allo stato di melanconia o, più precisamente, dell'accesso melanconico, di cui anche voi, pur non essendo psichiatri, avrete certo avuto modo di sentir parlare. La caratteristica più appariscente in questo male, sulle cui cause e sul cui meccanismo sappiamo ben poco, è il modo in cui il Super-io – ditevi tra voi: la coscienza morale – tratta l'Io. Mentre in periodi sani il melanconico può essere più o meno severo con sé stesso, come chiunque altro, durante l'accesso melanconico il Super-io diventa esageratamente rigoroso, insulta, umilia, maltratta il povero Io, gli prospetta i più severi castighi, gli muove rimproveri per azioni da molto tempo trascorse e prese, allora, alla leggera, come se durante l'intero intervallo non avesse fatto altro che raccogliere accuse in attesa del suo presente rafforzamento per farsi avanti e per pronunciare, forte di quelle accuse, la sua condanna. Il Super-io impone all'Io inerme, che è in sua balia, criteri morali rigorosissimi; è in generale il rappresentante delle esigenze della moralità, e d'un tratto ci rendiamo conto che il nostro senso morale di colpa esprime la tensione fra l'Io e il

Super-io. È un'esperienza assai curiosa vedere la moralità, che si presume ci sia stata conferita da Dio e sia radicata in noi tanto profondamente, manifestarsi come un fenomeno stagionale. Infatti, dopo un certo numero di mesi, tutto il trambusto morale passa, la critica del Super-io tace, l'Io viene riabilitato e gode nuovamente di tutti i diritti degli umani fino al prossimo accesso. Anzi, in talune forme della malattia, ha luogo nell'intervallo tutto l'opposto: l'Io si trova in uno stato di beata ebbrezza, di trionfo, quasi che il Super-io avesse perso ogni forza o si fosse fuso con l'Io; e questo Io maniaco, divenuto libero, si permette realmente senza inibizioni il soddisfacimento di tutti i suoi appetiti. Sono processi densi di insoluti enigmi!

All'annuncio che abbiamo appreso le cose più impensate sulla formazione del Super-io, e quindi sull'origine della coscienza morale, voi non vi accontenterete di certo di parole vaghe. Seguendo il noto detto di Kant, che accosta la coscienza morale dentro di noi al cielo stellato, un essere pio potrebbe volgersi a venerare queste due cose come i capolavori della creazione. Le stelle sono magnifiche, ma, per quanto riguarda la coscienza morale, Dio ha compiuto un lavoro disuguale e mal fatto, poiché la grande maggioranza degli uomini ne ha ricevuta soltanto una quantità modesta o addirittura talmente esigua che non vale la pena di parlarne. Noi non disconosciamo affatto la parte di verità psicologica che è contenuta nell'affermazione che la coscienza morale è di origine divina, ma la tesi ha bisogno di un'interpretazione. Se pure tale coscienza è qualcosa "in noi", non lo è fin dall'inizio. Essa si pone in diretto contrasto con la vita sessuale, la quale esiste realmente fin dall'inizio della vita e non sopravviene solo più tardi. Per contro il bambino piccolo è notoriamente amorale, non ha alcuna inibizione interiore contro i propri impulsi che anelano al piacere. La funzione che più tardi assume il Super-io viene dapprima svolta da un potere esterno, dall'autorità dei genitori. I genitori esercitano il loro influsso e governano il bambino mediante la concessione di prove d'amore e la minaccia di castighi; questi ultimi dimostrano al bambino la perdita dell'amore e sono quindi temuti per sé stessi. Questa angoscia reale precorre la futura angoscia morale; finché essa domina, non c'è bisogno di parlare di Super-io e di coscienza morale. Solo in seguito si sviluppa la situazione secondaria – che noi siamo troppo disposti a ritenere quella normale – in cui l'impedimento esterno viene interiorizzato e al posto dell'istanza parentale subentra il Super-io, il quale ora osserva, guida e minaccia l'Io, esattamente come facevano prima i genitori col bambino.

Il Super-io, che in tal modo assume il potere, la funzione e persino i metodi dell'istanza parentale, non ne è però soltanto il successore legale, ma realmente il legittimo erede naturale. Il Super-io deriva direttamente dall'istanza parentale, e apprenderemo presto attraverso quale processo. Dapprima, tuttavia, dobbiamo soffermarci su una discordanza fra i due. Il Super-io sembra aver preso, con una scelta unilaterale, solo il rigore e la severità dei genitori, la loro funzione proibitrice e punitiva, mentre la loro sollecitudine e il loro amore non vengono ripresi e continuati. Se i genitori hanno applicato realmente un regime di severità, diventa facilmente comprensibile che anche nel bambino si sviluppi un

Super-io severo; tuttavia l'esperienza mostra, contrariamente alle nostre aspettative, che il Super-io può acquistare lo stesso un carattere di inesorabile rigore anche se l'educazione era stata indulgente e benevola e aveva evitato il più possibile minacce e castighi.

Ritourneremo più avanti su questa contraddizione, quando ci occuperemo delle trasformazioni pulsionali durante la formazione del Super-io.

Sulla metamorfosi della relazione parentale in Super-io non posso dirvi tutto quello che vorrei, in parte perché questo processo è talmente intricato che la sua esposizione non rientra nell'ambito di un'introduzione come questa vuol essere, in parte perché noi stessi non siamo sicuri di averlo pienamente compreso. Accontentatevi dunque dei seguenti accenni.

Fondamento di tale processo è la cosiddetta "identificazione", cioè l'assimilazione di un Io a un Io estraneo, in conseguenza della quale il primo Io si comporta sotto determinati riguardi come l'altro, lo imita, lo accoglie in certo qual modo in sé. Non inopportunamente l'identificazione è stata paragonata all'incorporazione orale, cannibalesca, della persona estranea. L'identificazione è una forma molto importante di legame con un'altra persona, verosimilmente la più primitiva, e non è la stessa cosa di una scelta oggettuale. La differenza può essere espressa all'incirca così: se il fanciullo si identifica col padre, egli vuole essere come il padre; se lo fa oggetto della sua scelta, lo vuole avere, possedere; nel primo caso il suo Io viene modificato secondo il modello del padre, nel secondo caso ciò non è necessario. Identificazione e scelta oggettuale sono in larga misura indipendenti; ci si può tuttavia identificare anche con una persona che, ad esempio, è stata assunta come oggetto sessuale, e modificare secondo essa il proprio Io. È opinione comune che l'oggetto sessuale eserciti un potente influsso sull'Io con particolare frequenza nelle donne e che questo sia un tratto caratteristico della femminilità. Di tutte le relazioni fra identificazione e scelta oggettuale, ve n'è una che è di gran lunga la più istruttiva e di cui devo avervi già parlato una volta nelle precedenti lezioni. Può essere osservata facilmente nei bambini e negli adulti, nelle persone normali e nei malati. Quando si è perso l'oggetto o si è dovuto abbandonarlo, si trova abbastanza spesso una compensazione identificandosi con lui, erigendolo nuovamente nel proprio Io, così che in questo caso la scelta oggettuale regredisce, per così dire, all'identificazione.

Io stesso non sono completamente soddisfatto di questi accenni al problema dell'identificazione, ma essi non saranno stati vani se siete disposti a concedermi che l'insediamento del Super-io può essere descritto come un caso ben riuscito di identificazione con l'istanza parentale. Ciò che decide in favore di tale interpretazione è il fatto seguente: questa neocreazione di un'istanza superiore nell'Io è strettamente vincolata alla sorte del complesso edipico, talché il Super-io appare come l'erede di questo legame emotivo così importante per l'infanzia. Col venir meno del complesso edipico, il bambino ha dovuto ovviamente rinunciare agli intensi investimenti oggettuali che aveva concentrato sui genitori, e come risarcimento per questa perdita oggettuale vengono ora oltremodo rafforzate le identificazioni con i genitori probabilmente già presenti da molto tempo nel suo

Io. Tali identificazioni, in quanto sedimenti di investimenti oggettuali abbandonati, si riprodurranno più tardi abbastanza spesso nella vita del bambino; comunque è pienamente conforme al significato emotivo del primo verificarsi di tale trasformazione che al suo prodotto venga riservata nell'Io una posizione speciale. L'indagine approfondita ci mostra anche che il Super-io langue e si atrofizza se il superamento del complesso edipico riesce solo in parte. Nel corso dello sviluppo, il Super-io accoglie anche gli influssi di quelle persone che sono subentrate al posto dei genitori, ossia educatori, insegnanti e modelli ideali. Normalmente esso si allontana sempre più dalle individualità originarie dei genitori, diventa per così dire più impersonale. Non bisogna neanche dimenticare che il bambino stima diversamente i suoi genitori in periodi diversi della vita. All'epoca in cui il complesso edipico cede il posto al Super-io, essi gli appaiono una cosa meravigliosa; più tardi scadono molto. I bambini si identificano anche con questi genitori più tardi e queste identificazioni forniscono persino, di norma, importanti contributi alla formazione del carattere, che in tal caso riguardano solo l'Io [vedi p. 200], non influiscono più sul Super-io, il quale è stato determinato dalle primissime immagini parentali.

Spero che sin d'ora vi siate fatti l'idea che il concetto da noi introdotto di Super-io descrive realmente un rapporto strutturale e non incarna semplicemente un'astrazione come quella della coscienza morale. Ci resta da menzionare ancora un'importante funzione che attribuiamo a questo Super-io. Esso è anche l'esponente dell'ideale dell'Io, al quale l'Io si commisura, che emula, e la cui esigenza di una sempre più ampia perfezione si sforza di adempiere. Non vi è dubbio che questo ideale dell'Io è il sedimento dell'antica immagine dei genitori, l'espressione dell'ammirazione del bambino che li considerava allora creature perfette.

[...]

Torniamo al Super-io. Gli abbiamo attribuito l'autoosservazione, la coscienza morale e la funzione di idea. Da quanto abbiamo esposto sulla sua origine deriva che esso ha, come premesse, un fatto biologico di importanza indicibile e un fatto psicologico denso di conseguenze, cioè la larga dipendenza della creatura umana dai suoi genitori e il complesso edipico, fatti che a loro volta sono fra loro intimamente connessi. Il Super-io è per noi il rappresentante di tutte le restrizioni morali, l'avvocato dell'anelito alla perfezione; è, in breve, ciò che siamo riusciti a comprendere in termini psicologici degli aspetti più "elevati" della vita umana. Poiché risale essenzialmente all'influsso dei genitori, degli educatori e così via, il suo significato risulterà ancora più chiaro se ci rivolgiamo a queste sue radici. Di solito i genitori e le autorità analoghe seguono, nell'educazione del bambino, i precetti del proprio Super-io. Quale che sia l'accomodamento a cui il loro Io è giunto nei confronti del loro Super-io; essi sono severi ed esigenti nell'educazione del bambino. Hanno dimenticato le difficoltà della propria infanzia e sono contenti di potersi ora identificare pienamente con i propri genitori, che a suo tempo hanno imposto loro tante gravi limitazioni. Così, in realtà, il Super-io del bambino non viene costruito secondo il modello dei genitori, ma su quello del loro Super-io; si riempie dello stesso contenuto,

diventa il veicolo della tradizione, di tutti i giudizi di valore imperituri che per questa via si sono trasmessi di generazione in generazione. È facile indovinare di quanto aiuto possa essere la considerazione del Super-io per comprendere il comportamento sociale degli uomini – quello della delinquenza ad esempio – e forse anche per trarne suggerimenti pratici per l'educazione. L'errore delle cosiddette concezioni materialistiche della storia consiste probabilmente proprio nella sottovalutazione di questo fattore. I fautori di queste concezioni lo ignorano, sostenendo che le "ideologie" degli uomini non sono altro che il risultato e la sovrastruttura delle condizioni economiche esistenti. In questo c'è una parte di verità, ma molto probabilmente non tutta la verità. L'umanità non vive interamente nel presente: il passato, la tradizione della razza e quella del popolo, che solo lentamente cedono alle influenze del presente, a nuovi cambiamenti, sopravvivono nelle ideologie del Super-io e, finché agiscono per mezzo di esso, hanno nella vita umana una parte possente che non dipende dalle condizioni economiche. [Vedi oltre, pp. 281 sgg.]

Nel 1921 ho tentato di applicare la differenziazione tra Io e Super-io in uno studio sulla psicologia delle masse. Giunsi a una formula del genere dal punto di vista psicologico, la massa è un'unione di singoli che hanno assunto nel loro Super-io la medesima persona e si sono identificati fra loro nel proprio Io in base a questo elemento comune. Naturalmente, essa vale solo per le masse che hanno un capo. Se possedessimo più esempi pratici di questo tipo, l'ipotesi del Super-io cesserebbe di apparirci sorprendente e ci libereremmo interamente di quell'imbarazzo che pure ci assale ancora quando, abituati all'atmosfera del mondo sotterraneo, ci muoviamo negli strati più superficiali, più elevati dell'apparato psichico. Ovviamente, separando il Super-io non crediamo di aver detto l'ultima parola sulla psicologia dell'Io. Si tratta piuttosto di un primo inizio, ma, in questo caso, difficile non è solo l'inizio.

Ora ci aspetta un altro problema, all'estremità opposta, per così dire, dell'Io. Esso viene posto da un'osservazione fatta durante il lavoro analitico. È un'osservazione in realtà antichissima, ma, come accade sovente, c'è voluto molto tempo prima che ci si decidesse a riconoscerne il valore. Come sapete, l'intera teoria psicoanalitica è fondata in effetti sulla percezione della resistenza che il paziente ci oppone quando tentiamo di rendergli cosciente il suo inconscio. Segno obiettivo della resistenza è che le associazioni vengono a mancare o si allontanano decisamente dal tema trattato. Il malato può anche riconoscere soggettivamente la resistenza per il fatto che prova sentimenti penosi quando si avvicina al tema. Ma quest'ultimo segno può anche non esserci. Se allora diciamo al paziente che il suo comportamento prova che è in stato di resistenza, risponde di non saperne nulla, di notare soltanto una maggior difficoltà nelle associazioni. Risulta che avevamo ragione; ma risulta anche che la sua resistenza era inconscia, altrettanto inconscia quanto il rimosso, al cui recupero noi lavoriamo. Avremmo dovuto da tempo domandarci da quale parte della sua vita psichica scaturisca una simile resistenza inconscia. Un principiante in xxxxxxxx si affrettarebbe a rispondere che è appunto la resistenza dell'inconscio. Risposta ambigua e

inservibile! Se con ciò si intende che la resistenza scaturisce dal rimosso, replicheremo a nostra volta: certamente no! Al rimosso dobbiamo attribuire piuttosto una forte spinta ascensionale, un'urgenza di farsi strada fino alla coscienza. La resistenza può essere solo una manifestazione dell'Io, il quale a suo tempo ha eseguito la rimozione e adesso vuole mantenerla. Questa è stata sempre la nostra opinione, anche prima; ma da quando supponiamo che vi sia nell'Io una particolare istanza, il Super-io, volta a limitare e respingere, possiamo dire che la rimozione è opera di questo Super-io, che l'effettua esso stesso oppure mediante l'Io che sta ai suoi ordini. Se dunque si verifica che nell'analisi la resistenza non diviene cosciente al paziente, ciò significa o che il Super-Io e l'Io in situazioni molto importanti possono operare in maniera inconscia, o – ciò che sarebbe ancor più rilevante – che l'Io e il Super-io stessi sono in qualche loro parte inconsci. In entrambi i casi non resta che prendere atto della spiacevole scoperta che (Super-)io e conscio da un lato, rimosso e inconscio dall'altro, non sono affatto coincidenti.

A questo punto, Signore e Signori, ho bisogno di tirare il fiato – anche voi vi sentirete sollevati – e di scusarmi prima di continuare. Mio intendimento è fornirvi alcune nozioni supplementari a un'introduzione alla psicoanalisi che ho iniziato quindici anni fa, ma sono costretto a comportarmi come se nel frattempo anche voi non vi foste occupati d'altro che di psicoanalisi. So che questa è una pretesa fuori luogo; ma non ho altra scelta, non posso far diversamente. Ciò dipende dal fatto che è molto difficile, in genere, far capire la psicoanalisi a chi non è psicoanalista. Credetemi, non ci fa affatto piacere suscitare l'impressione di essere membri di un'associazione segreta e di esercitare una scienza occulta. Eppure abbiamo dovuto convincerci, e proclamare ben alto, che nessuno ha il diritto di interloquire a proposito della psicoanalisi se non ha fatto determinate esperienze che si possono acquisire solo mediante un'analisi condotta sulla propria persona. Allorché, quindici anni fa, vi tenni le mie lezioni, cercai di risparmiarvi certi lati speculativi della nostra dottrina, ma è appunto a questi lati che si riallacciano le nuove acquisizioni teoriche di cui intendo parlarvi oggi.

Ritorno al nostro argomento. Nel dubbio se l'Io e il Super-io possano essere essi stessi inconsci o soltanto esplicitare effetti inconsci, ci siamo decisi per buoni motivi a favore della prima possibilità. Sí, grandi zone dell'Io e del Super-io possono rimanere inconsce, e normalmente sono inconsce. Ciò significa che la persona non sa nulla dei loro contenuti e bisogna fare un certo sforzo per renderglieli coscienti. È un fatto che Io e conscio, rimosso e inconscio non coincidono. Sentiamo il bisogno di rivedere radicalmente la nostra posizione riguardo al problema conscio-inconscio. A tutta prima saremmo inclini a ridurre di molto il valore del criterio di consapevolezza, essendosi esso dimostrato così poco affidabile. Ma avremmo torto. È come la nostra vita: non vale molto, ma è tutto ciò che abbiamo. Senza il fatto della qualità dell'esser cosciente noi saremmo perduti nella tenebra della psicologia del profondo; ma possiamo cercare di trovare un nuovo orientamento. Su ciò che si deve chiamare conscio non abbiamo bisogno di discutere, poiché non v'è

motivo di dubbio. Il piú antico e il migliore significato del termine “inconscio” è quello descrittivo; chiamiamo inconscio un processo psichico di cui dobbiamo supporre l'esistenza – per esempio perché la deduciamo dai suoi effetti – ma del quale non sappiamo nulla. La nostra relazione con questo processo è la stessa che abbiamo con un processo psichico che ha luogo in un altro uomo, salvo che è, appunto, nostro. Volendo esprimerci ancora piú correttamente, modificheremo la proposizione nel senso che chiameremo inconscio un processo quando dobbiamo supporre che *al momento* sia in atto, benché, *al momento*, non ne sappiamo nulla. Questa precisazione ci fa pensare che la maggior parte dei processi consci siano consci solo per breve tempo; ben presto diventano latenti, ma possono facilmente ridiventare coscienti. Potremmo anche dire che sono diventati inconsci, se fosse del tutto certo che allo stato di latenza essi sono ancora alcunché di psichico.

Fin qui non avremmo appreso nulla di nuovo, né avremmo acquistato il diritto di introdurre nella psicologia il concetto di inconscio. Ma poi sopraggiunge la nuova esperienza, di cui un primo esempio sono gli atti mancati. Per spiegare, ad esempio, un lapsus verbale, ci vediamo costretti a supporre che quella data persona avesse avuto l'intenzione di dire una certa cosa. Lo indoviniamo con certezza dall'avvenuta perturbazione del discorso; ma l'intenzione non si era fatta valere, dunque era inconscia. Se in seguito la dimostriamo all'autore del lapsus, egli può riconoscerla come cosa familiare (nel qual caso essa era inconscia solo temporaneamente), oppure rinnegarla come estranea (nel qual caso essa era permanentemente inconscia). Rifacendoci a questa esperienza, ci arroghiamo il diritto di dichiarare inconscio anche ciò che abbiamo designato come latente.

La considerazione di questi rapporti dinamici ci permette adesso di distinguere due specie di inconscio: uno, che si trasforma facilmente in conscio, in condizioni spesso ricorrenti, e un altro, per il quale questa conversione avviene difficilmente, solo in seguito a un notevole sforzo, e forse non avviene mai. Per sfuggire all'ambiguità – se intendiamo, cioè, riferirci all'uno o all'altro inconscio, se usiamo il termine nel senso descrittivo o in quello dinamico – noi adottiamo un espediente che è insieme semplice e lecito. Chiamiamo “preconscio” quell'inconscio che è solo latente, e quindi diventa facilmente conscio, e riserviamo all'altro la designazione di “inconscio”. Abbiamo ora tre termini: “conscio”, “preconscio” e “inconscio”, con i quali possiamo destreggiarci nella descrizione dei fenomeni psichici.

Ripetiamolo ancora una volta: in senso puramente descrittivo anche il preconscio è inconscio, ma noi non lo designiamo cosí, tranne che in un'esposizione non rigorosa o quando dobbiamo difendere l'esistenza dei processi inconsci in genere nella vita psichica. Mi concederete, spero, che finora tutto fila liscio e ci dà il modo di muoverci comodamente. Sí, ma purtroppo il lavoro psicoanalitico ci costrinse in passato a impiegare la parola “inconscio” in un altro senso ancora, che era il terzo, e senza dubbio questo può aver creato confusione. Quando in noi era nuova e forte l'impressione che un ampio e importante campo della vita psichica è normalmente sottratto alla conoscenza dell'Io, cosí che i processi ivi svolgentisi devono essere considerati inconsci nel vero senso dinamico, intendemmo il termine “inconscio” anche in un senso topico o sistematico; parlammo di un

“sistema” del preconscious e di un “sistema” dell’inconscious, di un conflitto dell’Io con il sistema *Inc*; facemmo sí che la parola denotasse sempre piú una provincia psichica piuttosto che una qualità dello psichico. A questo punto la scoperta, in effetti scomoda, che anche zone dell’Io e del Super-io sono inconscie nel senso dinamico, costituisce per noi un’agevolazione, ci permette di eliminare una complicazione. Ci accorgiamo che non abbiamo il diritto di chiamare “sistema *Inc*” il territorio psichico estraneo all’Io, poiché il carattere di essere inconscio non è esclusivo ad esso. Sta bene, allora, non useremo piú il termine “inconscious” nel senso sistematico, ma daremo a quanto finora abbiamo cosí designato un nome migliore, che non si presti piú a malintesi. Adeguandoci all’uso linguistico di Nietzsche e seguendo un suggerimento di Georg Groddeck, lo chiameremo d’ora in poi “*Es*”. Questo pronome impersonale sembra particolarmente adatto a esprimere il carattere precipuo di questa provincia psichica, la sua estraneità all’Io. Super-io, Io ed *Es* sono dunque i tre regni territori, province, in cui noi scomponiamo l’apparato psichico della persona, e delle cui reciproche relazioni ci occuperemo in quanto segue.

Prima, soltanto una breve parentesi. Suppongo che siate scontenti del fatto che le tre qualità della consapevolezza e le tre province dell’apparato psichico non si siano combinate in tre pacifiche coppie e che vediate in ciò qualcosa che offusca in certo modo i nostri risultati. A mio parere, però non dovremmo rammaricarci, ma dirci che non avevamo allora diritto a procedere a una ripartizione cosí netta. Consentitemi di addurre un paragone (è vero che i paragoni non risolvono nulla, ma possono far sí che ci si senta piú a proprio agio). Immagino un paese con una conformazione del suolo varia – terreno collinoso, pianura e una catena di laghi – e con popolazione mista: vi abitano tedeschi, magiari e slovacchi, i quali per di piú svolgono attività diverse. Ora, la ripartizione potrebbe essere tale per cui i tedeschi, che sono allevatori di bestiame, abitino nel territorio collinoso, i magiari, che coltivano i cereali e la vite, in quello pianeggiante, e gli slovacchi, che praticano la pesca e intrecciano vimini, sui laghi. Se questa ripartizione corrispondesse a un taglio netto, un Wilson ne sarebbe deliziato, e pensate come sarebbe comodo a scuola per l’ora di geografia. È verosimile invece che, se vi mettete in viaggio per la regione, troviate meno ordine e piú mescolanza. Tedeschi, magiari e slovacchi vivono sparsi ovunque; nel territorio collinoso vi sono pure campi coltivati e anche in pianura viene allevato bestiame. Alcune cose, naturalmente, sono tali e quali ve le siete aspettate, giacché sui monti non si trovano pesci e nell’acqua non cresce vino. In conclusione, l’immagine del paese che vi siete portata appresso può corrispondere nell’insieme; nei dettagli dovrete tollerare alcune discordanze.

A parte il nuovo nome, non aspettatevi che abbia da comunicarvi molto di nuovo sull’*Es*. È la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità; il poco che ne sappiamo, l’abbiamo appreso dallo studio del lavoro onirico e della formazione dei sintomi nevrotici; di questo poco, la maggior parte ha carattere negativo, si lascia descrivere solo per contrapposizione

all'Io. All'Es ci avviciniamo con paragoni: lo chiamiamo un caos, un crogiuolo di eccitamenti ribollenti. Ce lo rappresentiamo come aperto all'estremità verso il somatico, da cui accoglie i bisogni pulsionali, i quali trovano dunque nell'Es la loro espressione psichica, non sappiamo però in quale substrato. Attingendo alle pulsioni, l'Es si riempie di energia, ma non possiede un'organizzazione, non esprime una volontà unitaria, ma solo lo sforzo di ottenere soddisfacimento per i bisogni pulsionali nell'osservanza del principio di piacere. Le leggi del pensiero logico non valgono per i processi dell'Es, soprattutto non vale il principio di contraddizione. Impulsi contrari sussistono uno accanto all'altro, senza annullarsi o diminuirsi a vicenda; tutt'al più, sotto la dominante costrizione economica di scaricare energia, convergono in formazioni di compromesso. Non vi è nulla nell'Es che si possa paragonare alla negazione, e si osserva pure con sorpresa un'eccezione all'assioma dei filosofi che spazio e tempo sono forme necessarie dei nostri atti mentali. Nulla si trova nell'Es che corrisponda all'idea di tempo, nessun riconoscimento di uno scorrere temporale e – cosa notevolissima e che attende un'esatta valutazione filosofica – nessun'alterazione del processo psichico ad opera dello scorrere del tempo. Impulsi di desiderio che non hanno mai varcato l'Es, ma anche impressioni che sono state sprofondate nell'Es dalla rimozione, sono virtualmente immortali, si comportano dopo decenni come se fossero appena accaduti. Solo quando sono divenuti coscienti mediante il lavoro analitico, essi possono esser riconosciuti come passato, esser svalutati e privati del loro investimento energetico; anzi su ciò si fonda, e non in minima parte, l'effetto terapeutico del trattamento analitico.

Ho costantemente l'impressione che da questo fatto accertato al di là di ogni dubbio dell'inalterabilità del rimosso ad opera del tempo, noi abbiamo tratto troppo poco profitto per la nostra teoria. Eppure qui sembra aprirsi un varco capace di farci accedere alle massime profondità. Purtroppo nemmeno io sono andato oltre su questo punto.

Com'è ovvio, l'Es non conosce né giudizi di valore, né il bene e il male, né la moralità. Il fattore economico o, se volete, quantitativo, strettamente connesso al principio di piacere, domina ivi tutti i processi. Investimenti pulsionali che esigono la scarica: a parer nostro nell'Es non c'è altro. Sembra persino che l'energia di questi moti pulsionali si trovi in uno stato diverso che nelle altre sfere psichiche, che sia assai più mobile e idonea alla scarica; altrimenti, infatti, non avrebbero luogo quegli spostamenti e quelle condensazioni che sono caratteristici dell'Es e che prescindono così totalmente dalla qualità di ciò che è investito (di ciò che nell'Io chiameremmo una rappresentazione). Cosa daremmo per poter comprendere meglio queste cose! Vedete, comunque, che siamo in grado di indicare anche altre proprietà dell'Es oltre a quella di essere inconscio, e che è possibile che parti dell'Io e del Super-io siano inconsce senza condividere i caratteri primitivi e irrazionali dell'Es.

Giungiamo più rapidamente a una caratterizzazione dell'Io vero e proprio – per quanto esso si lascia distinguere dall'Es e dal Super-io – esaminando la sua relazione con la parte più

esterna, superficiale, dell'apparato psichico, che noi designiamo come sistema *P-C* [percettivo-cosciente]. Questo sistema è rivolto verso il mondo esterno, fa da intermediario alle percezioni che ne provengono, e in esso sorge, nel corso del suo funzionamento, il fenomeno della coscienza. È l'organo sensorio dell'intero apparato, ricettivo del resto non solo agli eccitamenti provenienti dall'esterno, ma anche a quelli che provengono dall'interno della vita psichica. La concezione secondo cui l'Io è quella parte dell'Es che è stata modificata dalla vicinanza e dall'influsso del mondo esterno, non ha quasi bisogno di essere giustificata: è questa la parte predisposta per la ricezione degli stimoli e per la protezione dagli stessi, paragonabile allo strato corticale di cui si circonda il grumo di materia vivente. Il rapporto con il mondo esterno è diventato decisivo per l'Io, il quale si è assunto il compito di rappresentarlo presso l'Es; fortunatamente per l'Es, il quale, incurante di, questa preponderante forza esterna, e anelando ciecamente al soddisfacimento pulsionale, non sfuggirebbe all'annientamento. Nell'adempire tale funzione, l'Io deve osservare il mondo esterno, depositarne una fedele riproduzione nelle tracce mnestiche delle sue percezioni, tenere lontano, mediante l'esercizio dell'esame di realtà, ciò che in questa immagine del mondo esterno è un'aggiunta proveniente da fonti interne di eccitamento. Per incarico dell'Es, l'Io domina gli accessi alla motilità, ma ha inserito tra bisogno e azione la dilazione dell'attività di pensiero, durante la quale utilizza i residui mnestici dell'esperienza. In tal modo ha detronizzato il principio di piacere da cui il decorso dei processi dell'Es è integralmente dominato e l'ha sostituito con il principio di realtà, che promette più sicurezza e maggior successo.

Anche il rapporto con il tempo, così difficile da descrivere, è reso possibile all'Io tramite il sistema percettivo; è quasi fuori dubbio che il modo di operare di questo sistema sta all'origine della rappresentazione del tempo. Ciò che però caratterizza l'Io in modo del tutto particolare, differenziandolo dall'Es, è una tendenza a sintetizzare i propri contenuti, a riassumere e unificare i propri processi psichici, tendenza che manca completamente all'Es. Quando prossimamente tratteremo delle pulsioni nella vita psichica, riusciremo, almeno spero, a ricondurre alla sua fonte questo carattere essenziale dell'Io. Questo carattere soltanto produce quell'alto grado di organizzazione di cui l'Io ha bisogno nelle sue prestazioni più alte. L'Io evolve dalla percezione delle pulsioni alla loro padronanza, ma quest'ultima viene raggiunta soltanto se la rappresentanza [psichica] delle pulsioni è inquadrata in un'unità più ampia, inclusa in un contesto coerente. Per dirla alla buona, l'Io è il paladino, nella vita psichica, della ragione e dell'avvedutezza, l'Es rappresenta invece le passioni sfrenate.

Finora ci siamo lasciati impressionare dai molti meriti e dalle facoltà dell'Io, ma è tempo di guardare anche al rovescio della medaglia. L'Io, in fin dei conti, è soltanto una parte dell'Es, una parte opportunamente modificata dalla vicinanza del minaccioso mondo esterno. Sotto l'aspetto dinamico è debole, avendo preso a prestito le sue energie dall'Es, e non ci sfuggono i metodi – i “trucchi”, si potrebbe dire – con i quali l'Io sottrae all'Es ulteriori importi di energia. Uno di tali metodi è, per esempio, l'identificazione con oggetti, siano essi ancora

presenti o abbandonati da tempo. Gli investimenti oggettuali derivano dalle pretese pulsionali dell'Es. L'lo deve in primo luogo registrarle. Ma, nell'identificarsi con l'oggetto, si raccomanda all'Es al posto di quello, mirando ad attirare su di sé la libido dell'Es. Abbiamo già visto [pp. 176 sg.] che nel corso della vita l'lo accoglie in sé un gran numero di tali sedimenti di passati investimenti oggettuali. Insomma l'lo deve eseguire le intenzioni dell'Es, e assolve il suo compito andando alla ricerca delle circostanze che gli permettono di meglio eseguire tali intenzioni. Il rapporto dell'lo con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. Ma tra l'lo e l'Es si verifica troppo spesso il caso, per nulla ideale, che il cavaliere si limiti a guidare il destriero là dove quello ha scelto di andare.

C'è una parte dell'Es da cui l'lo si è separato per le resistenze della rimozione. Ma la rimozione non penetra ulteriormente nell'Es: il rimosso confluisce con la parte rimanente dell'Es.

Un proverbio ammonisce di non servire contemporaneamente due padroni. Il povero lo ha la vita ancora più dura: è costretto a servire tre severissimi padroni, deve sforzarsi di mettere d'accordo le loro esigenze e le loro pretese. Queste sono sempre fra loro discordanti e appaiono spesso del tutto incompatibili; nessuna meraviglia se l'lo fallisce così frequentemente nel suo compito. I tre tiranni sono: il mondo esterno, il Super-io e l'Es. Se si seguono gli sforzi cui è costretto l'lo per soddisfarli contemporaneamente, o meglio per ubbidire ad essi contemporaneamente, non ci parrà fuori luogo avere personificato questo lo, averlo presentato come un essere a sé stante. Il poveretto si sente stretto da tre parti, minacciato da tre specie di pericoli, ai quali reagisce, in caso estremo; sviluppando angoscia. L'lo, data la sua origine dalle esperienze del sistema percettivo, è destinato a rappresentare le richieste del mondo esterno, ma al tempo stesso vuole essere il fedele servitore dell'Es, rimanere con l'Es in buona armonia, raccomandarglisi quale oggetto e attirarne su di sé la libido. Nel suo sforzo di fare da intermediario fra l'Es e la realtà, l'lo è spesso costretto a rivestire i comandi *inc* dell'Es con le proprie razionalizzazioni *prec*, a occultare i conflitti dell'Es con la realtà, a far credere, con diplomatica ipocrisia, di aver preso in considerazione la realtà anche quando l'Es è rimasto rigido e inflessibile. Dall'altro canto, viene osservato passo per passo dal severo Super-io, che, senza tener conto delle difficoltà provenienti dall'Es e dal mondo esterno, esige l'ottemperanza a determinate norme di comportamento, e punisce l'lo, in caso di inadempienza, con spasmodici sentimenti di inferiorità e di colpa. Aizzato così dall'Es, limitato dal Super-io, respinto dalla realtà, l'lo lotta per venire a capo del suo compito economico di stabilire l'armonia tra le forze e gli influssi che agiscono in lui e su di lui; e si comprende perché tanto spesso non riusciamo a reprimere l'esclamazione: "La vita non è facile!" Se è costretto ad ammettere le sue debolezze, l'lo prorompe in angoscia: angoscia reale dinanzi al mondo esterno, angoscia morale dinanzi al Super-io, angoscia nevrotica dinanzi alla forza delle passioni dell'Es.

Desidero illustrarvi i rapporti strutturali della personalità psichica che ho testé esposto in uno schizzo senza pretese che vi sottopongo.

inserire grafico

Come vedete, il Super-io affonda nell'Es; quale erede del complesso edipico ha infatti intime connessioni con lui; è piú distante dal sistema percettivo di quanto lo sia l'Io. L'Es ha contatti con il mondo esterno solo attraverso l'Io, perlomeno in questo schema. Oggi è certamente difficile dire fino a che punto il disegno sia esatto. In un punto non lo è di certo: lo spazio che occupa l'Es inconscio dovrebbe essere incomparabilmente piú grande di quello dell'Io o del preconcio. Vi prego di correggerlo voi mentalmente.

E ora, per concludere questa esposizione certamente faticosa e forse poco illuminante, ancora un avvertimento! In questa suddivisione della personalità in Io, Super-io ed Es, non dovete certo pensare a confini netti, come quelli tracciati artificialmente dalla geografia politica. I contorni lineari, come quelli del nostro disegno o della pittura primitiva, non sono in grado di rendere la natura dello psichico; servirebbero piuttosto aree cromatiche sfumanti l'una nell'altra, come si trovano nella pittura moderna. Dopo aver distinto, dobbiamo lasciar confluire di nuovo assieme quanto è stato separato. Non siate troppo severi nel giudicare un primo tentativo di dare una raffigurazione visiva a qualcosa di cosí difficile da afferrare com'è lo psichico. È molto probabile che sviluppando queste distinzioni in persone diverse si vada incontro a grandi variazioni; è possibile che durante il loro stesso funzionamento esse subiscano modificazioni e temporanee recessioni. In particolare, per quella che filo geneticamente è l'ultima e la piú delicata, la differenziazione fra l'Io e il Super-io, sembra valere qualcosa del genere. È indubbio che lo stesso effetto può essere provocato da malattia psichica. Ci è anche facile immaginare che certe pratiche mistiche possano riuscire a rovesciare i normali rapporti fra i singoli territori della psiche, cosí che, per esempio, la percezione sia in grado di cogliere eventi profondamente radicati nell'Io o nell'Es, che le sarebbero stati altrimenti inaccessibili. Che per questa via si possa giungere in possesso della sapienza suprema, da cui ci si aspetta la salvezza, è lecito dubitare. Tuttavia bisogna ammettere che gli sforzi terapeutici della psicoanalisi seguono una linea in parte analoga. La loro intenzione è in definitiva di rafforzare l'Io, di renderlo piú indipendente dal Super-io, di ampliare il suo campo percettivo e perfezionare la sua organizzazione, cosí che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee.

S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, vol. XI, pagg. 170-177, 179-190

Freud, La teoria delle pulsioni

Nella "Metapsicologia" (1915) S. Freud cerca di dare una sistemazione teorica della psicoanalisi come scienza generale della struttura e del funzionamento della psiche, attraverso la definizione dei suoi "concetti fondamentali": in primo luogo quello di "pulsione" qui individuato come "concetto limite" tra lo psichico e il somatico il quale costituisce il fondamento della vita psichica; qui vengono definite le principali caratteristiche della pulsione.

S. Freud, *Metapsicologia, Pulsioni e loro destini*

Piú volte è stata avanzata l'esigenza che una scienza sia costruita in base a concetti chiari ed esattamente definiti. In realtà nessuna scienza, neppure la piú esatta, prende le mosse da definizioni siffatte. Il corretto inizio dell'attività scientifica consiste piuttosto nella descrizione di fenomeni, che poi vengono progressivamente raggruppati, ordinati e messi in connessione tra loro. Già nel corso della descrizione non si può però fare a meno di applicare, in relazione al materiale dato, determinate idee astratte: le quali provengono da qualche parte, e non certo esclusivamente dalla nuova esperienza. Ancor piú indispensabili sono tali idee – destinate a diventare in seguito i concetti fondamentali della scienza – nell'ulteriore elaborazione della materia. Esse hanno necessariamente all'inizio un certo grado di indeterminatezza: né si può parlare di una chiara delimitazione del loro contenuto. Finché le cose stanno cosí, ci si intende sul loro significato riferendosi continuamente al materiale dell'esperienza da cui sembrano ricavate, ma che in realtà è ad esse subordinato. A stretto rigore queste idee hanno dunque il carattere di convenzioni, benché tutto lasci supporre che non siano state scelte ad arbitrio, ma siano state determinate in base a relazioni significative col materiale empirico, relazioni che supponiamo di arguire prima ancora di aver avuto la possibilità di riconoscerle e indicarle. Soltanto in seguito a un'esplorazione piuttosto approfondita di un determinato ambito di fenomeni, diventa effettivamente possibile coglierne con una certa esattezza i concetti scientifici fondamentali e modificarli progressivamente in modo tale che essi diventino da una parte ampiamente utilizzabili, e dall'altra del tutto esenti da contraddizioni. Solo allora sarà giunto forse il momento di costringere quei concetti in definizioni. Tuttavia, il progresso della conoscenza non consente definizioni rigide. Come l'esempio della fisica illustra splendidamente, anche i "concetti fondamentali" consegnati in definizioni rigorose, subiscono un costante mutamento di contenuto.

Un concetto convenzionale di questa specie – ancora piuttosto oscuro per il momento, e di cui tuttavia non possiamo fare a meno in psicologia – è il concetto di "pulsione". Proviamoci a dargli un contenuto, partendo da diversi punti di vista.

Anzitutto da quello della fisiologia. La fisiologia ci ha fornito il concetto di stimolo e lo schema dell'arco riflesso, per cui uno stimolo che proviene dall'esterno e si appunta sul tessuto vivente (sostanza nervosa) viene scaricato nuovamente all'esterno attraverso

l'azione. Tale azione in tanto risulta efficace in quanto sottrae la sostanza stimolata all'influsso dello stimolo, escludendola dal raggio di azione di quest'ultimo.

Ma qual è dunque il rapporto tra "pulsione" e "stimolo"? Nulla ci impedisce di sussumere il concetto di pulsione in quello di stimolo: nel senso che la pulsione sarebbe uno stimolo per la sfera psichica. Tuttavia, qualcosa ci mette subito in guardia dall'equiparare pulsione e stimolo psichico: è chiaro che esistono per la sfera psichica anche altri stimoli oltre a quelli pulsionali, e che tali stimoli si comportano in un modo di gran lunga più simile agli stimoli fisiologici. Così, ad esempio, quando una luce intensa colpisce l'occhio, essa non è uno stimolo pulsionale, mentre è tale la sensazione provocata dall'inaridimento della membrana faringea o dalla corrosione della mucosa gastrica.

Siamo giunti dunque a disporre del materiale atto a differenziare lo stimolo pulsionale dagli altri stimoli (fisiologici) che agiscono sulla psiche. In primo luogo lo stimolo pulsionale non proviene dal mondo esterno ma dall'interno dello stesso organismo. È per questo che incide anche in modo differente sulla psiche, ed esige, per essere eliminato, azioni di natura diversa. Inoltre, tutti gli elementi essenziali dello stimolo [fisiologico] sono dati se supponiamo che esso agisca come un singolo urto: in tal caso può essere liquidato mediante un'unica azione appropriata, quale si ha in modo tipico con la fuga motoria dalla fonte dello stimolo stesso. Naturalmente questi urti possono anche ripetersi e sommarsi, ma ciò non porta alcun mutamento nella concezione del processo e nelle condizioni che presiedono all'eliminazione dello stimolo. La pulsione, al contrario, non agisce mai come una forza d'urto *momentanea*, bensì sempre come una forza costante. E, in quanto non preme dall'esterno, ma dall'interno del corpo, non c'è fuga che possa servire contro di essa. Indichiamo più propriamente lo stimolo pulsionale col termine "bisogno"; ciò che elimina tale bisogno è il "soddisfacimento". Il soddisfacimento può essere ottenuto soltanto mediante una opportuna (adeguata) modificazione della fonte interna dello stimolo.

Collochiamoci dal punto di vista di un essere vivente, quasi completamente sprovvisto e ancora disorientato, il quale subisca l'azione di stimoli nella sua sostanza nervosa. Un tale essere perverrà ben presto nelle condizioni di effettuare una prima distinzione e di ottenere un primo orientamento. Egli avvertirà da un lato stimoli dai quali si potrà ritrarre mediante un'azione muscolare (fuga), e attribuirà questi stimoli a un mondo esterno; ma dall'altro avvertirà pure stimoli nei confronti dei quali una tale azione non serve a nulla, e che, a dispetto di essa, serbano permanentemente il loro carattere assillante; questi stimoli costituiscono l'indice di un mondo interiore, la prova dell'esistenza di bisogni pulsionali. La sostanza percipiente dell'essere vivente ha in tal modo trovato, nella efficacia della propria attività muscolare, un criterio per distinguere un "fuori" da un "dentro".

Scopriamo dunque l'essenza della pulsione innanzitutto nei suoi caratteri fondamentali: la provenienza da fonti stimolatrici poste nell'interno dell'organismo e il suo presentarsi come forza costante; e ne deriviamo un altro dei suoi tratti distintivi: il fatto che essa non può essere vinta mediante azioni di fuga. Nel fare queste enunciazioni ci imbattiamo però in qualche cosa che richiede una ulteriore ammissione. In relazione al nostro materiale

empirico non solo ci avvaliamo di determinate convenzioni sotto forma di concetti fondamentali, ma ci serviamo altresí di alcuni complicati postulati da cui ci lasciamo guidare nella nostra elaborazione dei fenomeni psicologici. Il piú importante di tali postulati lo abbiamo introdotto giusto adesso; ci resta soltanto da rilevarlo in forma esplicita. Esso è di natura *biologica*, ha a che fare con il concetto di intenzionalità (ed eventualmente di opportunità), e può essere cosí formulato: il sistema nervoso è un apparato a cui è conferita la funzione di eliminare gli stimoli che gli pervengono, o di ridurli al minimo livello; oppure è un apparato che vorrebbe, sol che ciò fosse possibile, serbare uno stato del tutto esente da stimoli. Non scandalizziamoci per il momento per l'imprecisione di questa idea, e – in termini generali – attribuiamo al sistema nervoso il compito di *padroneggiare gli stimoli*. Vediamo allora come l'introduzione della nozione di pulsione complichino il semplice schema del riflesso fisiologico. Gli stimoli esterni non pongono altro compito che quello di sottrarsi ad essi; tale compito è assolto dai movimenti muscolari, uno dei quali finalmente raggiunge lo scopo e diventa quindi, per disposizione ereditaria, il movimento appropriato. Gli stimoli pulsionali che si producono nell'interno dell'organismo non possono essere liquidati con questo meccanismo. Essi avanzano al sistema nervoso richieste assai superiori, lo inducono ad attività tortuose e tra loro correlate che modificano il mondo esterno acciocché esso fornisca soddisfacimento alle fonti interne stimolatrici, e soprattutto lo costringono a rinunciare al suo ideale proposito di tener lontani gli stimoli, giacché forniscono inevitabilmente un incessante apporto di stimolazione. Dovremmo quindi concludere che esse, le pulsioni, e non gli stimoli esterni, costituiscono le vere forze motrici del progresso che ha condotto il sistema nervoso – le cui capacità di prestazione sono illimitate – al suo livello di sviluppo attuale. Nulla vieta naturalmente di supporre che le stesse pulsioni siano almeno in parte sedimenti di azioni derivanti da stimoli esterni, azioni che nel corso della filogenesi possono aver agito sulla sostanza vivente modificandola.

Quando poi scopriamo che anche l'attività dell'apparato psichico piú sviluppato è sottoposta al principio di piacere, e cioè viene automaticamente regolata in base alle sensazioni della serie piacere-dispiacere, difficilmente possiamo rifiutare l'ulteriore postulato secondo il quale queste sensazioni riproducono il modo in cui si svolge l'assoggettamento degli stimoli. E ciò certamente nel senso che la sensazione di dispiacere ha a che fare con un incremento, e la sensazione di piacere con una riduzione dello stimolo. Malgrado la sua considerevole indeterminatezza, intendiamo attenerci scrupolosamente: a tale ipotesi finché ci riesca di precisare qual è il tipo di relazione che intercorre tra piacere e dispiacere, e quali sono le oscillazioni quantitative degli stimoli che agiscono sulla vita psichica. È certo che le possibili relazioni di questo genere sono numerose, svariate e niente affatto semplici.

Se ora ci volgiamo a considerare la vita psichica dal punto di vista biologico, la "pulsione" ci appare come un concetto limite tra lo psichico e il somatico, come il rappresentante psichico degli stimoli che traggono origine dall'interno del corpo e pervengono alla psiche, come una misura delle operazioni che vengono richieste alla sfera psichica in forza della

sua connessione con quella corporea.

Possiamo ora discutere alcuni termini che vengono usati a proposito del concetto di pulsione, come ad esempio “spinta”, “meta”, “oggetto”, “fonte” della pulsione.

Per *spinta* di una pulsione s'intende l'elemento motorio di questa, la somma di forze o la misura delle operazioni richieste che essa rappresenta. Il carattere dell'esercitare una spinta è una proprietà generale delle pulsioni, è addirittura la loro essenza. Ogni pulsione è un frammento di attività; quando nel linguaggio corrente si parla di pulsioni passive, ciò non può significare altro che pulsioni aventi una meta passiva.

La meta di una pulsione è in ogni caso il soddisfacimento che può esser raggiunto soltanto sopprimendo lo stato di stimolazione alla fonte della pulsione. Ma, seppure questa meta finale di ogni pulsione rimane invariata, più vie possono condurre alla stessa meta finale; perciò per una pulsione possono darsi molteplici mete prossime o intermedie le quali si combinano o si scambiano tra loro. L'esperienza ci autorizza a parlare altresì di pulsioni “inibite nella meta” quando si tratta di processi che si svolgono per un tratto nella direzione del soddisfacimento pulsionale, ma che subiscono a un certo punto una inibizione o una deviazione. È da supporre che un soddisfacimento parziale si ottenga anche in relazione a processi di questo tipo.

Oggetto della pulsione è ciò in relazione a cui, o mediante cui, la pulsione può raggiungere la sua meta. È l'elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato soltanto in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento. Non è necessariamente un oggetto estraneo, ma può essere altresì una parte del corpo del soggetto. Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso della sua esistenza. A questo spostamento della pulsione spettano funzioni importantissime. Può accadere che lo stesso oggetto serva al soddisfacimento di più pulsioni, producendo ciò che Alfred Adler chiama un “intreccio pulsionale”. Un attaccamento particolarmente forte della pulsione al suo oggetto viene messo in rilievo come “fissazione” della pulsione. La fissazione si produce spesso in periodi remotissimi dello sviluppo pulsionale, e pone fine alla mobilità della pulsione opponendosi vigorosamente al suo staccarsi dall'oggetto.

Per fonte della pulsione si intende quel processo somatico che si svolge in un organo o parte del corpo il cui stimolo è rappresentato nella vita psichica dalla pulsione. Non si sa se questo processo sia sempre di natura chimica, o se invece possa anche corrispondere allo sprigionamento di altre forze, ad esempio meccaniche. Lo studio delle fonti pulsionali non appartiene più alla psicologia: benché la sua provenienza dalla fonte somatica la condizioni certamente in modo decisivo, la pulsione non ci è nota nella vita psichica che attraverso le sue mete. La conoscenza precisa delle fonti pulsionali non è sempre indispensabile per gli scopi dell'indagine psicologica. Talvolta ci è data la possibilità di risalire dalle mete della pulsione alle sue fonti.

Dobbiamo supporre che le varie pulsioni traenti origine dal corpo e agenti sulla psiche siano contrassegnate da qualità diverse e si comportino perciò nella vita psichica in modi

qualitativamente diversi? Non sembra che tale supposizione sia legittima; si ottiene molto di più con la più semplice ipotesi che le pulsioni siano tutte qualitativamente affini, e che il loro effetto sia dovuto esclusivamente alle quantità di eccitamento di cui sono latrici, o forse ancora a determinate funzioni di tali quantità. Ciò che differenzia le prestazioni psichiche delle singole pulsioni può esser fatto risalire alla varietà delle fonti pulsionali. Comunque, solo in un ulteriore contesto potremo enunciare con chiarezza cosa significhi il problema della qualità delle pulsioni.

Di quali e quante pulsioni è lecito stabilire l'esistenza? È chiaro che vi è qui un ampio margine di discrezionalità. E non vi è nulla da obiettare contro chi voglia introdurre il concetto di una pulsione di giuoco, di una pulsione di distruzione, di una pulsione di socialità, quando l'argomento lo esiga e la specificità dell'analisi psicologica induca a farlo. Tuttavia dovremmo domandarci se questi motivi pulsionali, per un verso già così specializzati, non consentano una ulteriore scomposizione nella direzione delle fonti pulsionali, e se quindi non competa un vero significato soltanto alle pulsioni originarie, ossia alle pulsioni non ulteriormente scomponibili.

Ho proposto di distinguere due gruppi di tali pulsioni originarie, quello delle pulsioni dell'Io o di autoconservazione e quello delle pulsioni sessuali. A tale enunciazione non va tuttavia attribuito il significato di un postulato necessario, qual è ad esempio l'ipotesi dell'intenzionalità biologica dell'apparato psichico (vedi sopra p. 16); si tratta di una pura congettura che deve essere mantenuta soltanto finché si dimostra utile, e la cui sostituzione con una congettura diversa non modificherà gran che gli esiti del nostro lavoro descrittivo e classificatorio.

L'occasione per questa enunciazione è scaturita dallo sviluppo storico della psicoanalisi, la quale ha assunto come primo oggetto di indagine le psiconevrosi, o meglio quel loro gruppo (isteria e nevrosi ossessiva) che va indicato col nome di "nevrosi di traslazione"; ebbene la psicoanalisi è giunta all'idea che alla radice di ciascuna di queste affezioni sia rintracciabile un conflitto tra le esigenze della sessualità e quelle dell'Io. Non è comunque da escludere che uno studio approfondito delle altre affezioni nevrotiche (soprattutto delle psiconevrosi narcisistiche o schizofrenie) possa rendere necessaria una modificazione di questa formula, e con ciò un diverso raggruppamento delle pulsioni originarie. Tuttavia per il momento non conosciamo quest'altra formula, e non abbiamo ancora trovato alcun argomento a sfavore della contrapposizione tra pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. Comunque dubito assai che sia possibile, in base a un'elaborazione del materiale psicologico, ottenere indicazioni decisive ai fini di una differenziazione e classificazione delle pulsioni. Piuttosto sembra necessario, per gli scopi di una tale elaborazione, applicare al materiale stesso determinate ipotesi sulla vita pulsionale, e sarebbe augurabile che tali ipotesi potessero essere tratte da un altro campo per essere poi trasferite alla psicologia. Il contributo che la biologia può dare in proposito non contraddice certo la distinzione in pulsioni dell'Io e pulsioni sessuali. La biologia insegna che la sessualità non va posta sullo

stesso piano delle altre funzioni dell'individuo, poiché le sue intenzionalità travalicano l'individuo singolo e hanno come contenuto la generazione di altri individui, ovverosia la conservazione della specie. La biologia mostra inoltre che vi sono due modi paralleli, verosimilmente entrambi legittimi, di concepire i rapporti tra l'io e la sessualità. Secondo il primo punto di vista ciò che conta è l'individuo; la sessualità è vista come una delle attività dell'individuo e il soddisfacimento sessuale come uno dei suoi bisogni. Secondo l'altro punto di vista l'individuo è l'appendice provvisoria e transeunte del pressoché immortale plasma germinale che gli è stato affidato dalla generazione. L'ipotesi che la funzione sessuale si distingua dagli altri processi corporei per un particolare chimismo è anche, per quanto mi consta, un presupposto delle ricerche biologiche della scuola di Ehrlich.

Poiché lo studio delle pulsioni presenta difficoltà quasi insormontabili dal punto di vista della coscienza, l'indagine psicoanalitica dei disturbi psichici rimane la fonte principale delle nostre conoscenze. Corrispondentemente a quello che è stato il suo sviluppo, la psicoanalisi ci ha però potuto fornire fino ad ora conoscenze in qualche misura soddisfacenti soltanto per le pulsioni sessuali; ciò è accaduto perché ha potuto osservare nelle psiconevrosi, in forma per così dire isolata, precisamente e soltanto questo gruppo di pulsioni. Con l'estensione dell'indagine psicoanalitica alle altre affezioni nevrotiche, verrà certo fornito un fondamento anche alla nostra conoscenza delle pulsioni dell'io, benché sembri temerario attendersi in questo ulteriore campo d'indagine condizioni altrettanto propizie all'osservazione.

Per caratterizzare in forma generale le pulsioni sessuali, si può enunciare quanto segue: esse sono molteplici, traggono origine da svariate fonti organiche, si comportano dapprima con reciproca autonomia e soltanto in seguito pervengono contemporaneamente a una sintesi più o meno completa. La meta, cui mira ciascuna di queste pulsioni, è il conseguimento del "piacere d'organo", e soltanto dopo che è stata raggiunta la loro sintesi, esse si pongono al servizio della *funzione riproduttiva*, diventando con ciò universalmente riconoscibili come pulsioni sessuali. Al loro primo apparire le pulsioni sessuali si appoggiano alle pulsioni di autoconservazione (da cui si separano soltanto un po' alla volta) e, anche nel rinvenimento dell'oggetto, seguono le vie che vengono loro indicate dalle pulsioni dell'io. Una loro porzione rimane associata per tutta la vita alle pulsioni dell'io e fornisce a queste ultime componenti *libidiche* che rimangono facilmente inavvertite quando la funzione è normale, e che solo il manifestarsi della malattia rende palesi. Le pulsioni sessuali si caratterizzano per la loro capacità di assumere funzioni in larga misura vicarianti le une rispetto alle altre, e per la facilità con cui mutano i propri oggetti. In base a queste ultime proprietà sono capaci di prestazioni che si allontanano considerevolmente dalle mete originarie delle loro attività (*sublimazione*).

Siamo costretti a limitare l'indagine dei destini in cui possono incorrere le pulsioni nel corso del loro sviluppo e della vita umana alle pulsioni sessuali che conosciamo meglio.

L'osservazione ci insegna che una pulsione può incorrere nei seguenti destini:

La trasformazione nel contrario.

Il volgersi sulla persona stessa del soggetto.

La rimozione.

La sublimazione.

Poiché non ho in animo di occuparmi qui della sublimazione, e poiché dedicherò alla rimozione una trattazione a parte, non ci rimane che descrivere e discutere i primi due punti. Considerando i motivi che ostacolano la diretta estrinsecazione delle pulsioni, si possono descrivere i destini cui queste vanno incontro anche come aspetti della *difesa* contro le pulsioni medesime.

La *trasformazione nel contrario* si risolve, a ben vedere, in due processi di diversa natura: il *cangiamento dall'attività alla passività*, e la *inversione di contenuto*. I due processi vanno trattati separatamente poiché sono diversi nella loro essenza.

S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, 1989, Vol VIII, pag 13-22

Fromm, Caratteristiche dell'uomo nuovo

In queste pagine, tratte da una delle opere più conosciute di Erich Fromm (1900-1980), vengono indicate le condizioni esistenziali che rendono possibile una trasformazione dell'uomo e la creazione di una nuova società; la prospettiva di liberazione delineata da Fromm si basa sulla capacità dell'uomo nuovo di rinunciare a tutte le forme di "avere" per "essere", cioè fare "della piena crescita di se stesso e dei propri simili lo scopo supremo dell'esistenza".

E. Fromm, Avere o essere, VIII

Partendo dal presupposto che la premessa risponda al vero, che cioè soltanto un mutamento sostanziale del carattere umano, vale a dire il passaggio dalla preponderanza della modalità dell'avere a una preponderanza della modalità dell'essere, possa salvarci dalla catastrofe psicologica ed economica, bisogna chiedersi: è davvero possibile una trasformazione caratterologica su larga scala? E, in caso affermativo, come fare a produrla?

A mio giudizio, il carattere umano può mutare a patto che sussistano le seguenti condizioni:

- 1 Che si sia consapevoli dello stato di sofferenza in cui versiamo.
2. Che si riconosca l'origine del nostro malessere.
3. Che si ammetta che esiste un modo per superare il malessere stesso.
4. Che si accetti l'idea che, per superare il nostro malessere, si devono far nostre certe norme di vita e mutare il modo di vivere attuale.

I quattro punti corrispondono alle Quattro Nobili Verità che costituiscono il fondamento dell'insegnamento del Buddha relativo alle condizioni generali dell'esistenza umana, ancorché esso non s'applichi a casi specifici di malessere umano dovuti a particolari circostanze individuali e sociali.

Lo stesso principio di mutamento che caratterizza i metodi del Buddha, è sotteso anche all'idea marxiana di salvezza. Per capirlo appieno, è necessario rendersi conto che per Marx, come egli stesso ha detto, il comunismo, lungi dall'essere una meta definitiva, era un gradino dello sviluppo storico destinato a liberare gli esseri umani da quei condizionamenti socioeconomici e politici che ci rendono inumani vale a dire prigionieri di cose, di macchine e della nostra stessa brama di possesso.

Il primo compito che Marx si proponeva, era di rivelare alla classe lavoratrice dell'epoca sua, la più alienata e miserabile delle categorie sociali, che essa si trovava in un effettivo stato di sofferenza; il suo tentativo era volto a distruggere le illusioni che avevano per effetto di obnubilare, nei lavoratori, la consapevolezza della propria miseria. Il secondo compito che Marx si proponeva, era di indicare le cause di questo stato di sofferenza che, come faceva rilevare, andavano ricercate nella natura del capitalismo e nella situazione di

brama, avarizia e dipendenza, frutto del sistema capitalistico stesso. Tale analisi delle cause della sofferenza dei lavoratori (ma non soltanto di essi) costituí la molla di fondo dell'opera principale di Marx, l'analisi dell'economia capitalistica.

Il terzo compito che si proponeva era di dimostrare che la sofferenza poteva essere eliminata rimuovendo le condizioni che la producono; infine, egli si ripromise di indicare la nuova prassi di vita, il nuovo sistema sociale che avrebbe ignorato le sofferenze necessariamente prodotte dal vecchio sistema.

Sostanzialmente simile era il metodo di cura introdotto da Freud. I pazienti si recavano a consultarlo perché soffrivano ed erano consci della propria sofferenza: per lo piú, tuttavia, non erano consapevoli delle ragioni della loro sofferenza. Di norma, il primo compito dello psicoanalista consiste nell'aiutare i pazienti a sbarazzarsi delle proprie illusioni circa la sofferenza che provano e imparare a riconoscere di che cosa consista realmente il loro malessere. La diagnosi della natura del malessere individuale o sociale è una questione di interpretazioni, e le interpretazioni possono essere diverse a seconda delle varie tendenze; comunque, può dirsi che nella stragrande maggioranza dei casi il dato cui si può fare minore affidamento ai fini di una diagnosi, è proprio il quadro che il paziente stesso dà della propria sofferenza, e la sostanza del procedimento psicoanalitico consiste appunto nell'aiutare i pazienti ad assumere consapevolezza delle cause del loro malessere.

Conseguenza di questa raggiunta consapevolezza, è che i pazienti sono in grado di compiere il passo successivo, rendersi cioè conto che il loro malessere può essere curato a patto che se ne eliminino le cause. Secondo la concezione di Freud, a tale scopo era necessario togliere di mezzo la repressione frutto di certi eventi infantili. Tuttavia, la psicoanalisi tradizionale a quanto sembra, nel complesso non concorda sulla necessità anche di una fase successiva, corrispondente all'ultimo degli intenti di Marx dianzi indicati. Si direbbe insomma che molti psicoanalisti ritengano che affondare lo sguardo nel represso abbia di per sé effetti curativi. In realtà, è appunto quanto accade spesso, soprattutto quando il paziente rivela sintomi circoscritti, a esempio di tipo isterico od ossessivo. A mio giudizio, tuttavia, nulla di duraturo può essere ottenuto con persone le quali soffrono di uno stato di malessere generale, e per le quali è necessaria una trasformazione del carattere, che quindi *devono mutare la propria pratica di vita in accordo con il cambiamento di carattere al quale aspirano*. Così a esempio, si può continuare ad analizzare in eterno la dipendenza di questo o quell'individuo, ma tutte le intuizioni alle quali si perverrà in tal modo non caveranno un ragno dal buco finché l'individuo continuerà a trovarsi nella stessa situazione pratica in cui viveva prima di giungere a comprendersi. Un semplice esempio varrà a chiarire meglio quanto s'è detto: una donna la cui sofferenza abbia radici nel suo stato di dipendenza dal padre, per quanto si renda conto delle cause profonde della dipendenza stessa non muterà davvero, a meno che non muti la propria pratica di vita, per esempio separandosi dal padre, non accettandone favori, affrontando il rischio e il dolore comportati da questo avvio pratico all'indipendenza; La comprensione separata dalla pratica rimane inefficace.

L'uomo nuovo

La funzione della nuova società è di incoraggiare il sorgere d' un uomo nuovo, la cui struttura caratteriale abbia le seguenti qualità:

Disponibilità a rinunciare a tutte le forme di avere, per essere senza residui.

Sicurezza, sentimento di identità e fiducia fondate sulla fede in ciò che si è, nel proprio bisogno di rapporti, interessi, amore, solidarietà con il mondo circostante, anziché sul proprio desiderio di avere, di possedere, di controllare il mondo, divenendo così schiavo dei propri possessi.

Accettazione del fatto che nessuno e nulla al di fuori di noi può dare significato alla nostra vita, ma che questa indipendenza e distacco radicali dalle cose possono divenire la condizione della piena attività volta alla compartecipazione e all'interesse per gli altri.

Essere davvero presenti nel luogo in cui ci si trova.

La gioia che proviene dal dare e condividere, non già dall'accumulare e sfruttare.

(E. Fromm, *Avere o essere*, Mondadori, Milano, 1978, pagg. 218-221)

Fromm, Freud ed Edipo

Il mito di Edipo offre un eccellente esempio dell'applicazione del metodo freudiano e allo stesso tempo un'ottima occasione per considerare il problema sotto una prospettiva diversa, secondo la quale non i desideri sessuali, ma uno degli aspetti fondamentali delle relazioni tra varie persone, cioè l'atteggiamento verso le autorità, è considerato il tema centrale del mito. Ed è allo stesso tempo una illustrazione delle distorsioni e dei cambiamenti che i ricordi di forme sociali e di idee più antiche subiscono nella formazione del testo evidente del mito. Freud scrive: « Se *Edipo Re* è in grado di scuotere l'uomo moderno come ha scosso i greci suoi contemporanei, ciò non può che significare che l'effetto della tragedia greca non è basato sul contrasto tra destino e volontà umana, ma sulla particolarità della materia sulla quale questo contrasto viene mostrato. Deve esistere nel nostro intimo una voce pronta a riconoscere *nell'Edipo* la forza coercitiva del destino, mentre soggetti come quello della *Bisavola* o di altre simili tragedie del destino ci fanno un'impressione di arbitrarietà, e non ci toccano. Ed effettivamente nella storia di *Re Edipo* è contenuto un tale motivo. Il suo destino ci scuote soltanto perché avrebbe potuto diventare anche il nostro, perché prima della nostra nascita l'oracolo ha pronunciato ai nostri riguardi la stessa maledizione. Forse è stato destinato a noi tutti di provare il primo impulso sessuale per nostra madre, il primo odio e il primo desiderio di violenza per nostro padre; i nostri sogni ce ne convincono. *Re Edipo*, che ha ucciso suo padre Laio e che ha sposato sua madre Giocasta, è soltanto l'adempimento di un desiderio della nostra infanzia. Ma a noi, più felici di lui, è stato possibile, a meno che non siamo diventati psiconevrotici, di staccare i nostri impulsi sessuali dalla nostra madre, e dimenticare la nostra invidia per nostro padre. Davanti a quel personaggio che è stato costretto a realizzare quel primordiale desiderio infantile, proviamo un orrore profondo, nutrito da tutta la forza della rimozione che da allora in poi hanno subito i nostri desideri. Il poeta, portando alla luce la colpa di Edipo, ci costringe a conoscere il nostro proprio intimo, dove, anche se repressi, questi impulsi pur tuttavia esistono. Il canto, con il quale il coro ci lascia:

... "Vedete, questo è Edipo, i cittadini tutti decantavano e invidiavano la sua felicità; ha risolto l'alto enigma ed era il primo in potenza, guardate in quali orribili flutti di sventura è precipitato!"

è un'ammonizione che colpisce noi stessi e il nostro orgoglio, noi che a parer nostro siamo diventati così saggi e così potenti, dall'epoca dell'infanzia in poi. Come Edipo, viviamo inconsapevoli dei desideri che offendono la morale, di quei desideri che ci sono stati imposti dalla natura; quando ci vengono svelati, probabilmente noi tutti vorremmo distogliere lo sguardo dalle scene dell'infanzia ».

Il concetto del complesso di Edipo, che Freud ha così efficacemente espresso, divenne una delle pietre angolari del suo sistema psicologico. Egli credeva che esso fosse la chiave per comprendere la storia e l'evoluzione della religione e della morale e che costituisse il meccanismo fondamentale dello sviluppo del bambino. Sosteneva inoltre che il complesso di Edipo è la causa dello sviluppo psicopatologico e il « nocciolo della nevrosi ».

Freud si riferiva al mito di Edipo secondo la versione contenuta nell'Eco Re di Sofocle. La tragedia ci racconta che un oracolo aveva predetto a Laio, Re di Tebe, e a sua moglie Giocasta, che se essi avessero avuto un figlio, questi avrebbe ucciso il padre e sposato la propria madre. Quando nacque Edipo, Giocasta decise di sfuggire alla predizione dell'oracolo, uccidendo il neonato. Ella consegnò Edipo a un pastore, perché lo abbandonasse nei boschi con i piedi legati e lo lasciasse morire. Ma il pastore, mosso a pietà per il bambino, lo consegnò a un uomo che era a servizio del Re di Corinto, il quale a sua volta lo consegnò al padrone. Il Re adotta il bambino e il giovane principe cresce a Corinto senza sapere di non essere il vero figlio del Re di Corinto. Gli viene predetto dall'oracolo di Delfi che è suo destino uccidere il proprio padre e sposare la propria madre e decide quindi di evitare questa sorte non ritornando più dai suoi presunti genitori. Tornando a Delfi egli ha una violenta lite con un vecchio che viaggia su un carro, perde il controllo e uccide l'uomo e il suo servo senza sapere di aver ucciso suo padre, il Re di Tebe. Le sue peregrinazioni lo conducono a Tebe. In questa città la Sfinge divora i giovinetti e le giovinette del luogo e non cesserà finché qualcuno non avrà trovato la soluzione dell'enigma che essa propone. L'enigma dice: « Che cos'è che dapprima cammina su quattro, poi su due e infine su tre? » La città di Tebe ha promesso che chiunque lo risolva e liberi la città dalla Sfinge sarà fatto Re e gli sarà data in sposa la vedova di Laio. Edipo tenta la sorte. Trova la soluzione all'enigma cioè *l'uomo* che da bambino cammina su quattro gambe, da adulto su due e da vecchio su tre (col bastone). La Sfinge si getta in mare urlando, Tebe è salvata dalla calamità, Edipo diviene Re e sposa Giocasta, sua madre.

Dopo che Edipo ha regnato felicemente per un certo tempo, la città viene decimata dalla peste che uccide molti cittadini. L'indovino Tiresia rivela che l'epidemia è la punizione del duplice delitto commesso da Edipo, parricidio e incesto. Edipo, dopo aver disperatamente tentato di ignorare la verità, si acceca quando è costretto a vederla e Giocasta si toglie la vita. La tragedia termina nel punto in cui Edipo ha pagato il fio di un delitto che ha commesso a sua insaputa, nonostante i suoi consapevoli sforzi per evitarlo.

È giustificata la conclusione di Freud secondo la quale questo mito conferma la sua teoria che inconsci impulsi incestuosi e il conseguente odio contro il padre-rivale sono riscontrabili in tutti i bambini di sesso maschile? Invero sembra di sì, per cui il complesso di Edipo a buon diritto porta questo nome. Tuttavia, se esaminiamo più da vicino questo mito, nascono questioni che fanno sorgere dei dubbi sull'esattezza di tale teoria. La domanda più logica è questa: se l'interpretazione freudiana fosse giusta, il mito avrebbe dovuto narrare che Edipo incontrò Giocasta senza sapere di essere suo figlio, si innamorò di lei e poi uccise suo padre, sempre inconsapevolmente. Ma nel mito non vi è indizio alcuno che Edipo sia attratto o si innamori di Giocasta. L'unica ragione che viene data del loro matrimonio è che esso comporta la successione al trono. Dovremmo forse credere che un mito, il cui tema è costituito da una relazione incestuosa fra madre e figlio, ometterebbe completamente l'elemento di attrazione fra i due? Questa obiezione diventa ancora più

valida se si considera che la profezia del matrimonio con la madre è ricordata una sola volta da Nicola di Damasco, che secondo Cari Robert attinge a una fonte relativamente tarda.

Come possiamo concepire che Edipo, descritto come il coraggioso e saggio eroe che diviene il benefattore di Tebe, abbia commesso un delitto considerato orrendo agli occhi dei suoi contemporanei? A questa domanda si è talvolta risposto, facendo notare che per i greci il concetto stesso di tragedia stava nel fatto che il potente e forte venisse improvvisamente colpito da sciagura. Rimane da vedere se una tale risposta sia sufficiente o se ne esista un'altra più soddisfacente.

Questi problemi sorgono dall'analisi di *Edipo Rè*. Se consideriamo soltanto questa tragedia senza tenere conto delle altre due parti della trilogia, *Edipo a Colono* e *Antigone*, non è possibile dare una risposta definitiva. Ma siamo almeno in grado di formulare una ipotesi e cioè: *che il mito può essere inteso come simbolo non dell'amore incestuoso fra madre e figlio, ma della ribellione del figlio contro l'autorità del padre nella famiglia patriarcale; che il matrimonio fra Edipo e Giocasta è soltanto un elemento secondario, soltanto uno dei simboli della vittoria del figlio che prende il posto di suo padre e con questo tutti i suoi privilegi.*

La validità di questa ipotesi può essere verificata coll'esame del mito di Edipo nel suo complesso, specialmente nella versione di Sofocle contenuta nelle altre due parti della sua trilogia, *Edipo a Colono* e *Antigone*.

[da E. fromm, *Il linguaggio dimenticato*, trad. it. di G. Brianzoni, Bompiani, Milano, 1962, pp. 188-193]

Fromm, Il problema della verità scientifica

Fromm esamina il carattere di “scientificità” da attribuire alla teoria di S. Freud e osserva che l’approccio scientifico, in questo campo relativo alla personalità, è necessariamente limitato dal fatto che esso deve basarsi sulla conoscenza della soggettività delle espressioni umane.

Oggi è di moda affermare, e psicologi di varie branche della psicologia accademica sono particolarmente propensi ad abbracciare questa tesi, che la teoria di Freud sia “non scientifica”. Com’è ovvio, una simile asserzione dipende completamente da ciò che si definisce metodo scientifico, di cui molti psicologi e sociologi hanno una concezione piuttosto semplicistica. Per dirla in parole povere, il metodo in questione consiste nella richiesta che per prima cosa si raccolgano i fatti, poi li si traduca in dati quantitativamente misurabili – cosa resa assai facile dall’impiego di computers –, e che il risultato di queste operazioni sia la formulazione di una teoria o per lo meno di un’ipotesi. Un ulteriore assunto è che, come in un esperimento di scienze naturali, la validità della teoria dipenda dalla possibilità che l’esperimento sia ripetuto da altri, e porti sempre allo stesso risultato. Problemi che non si prestino a questo tipo di quantificazione e di approccio statistico vengono ritenuti privi di carattere scientifico, e quindi estranei al campo della psicologia scientifica. In quest’ottica, uno, due o tre casi isolati che permettono all’osservatore di pervenire a certe conclusioni definitive, vengono dichiarati più o meno privi di valore finché non siano stati comprovati da un considerevole numero di casi inseribili in un procedimento statistico. Indispensabile a questa concezione del metodo scientifico è il tacito assunto che i fatti di per sé producono la teoria purché si faccia ricorso al giusto metodo, e che quindi sia minimo il ruolo del pensiero creativo dell’osservatore. A questi si richiede la capacità di organizzare un esperimento che appaia soddisfacente senza che prenda le mosse da una sua teoria personale, la quale può o no venir dimostrata nel corso dell’esperimento stesso. Tale concezione della scienza come mera sequenza di fatti selezionati, esperimenti e certezza del risultato, è ormai superata, ed è significativo che oggi i veri scienziati (fisici, biologi, chimici, astronomi, e via dicendo) abbiano ormai da lunga pezza abbandonato questo tipo di primordiale concezione del metodo scientifico.

Quel che nel campo delle scienze sociali distingue gli odierni scienziati creativi dagli pseudoscienziati, è la fede nel potere della ragione, la credenza che la ragione e l’immaginazione umane possono andare al di là della deludente superficie dei fenomeni, pervenendo a ipotesi che riguardino le forze sottese piuttosto che la superficie. L’essenziale è che l’ultima cosa che ci si aspetta è la certezza, poiché si sa che ogni ipotesi sarà sostituita da un’altra, non necessariamente negativa della precedente, ma che invece la modifica e la amplia.

Lo scienziato può sopportare quest’incertezza perché ha fede nella umana ragione. Ciò che lo interessa non è pervenire a un risultato definitivo, bensì ridurre la quantità di illusioni al fine di discendere più a fondo verso le radici. Lo scienziato non ha neppure paura dei

propri errori; sa che la storia della scienza è una storia di asserti erronei ma fruttuosi, pregnanti, dai quali sono emerse nuove ottiche che prevalgono sulla relativa erroneità dell'asserto precedente, e che a nuove ottiche conducono. Se fossero ossessionati dal desiderio di non sbagliare, gli scienziati non sarebbero mai pervenuti a comprensioni intuitive relativamente esatte. Com'è ovvio, il "metodo scientifico" di uno scienziato sociale interessato solo a questioni banali e che non rivolge la propria attenzione a problemi di fondo, porta a risultati e si presta alla stesura di scartoffie il cui unico scopo è di favorire la carriera accademica dell'autore.

Non è certo stato sempre questo il metodo delle scienze sociali, e basti pensare a uomini come Marx, Durkheim, Mayo, Max e Alfred Weber, Tönnies: essi si dedicavano ai problemi più fondamentali e le loro risposte non si basavano sul metodo ingenuo e positivistico di fare affidamento su risultati statistici in quanto creatori di teorie. Per essi, il potere della ragione e la fede in tale potere erano altrettanto forti e significativi di quanto lo sono in chi si dedichi alle scienze naturali di maggior rilievo. Nel campo delle scienze sociali però le cose sono cambiate. Con il crescente potere della grande industria, molti scienziati sociali piegano il capo e si occupano soprattutto di problemi che possono essere risolti senza disturbare il sistema.

Qual è il procedimento che costituisce il metodo scientifico sia delle scienze naturali che della scienza sociale degna di tal nome?

1) Lo scienziato non parte dal nulla, ma il suo pensiero è determinato dalla sua precedente conoscenza e dalla sfida costituita da campi inesplorati.

2) La più minuziosa e particolareggiata esplorazione dei fenomeni è la condizione di un'oggettività ottimale. È caratteristica dello scienziato che egli abbia la massima attenzione per i fenomeni costatabili; parecchie grandi scoperte hanno avuto luogo perché uno scienziato ha prestato attenzione a un evento minimo, da tutti gli altri già osservato in precedenza ma ignorato.

3) Sulla base delle teorie note e dell'*optimum* di conoscenza particolareggiata, lo scienziato formula un'ipotesi. La funzione di un'ipotesi dovrebbe essere di mettere un certo ordine nei fenomeni osservati e di organizzarli sperimentalmente in modo tale che essi sembrino avere un certo senso. È inoltre essenziale che il ricercatore sia in ogni momento in grado di prendere atto di nuovi dati che possano contraddire la sua ipotesi e portare alla revisione della stessa, e così *ad infinitum*.

4) Questo metodo scientifico richiede, ovviamente, che lo scienziato sia almeno relativamente libero da un modo di pensare narcisistico e illusorio, il che equivale a dire che sia in grado di osservare i fatti obiettivamente, senza distorcerli o senza conferir loro un'importanza che non hanno, solo perché è ansioso di dimostrare la giustezza della

propria ipotesi. La combinazione di robusta immaginazione e di oggettività raramente si realizza, ed è questa probabilmente la ragione per cui sono rari i grandi scienziati che riescono a soddisfare entrambe le condizioni. Per diventare uno scienziato creativo, una grande intelligenza è una premessa necessaria, ma non sufficiente. In realtà, una condizione di completa obiettività può difficilmente venir raggiunta, in primo luogo perché lo scienziato, come abbiamo già detto, è sempre influenzato dal buon senso del proprio tempo, e per di più solo individui eccezionalmente dotati sono immuni da narcisismo. Pure, nel complesso la disciplina del pensiero scientifico ha prodotto un livello di obiettività e di quel che si può definire coscienza scientifica che difficilmente è dato trovare in altri campi della vita culturale. In realtà, il fatto che i grandi scienziati abbiano scorto più di chiunque altro il pericolo che minaccia oggi l'umanità e abbiano ammonito contro di esso, è la riprova della loro capacità di essere obiettivi e di non lasciarsi influenzare dai clamori di un'opinione pubblica fuorviata.

Questi principi del metodo scientifico – obiettività, osservazione, formulazione di un'ipotesi e revisione in seguito a ulteriore esame dei fatti –, benché validi per ogni tentativo scientifico, non possono essere applicati allo stesso modo a tutti gli obiettivi del pensiero scientifico. Benché io non sia in grado di parlare con competenza di fisica, è innegabile che ci sia una netta differenza tra l'osservazione di una persona come un tutto unico e vivente, e l'osservazione di certi aspetti di una personalità che siano stati avulsi dalla personalità totale e che vengano studiati senza riferimento all'intero complesso. Questo non può essere fatto con l'insieme senza distorcere quegli aspetti isolati che si tenta di studiare, poiché essi sono in costante interazione con ogni altra parte del sistema e non possono essere compresi al di fuori del tutto. Se si vuole esaminare un aspetto di una personalità isolato da tutto il resto, bisogna sezionare la persona, vale a dire distruggerne l'integrità. Allora si può esaminare questo o quell'aspetto isolato, ma tutti i risultati cui si perviene sono per forza di cose falsi perché ottenuti da materiale morto: l'individuo sezionato.

La persona vivente può essere capita solo come un tutto unico e nella sua vitalità, che è come dire nel costante processo di mutamento. Poiché l'osservatore scientifico cercherà sempre di reperire principi e leggi generali nella molteplicità degli individui.

Un altro ostacolo ancora si oppone all'approccio scientifico alla comprensione dell'uomo. I dati che otteniamo da una persona sono diversi dai dati che otteniamo con altri esperimenti scientifici. Bisogna capire l'uomo nella sua piena soggettività se si vuole capirlo. Una parola non è "una" parola perché essa è ciò che significa per la persona che la usa. Il significato letterale della parola è una mera astrazione se comparato al significato reale che ha per la persona che la pronunzia. Ovviamente, questo è irrilevante, ancorché non del tutto, per i vocaboli che indicano oggetti concreti, ma è relevantissimo per quelli che si riferiscono a esperienze emozionali o intellettuali. Una lettera d'amore dell'inizio del secolo ci appare più o meno sentimentale, artefatta, e in un certo senso sciocca. Una lettera d'amore dei nostri giorni che volesse trasmettere gli stessi sentimenti sarebbe sembrata del tutto fredda e priva di sentimento a individui di cinquant'anni fa. Le parole amore, fede, coraggio, odio,

hanno un significato assolutamente oggettivo per ogni individuo, e non è esagerato dire che non hanno mai lo stesso significato per due individui perché non ce ne sono due che siano identici. Può addirittura non avere per una persona lo stesso significato che aveva dieci anni prima a causa dei cambiamenti da questa subiti. Ovviamente, tutto ciò è vero anche per quanto riguarda i sogni. Due sogni identici per contenuto possono avere tuttavia due diversissimi significati per due diversi sognatori. Di solito gli artisti ne sanno ben più, a proposito della soggettività, per quanto riguarda l'esperienza musicale o altre esperienze artistiche, di quanto ne sappia la media della gente a proposito della soggettività dei vocaboli di cui si serve. Uno dei più importanti punti dell'approccio scientifico di Freud era proprio la conoscenza della soggettività delle espressioni umane, sulla quale si basa il suo tentativo non già di dare per scontata una data parola pronunciata da un tale, ma di sollevare il problema di che cosa significa quella particolare parola in quel particolare momento e in quel particolare contesto per quella particolare persona. Tale soggettività in effetti accentua considerevolmente l'obiettività del metodo freudiano. Qualsiasi psicologo abbastanza ingenuo da ritenere che "una parola è una parola", comunicherà con un'altra persona solo a un livello assai astratto e fittizio. Una parola è un segno di un'esperienza unica e in un certo senso irripetibile, la quale è ben lungi dall'essere identica al suo significato letterale.

(E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano, 1979, pagg. 15-29)

Fromm, La centralità dell'uomo

In questo scritto Erich Fromm (1900-1980) pone a confronto il marxismo e la psicoanalisi come due diverse interpretazioni dei bisogni e delle aspirazioni dell'uomo; entrambe hanno però in comune la prospettiva di liberazione dell'uomo attraverso la conoscenza della verità e la rinuncia alle illusioni.

E. Fromm, Marx e Freud

Sia Marx sia Freud ebbero precursori, tuttavia entrambi avvicinarono l'oggetto della propria ricerca con metodologia scientifica. Essi fecero per la società e per l'individuo quello che, rispettivamente, la fisiologia fece per la cellula vivente e la fisica teorica per l'atomo. Marx vide la società come una struttura intricata, con forze diverse e contraddittorie, anche se individuabili. La conoscenza di queste forze permette la comprensione del passato e, in una certa misura, la previsione del futuro. La previsione non nel senso di avvenimenti che necessariamente debbano verificarsi, bensì di alternative limitate tra le quali l'uomo deve scegliere.

Freud scoprì che l'uomo come entità mentale è un insieme di forze dinamiche, molte delle quali contraddittorie.

Anche in questo caso, quello che conta è l'intento scientifico di comprendere la qualità, l'intensità e la direzione di queste forze per comprendere il passato e prevedere possibili alternative per il futuro. Anche in questo caso il mutamento è possibile solo nella misura in cui una data struttura di forze è in grado di consentirlo.

Inoltre un vero mutamento, nel senso di mutamenti di energia in una data struttura, non solo richiede una profonda comprensione di queste forze e delle leggi secondo le quali essi si muovono, ma anche un grande sforzo e una grande volontà.

Il campo comune nel quale si sviluppò il pensiero di Marx e quello di Freud è, in ultima analisi, il concetto di umanesimo e di umanità che, rifacendosi alla tradizione greco romana e giudaico-cristiana, riapparì nella storia europea col Rinascimento e si sviluppò pienamente nel XVIII e XIX secolo. L'ideale umanista del Rinascimento fu la scoperta dell'uomo universale (*homo universalis*), dell'uomo totale, considerato come il culmine dello sviluppo naturale. La difesa di Freud dei diritti degli impulsi naturali dell'uomo contro le forze della convenzione sociale, come pure il suo ideale che la ragione controlli e renda nobili questi impulsi, fanno parte della tradizione umanista. La contestazione di Marx contro un ordine sociale in cui l'uomo è paralizzato dal suo asservimento all'economia e il suo ideale di una piena scoperta dell'uomo non alienato e totale fanno parte della stessa tradizione umanista. La visione di Freud fu limitata dalla sua filosofia materialista e meccanicistica che interpretava i bisogni della natura umana essenzialmente come bisogni di natura sessuale. La visione di Marx fu più ampia proprio perché egli vide l'effetto paralizzante della società classista, e in tale modo poté avere una visione dell'uomo emancipato e delle sue possibilità di sviluppo in una società divenuta completamente umana. Freud fu un

riformatore liberale, Marx un rivoluzionario radicale. Pur essendo molto diversi, essi hanno in comune la volontà senza compromessi di liberare l'uomo, la fede, altrettanto scevra da compromessi, nella verità come strumento di liberazione, e il convincimento che la premessa di questa liberazione stia nella capacità dell'uomo di rompere le catene dell'illusione.

E. Fromm, *Marx e Freud*, Garzanti, Milano, 1978, pagg. 32-34

Fromm, Le radici degli errori di Freud

Erich Fromm (1900-1980) svolge qui una analisi critica del pensiero di S. Freud, individuandone i limiti nell'influenza esercitata dal "materialismo borghese" sulla sua concezione della sessualità come fondamento della vita psichica, e nel carattere "di classe" che assumono alcune sue teorie (come quelle sulla donna e sull'amore) le quali riflettono il suo atteggiamento patriarcale maschile.

E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, I

L'uomo può afferrare la verità solo quando può regolare la propria vita sociale in modo umano, dignitoso e razionale, senza timore e quindi senza cupidigia; per servirci di un'espressione politico-religiosa: solo nel Tempo Messianico la verità può essere ravvisata fin dove sia ravvisabile.

L'applicazione di questo principio a Freud richiede che per capirlo si debba tentare di riconoscere quale delle sue scoperte sia stata effettivamente nuova e creativa, sino a che punto dovesse esprimerle in maniera distorta, e come, affrancando le proprie idee da queste pastoie, le sue scoperte diventino tutte più feconde.

Rifacendoci a quanto è stato generalmente detto del pensiero di Freud, sorge la domanda di che cosa fosse davvero inconcepibile per lui, e quindi che cosa fosse il "blocco stradale" oltre il quale non poteva procedere.

Se vogliamo rispondere alla domanda di che cosa fosse effettivamente impensabile per Freud, possiamo scorgere solo due costellazioni:

1) La teoria del materialismo borghese qual era stata sviluppata soprattutto in Germania da uomini come Vogt, Moleschott e Büchner. In *Kraft und Stoff (Forza e materia)* (1855), quest'ultimo asseriva di aver scoperto che non c'era forza senza materia, né materia senza forza, dogma che godeva di vasti consensi all'epoca di Freud. Il dogma del materialismo borghese era quello dei suoi insegnanti, soprattutto del più importante di essi, von Brücke. Freud fu a lungo profondamente influenzato dal pensiero di questi e dal materialismo borghese in generale, ragion per cui non era in grado di concepire che potessero esistere possenti energie psichiche di cui fossero indimostrabili specifiche radici fisiologiche. Il reale proposito di Freud era la comprensione delle passioni umane, che fino ad allora avevano interessato filosofi, drammaturghi e romanzieri, non però psicologi o neurologi. Ma come poteva Freud risolvere il problema? In un'epoca in cui si sapeva relativamente poco dell'influenza degli ormoni sulla psiche, in realtà c'era un unico fenomeno di cui fosse ben noto il nesso tra psicologia e fisiologia, ed era la sessualità. Se si potesse considerare la sessualità come radice di tutte le pulsioni, ecco soddisfatta l'esigenza teorica, e le radici fisiologiche delle energie psichiche sarebbero scoperte. Più tardi, fu Jung a liberarsi da tale legame, e in questo risiede, a mio parere, un contributo davvero prezioso al pensiero di

Freud.

2) Il secondo complesso di pensieri inconcepibili aveva a che fare con l'atteggiamento borghese e autoritario-patriarcale di Freud. Una società nella quale le donne fossero davvero pari agli uomini, e nella quale questi non dominassero nonostante la loro presunta superiorità fisiologica e psichica, era del tutto inconcepibile per Freud, il quale, allorché John Stuart Mill, da lui grandemente ammirato, espresse le proprie idee sull'eguaglianza femminile, in una lettera scrisse che "sotto questo riguardo Mill è semplicemente pazzo". L'aggettivo "pazzo" è tipico per definire ciò che è inconcepibile; gran parte della gente definisce pazze certe idee poiché sensato è solo ciò che rientra nello schema referenziale del pensiero convenzionale, per cui quanto lo trascende risulta pazzo per l'individuo medio. (Ben diverse sono tuttavia le cose quando l'autore, o l'artista, ha grande successo: non è forse questo una conferma di sanità mentale?) Proprio il fatto che l'idea dell'eguaglianza femminile fosse inconcepibile per Freud, lo portò all'elaborazione della sua psicologia della donna. Ritengo che la sua convinzione che una metà dell'umanità fosse biologicamente, anatomicamente e psichicamente inferiore all'altra, sia pressoché l'unica idea del pensiero di Freud a sembrare priva della minima possibilità di riscatto: è semplicemente la descrizione di un atteggiamento maschile chauvinistico.

È indubbio tuttavia che il carattere borghese del pensiero di Freud lo si può rintracciare solo in quest'estrema forma di patriarcalismo. In realtà, pochi sono i pensatori che siano "radicali", nel senso di trascendere la mentalità della loro classe, e Freud non rientrava nel novero. Le premesse di classe del suo pensiero improntano di sé praticamente tutte le sue asserzioni teoriche e il suo modo di pensare. Visto però che radicale non era, come avrebbe potuto essere altrimenti? In effetti, non ci sarebbe stato niente da ridire, tranne il fatto che i suoi discepoli, ortodossi e no, ne venivano incoraggiati nel loro atteggiamento acritico verso la società. Tale posizione di Freud spiega anche come mai la sua opera, che era una teoria critica, cioè la critica della consapevolezza umana, abbia prodotto pochissimi pensatori radicali.

Sarebbe necessario un intero volume solo per analizzare i più importanti concetti e teorie di Freud sotto il profilo della loro origine di classe, cosa che non si può fare di certo nei limiti di questo libro. Sicché, per illustrarli ci serviremo solo di pochi esempi.

a) Il fine terapeutico di Freud era il controllo delle pulsioni istintuali attraverso il rafforzamento dell'io; esse devono essere domate dall'io e dal superio. Sotto quest'ultimo rispetto, Freud è vicino al pensiero teologico medioevale, anche se con l'importante differenza che nel suo sistema non c'è posto né per la grazia né per l'amore materno che vada oltre il nutrimento del figlio. La parola chiave è *controllo*.

Il concetto psicologico corrisponde alla realtà sociale. Esattamente come la maggioranza è socialmente controllata da una minoranza dominante, così si suppone che la psiche debba essere controllata dall'autorità dell'io e del superio. Il pericolo dell'irruzione dell'inconscio comporta il pericolo di una rivoluzione sociale. La repressione è un metodo autoritario di

proteggere la situazione interna ed esterna, né v'è dubbio che sia l'unico modo per affrontare i problemi di mutamento sociale. Ma la minaccia della forza per reprimere ciò che è "pericoloso" è necessaria solo in un sistema autoritario dove il mantenimento dello status quo è il fine supremo. Altri modelli di strutture sociali e individuali possono essere costruiti e sperimentati. In ultima analisi, il quesito è quanta rinuncia di felicità debba imporre alla maggioranza la minoranza dominante di una data società; la risposta risiede nello sviluppo di forze produttive della società stessa, e quindi nel grado di inevitabile frustrazione dell'individuo. L'intero sistema "superio, io, es" è una struttura gerarchica escludente la possibilità che l'associazione di liberi, a esempio esseri umani non sfruttati, possa vivere in armonia e senza la necessità di controllare forze negative.

b) Va da sé che la grottesca immagine freudiana delle donne (cfr. S. Freud, 1933 a, Lezione XXXIII) come di esseri essenzialmente narcisistici, incapaci di amore e sessualmente freddi, è mera propaganda maschile, dovuta al fatto che la donna della classe media era di regola sessualmente frigida, poiché il carattere di proprietà del matrimonio borghese condizionava le donne alla frigidità. Erano possessi e quindi dovevano essere "inanimate" nel matrimonio. Solo alle donne della classe superiore e alle cortigiane era permesso essere soggetti sessualmente attivi (o per lo meno fingere di esserlo). Né stupisce che per gli uomini l'esperienza della brama fosse legata alla conquista; la sopravvalutazione dell'"oggetto sessuale", che stando a Freud è solo dell'uomo (un'altra carenza delle donne!), è, mi sembra, essenzialmente il piacere della caccia e della possibile conquista. Una volta che questa fosse stata assicurata dal primo rapporto sessuale, la donna veniva relegata al compito di far figli e di essere una efficiente massaia, trasformandosi così da oggetto di conquista in non-persona. Se molte delle pazienti di Freud fossero appartenute alle classi alte francesi e all'aristocrazia inglese, il suo rigido ritratto della donna fredda avrebbe potuto essere diverso.

c) Forse l'amore è l'esempio più macroscopico delle caratteristiche borghesi degli apparentemente universali concetti freudiani. In realtà, Freud parla di amore più di quanto sogliano fare i suoi ortodossi seguaci. Ma che intende con amore? È della massima importanza notare che Freud e i suoi discepoli di solito parlano di "amore oggettuale" (contrapposto ad "amore narcisistico") e di un "oggetto d'amore" (riferito alla persona che si ama). Ma esiste davvero qualcosa come l'"amore oggettuale"? La persona amata non cessa forse di essere un oggetto, vale a dire qualcosa che è a me esterno e opposto (dalla stessa radice di "obiettare, opporsi")? L'amore non è forse precisamente l'attività interiore che unisce due persone, sì che cessino di essere oggetti, vale a dire l'una il possesso dell'altra? Parlare di oggetti d'amore significa parlare di avere, con esclusione d'ogni forma di essere (cfr. E. Fromm, 1976 a), ed equivale alle affermazioni di un mercante che parli di investimenti di capitale. In questo secondo caso a essere investito è appunto un capitale; nel primo, la libido. Più che logico quindi che spesso nella letteratura

psicoanalitica si parli di amore come di “investimento” libidico in un oggetto. È tipico della banalità di una cultura mercantile aver ridotto l'amore di Dio, di uomini e donne, dell'umanità, a investimento; o prendere l'entusiasmo di un Rumi, di un Eckart, di uno Shakespeare, di uno Schweitzer, come manifestazione della ristrettezza mentale di gente appartenente a una classe che ritiene che investimento e profitto siano il vero significato della vita.

Dalle sue premesse teoriche Freud è costretto a parlare di “oggetti” d'amore, poiché “la libido rimane libido quando sia rivolta a oggetti o al proprio io” (S. Freud, 1916-17, pag. 420). L'amore è energia sessuale rivolta a un oggetto; non è altro che istinto fisiologicamente radicato indirizzato verso un oggetto; è, per così dire, un prodotto di scarto della necessità biologica per la sopravvivenza della razza. Negli uomini, l'“amore” è per lo più del genere “attaccamento”, precisamente alle persone che sono divenute preziose grazie al soddisfacimento di altre necessità vitali (il bere e il mangiare). Cioè l'amore dell'adulto non differisce da quello del bambino, poiché entrambi amano chi li nutre. E per molti è indubbiamente vero, poiché un amore di questo genere è una sorta di affettuosa gratitudine per il fatto di essere nutriti. Ma dire che è questa l'essenza dell'amore è sconsolatamente banale. (Le donne, dice Freud [s. Freud, 1933 a, pag. 1327], non possono pervenire a quest'alto raggiungimento perché esse amano “narcisisticamente”, amando se stesse nell'altro.)

Postula Freud: “L'amore in se stesso, in quanto desiderio e privazione, abbassa il rispetto di sé, laddove essere amati, vedere ricambiato il proprio amore e *possedere l'oggetto d'amore*, lo esalta vieppiù”. (S. Freud, 1944 c, pag. 99. Il corsivo è mio.) Tale affermazione è una chiave per la comprensione del concetto freudiano di amore. L'amore, che implica desiderio e privazione, abbassa l'autorispetto. A coloro che proclamavano l'esaltazione e la forza che l'amare dà all'amante, Freud replicava: Sbagliate tutti! *Amare* vi rende deboli; ciò che vi rende felici è essere *amati*. E che significa essere amati? È *possedere* l'oggetto amato! È questa una classica definizione di amore borghese: il possesso e il controllo fanno la felicità, sia questa una proprietà materiale o una donna che essendo posseduta, possiede l'amore del possessore. L'amore comincia come risultato del fatto che il figlio è nutrito dalla madre, e si conclude nel possesso da parte del maschio della femmina, che deve ancora nutrirlo di affetto, piacere sessuale e cibo. Rintracciamo forse qui la chiave per il concetto del complesso di Edipo. Facendo balenare lo spauracchio dell'incesto, Freud cela ciò che ritiene sia l'amore maschile: l'eterno attaccamento a una madre che nutre e che nello stesso tempo è sottoposta al controllo del maschio. In realtà, ciò che Freud dice tra le righe è probabilmente azzeccato per quanto riguarda la società patriarcale: il maschio rimane un individuo dipendente, che però nega tale dipendenza esaltando la propria forza, di cui dà prova facendo della femmina un suo possesso.

Ricapitolando: i principali fattori dell'atteggiamento patriarcale maschile sono la dipendenza dalla femmina e il suo rifiuto di tale dipendenza attraverso il controllo della femmina stessa. Freud, una volta di più, ha trasformato una specifica caratteristica, quella dell'amore

patriarcale maschile, in un fenomeno umano universale.

(E. Fromm, *Grandezza e limiti del pensiero di Freud*, Mondadori, Milano, 1979, pagg. 15-29)

Fromm, Una società può essere ammalata

Erich Fromm (1900-1980) considera qui il rapporto fra società e natura umana, sottolineando come le condizioni imposte dalla società e dalla cultura allo sviluppo psichico, in quanto contrastano con i bisogni dell'individuo, possono creare la "malattia" dell'intera società. Fu questa la convinzione espressa da S. Freud nel Disagio della civiltà; e da queste premesse procede anche la riflessione che svolge E. Fromm in queste pagine.

E. Fromm, *Psicoanalisi della società contemporanea*, 2

Parlare di una società intera come psichicamente ammalata comporta implicitamente l'accettazione di un'ipotesi controversa e contraria alle posizioni del *relativismo sociologico* condivise dalla maggior parte dei sociologi contemporanei. Essi presuppongono che ogni società sia normale in quanto funziona, e che la patologia possa esser definita soltanto nei termini di un mancato adattamento individuale al tipo di vita proprio di tale società.

Parlare di "società sana" comporta premesse diverse da quelle del relativismo sociologico. Ed ha senso solo se presumiamo che ci possa essere una società che *non* sia sana; questa ipotesi, a sua volta, presuppone, per quanto riguarda la salute mentale, l'esistenza di criteri di giudizio universalmente accettati, validi per giudicare il genere umano come tale, e secondo i quali si possa giudicare la salute di una qualsiasi società. Questa posizione di *umanesimo normativo* è basata su alcune premesse fondamentali.

La specie "uomo" può essere definita non soltanto in termini anatomici e fisiologici; i suoi membri hanno in comune anche qualità *psichiche* fondamentali, le leggi che governano le loro funzioni mentali ed emotive, e lo scopo di dare una soluzione soddisfacente al problema dell'umana esistenza. In effetti la nostra conoscenza dell'uomo è ancora troppo incompleta perché sia possibile dare una definizione soddisfacente dell'uomo sotto l'aspetto psicologico. È appunto compito della "scienza dell'uomo" definire esattamente cosa si debba intendere per natura umana. Spesso per natura umana si intende semplicemente una delle sue diverse manifestazioni, spesso una manifestazione patologica, e per lo più tale errata definizione ha la funzione di difendere un particolare tipo di società, come se questo fosse il necessario prodotto della struttura mentale dell'uomo. Contro tale uso reazionario del concetto di natura umana, i liberali fin dal diciottesimo secolo hanno insistito sulla capacità di adattamento della natura umana e sull'influenza decisiva dei fattori ambientali. Anche se vera ed importante, questa affermazione ha indotto molti sociologi a ritenere che la struttura mentale dell'uomo sia carta bianca su cui la società e la cultura scrivono il proprio libro, e che di per se stessa non possiede alcuna qualità intrinseca. Questa ipotesi è in effetti non meno insostenibile e distruttiva per il progresso sociale di quanto lo fosse il punto di vista opposto. Il problema è di estrarre il *nucleo* comune a tutto il genere umano dalle molteplici *manifestazioni* dell'umana natura, sia normali sia patologiche, così come le osserviamo in individui e culture diverse. Bisogna inoltre scoprire le leggi inerenti alla umana natura, e le mete del suo sviluppo e del suo

manifestarsi.

Tale concetto di “natura umana” si differenzia dall'uso convenzionale del termine. Effettivamente, come l'uomo trasforma il mondo che lo circonda, così, nel processo storico, egli modifica anche se stesso. Egli è, per così dire, la sua stessa creazione. Ma come l'uomo può trasformare e modificare gli elementi naturali che lo circondano soltanto secondo la loro particolare natura, così egli può modificare se stesso soltanto rispettando la propria natura. L'attività dell'uomo nel processo storico sta nello sviluppare questo potenziale attivandolo secondo le possibilità ad esso inerenti. Questo punto di vista non è né “biologico” né “sociologico”, se con ciò si mirasse a separare tra loro questi due aspetti. Esso piuttosto trascende tale dicotomia, supponendo che le diverse passioni e i diversi stimoli umani risultino dalla *esistenza totale* dell'uomo, che queste passioni e questi stimoli siano definiti e accettabili, alcuni atti a portare alla salute e alla felicità, altri alle malattie e all'infelicità. Un dato ordinamento sociale non *crea* queste esigenze fondamentali, ma determina il ristretto numero di passioni latenti che devono diventare esplicite e dominanti. L'uomo, quale appare in una data cultura, è sempre una manifestazione della natura umana, una manifestazione tuttavia che, nella sua specifica estrinsecazione, è determinata dalla struttura sociale in cui egli vive. Difatti come un bambino nasce con tutto il suo potenziale umano che si dovrà sviluppare in circostanze sociali e culturali favorevoli, così il genere umano nel corso del processo storico si sviluppa nell'ambito delle proprie potenzialità.

Il punto di vista dell'umanesimo *normativo* è sostenuto dalla convinzione che, come in altre questioni, anche per il problema dell'esistenza umana vi sono soluzioni giuste ed errate, soddisfacenti e insoddisfacenti. La salute mentale viene raggiunta se l'uomo si sviluppa, sino a raggiungere la maturità completa, in accordo con le caratteristiche e le leggi della natura umana, e le malattie mentali consistono in un mancato sviluppo in questo senso. Date tali premesse, il metro di giudizio della salute mentale non sarà stabilito in rapporto all'adattamento individuale in un dato ordinamento sociale, ma dovrà essere universale, valido per tutti gli uomini, e in grado di dare una risposta soddisfacente al problema dell'esistenza umana.

Ciò che trae specialmente in inganno quando si considerino le condizioni mentali dei membri di una società, è la “convalida consensuale” dei loro concetti. Si ritiene ingenuamente che, se certi sentimenti o certe idee sono condivisi dai più, essi sono giusti. Niente è più lontano dal vero. La convalida consensuale in sé non ha nulla a che vedere con la salute mentale. Come c'è una *folie à deux*, così c'è una *folie à millions*. Il fatto che milioni di persone condividano gli stessi vizi non fa di questi vizi delle virtù, il fatto che essi condividano tanti errori non fa di questi errori delle verità, e il fatto che milioni di persone condividano una stessa forma di malattia mentale non fa che questa gente sia sana. C'è tuttavia una differenza importante tra malattie mentali individuali e sociali, che suggerisce una differenziazione tra i due concetti: quello di *deficienza* e quello di *nevrosi*. Se una persona non riesce a raggiungere libertà, spontaneità e genuina espressione di sé,

si può ritenere che essa abbia delle gravi forme di deficienza, sempre che si creda che libertà e spontaneità siano delle mete obiettive raggiungibili da ogni creatura umana. Se poi questa meta non è raggiungibile dalla maggioranza dei membri di una data società, allora abbiamo a che fare con il fenomeno di una deficienza *socialmente* strutturata. L'individuo la condivide con molti altri, ma non crede si tratti di una deficienza e la sua sicurezza non è minacciata dalla consapevolezza di essere diverso, di essere, per così dire, un proscritto. Ciò che può aver perso in ricchezza, in sentimento genuino di felicità, è compensato dal senso di sicurezza datogli dall'adattamento al resto dell'umanità, *sempre però com'egli la vede*. In effetti può avvenire che proprio questa deficienza sia stata elevata a virtù dalla sua cultura, e che pertanto gliene derivi un accresciuto sentimento di successo.

Potrebbe valere come esempio il senso di angoscia e di colpa che le dottrine di Calvino hanno destato negli uomini. Si potrebbe dire che la persona oppressa dal senso della propria debolezza e indegnità, da comuni dubbi sulla salvezza o condanna della propria anima, che è difficilmente capace di gioia genuina, soffra di una grave deficienza. Tuttavia questa stessa deficienza concordava col sistema culturale, era considerata degna di particolare stima, e l'individuo era così protetto rispetto alle nevrosi che lo avrebbero colpito in una cultura dove uguali deficienze gli avrebbero causato un sentimento di profonda insufficienza e di isolamento.

Spinoza formulò molto chiaramente il problema della deficienza socialmente strutturata. Egli disse: "Vi sono uomini presi con grande violenza da un'unica passione: tutti i loro sensi sono così eccitati da un unico oggetto che essi lo hanno presente anche quando quest'oggetto non c'è. Se ciò si verifica mentre una persona è sveglia, noi diciamo che costui vaneggia. [...] Ma se *l'avaro* pensa soltanto al denaro e ai suoi beni, e *l'ambizioso* soltanto alla gloria, noi non li riteniamo pazzi, ma solo disgustosi e, generalmente, li disprezziamo. *In effetti* però l'avarizia, l'ambizione e altre passioni sono forme di pazzia, sebbene generalmente non siano repute malattie".

Queste parole, scritte qualche secolo fa, sono ancora valide anche se queste deficienze sono state strutturate culturalmente in modo tale che ormai non le si giudica più disgustose o disprezzabili. Oggi ci incontriamo con persone che agiscono e sentono come automi: che non hanno mai avuto un'esperienza veramente propria, che conoscono se stessi non come sono nella realtà, ma come gli altri si attendono che siano, il cui sorriso convenzionale ha sostituito la risata genuina, le cui chiacchiere insignificanti hanno sostituito il colloquio comunicativo, la cui opaca disperazione ha preso il posto di un'autentica sofferenza. Due cose si possono dire per costoro: una è che soffrono di una mancanza di spontaneità e di individualità che può sembrare incurabile; nello stesso tempo si può anche rilevare come essi non sono essenzialmente diversi da milioni di altri che si trovano in eguali condizioni. Alla maggior parte di loro la cultura fornisce strutture che li mettono in grado di vivere con una deficienza senza ammalarsi. È come se ogni cultura fornisse il rimedio contro le esplosioni di evidenti sintomi nevrotici, conseguenza della deficienza che questa stessa cultura ha provocato.

Supponiamo che nella cultura occidentale il cinema, la radio, la televisione, gli avvenimenti sportivi e i giornali siano sospesi per quattro sole settimane. Chiuse queste diverse vie di evasione, quali sarebbero le conseguenze per gente ridotta solo alle proprie risorse? Indubbiamente, seppur in così breve tempo, si registrerebbero esaurimenti nervosi a migliaia, e ancor più sarebbero le persone che cadrebbero in uno stato di ansia acuta non diverso dal quadro clinico di una nevrosi. Se fosse tolto il narcotico contro la deficienza sanzionata, le malattie si manifesterebbero apertamente.

Ma per una minoranza il modello fornito dalla cultura non funziona. Si tratta spesso di persone la cui deficienza individuale supera il livello medio, cosicché i rimedi offerti dal costume culturale non sono sufficienti per prevenire l'esplosione di malattie manifeste. (Il caso tipico è quello di una persona la cui aspirazione nella vita sia di raggiungere potere e fama. Anche se questa aspirazione è di per se stessa un caso patologico, c'è tuttavia una differenza tra chi usa le proprie capacità per raggiungere realisticamente la meta, e chi invece, più gravemente malato, è ancora così totalmente vittima di un senso infantile della grandezza da non far nulla per raggiungere quel che desidera, da restare in attesa di un miracolo, e così sentendosi sempre più impotente finisce per provare un senso di inutilità e di amarezza). Ma ci sono anche coloro la cui struttura di carattere, e di conseguenza i cui conflitti, sono diversi da quelli della maggioranza, cosicché i rimedi validi per la maggior parte degli altri a loro non giovano. In questi gruppi troviamo talvolta elementi di rettitudine e sensibilità superiori al comune, che proprio per queste ragioni, sono incapaci di accettare il narcotico culturale, ma che nel contempo non sono, abbastanza forti e sani da vivere salutarmente "contro corrente".

La precedente discussione sulla differenza tra nevrosi e deficienza socialmente strutturata potrebbe dare l'impressione che purché la società fornisse i rimedi contro le esplosioni di sintomi manifesti, tutto andrebbe bene e contribuirebbe a funzionare senza inciampi, per quanto grandi siano le deficienze che essa stessa ha creato. La storia però ci mostra che questo non avviene.

È bensì vero che l'uomo, contrariamente agli animali, dimostra una quasi infinita capacità di adattamento; difatti, come può mangiare quasi ogni cosa e vivere praticamente sotto qualsiasi clima, così non esiste condizione psichica che egli non possa sopportare e nella quale non riesca a tirare avanti. Egli può vivere libero o in schiavitù, nella ricchezza e nel lusso o mezzo morto di fame e di freddo. Può vivere da soldato o da uomo pacifico; può essere sfruttatore e ladro oppure membro di una fraterna comunità. Sono poche le condizioni psichiche in cui l'uomo non possa vivere, e non c'è quasi nulla che non si possa fare di lui o per cui non possa essere adoperato. Tutte queste considerazioni sembrano giustificare la tesi secondo cui una natura comune a tutti gli uomini non esiste; il che significa praticamente che non esiste una "specie uomo" tranne che in senso anatomico e fisiologico.

Tuttavia, a dispetto di ogni evidenza, la storia dell'uomo mostra che abbiamo trascurato un fatto. Despoti e cricche dirigenti possono riuscire a dominare e sfruttare i loro consimili, ma

non possono prevenire le *reazioni* a questo trattamento inumano. I loro sudditi si spaventeranno, diverranno sospettosi, si isoleranno; se non per cause esterne, il loro sistema ad un certo momento crollerà perché paure, sospetti ed isolamenti renderanno la maggioranza inadatta ad esercitare le sue funzioni in maniera effettiva ed intelligente. Interi nazioni o gruppi entro di esse possono esser messe in servitù o sfruttate per molto tempo, ma *reagiranno*. Reagiranno con l'apatia o con una tal diminuita partecipazione dell'intelligenza, dell'iniziativa e delle capacità, che essi gradualmente non saranno più in grado di svolgere quelle funzioni che servirebbero ai loro capi. Oppure reagiranno con una tale carica di odio e di volontà di distruzione da provocare la fine di se stessi, dei capi e del sistema. Inoltre la loro reazione può suscitare uno spirito di indipendenza e un desiderio di libertà tali da porre col loro impulso creativo le premesse per una società migliore. Dipende da molti fattori, sia relativi alla situazione economica e politica sia al clima spirituale in cui la gente vive, che la reazione avvenga in un modo o in un altro. Ma quale essa sia, l'affermazione che l'uomo può vivere in quasi tutte le condizioni è vera soltanto a metà; occorre completarla con l'altra: se egli vive in condizioni contrarie alla sua natura e ai requisiti essenziali allo sviluppo e alla salute umana, non può fare a meno di reagire; dovrà decadere e perire oppure creare condizioni più conformi ai suoi bisogni.

Che la natura umana e la società possano avere esigenze tra loro inconciliabili e di conseguenza una intera società possa essere malata, è una tesi che fu presentata molto chiaramente da Freud, particolarmente in *Das Unbehagen in der Kultur*.

Egli parte dalla premessa di una natura comune a tutta la razza umana al di sopra di tutte le culture e di tutte le epoche, e di certi bisogni ed aspirazioni definibili, inerenti a questa natura. Freud è convinto che cultura e civiltà si sviluppino in un sempre crescente contrasto con i bisogni dell'uomo, e così giunge al concetto di "nevrosi sociale". "Se l'evoluzione della civiltà, egli scrive, ha una somiglianza così profonda con lo sviluppo dell'individuo e se gli stessi metodi sono usati per ambedue, non potrebbe esser giustificata la diagnosi che molti sistemi di civiltà, o suoi periodi, o forse anche tutta l'umanità sono diventati nevrotici sotto la pressione delle tendenze generali della civiltà? All'esame analitico di queste nevrosi potrebbero seguire raccomandazioni terapeutiche di grande utilità pratica. E non direi che tale tentativo di applicare la psicanalisi alla società civile sarebbe stravagante o votato alla sterilità. Ma occorre esser cauti, e non dimenticare che, dopo tutto, abbiamo a che fare soltanto con analogie, e che è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche con i concetti, strapparli dal terreno in cui nascono e si sono maturati. La diagnosi di nevrosi collettiva tuttavia si scontrerà con difficoltà non comuni. Nelle nevrosi di un individuo possiamo servirci, come punto di partenza, del contrasto che si presenta tra il paziente e il suo ambiente, che noi presumiamo essere "normale"; mentre nessun archetipo di questo genere sarebbe valido per una qualsiasi società malata, e bisognerebbe supplirvi in qualche altro modo. Riguardo alle applicazioni terapeutiche che noi conosciamo, a che cosa potrebbe servire la più acuta analisi di nevrosi sociale dal momento che nessuno ha il potere di costringere la comunità ad adottare la terapia? Ma a dispetto di tutte queste

difficoltà, noi speriamo che un giorno qualcuno voglia arrischiarsi in queste *ricerche sulla patologia delle comunità civili*".

Questo libro *vuol* arrischiarsi in queste ricerche. Esso si basa sull'idea che una società sana sia quella che corrisponde ai bisogni dell'uomo, non necessariamente a quelli che egli *sente* essere i suoi bisogni, perché anche le aspirazioni più patologiche possono essere sentite soggettivamente come quelle che un individuo maggiormente desidera, ma a quelli che sono *obiettivamente* i suoi bisogni, quali possono essere accertati dallo studio dell'uomo. Il nostro primo compito è di determinare quale sia la natura dell'uomo, e quali i bisogni che da essa derivano. Dovremo poi procedere ad esaminare il ruolo svolto dalla società nella evoluzione dell'uomo e la sua azione di stimolo sullo sviluppo dell'umanità; dovremo studiare altresì i periodici *conflitti tra natura umana e società* e le loro conseguenze, particolarmente per quanto interessa la società moderna.

(E. Fromm, *Psicoanalisi della società contemporanea*, Edizioni di Comunità, Milano, 1964, pagg. 21-28)

Gadamer, Come avviene l'interpretazione di un testo

Il filosofo tedesco, prendendo ad esempio un testo, mette in evidenza la complessità del processo di comprensione.

H. G. Gadamer, *Il problema della conoscenza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli, 1969, pagg. 79-82

Pensiamo ancora una volta all'interpretazione d'un testo. Non appena scopre alcuni elementi comprensibili, l'interprete abbozza un progetto di significato per l'insieme del testo. I primi elementi significativi si manifestano soltanto a condizione che ci si disponga alla lettura con un interesse più o meno determinato. Comprendere la "cosa" che sorge là, davanti a me, altro non è che elaborare un primo progetto, che verrà in seguito corretto, mano a mano che la decifrazione progredisce. Questa descrizione è evidentemente solo una sorta di "abbreviazione", poiché il processo è ben più complicato: prima di tutto, senza la revisione del primo progetto, non c'è nulla per costituire le basi di un nuovo significato; in secondo luogo, ma anche al tempo stesso, progetti discordanti ambiscono a formare l'unità di significato, fino a quando si abbozza la "prima" interpretazione per sostituire i concetti presunti con concetti più adeguati. Heidegger ci descrive proprio questa perpetua oscillazione delle mire interpretative, cioè la comprensione come il processo di formazione di un progetto nuovo. Colui che procede così, rischia sempre di cadere sotto la suggestione dei suoi propri abbozzi; egli corre il rischio che l'anticipazione, che si è preparata, non sia conforme alla cosa. Il compito costante della comprensione risiede nell'elaborazione di progetti autentici e proporzionati all'oggetto della comprensione. In altri termini, si tratta qui di un colpo di audacia, il quale attende di essere ricompensato da una conferma proveniente dall'oggetto. Ciò che si può qui qualificare come oggettività non potrebbe essere altro che la conferma di un'anticipazione nel corso stesso dell'elaborazione di quest'ultima. Come renderci conto, infatti, che un'anticipazione è arbitraria e non proporzionata al suo compito, se non mettendola in presenza della cosa, la quale, sola, può dimostrare la sua vanità? Ogni interpretazione di un testo deve dunque iniziare con una riflessione dell'interprete sulle proprie idee preconcepite, risultanti dalla "situazione ermeneutica" in cui egli si trova. Egli deve legittimarle, cioè ricercarne l'origine e il valore.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 434-435

Gadamer, Ermeneutica e verità

Lo scopo dell'ermeneutica non consiste nell'arrivare a cogliere la dimensione storica e psicologica del messaggio, ma di arrivare alla verità stessa attraverso la consapevolezza che la ricerca si pone in una circolarità fra due momenti storici lontani e distinti, quello del messaggio e quello dell'interprete, con due diverse tradizioni alle spalle.

H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*

Ho appena detto che ogni comprensione può essere caratterizzata come un insieme di rapporti circolari tra il tutto e le sue parti. La caratterizzazione attraverso il rapporto circolare deve essere tuttavia completata da una determinazione supplementare; io l'esprimerei volentieri chiamandola anticipazione di una "coerenza perfetta". Questa coerenza perfetta può essere intesa innanzi tutto nel senso di un'anticipazione di natura formale: essa è una "idea". Essa è tuttavia sempre attualmente in opera, allorquando si tratta di effettuare una comprensione. Essa significa che nulla è veramente comprensibile se non si presenta effettivamente sotto la forma di un significato coerente. Così, per esempio, l'intenzione della lettura di un testo implica sin dall'inizio che noi consideriamo il testo come "coerente", fintanto che, almeno, questo presupposto non si riveli insufficiente o, in altri termini, fintanto che il messaggio del testo non si denunzi come incomprensibile. È questo l'istante preciso in cui appare il dubbio e in cui mettiamo in movimento la nostra attrezzatura critica. Non è necessario precisare qui le regole di questo esame critico, poiché in ogni caso la loro giustificazione non potrebbe essere mai separata dalla concreta comprensione del testo. La guida della nostra comprensione: l'anticipazione della coerenza perfetta si dimostra, così, provvista fin dall'inizio di un contenuto non soltanto formale. Infatti, nell'operazione concreta della comprensione non è presupposta unicamente un'unità di senso *immanente*: ogni comprensione di un testo presuppone ch'essa sia guidata da alcune attese *trascendenti*, l'origine delle quali dev'essere cercata nel rapporto tra l'intenzione del testo e la *verità*.

Quando riceviamo una lettera, vediamo le cose comunicateci, attraverso gli occhi del nostro corrispondente; ma pur vedendo le cose attraverso i suoi occhi, crediamo di dover conoscere, mediante la lettera, non la sua opinione personale, ma l'avvenimento stesso. Mirare, leggendo una lettera, ai *pensieri* del nostro corrispondente e non a *ciò* ch'egli pensa, contraddice il senso stesso di ciò che è una lettera. Parimenti, le anticipazioni implicate dalla nostra comprensione di un documento trasmesso dalla storia, emanano dai nostri rapporti con le "cose" e non dalla maniera in cui queste "cose" ci sono trasmesse. Proprio come crediamo alle notizie d'una lettera, poiché supponiamo che il nostro corrispondente abbia assistito di persona all'avvenimento, o ne sia stato validamente messo al corrente, così siamo aperti alla possibilità che il testo trasmesso sia più autentico, per ciò che riguarda la "cosa stessa", delle nostre proprie ipotesi. Solo la disillusione di aver lasciato parlare il testo da se stesso e di essere così giunti a un cattivo risultato, potrebbe

spingerci a tentare di “comprenderlo” ricorrendo a un punto di vista psicologico o storico supplementare.

L'anticipazione della coerenza perfetta presuppone, dunque, non soltanto che il testo sia l'espressione adeguata di un pensiero, ma anche che esso ci trasmetta la verità stessa. Ciò conferma che il significato originale dell'idea di comprensione è quello di “essere abile in qualche cosa” (“*s'y connaître en quelque chose*”), e che solo in un senso derivato essa significa comprendere l'intenzione dell'altro in quanto opinione personale. Si ritorna così alla condizione originale di ogni ermeneutica: essa deve essere un riferimento comune e comprensivo alle “cose stesse”. È questa condizione a determinare la possibilità di mirare a un significato unitario, e, dunque, anche la possibilità che l'anticipazione della coerenza perfetta sia effettivamente applicabile.

Col porre bene in valore il ruolo svolto nei nostri procedimenti intellettivi da certe anticipazioni assolutamente fondamentali, cioè *comuni* a noi tutti, noi ci mettiamo ora in condizione di determinare più esattamente il senso del fenomeno di “affinità”, cioè il fattore tradizione nel comportamento storico-ermeneutico. L'ermeneutica deve muovere dal fatto che comprendere significa essere in rapporto, contemporaneamente, *con la “cosa stessa”*, che si manifesta attraverso la tradizione, e *con una tradizione*, a partire dalla quale la “cosa” possa parlarmi. D'altro canto, colui il quale realizza una comprensione ermeneutica, deve rendersi conto che il nostro rapporto con le “cose” non è un rapporto che “vada da sé”, senza porre problemi. Noi fondiamo il compito ermeneutico precisamente sulla tensione esistente tra la “familiarità” e il carattere “straniero” del messaggio trasmessoci dalla tradizione. Ma la tensione di cui parliamo, non è, come in Schleiermacher, una tensione psicologica. Essa è, invece, il *senso* e la *struttura* della storicità ermeneutica. Non uno stato psichico, ma la “cosa stessa”, consegnata dalla tradizione, costituisce l'oggetto dell'interrogazione ermeneutica. In rapporto al carattere “familiare” e “straniero”, insieme, dei messaggi storici, l'ermeneutica richiede, in qualche modo, una “situazione centrale”. L'interprete è dimidiato fra la sua appartenenza a una tradizione e la sua distanza rispetto agli oggetti che sono il tema delle sue ricerche.

H.-G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli, 1969, pagg. 86-88

Gadamer, Essere e linguaggio

Se partiamo dalla struttura ontologica fondamentale per la quale l'essere è *linguaggio*, cioè *autorappresentazione*, struttura che ci si è rivelata in base all'esperienza ermeneutica dell'essere, il risultato a cui arriviamo non è soltanto il carattere di evento del bello e la struttura eventuale di ogni comprendere. Come il bello si è rivelato essere il modello di una struttura ontologica universale, lo stesso accade per il *concetto di verità* che ad esso si ricollega. Anche qui possiamo prendere le mosse dalla tradizione metafisica, ma anche qui dovremo domandarci che cosa di essa rimanga valido per l'esperienza ermeneutica.

secondo la metafisica tradizionale l'esser vero è uno delle determinazioni trascendentali dell'ente, ed è legato strettamente con il suo essere buono (nel che ritorna un richiamo al bello). Si può ricordare qui l'affermazione di san Tommaso, secondo cui il bello va definito in rapporto al conoscere, il buono in rapporto al desiderare. Bello è ciò alla cui vista il desiderio trova acquietamento: *cuius ipsa apprehensio placet*. Il bello aggiunge al bene un riferimento alla facoltà conoscitiva: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. Il "risplendere" del bello appare qui come una luce che splende sopra a ciò che ha forma: *lux splendens supra formatum*.

Cerchiamo di sciogliere questa affermazione dal legame della *forma* rifacendoci ancora una volta a Platone. Egli è stato il primo ad indicare come aspetto costitutivo del bello la *ajlhvgeia*, ed è chiaro che cosa intenda con questo: il bello, cioè il modo in cui il bene appare, si fa manifesto da sé stesso nel suo essere, si presenta. Ciò che così si presenta, in tale presentarsi non si distingue da sé. Non è qualcosa per sé e qualcosa per l'altro. E non è nemmeno in qualcos'altro. Non è uno splendore che illumini una forma venendo dal di fuori. Invece, è proprio dell'essere stesso della forma questo risplendere, questo presentarsi o rappresentarsi. Da ciò consegue che, rispetto all'essere del bello, il bello deve sempre ontologicamente intendersi come "immagine". Non fa differenza che appaia "esso stesso" o la sua immagine. Come abbiamo visto, il carattere metafisico del bello è costituito proprio dal fatto che in esso si salda lo iato tra idea e fenomeno. Esso è certamente "idea", cioè appartiene ad un ordine dell'essere che si innalza come in sé stabile e permanente al di sopra dello scorrere dei fenomeni. Ma è altrettanto chiaro che esso stesso appare, come un "fenomeno". Come abbiamo visto, ciò non costituisce un'istanza contro la dottrina delle idee, ma solo una esemplificazione concentrata del problema che essa implica. Dove chiama in causa l'evidenza del bello, Platone non è più costretto a rimanere sul piano dell'opposizione tra l'idea e la sua immagine. È il bello stesso che insieme pone e toglie questa opposizione.

Il richiamo a Platone si rivela ancora una volta significativo anche per il problema della verità. Nell'analisi dell'opera d'arte abbiamo cercato di mostrare che l'autorappresentarsi va considerato come il vero essere dell'opera. A questo scopo, abbiamo fatto riferimento al concetto di gioco, e già questo concetto ci aveva rinviiati a contesti più generali. Si era infatti visto che la verità di ciò che ci si rappresenta nel gioco non è oggetto di un "credere" o "non credere" specifico, giacché basta la pura e semplice partecipazione all'evento del gioco.

Nell'ambito estetico, questo ci sembra evidente. anche quando un poeta è onorato come un vate e veggente, non si intende mai, con questo, vedere nella sua poesia un'autentica profezia: così, per esempio, nell'immagine poetica hölderliniana del ritorno degli dei. Il poeta invece è un veggente in quanto egli stesso rappresenta ciò che è, ciò che era e sarà, e così attesta egli stesso ciò di cui parla. È vero che il dire poetico ha in sé qualcosa di ambiguo, esattamente come il dire dell'oracolo. Ma proprio in ciò consiste la sua verità ermeneutica. chi vede in ciò una sorta di estetico disimpegno poetico e di inattendibilità, che sono assenti invece nella serietà dell'esistenza, dimentica evidentemente quanto sia fondamentale, per l'esperienza ermeneutica del mondo, la finitezza dell'uomo. L'ambiguità non costituisce la debolezza dell'oracolo, ma la sua forza. Non ha quindi alcun senso, per esempio, voler giudicare Hölderlin o Rilke sulla base del fatto che essi credessero o no ai loro dei e ai loro angeli.

La fondamentale definizione kantiana del piacere estetico come piacere disinteressato non ha solo il senso negativo di escludere che l'oggetto del gusto possa essere adoperato come utile o desiderato come buono, ma significa, positivamente, che l'"esistenza" non può aggiungere nulla al contenuto estetico del piacere, al "puro apparire", appunto perché l'essere estetico è autorappresentazione. Solo dal punto di vista morale può sorgere un interesse per l'esistenza del bello, per esempio per il canto dell'usignolo, la cui imitazione simulatrice ha per Kant qualcosa di moralmente offensivo. Il problema che si pone è però, naturalmente, se da questa struttura dell'essere estetico consegua che in esso non si può cercare alcuna verità, poiché non vi è in esso alcuna conoscenza. Nelle nostre analisi estetiche abbiamo mostrato la ristrettezza del concetto di conoscenza che pesa qui sull'impostazione kantiana, e sulla base del problema della verità dell'arte siano stati condotti a scoprire la via dell'ermeneutica, sulla quale arte e storia ci sono apparse unite. Anche qui rispetto al fenomeno ermeneutico si è rivelato come una chiusura ingiustificata l'atteggiamento di chi intende il comprendere come lo sforzo di una coscienza puramente filologica, che sarebbe indifferente alla "verità" dei testi con cui si ha a che fare. D'altro lato è apparso anche chiaro che la comprensione di un testo non può presupporre come già risolto, dal punto di vista di una superiore conoscenza obiettiva, il problema della verità, sicché la comprensione si risolva nel compiacersi di questa nostra superiorità di conoscenza rispetto al testo. Tutta la dignità dell'esperienza ermeneutica - e anche il significato della storia per la conoscenza umana in generale - c'è persa invece risiedere nel fatto che in essa non c'è un dato che si tratti semplicemente di coordinare con il resto della nostra conoscenza, ma che ciò che ci viene incontro con il passato ci *dice* qualcosa. La comprensione non realizza dunque la sua perfezione in una virtuosità tecnica capace di "comprendere" qualsiasi scritto. È invece autentica esperienza, cioè incontro con qualcosa che si fa valere come verità.

Il fatto che tale incontro, per le ragioni che abbiamo chiarito, si compia nell'attuarsi della interpretazione nel linguaggio, e che così il fenomeno del linguaggio e del comprendere si presenti come universale modello dell'essere e della conoscenza, permette ora di

determinare più precisamente il senso della verità che è in gioco nel comprendere. Abbiamo visto che anche le parole che portano ad espressione un contenuto sono un evento speculativo. La loro verità risiede in fatti in ciò che con esse vien detto, e non nell'impotente soggettiva particolarità di un opinare. Si ricordi che, come si è visto, la comprensione di ciò che qualcuno ci dice non è un'operazione di penetrazione del suo stato d'animo, che ci riveli la vita ulteriore del parlante. È bensì vero che, in ogni atto di comprensione, l'oggetto acquista la sua piena determinatezza di senso in rapporto ai caratteri contingenti della situazione. Ma questo determinarsi in base alla situazione al contesto, che fa di un discorso una vera totalità di senso e in virtù di cui il detto è detto, non è qualcosa che appartenga la parlante, ma alla cosa espressa.

Conformemente a ciò, il dire poetico ci è apparso come un caso particolare caratterizzato dal fatto che il senso, in esso, è totalmente calato e incarnato nell'espressione. Nella poesia, il venire all'espressione è come entrare in certi rapporti di ordine, dai quali la "verità" del detto è sorretta e garantita. Ogni venire all'espressione nel linguaggio, e non solo il dire poetico, ha un po' questo carattere di attestazione. "Non c'è cosa, dove vien meno il linguaggio." Il parlare, come abbiamo sottolineato, non è mai solo l'assunzione del particolare sotto concetti generali. Nell'uso delle parole non accade solo che il dato intuitivo venga reso dominabile come caso particolare di un universale; esso diventa invece presente nella parola stessa - allo stesso modo in cui l'idea del bello è presente in ciò che è bello.

Ciò che in questa prospettiva si intende per verità si può ancora definire nel modo più adeguato attraverso il concetto di *gioco*. *Giochi linguistici* sono quelli con cui impariamo - e di imparare non cessiamo mai - a capire il mondo. Possiamo qui richiamarci ai risultati della nostra analisi del gioco, in base ai quali si è visto che l'atteggiamento del giocatore non può essere inteso come un atteggiamento della soggettività, giacché è piuttosto il gioco stesso che gioca, includendo in sé i giocatori e facendosi esso stesso l'autentico *subjectum* del gioco. Conformemente a ciò, anche qui non si deve parlare tanto di un giocare con il linguaggio o con i contenuti dell'esperienza o della trasmissione storica, bensì del gioco che gioca il linguaggio stesso, il quale ci si rivolge, ci si offre e si sottrae, pone domande e si dà esso stesso le risposte, acquietandosi.

Il comprendere non è dunque un gioco nel senso che ci comprende mantenga un atteggiamento di ludico disimpegno e rifiuti di prendere una precisa posizione rispetto all'appello che gli viene rivolto. Questa libertà di riserva e di disimpegno non è qui possibile, ed è questo che si voleva appunto dire con l'applicazione del concetto di gioco al comprendere. Chi comprende è già sempre in un accadere in cui un determinato senso si fa valere. È così pienamente giustificato che per il fenomeno ermeneutico si adoperi lo stesso concetto di gioco che si è usato per l'esperienza del bello. Quando comprendiamo un testo, il significato di esso ci si impone esattamente come ci avvince il bello. Esso si fa valere e si impone già sempre, prima che noi, per così dire, ce ne accorgiamo e siamo in grado di verificare esplicitamente la legittimità della sua pretesa di significare. Ciò che ci

viene incontro nell'esperienza del bello e nella comprensione del senso del dato storico trasmesso ha davvero qualcosa della verità del gioco. Nel comprendere siamo inclusi entro un accadere di verità e arriviamo in un certo senso troppo tardi se vogliamo sapere ciò che dobbiamo o non dobbiamo credere.

Così non esiste certamente alcuna comprensione che sia libera da ogni pregiudizio, per quanto la nostra volontà possa proporsi di sottrarsi, nella conoscenza, al dominio dei nostri pregiudizi. Dall'insieme della nostra ricerca è risultato chiaro che la sicurezza fornita dall'impiego di metodi scientifici non basta a garantire la verità. Ciò vale in particolare per le scienze dello spirito, ma non significa una diminuzione della loro scientificità, bensì invece la legittimazione della pretesa di particolare significato umano che da sempre esse avanzano. Che nella conoscenza propria di esse entri in gioco l'essere stesso del soggetto conoscente è un fatto che indica in realtà i limiti del "metodo", ma non quelli della scienza. Ciò che non è dato dallo strumento del metodo, deve invece e può effettivamente essere realizzato attraverso una disciplina del domandare e del ricercare, che garantisce la verità.

(H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1995, pp. 554-59)

Gadamer, Il compito dell'ermeneutica

La regola ermeneutica secondo cui bisogna comprendere la totalità sulla base del particolare e viceversa, ha origine nella retorica antica, e l'ermeneutica moderna l'ha trasposta dall'arte del discorso a quella del comprendere. In entrambi i casi è presente un rapporto circolare. L'anticipazione di senso con cui si riferisce alla totalità diviene comprensione esplicita grazie al fatto che le parti definite dalla totalità definiscono a loro volta questa totalità (...)

L'accordo di tutti i particolari nella totalità è il criterio che vale, di volta in volta, per determinare l'esattezza della comprensione, e l'assenza di questo accordo equivale al fallimento della comprensione.

Schleiermacher ha distinto nel circolo ermeneutico di parte e totalità un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Per un verso, la singola parola appartiene al contesto della frase, così come il singolo testo al contesto dell'opera di uno scrittore e quest'ultima al relativo genere letterario nel suo insieme, e infine alla letteratura. Per un altro verso, quel medesimo testo, come manifestazione di un momento creativo, appartiene alla totalità della vita spirituale del suo autore. La comprensione si può di volta in volta realizzare solo in una simile totalità di carattere oggettivo e soggettivo. Ricollegandosi a questa teoria Dilthey parla di "struttura" e di un "convergere su un punto medio" da cui emerge la comprensione della totalità. Egli trasferisce così al mondo storico ciò che da sempre sta alla base di ogni interpretazione: che bisogna comprendere un testo esclusivamente sulla base del testo stesso.

Vien però fatto di domandare se in questo modo venga adeguatamente inteso il movimento circolare del comprendere. Si può benissimo escludere ciò che Schleiermacher ha sviluppato come interpretazione soggettiva. Quando cerchiamo di comprendere un testo non ci trasponiamo nella psicologia dell'autore, ma - se proprio vogliamo parlare di immedesimazione - c'immedesimiamo nelle sue opinioni. Ma questo significa semplicemente che cerchiamo di accreditare la legittimità oggettiva di ciò che l'altro dice. Cercheremo persino, se vogliamo capire, di rafforzare ulteriormente i suoi argomenti. Così che già nel colloquio e ancor più nella comprensione dello scritto, ci muoviamo in una dimensione di senso comprensibile di per sé, e che come tale non richiede alcun ricorso alla soggettività dell'altro. *Compito dell'ermeneutica è chiarire questo miracolo della comprensione, che non è una segreta comunicazione fra le anime, bensì un partecipare al senso condiviso.*

(H. G. Gadamer, "Sul circolo ermeneutico", in *Aut-aut*, n. 217-218, 1987, pp. 13-14)

Gadamer, La comprensione è determinata dalla precomprensione

La descrizione e fondazione esistenziale heideggeriana del circolo ermeneutico rappresenta, rispetto a ciò, una svolta decisiva. È vero che della struttura circolare dell'interpretazione aveva già parlato la teoria ermeneutica del XIX secolo, ma sempre nel quadro di una relazione formale tra parti e tutto e in rapporto ai suoi riflessi sul piano soggettivo., all'anticipazione intuitiva del tutto e all'*articolazione successiva* nei particolari. Secondo questa teoria, il movimento circolare si svolgeva all'interno del testo, e finiva con il raggiungimento della piena comprensione. Coerentemente con questa prospettiva, la teoria ermeneutica culminava nella dottrina schleiermacheriana di un atto divinatorio mediante il quale l'interprete si traspone totalmente nell'autore e risolve tutto ciò che di estraneo e di incomprensibile il testo dapprima presentava. Per Heidegger, invece, il circolo è caratterizzato dal fatto che la comprensione del testo è permanentemente determinata dal movimento anticipante della precomprensione. Il circolo di parti e tutto non si dissolve dissolvendosi nella comprensione raggiunta, ma piuttosto proprio in tale comprensione si realizza nel modo più pieno.

(H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1995, pp. 342-43)

Gadamer, la comprensione ermeneutica è un fenomeno linguistico

Il presupposto per lo sviluppo del significato teorico che il carattere linguistico del dialogo possiede per ogni tipo di comprensione ci viene dal romanticismo tedesco. Esso ha mostrato come comprensione e interpretazione siano in definitiva una cosa sola. Solo in seguito a questa scoperta, come abbiamo visto, il concetto di interpretazione, che nel secolo XVIII aveva avuto solo un ristretto significato pedagogico-occasionale, acquista una posizione teoretica centrale, che è attestata in modo caratteristico dalla posizione chiave che il problema del linguaggio viene ad acquistare nell'ambito generale della filosofia.

A partire dal romanticismo, non ci si può immaginare che i concetti di cui si serve l'interpretazione si aggiungano alla comprensione come qualcosa che si prelevi dal deposito del linguaggio, dove se ne starebbero già bell'e pronti, secondo la necessità, quando manchi una comprensione immediata. Invece *il linguaggio è il mezzo universale in cui si attua la comprensione stessa. Il modo di attuarsi della comprensione è l'interpretazione*. Ciò non significa che non ci siano specifici problemi dell'espressione. La differenza tra il linguaggio del testo e il linguaggio dell'interprete, o la distanza che separa il traduttore dall'originale non sono affatto questioni secondarie. All'opposto, è vero invece che i problemi dell'espressione linguistica sono già di per sé problemi della comprensione stessa. Ogni comprensione è interpretazione, e ogni interpretazione si dispiega nel *medium* di un linguaggio, che da un lato vuol lasciare che si esprima l'oggetto stesso e dall'altro, tuttavia, è il linguaggio proprio dell'interprete.

(H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Studi Bompiani, Milano 1995, p. 447)

Gadamer, Leibniz genio universale

Hans Georg Gadamer (1900) è il “padre fondatore” dell'ermeneutica filosofica, cioè di una concezione della filosofia che mette costantemente a confronto l'interprete (ermeneuta) con l'opera che ha di fronte: non attraverso il distacco critico dello storico, ma in un colloquio fecondo, accomunato dal linguaggio, agli autori della tradizione che si appresta a interpretare. Questa posizione spiega la simpatia, che traspare nello scritto che segue, per Leibniz, filosofo del dialogo e della conciliazione del presente con la tradizione filosofica. Il testo che proponiamo alla lettura è tratto dal discorso pronunciato da Gadamer il 1° luglio 1946 nell'Aula magna dell'Università di Lipsia, in occasione del trecentesimo anniversario della nascita di Leibniz.

H. G. Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*

[L'ultimo poligrafo di stile creativo]

In realtà Leibniz è un genio universale, e se si presta attenzione alla storia delle scienze nel loro insieme, è stato l'ultimo poligrafo di stile creativo della storia universale, l'ultimo che non solo conosceva lo stato della ricerca in tutti i campi della scienza, ma era anche in grado di svilupparlo produttivamente. Fu un matematico creativo. A dargli fama mondiale sarebbe bastata la scoperta, avvenuta contemporaneamente ma in totale indipendenza rispetto a Newton, del calcolo infinitesimale. Come fisico fu creativo e precursore con le scoperte nel campo della dinamica, incentivò le conoscenze biologiche del suo tempo, sviluppò per primo programmi di lavoro rivolti alla scienza linguistica, per incarichi ufficiali e per passione fu attivo come storico, fu uno degli indimenticabili promotori della logica moderna. I suoi sforzi per riunificare le confessioni cristiane furono ampi e rivolti al futuro della religione cristiana, prodotti di una padronanza assolutamente sicura e creativa dell'intero mondo dei problemi teologici. Fu, infine, giurista di massima levatura, un uomo pieno di idee tecniche e di proposte organizzative ed economiche. E al di sopra di tutto questo - e dietro a tutto questo - un uomo che non si sottrasse alle domande ultime, alle domande della filosofia, attraverso le quali ha scolpito il suo nome con fama imperitura nella memoria dell'umanità. [...]

[Le monadi]

Il sistema leibniziano è davvero di una artificialità fantastica. Tutti sappiamo che Leibniz ha affermato che il vero nucleo della realtà, ciò che oltre il lato esterno fenomenico e relativo al modo di manifestarsi, e nel contempo dietro ad esso, costituisce il reale autentico e veritiero, sono le monadi, unità viventi che, singolarizzate in se stesse, tentano ciascuna di sviluppare la forza e l'energia rappresentativa posta in esse.

Ciascuna monade, ciascuna di queste unità, è rapportata al tutto dell'ente. Esse sono, secondo la definizione leibniziana, specchi dell'Universo, e nessuna di queste unità si trova in una relazione diretta con qualsiasi altra unità. Le monadi, sempre secondo la formulazione leibniziana, non hanno finestre e pertanto con queste unità non ci si riferisce

soltanto a quelle monadi spirituali, non solo a quelle unità caratterizzate dallo spirito o dall'autocoscienza che chiamiamo mondo organico vivente. Non solo cioè gli organismi, ma anche l'intera natura possiede questo carattere, di consistere, nelle sue ultime pietre angolari, di unità che si trovano in rapporto con il tutto del mondo.

Così Leibniz giunse all'affermazione fantastica che il mondo consiste, in fondo, nel fatto che da ciascuno di questi punti unitari scaturisce un rispecchiamento del tutto, un rappresentarsi del tutto. Che cioè questo tutto rappresentato da molti punti di vista e da molte ottiche sia un unico mondo, che nessuno di questi esseri monadici in sé chiusi sia solamente per sé e produca un mondo immaginario, che potrebbe essere spiegato solo assumendo che fin da principio Dio avrebbe fondato la concordanza fra tutte queste ottiche e tutte queste prospettive.

Leibniz amava presentare queste riflessioni per immagini, come per esempio quella degli orologi perfettamente sincronici. Come si possono spiegare orologi sincronici? O supponendo che sia sempre presente qualcuno che si occupa del loro funzionamento, oppure che esista soltanto *una* macchina e tutte le diverse lancette vengano per così dire girate da questo orologio. Leibniz ritiene che entrambe le ipotesi [...] siano impossibili. L'unica ipotesi soddisfacente sarebbe quella secondo cui tutti questi orologi, ossia tutte queste monadi, siano costruiti da Dio in modo talmente preciso da battere, per così dire, tutti costantemente una stessa ora dell'essere.

Si tratta di una idea fantastica, che Leibniz esprime con la orgogliosa coscienza che soltanto il suo nuovo sistema renda possibile una spiegazione soddisfacente o una soddisfacente comprensione del mondo, della natura e dell'uomo.

Non è difficile criticare questa idea. Si può essere indotti per esempio a chiedersi: che cosa è in realtà il contenuto di quei rispecchiamenti che devono costituire l'essenza delle monadi? Non sono sempre soltanto rispecchiamenti di rispecchiamenti? É forse presente ancora qualcosa che viene rispecchiato?

In effetti ci sarebbe tutta una serie di domande analoghe che si potrebbero porre al sistema leibniziano e che non troverebbero alcuna risposta soddisfacente nel senso scolastico della filosofia. Infatti il fondamento al partire dal quale sembra plausibile un così fantastico progetto di sistema è l'idea di Dio, è il presupposto che appunto tutte quelle prospettive nelle cui unità il mondo si rappresenta, siano esse piante o esseri viventi, animali o uomini o spiriti, tutte queste prospettive dicevo sono fondate insieme soltanto nella monade infinita che è Dio, per così dire in una infinita percezione, nella visione per mezzo dello spirito divino.

Questo è il *sistema* leibniziano.

Dobbiamo aver ben chiaro che prima di Leibniz il nome "sistema" può a mala pena essere applicato con un certo diritto. Il concetto di sistema, come lo utilizziamo da allora nel linguaggio universale della filosofia, era di volta in volta un'espressione che rappresentava il sistema del mondo, non dunque una immagine del mondo, ma la struttura e l'architettura del mondo stesso, e Leibniz è stato uno fra i primi ad applicare questo concetto di sistema

alla visione del mondo pensata e sostenuta appunto dalla struttura e dall'architettura del mondo stesso, alla loro propria immagine del mondo.

Ma che cosa lo ha condotto a questa ipotesi artificiale dell'armonia prestabilita nelle monadi chiuse in sé? Non un gioco casuale della sua fantasia, ma lo sguardo geniale alle problematiche che emergevano dalla storia moderna del pensiero filosofico. [...]

[Anima e corpo]

Nell'entusiasmo vincente della nuova scienza della natura si cercò di spingere quanto più possibile avanti quell'ideale della manipolazione, della spiegazione meccanica dell'essente. Secondo Descartes anche gli animali erano semplici macchine, e dallo spirito cartesiano nacquero anche coloro che nella successiva filosofia dell'illuminismo tentarono di descrivere anche l'uomo come una semplice macchina, come una sorta di automa. Di fronte a questa entusiastica unilateralità del nuovo pensiero scientifico meccanicistico, si pose il compito di stabilire i confini di questo pensiero e di conciliare l'unità della coscienza del mondo con questa conoscenza scientifica.

Questa è la situazione problematica che Leibniz si trovò dinanzi e che non poteva evitare. Scoprí il seguente problema, in apparenza insolubile: come agisce quella sostanza, che è caratterizzata dall'estensione, sull'altra sostanza, che è caratterizzata dall'autocoscienza? Come può essere, per esempio, spiegato quel fatto inquietante, e insieme ovvio, secondo cui noi possiamo rendere il nostro corpo proprio, in quanto corpo, come ogni altra datità del sistema fisico-matematico, oggetto della ricerca sulle leggi matematico-fisiche e che, ciò nonostante, questo corpo proprio è il nostro corpo organico, che è vita vissuta da un io, vita riempita da sensibilità e coscienza?

Come deve essere pensato il nesso tra corpo e anima? Come sapete, questo tema ha vincolato e impegnato attraverso i secoli, fin da quando è stato posto dalla scienza naturale moderna, la speculazione filosofica e la ricerca sperimentale in tutte le loro correnti. Leibniz è stato il primo a cercare una reale soluzione a questo problema, ovvero il primo ad avere in mente una reale soluzione di questo problema entro un grande progetto planetario. Leibniz stesso ci racconta l'evoluzione di questa idea. Ciò che aveva imparato a Lipsia non era la filosofia cartesiana, ma la più antica scolastica aristotelica, l'aristotelismo protestante. Ma ben presto riconobbe - un celebre passo autobiografico ci dice che accadde durante una passeggiata nel Rosenthal - che accettando quelle idee formali aristoteliche, ritenendo cioè che la natura possa essere spiegata dicendo, per esempio, che il fuoco divampa verso l'alto perché questa è la natura del fiammeggiare, non aggiungeremmo e non diremmo nulla nei confronti della scienza naturale moderna. Egli si rese totalmente autonomo rispetto a questa provenienza dalla tradizione aristotelica, dal giogo dell'aristotelismo, come egli stesso lo definí.

[Il molteplice e l'unità]

Leibniz quando riconobbe quelle ipotesi che la moderna scienza della meccanica gli offrì e

che potevano soddisfarlo più di quelle aristoteliche.

Si trattava dell'ipotesi degli atomi, che si trovano nello spazio vuoto e che, nel collegamento fra i singoli atomi e le forme visibili, formano la realtà.

Ma a quel punto si rivelò il suo genio peculiare e indipendente, quando appunto questa ipotesi atomistica, dopo averla lungamente meditata ed esaminata, gli si rivelò altrettanto insoddisfacente quanto quella aristotelica.

Egli riconobbe che con quelle premesse non poteva riuscire ad afferrare realmente ciò che, in quanto unità, è effettivo e reale in questo mondo. Riconobbe che l'ipotesi delle particelle meccaniche avrebbe richiesto in ultima analisi una infinita divisibilità della materia, e che non abbiamo alcuna possibilità significativa di comprendere che dall'impulso meccanico di tali particelle scaturiscono proprio queste forme dell'essere che conosciamo in base all'esperienza come ordine della natura e come formazione di anima e spirito in base all'esperienza.

In questo modo egli pervenne a una sorta di ripresa dell'idea aristotelica delle forme dominanti, dei principi finalistici che sono sottesi a tutto ciò che accade nella natura, per così dire come una forma ordinatrice sovraordinata e superiore.

Riuscì a mostrare che il punto, il veramente indivisibile, è un nulla di estensione e qualcosa di irreali, e che tutto ciò che va al di là di quel punto, ogni estensione, è un *continuum*, divisibile all'infinito e che non pone alcuna barriera all'indivisibilità fino a sostenere che in base a questa premessa possiamo pervenire sempre soltanto a un frazionamento e mai alla conoscenza dell'unità.

L'unica cosa della realtà che è realmente unità e che renderebbe comprensibile una realtà, sarebbe il diventare uniti per mezzo di una forza unificante, e ciò accadrebbe soltanto dove una forza avesse una direzione di effetto e dove le conseguenze di questi effetti, che spingono fuori da quella forza, per così dire scaturissero da quella forza.

Conducendo le proprie ricerche nel campo della dinamica, estrapolando certe conoscenze della biologia (con l'aiuto del microscopio si poté osservare allora i primi animaletti acquatici) e in base a tutte le possibili conoscenze delle scienze naturali della sua epoca, egli formulò l'ipotesi che le autentiche unità della realtà siano queste monadi, che rappresentano (ossia percepiscono) il tutto. Questa ipotesi suona di animismo romantico, e tuttavia Leibniz parte da una idea assolutamente rigorosa. [...]

La forza, rapportata alle conseguenze dei suoi effetti, è lo schema secondo il quale si può pensare qualsiasi tipo di unità reale di un ente, e il grande prototipo, il grande modello sul quale si conosce questa unità dell'ente, è il sé, l'anima, l'io, dunque tutto ciò che noi troviamo nell'autocoscienza, in quel concetto cartesiano dell'autocoscienza. Questa è dunque la visione del mondo necessariamente superiore, una conoscenza della realtà per così dire nella vista interna, in quella prospettiva in cui a partire da una unità viene rappresentata la molteplicità che la include, come nell'autocoscienza le rappresentazioni nella loro molteplicità sono pur tuttavia sempre rappresentazioni di questo io proprio pensante.

Così dovunque ciò che è vero è unito nella molteplicità delle sue conseguenze: in base a questo presupposto della vera unità, al quale fu costretto nel lavoro del pensiero, Leibniz arrivò ad affermare che la scienza della natura, come era stata formulata da Descartes, giungerebbe soltanto all'anticamera della verità. Nel reale studio privato della natura sono decisive in effetti altre idee, idee finalistiche, e il vero essere è l'armonia prestabilita di queste forme, riassunta in una monade centrale suprema, che sarebbe Dio.

È stata dunque una necessità scientifica a spingere Leibniz a formulare questa ipotesi artificiale e temeraria e, dobbiamo ammetterlo, molto presto superata dal punto di vista scientifico, ma i rapporti di senso che reggono questa ipotesi includono momenti che proprio nell'istante, che non si fece attendere, in cui la critica distrusse questa ipotesi, incominciarono una loro vita propria. Non fu in realtà difficile criticare questa ipotesi. Tanto meno fu difficile contestare le premesse teologiche su cui si fondava il tutto, quegli sforzi fantastici che Leibniz fece per mostrare che questo mondo, con tutte le sue spaventosità e tutti i suoi turbamenti, rappresenta tuttavia il migliore ordine possibile dell'essere.

Leibniz ha cercato di fondare queste affermazioni essenzialmente valorizzando la nuova conoscenza dell'infinità dell'Universo. Ha cercato di mostrare che noi non possediamo affatto le misure per calcolare il bene e il male nella creazione, la ripartizione di gioia e dolore nelle creature.

Infatti quell'unità che noi valutiamo, questo nostro pianeta, è soltanto un prodotto piccolissimo in mezzo al cosmo, che proprio in quell'epoca si era manifestato nella sua infinità; e chi poteva essere così audace da sapere che Dio avrebbe potuto edificare meglio su questa Terra, se siamo in grado di osservare in così scarsa misura il tutto del suo disegno di creazione?

Questa ipotesi, con la sua giustificazione del dolore e del male, era facilmente confutabile, in particolare in base all'esperienza quotidiana degli uomini e in base allo spirito da cui questa esperienza viene partorita. [...]

[Scienza e filosofia]

E così, alla fine, il compito formulato da Leibniz nel suo tempo dovrà essere ancora e sempre riconosciuto e assunto come tale: la coscienza che l'uomo deve avere del mondo, da una parte per collegare quel mondo dell'esperienza vitale umana nel quale ci è dato di incontrare le cose significative, nel quale ci vengono imposte decisioni, nel quale dunque comprendiamo e creiamo contesti unitari, con l'altro mondo della natura dominata dalla scienza e dalla civilizzazione che dalla scienza è configurata, e dall'altra per conciliare l'immagine del mondo elaborata dalla scienza fisica con la coscienza vitale universale dell'uomo, senza tuttavia scadere nella comoda via di uscita di un pensiero che produca una struttura irrazionale.

(H. G. Gadamer, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, in "aut aut", 254-255, marzo-giugno 1993, pagg. 5-16)

Gadamer, Sull'ermeneutica

Anche il conoscere è un fatto storico e qualsiasi pretesa di oggettività è un'illusione. L'ermeneutica si propone di analizzare la struttura della comprensione, che appare come un rapporto circolare fra il tutto e le parti.

H. G. Gadamer, *Il problema della conoscenza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli, 1969, pagg. 77-79

Per dilucidare il senso di un'ermeneutica autenticamente storica, siamo partiti dallo scacco dello storicismo, quale l'abbiamo constatato in Dilthey, e abbiamo poi ricordato le nuove dimensioni ontologiche di cui siamo debitori alle analisi fenomenologiche di Husserl e di Heidegger. La conoscenza storica non può essere descritta secondo il modello di una conoscenza oggettivistica, poiché è essa stessa un processo avente tutti i caratteri di un evento storico. La comprensione deve essere intesa nel senso di un atto dell'esistenza, ed è dunque un "progetto gettato". L'oggettivismo è un'illusione. Anche come storici, cioè come rappresentanti di una scienza moderna e metodica, siamo membri della catena ininterrotta attraverso la quale il passato si rivolge a noi. Abbiamo visto che la coscienza etica è, al tempo stesso, sapere etico ed essere etico. Questa integrazione del sapere nella sostanza della moralità, l'"affinità" dell'"educazione" o della "cultura" (nel senso etimologico) della coscienza etica e della conoscenza concreta delle obbligazioni e dei fini, ci servirà da modello per analizzare le implicazioni ontologiche della coscienza storica. Proprio come in Aristotele, ma su di un piano abbastanza diverso, vedremo che la conoscenza storica è, insieme, un sapere storico e un essere storico.

La questione sta ora nel determinare più concretamente la struttura della comprensione che è alla base dell'ermeneutica. Essa è, come abbiamo visto, qualcosa di simile a una "affinità" essenziale con la tradizione. Qui ci soccorre una regola ermeneutica tradizionale, formulata per la prima volta dall'ermeneutica romantica, ma la cui origine risale alla retorica antica. Si tratta del rapporto circolare fra il tutto e le parti: il significato, anticipato da un tutto, si comprende attraverso le parti ma le parti svolgono la loro funzione chiarificatrice solo alla luce del tutto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 431-432

Gadamer, Sull'oggetto storico

Il processo ermeneutico porta a constatare che l'oggetto storico è unità dell'“io conoscente” e del “diverso da me”. Comprendere è opera di mediazione. Questa è la via che ci è data alla verità. La quale dunque non viene negata dal filosofo tedesco in nome di un'assolutizzazione dell'interpretazione, che arriverebbe a cancellare la realtà stessa del fatto da interpretare cadendo così in un totale relativismo.

H. G. Gadamer, *Il problema della conoscenza storica*, trad. it. di G. Bartolomei, Guida, Napoli, 1969, pagg. 90-93

Non solo il concetto, ma anche l'espressione “oggetto storico” mi sembra inutilizzabile. Ciò che noi vogliamo designare con essa non è un “oggetto”, ma una unità del “mio” e dell'“altro”. Ricordo, ancora una volta, ciò su cui ho già ripetutamente insistito: ogni comprensione ermeneutica comincia e finisce con “la cosa stessa”. Ma, da un lato, bisogna guardarsi dal misconoscere il ruolo della “distanza temporale”, che sta fra il cominciare e il finire, e, dall'altro, bisogna guardarsi dal compiere una oggettivazione idealizzante della “cosa stessa”, come fa lo storicismo oggettivistico. La despazializzazione della “distanza temporale” e la deidealizzazione della “cosa in se stessa” ci conducono, allora, a comprendere come sia possibile conoscere nell'“oggetto storico” il veramente “altro” rispetto alle convinzioni e alle opinioni “mie”: cioè, come sia possibile conoscere entrambi. È dunque ben vera l'affermazione secondo cui l'oggetto storico, nel senso autentico del termine, non è un “oggetto”, ma l'“unità” dell'uno e dell'altro. Esso è il rapporto, cioè l'“affinità”, attraverso la quale si manifestano entrambi: la realtà storica, da una parte, la realtà della comprensione storica, dall'altra. Questa “unità” è la storicità originale in cui si manifestano, in maniera “affine”, la conoscenza e l'oggetto storico. Un oggetto che ci perviene attraverso la storia, non è soltanto un oggetto che si fissa da lontano, ma quel “centro” in cui appare l'essere effettivo della storia e l'essere effettivo della coscienza storica.

Dirò, dunque, che l'esigenza dell'ermeneutica di pensare la realtà storica propriamente detta ci viene da ciò che io chiamo il principio della produttività storica. Comprendere è operare una mediazione fra il presente e il passato, è sviluppare in se stessi tutta la serie continua delle prospettive attraverso cui il passato si presenta e si rivolge a noi. In questo senso radicale e universale, la presa di coscienza storica non è l'abbandono del compito eterno della filosofia, ma la via che ci è stata data per accedere alla verità sempre ricercata. E io vedo nel rapporto che ogni comprensione ha col linguaggio, la maniera in cui la coscienza della produttività storica si espande.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 442

Galiani, In difesa del lusso

Ferdinando Galiani cerca di liberare l'analisi economica da implicazioni e vincoli di tipo morale: il lusso perde ai suoi occhi ogni valenza negativa - e ancor piú le caratteristiche del peccato - per diventare indice del benessere di uno stato che vive in pace.

F. Galiani, *Della moneta*, libro IV - Del corso della moneta, Digressione intorno al lusso considerato generalmente

Orrore contro il lusso. Hanno tutti gli uomini una avversione contro certe voci, l'idea corrispondente alle quali è cosí oscura e diversa, che pare la parola e non la cosa essere con tanto consentimento universale biasimata. Ma ciò che fa piú meraviglia a' savi è il vedere che queste odiate cose son credute essere radicate in tutti, o quasi tutti coloro che le aborriscono. Non entrerò qui ad enumerar tutte le voci ch'io credo essere di tal natura; poich  non potrei nominarne alcuna senza dover dimostrare che tale ella sia, o soggiacere al pericolo d'esserne riputato folle e stravagante. Ne nominer  ci  nondimeno una sola; ed   la voce *politica*, la quale ognuno nella condotta della sua vita bramerebbe avere; e nell'istesso tempo la biasima come nemica all'innocenza e alla virt , senza arrischiarsi per  a diffinirla mai. Simile a costei   la voce *lusso*. Si dice ch'ei sia dannoso e brutto; lo vietano i maestri del costume; lo deplorano gli storici, e pi  anche gli oratori e i poeti; lo deridono i comici; l'odiano le leggi; si riprende nelle private conversazioni; e intanto n'  pieno il mondo: tutte le nazioni e tutti i secoli, fuorch  i barbari e ferini, lo hanno avuto; n  alcuno sa, n  alcuno s'arrischia a dire che cosa si dica, erra d'intorno a noi, non mai nel suo vero aspetto veduto, n  mai efficacemente, o forse non mai di vero cuore percosso.

Sua vera idea. Ma chiunque egli sia, certo   ch'egli   il figliuolo della pace, del buon governo, e della perfezione delle arti utili alla societ ; fratello perci  alla terrena felicit : poich  il lusso altro esser non pu  che l'introduzione di que' mestieri, e lo spaccio di quelle merci che sono di piacere, non di bisogno assoluto alla vita. Non pu  perci  nascere il lusso se non quando le arti necessarie sono a sufficienza di operai provvedute: e ci  accade in due modi, o quando la popolazione s'aumenta, e la popolazione vien dalla pace e dalle buone leggi; o quando si perfezionano le arti, che non   altro che la scoperta di nuove vie onde si possa compiere una manifattura con meno gente, o (che   lo stesso) in minor tempo di prima. Allora restano disoccupati molti: e costoro per non morir di fame si volgono a soddisfare gli uomini con lavor'i men necessari; ed ecco il lusso.

Danni veri del lusso.   bens  vero che il lusso   l'infallibile indizio sempre, e l'avviso della vicina decadenza d'uno stato: ma lo   non altrimenti che l'ingiallir delle spighe   segno del vicino disseccamento. Indizio di declinazione, ma pur tanto aspettato e bramato, e per cui tanti sudori eransi sparsi, tante cure prese, tanti travagli sofferti. Indizio che nella bella stagione apparisce, e colla letizia universale   sempre congiunto. Verde e fresca   la pianta, ma infruttifera in mezzo alle tempeste del verno. Si dissecca quando ci ha de' suoi frutti arricchiti. Cos  i regni e gl'imperi, nobili piante dell'augusto giardino di Dio, sono di

forza e di feroce vigore ripieni nel crescere tra le guerre e le interne discordie. Ma quando col valore dell'armi e colla prudenza delle leggi sono ridotti in pace ed opulenza, non essendo concesso loro in un medesimo stato lungamente fermarsi, cominciano le ricchezze e il lusso a corrompergli: e tornatavi la servitù, tutta la folla de' mali, che nella schiavitù hanno il loro capo, veggongvisi tornare: e così dal disordine all'ordine, e dall'ordine al disordine perpetuamente si viene. Tanto è dunque volere impedire il lusso nella prosperità, quanto il voler che nella state le biade per tanto tempo colte non fruttifichino, o che dopo il frutto si serbino verdi ancora.

Sono senza rimedio, per essere effetti della prosperità. Non è dunque da applaudire il lusso, e lodarlo come origine d'ogni bene. Egli è effetto, e non cagione del buon governo: a lui va dietro, ed è spesso il corruttore e l'inimico suo. Ma né anche è da maledirsi tanto come si fa; poiché può ridursi ad esser tale che non sia molto nocivo, facendo consumar dal lusso le industrie de' concittadini, non quelle degli stranieri. Evitato questo male, gli altri tutti, che si declamano tanto, non sono tali. Se pel lusso le famiglie nobili s'impoveriscono e s'estinguono, le popolari si moltiplicano e si sollevano. Una sola differenza v'è, che le antiche famiglie essendo sorte in tempi feroci, non hanno altra origine che fra l'armi, né altre ricchezze di quelle che la rapacità, le guerre e le discordie dettero loro. Le nuove coll'industria in seno alla pace ne' secoli di lusso si sono ingrandite: delle quali maniere di crescere, quale sia migliore è facile a definire. Ma essendo a' poeti ed agli oratori piaciuto render gloriosa la militare barbarie chiamandola virtù, e dichiarare ignobile l'industria mercantile, gli uomini prezzano più quella via d'arricchire, che questa: di che non mi meraviglio. Mi meraviglio bene che molti maestri del costume, non avvertendo che si lasciano dall'error comune trasportare, gridino sí forte contro al lusso, prendendo tanta cura della conservazione di quelle famiglie che spesso ad altro non servono che come monumenti illustri della infelicità de' secoli passati. Il principe essendo padre comune non ha da nutrir simiglianti riguardi; e fuorché le ricchezze dentro allo stato restino, e pacificamente da uno ad un altro trapassino, di più non dee curare. É certo che oggi che il mondo è pieno d'abitatori, uno non può arricchire senza che altri impoverisca: e chi potesse quasi dal cielo sopra tutta la terra guardare, troverebbe quel Cinese, o Giapponese, sopra di cui si sarà un Europeo arricchito. E questa varietà è tra l'arricchir coll'armi o coll'industria; che l'armi spogliano que' popoli vicini, che poi sudditi ed amici ci saranno. Il commercio succhia il sangue anche a' più lontani; meno gloriosamente sí, ma con più comodità. Avvertano perciò i principi a non lasciar predare i loro sudditi dal lusso delle merci straniere; anzi che, per quanto si può, su i popoli sontuosi ed infingardi, o per meglio dire mal governati s'arricchiscano, e poi ad altro non pensi: che l'industrioso per legge di natura si farà sempre premiare per le sue fatiche; il pigro si lascerà sempre battere e impoverire.

Eccezioni alle cose sopradette. Ciò che ho detto s'intende tutto del lusso generalmente riguardato; poiché ve ne son molti particolarmente cattivi. Tale è quello che ritiene molte persone oziose ed inutili; quello che scema a' poveri l'elemosine; quello che ha con sé congiunta l'impuntualità de' debitori. Difetti tutti meritamente ripresi e corretti: ma il parlar

d'ognuno di questi mi menerebbe in lungo, e fuori dal proposito mio.

(Opere di F. Galiani, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, "Gli illuministi italiani", tomo VI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1975, pagg. 211-213)

Galiani, Una scienza necessaria

“È attraverso libri come il Della moneta che, piú o meno consapevolmente, i nostri intellettuali del Settecento rompono le barriere del provincialismo, di gretta tradizione erudito-letteraria, cominciano a rivoluzionare il proprio atteggiamento culturale e civile, assumono una linea di condotta che è avvicinandoli ai philosophes i quali proprio negli anni Cinquanta vanno dalla Francia imponendosi come protagonisti sulla scena politico-civile europea - tende a inserirli nelle strutture dello stato, al vertice della sua direzione, per un’opera di rinnovamento e di riforma” (F. Diaz).

Proponiamo la lettura di una parte del “Proemio” al Della moneta, nel quale Galiani denuncia l’inutilità della cultura astratta e spiega il suo intento di contribuire all’affermazione di una scienza utile e necessaria.

F. Galiani, *Della moneta*, Proemio

È cosa meravigliosa, ed assai difficile a spiegare donde avvenga, che gli uomini, i quali alla cultura dell'animo si sono applicati ed il nome di savi e virtuosi han bramato meritare, quasi tutti hanno cominciato dal rendersi inutili alla umana società; e fuori di lei in certo modo trattisi, a quegli studi ed a quel genere di vita si sono dati, in cui poco a sé, niente agli altri potevano d'utilità arrecare: e per questo stesso appunto, quando meritavano biasimo e disprezzo, sono stati dal popolo ad una voce lodati ed ammirati. Quindi è derivato che molte delle scienze piú necessarie sono state o in tutto abbandonate o vilipese. La notizia delle lingue già morte, degli antichi costumi, de' movimenti degli astri e delle opinioni altrui intorno alle ignote cause naturali, o al piú l'intelligenza delle oscure leggi di popoli da noi e per religione e per governo e per indole e per antichità divisi, ha ottenuto l'augusto nome di Sapienza; e gli uomini in tali cose versati sono sembrati degni di comandare. Fu, è vero, Socrate negli antichi tempi, che dalle sfere richiamò la filosofia, ed alla umana vita la volse, impiegandosi a formar utili cittadini alla sua patria ingrata: ma quantunque da lui quasi tutte le scuole de' filosofi provenissero, niuna ne venne che fosse fedele imitatrice di tanto maestro. Così l'arte del governo, piú d'ogni altra di cultori sfornita, fino a' nostri dí s'è condotta, e solo provveduta de' materiali onde poterla ritrarre. Sono questi nella storia contenuti. La storia è un non interrotto racconto degli errori e de' gastighi del genere umano: onde è facile, in essa meditando e su gli sbagli altrui divenendo savio, emendare i primi o riparare i secondi. E non altrimenti che se si avessero le osservazioni astronomiche di molti secoli, non è stato difficile formare del moto de' pianeti il sistema, così avviene nella scienza del governare. E quindi è forse che in ogni tempo gli storici, e que' principalmente che hanno descritte le storie particolari e contemporanee, sono stati maestri di politica reputati. Ma picciola parte del tutto hanno essi toccata; e piú sono stati solleciti d'insegnar le arti d'acquistare e custodire l'imperio a' principi, che di render felice e dolce l'ubbidienza ne' sudditi. Perciò non è strano se hanno trascurato intieramente di esaminare l'esatto regolamento della moneta, il quale a primo aspetto pareva piú importante a' sudditi che al

sovrano. Strano è però che molti scrittori, piú a noi vicini di età e ripieni di zelo ardente al ben pubblico, niente abbiamo scritto sulla moneta. [...]

In oltre ho procurato evitare ogni locuzione che sentisse di sublime geometria; e quella chiarezza maggiore, che per me si è potuta, ho tentato con esempi e con dichiarazioni replicate in sí oscura materia apportare. Nel che forse, volendo altrui giovane, avrò me stesso offeso. Poiché le cose spiegate sembreranno tanto facili e piane, che i lettori, non ricordandosi della maniera con cui sono dagli altri, non dico esposte, ma inviluppate, le crederanno vecchie ed assai conosciute. Tale essendo la luce della verità, che qualora si presenta all'animo luminosa ed aperta, sempre quasi antica e nota vi viene. Ma io ho voluto piuttosto al pubblico bene con mio danno attendere, che senza utile altrui farmi credere intelligente di difficili studi ed astrusi. Il parlar misterioso è delle cose puerili l'ingannevole ingrandimento; e perciò a me, che di grande ed utile materia favello, mal si conviene. Finalmente non sono qui a chiedere compatimento e scuse, e della inespertezza, che fingessi credere in me, a fare una non sincera confessione. Colui che di sé ha bassa stima, al pubblico non si ha da esporre: e se il facesse, dell'ardire avuto merita riprensione e gastigo. Io per me, qualunque siesi l'opera, confesserò, colla ingenuità propria agli animi ben formati, ch'io credo meritar lode, mentre le forze e i talenti da Dio ricevuti, tutti alla patria ed alla umana società rendo e consacro. Volesse il Cielo e potessi ad esse divenir utile tanto, che le infinite obbligazioni mie verso di loro si venissero cosí almeno in parte a soddisfare.

(Opere di F. Galiani, in *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. 46, "Gli illuministi italiani", tomo VI, Ricciardi, Milano-Napoli, 1975, pagg. 21-24)

Galileo, Come interpretare le Scritture

Questa lettera è indirizzata a Benedetto Castelli (1758-1643), uno dei maggiori discepoli e collaboratori di Galilei, nominato allo Studio di Pisa dalla granduchessa Cristina di Lorena, su proposta dello stesso Galilei. L'argomento della lettera è il rapporto tra fede e scienza: punto di riferimento il celebre passo del libro di Giosuè (cap. X) in cui sembra essere sostenuta la tesi tolemaica (Giosuè chiede al sole di fermarsi). Per Galilei l'interpretazione letterale delle Scritture è spesso inadeguata, come si ricava da affermazioni presenti in opere di autorevoli padri della Chiesa.

G. Galilei, *A don Benedetto Castelli in Pisa*, 1613

Molto reverendo Padre e Signor mio Osservandissimo,
I particolari che ella disse, referitimi dal signor Arrighetti, m'hanno dato occasione di tornar a considerare alcune cose in generale circa 'l portar la Scrittura Sacra in dispute di conclusioni naturali, ed alcun'altre in particolare sopra 'l luogo di Giosuè, propostoli, in contraddizione della mobilità della Terra e stabilità del Sole, dalla Gran Duchessa Madre, con qualche replica della Serenissima Arciduchessa.

Quanto alla prima domanda generica di Madama Serenissima, parmi che prudentissimamente fusse proposto da quella e concesso e stabilito dalla Paternità Vostra, non poter mai la Scrittura Sacra mentire o errare, ma essere i suoi decreti d'assoluta ed inviolabile verità. Solo avrei aggiunto, che, se bene la Scrittura non può errare, potrebbe nondimeno talvolta errare alcuno de' suoi interpreti ed espositori, in varii modi: tra i quali uno sarebbe gravissimo e frequentissimo, quando volessero fermarsi sempre nel puro significato delle parole, perché così vi apparirebbono non solo diverse contradizioni, ma gravi eresie e bestemmie ancora; poi che sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mani e occhi, e non meno affetti corporali e umani, come d'ira, di pentimento, d'odio, e anco talvolta l'obblivione delle cose passate e l'ignoranza delle future. Onde, sí come nella Scrittura si trovano molte proposizioni le quali, quanto al nudo senso delle parole, hanno aspetto diverso dal vero, ma son poste in cotal guisa per accomodarsi all'incapacità del vulgo, così per quei pochi che meritano d'esser separati dalla plebe è necessario che i saggi espositori produchino i veri sensi, e n'additino le ragioni particolari per che siano sotto cotali parole stati profferiti.

Stante, dunque, che la Scrittura in molti luoghi è non solamente capace, ma necessariamente bisognosa d'esposizioni diverse dall'apparente significato delle parole, mi par che nelle dispute naturali ella dovrebbe esser riserbata nell'ultimo luogo: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spiritio Santo, e questa come osservantissima esecutrice de gli ordini di Dio; ed essendo, di piú, convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all'incontro, essendo la natura inesorabile e immutabile e nulla curante che le sue recondite

ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità de' gli uomini, per lo che ella non trasgredisce mai i termini delle leggi imposteli; pare che quello de' gli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone innanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio per luoghi della Scrittura ch'avesser nelle parole diverso sembiante, poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi così severi com'ogni effetto di natura. Anzi, se per questo solo rispetto, d'accomodarsi alla capacità de' popoli rozzi e indisciplinati, non s'è astenuta la Scrittura d'adombrare de' suoi principalissimi dogmi, attribuendo sino all'istesso Dio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, chi vorrà asseverantemente sostenere che ella, posto da banda cotal rispetto, nel parlare anco incidentemente di Terra o di Sole o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i limitati e ristretti significati delle parole? e massime pronunziando di esse creature cose lontanissime dal primario istituto di esse Sacre Lettere, anzi cose tali, che, dette e portate con verità nuda e scoperta, avrebbon più presto danneggiata l'intenzion primaria, rendendo il vulgo più contumace alle persuasioni de' gli articoli concernenti alla salute.

Stante questo, ed essendo di più manifesto che due verità non posson mai contrariarsi, è ofizio de' saggi espositori affaticarsi per trovare i veri sensi de' luoghi sacri, concordanti con quelle conclusioni naturali delle quali prima il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avesser resi certi e sicuri. Anzi, essendo, come ho detto, che le Scritture, ben che dettate dallo Spirito Santo, per l'addotte cagioni ammetton in molti luoghi esposizioni lontane dal suono litterale, e, di più, non potendo noi con certezza asserire che tutti gl'interpreti parlino ispirati divinamente, crederei che fusse prudentemente fatto se non si permettesse ad alcuno l'impegnar i luoghi della Scrittura e obbligargli in certo modo a dover sostenere per vere alcune conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario. E chi vuol por termine a gli umani ingegni? chi vorrà asserire, già essersi saputo tutto quello che è al mondo di scibile? E per questo, oltre a gli articoli concernenti alla salute ed allo stabilimento della Fede, contro la fermezza de' quali non è pericolo alcuno che possa insurger mai dottrina valida ed efficace, sarebbe forse ottimo consiglio il non ne aggiunger altri senza necessità: e se così è, quanto maggior disordine sarebbe l'aggiugnerli a richiesta di persone, le quali, oltre che noi ignoriamo se parlino ispirate da celeste virtù, chiaramente vediamo ch'elleno son del tutto ignude di quella intelligenza che sarebbe necessaria non dirò a redarguire, ma a capire, le dimostrazioni con le quali le acutissime scienze procedono nel confermare alcune lor conclusioni?

Io crederei che l'autorità delle Sacre Lettere avesse avuto solamente la mira a persuader a gli uomini quegli articoli e proposizioni, che, sendo necessarie per la salute loro e superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza né per altro mezzo farcisi credibili, che per la bocca dell'istesso Spirito Santo. Ma che quel medesimo Dio che ci ha dotati di sensi, di discorso e d'intelletto, abbia voluto, posponendo l'uso di questi, darci con altro mezzo le notizie che per quelli possiamo conseguire, non penso che sia necessario il

crederlo, e massime in quelle scienze delle quali una minima particella e in conclusioni divise se ne legge nella Scrittura; qual appunto è l'astronomia, di cui ve n'è così piccola parte, che non vi si trovano né pur nominati i pianeti. Però se i primi scrittori sacri avessero auto pensiero di persuader al popolo le disposizioni e movimenti de' corpi celesti, non ne avrebbon trattato così poco, che è come niente in comparazione dell'infinite conclusioni altissime e ammirande che in tale scienza si contengono.

Veda dunque la Paternità Vostra quanto, s'io non erro, disordinatamente procedino quelli che nelle dispute naturali, e che direttamente non sono *de Fide*, nella prima fronte costituiscono luoghi della Scrittura, e bene spesso malamente da loro intesi. Ma se questi tali veramente credono d'avere il vero senso di quel luogo particolar della Scrittura, ed in conseguenza si tengon sicuri d'avere in mano l'assoluta verità della quistione che intendono di disputare, dichinmi appresso ingenuamente, se loro stimano, gran vantaggio aver colui che in una disputa naturale s'incontra a sostener il vero, vantaggio, dico, sopra l'altro a chi tocca sostener il falso? So che mi risponderanno di sí, e che quello che sostiene la parte vera, potrà aver mille esperienze e mille dimostrazioni necessarie per la parte sua, e che l'altro non può aver se non sofismi paralogismi e fallacie. Ma se loro, contenendosi dentro a' termini naturali né producendo altr'arme che le filosofiche, sanno d'essere tanto superiori all'avversario, perché, nel venir poi al congresso, por subito mano a un'arme inevitabile e tremenda, che con la sola vista atterrisce ogni piú destro ed esperto campione? Ma, s'io devo dir il vero, credo che essi sieno i primi atterriti, e che, sentendosi inabili a potere stare forti contro gli assalti dell'avversario, tentino di trovar modo di non se lo lasciar accostare. Ma perché, come ho detto pur ora, quello che ha la parte vera dalla sua, ha gran vantaggio, anzi grandissimo, sopra l'avversario, e perché è impossibile che due verità si contrariino, però non doviamo temer d'assalti che ci venghino fatti da chi si voglia, pur che a noi ancora sia dato campo di parlare e d'essere ascoltati da persone intendenti e non soverchiamente alterate da proprie passioni e interessi.

In confermazione di che, vengo ora a considerare il luogo particolare di Giosuè, per il qual ella rapportò a loro Altezze Serenissime tre dichiarazioni; e piglio la terza, che ella produsse come mia, sí come veramente è, ma v'aggiungo alcuna considerazione di piú, qual non credo d'avergli detto altra volta.

Posto dunque e concesso per ora all'avversario, che le parole del testo sacro s'abbino a prender nel senso appunto ch'elle suonano, ciò è che Iddio a' preghi di Giosuè facesse fermare il Sole e prolungasse il giorno, ond'esso ne conseguí la vittoria; ma richiedendo io ancora, che la medesima determinazione vaglia per me, sí che l'avversario non presumesse di legar me e lasciar sé libero quanto al poter alterare o mutare i significati delle parole; io dico che questo luogo ci mostra manifestamente la falsità e impossibilità del mondano sistema Aristotelico e Tolemaico, e all'incontro benissimo s'accomoda co'l Copernicano.

E prima, io dimando all'avversario, s'egli sa di quali movimenti si muova il Sole? Se egli lo sa, è forza che e' risponda, quello muoversi di due movimenti, cioè del movimento annuo

da ponente verso levante, e del diurno all'opposito da levante a ponente.

Ond'io, secondariamente, gli domando se questi due movimenti, cosí diversi e quasi contrarii tra di loro, competono al Sole e sono suoi proprii egualmente? È forza risponder di no, ma che un solo è suo proprio e particolare, ciò è l'annuo, e l'altro non è altramente suo, ma del cielo altissimo, dico del primo mobile, il quale rapisce seco il Sole e gli altri pianeti e la sfera stellata ancora, costringendoli a dar una conversione 'ntorno alla Terra in 24 ore, con moto, come ho detto, quasi contrario al loro naturale e proprio.

Vengo alla terza interrogazione, e gli domando con quale di questi due movimenti il Sole produca il giorno e la notte, cioè se col suo proprio o pure con quel del primo mobile? — forza rispondere, il giorno e la notte esser effetti del moto del primo mobile, e dal moto proprio del Sole depender non il giorno e la notte, ma le stagioni diverse e l'anno stesso. Ora, se il giorno dipende non dal moto del Sole, ma da quel del primo mobile, chi non vede che per allungare il giorno bisogna fermare il primo mobile, e non il Sole? Anzi, pur chi sarà ch'intenda questi primi elementi d'astronomia e non conosca che, se Dio avesse fermato 'l moto del Sole, in cambio d'allungar il giorno l'avrebbe scorciato e fatto piú breve? perché, essendo 'l moto del Sole al contrario della conversione diurna, quanto piú 'l Sole si movesse verso oriente, tanto piú si verrebbe a ritardar il suo corso all'occidente; e diminuendosi o annullandosi il moto del Sole, in tanto piú breve tempo giugnerebbe all'ocaso: il qual accidente sensatamente si vede nella Luna, la quale fa le sue conversioni diurne tanto piú tarde di quelle del Sole, quanto il suo movimento proprio è piú veloce di quel del Sole. Essendo, dunque, assolutamente impossibile nella costituzione di Tolomeo e d'Aristotile fermare il moto del Sole e allungare il giorno, sí come afferma la Scrittura esser accaduto, adunque o bisogna che i movimenti non sieno ordinati come vuol Tolomeo, o bisogna alterar il senso delle parole, e dire che quando la Scrittura dice che Iddio fermò 'l Sole, voleva dire che fermò 'l primo mobile, ma che, per accomodarsi alla capacità di quei che sono a fatica idonei a intender il nascer e 'l tramontar del Sole, ella dicesse al contrario di quel che avrebbe detto parlando a uomini sensati.

Aggiugnesi a questo, che non è credibile ch'Iddio fermasse il Sole solamente, lasciando scorrer l'altre sfere; perché senza necessità nessuna avrebbe alterato e permutato tutto l'ordine, gli aspetti e le disposizioni dell'altre stelle rispett'al Sole, e grandemente perturbato tutto 'l corso della natura: ma è credibile ch'Egli fermasse tutto 'l sistema delle celesti sfere, le quali, dopo quel tempo della quiete interposta, ritornassero concordemente alle lor opre senza confusione o alterazion alcuna.

Ma perché già siamo convenuti, non doversi alterar il senso delle parole del testo, è necessario ricorrere ad altra costituzione delle parti del mondo, e veder se conforme a quella il sentimento nudo delle parole cammina rettamente e senza intoppo, sí come veramente si scorge avvenire.

Avendo io dunque scoperto e necessariamente dimostrato, il globo del Sole rivolgersi in sé stesso, facendo un'intera conversione in un mese lunare in circa, per quel verso appunto che si fanno tutte l'altre conversioni celesti; ed essendo, di piú, molto probabile e

ragionevole che il Sole, come strumento e ministro massimo della natura, quasi cuor del mondo, dia non solamente, com'egli chiaramente dà, luce, ma il moto ancora a tutti i pianeti che intorno se gli raggirano; se, conforme alla posizion del Copernico, noi attribuirem alla terra principalmente la conversion diurna; chi non vede che per fermar tutto il sistema, onde, senza punto alterar il restante delle scambievoli relazioni de' pianeti, solo si prolungasse lo spazio e 'l tempo della diurna illuminazione, bastò che fusse fermato 'l Sole, com'appunto suonan le parole del sacro testo? Ecco, dunque, il modo secondo il quale, senza introdur confusione alcuna tra le parti del mondo e senza alterazion delle parole della Scrittura, si può, col fermar il Sole, allungar il giorno in Terra.

(G. Galilei, *Lettere*, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 103-109)

Galileo, Copernicanesimo e Sacre Scritture

Secondo gli avversari di Galilei la teoria copernicana deve essere condannata perché contrasta con la Sacra Scrittura, per la quale il Sole si muove e la Terra rimane ferma; secondo Galilei bisogna prima di tutto saper interpretare il Sacro Testo. Inoltre egli riprende l'osservazione del cardinale Baronio, secondo il quale l'intento dello Spirito Santo nell'ispirare la Bibbia, è "d'insegnarci come si vadia in cielo e non come vadia il cielo".

G. Galilei, *A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, anno 1615

E di questo genere si scorge esser questi che s'ingegnano di persuadere che tale autore si danni, senza pur vederlo e per persuadere che ciò non solamente sia lecito, ma ben fatto, vanno producendo alcune autorità della Scrittura e de' sacri teologi e de' Concilii; le quali sí come da me son reverite e tenute di suprema autorità, sí che somma temerità stimerei esser quella di chi volesse contradirgli mentre vengono conforme all'instituto di Santa Chiesa adoperate, cosí credo che non sia errore il parlar mentre si può dubitare che alcuno voglia, per qualche suo interesse, produrle e servirsene diversamente da quello che è nella santissima intenzione di Santa Chiesa; però, protestandomi (e anco credo che la sincerità mia si farà per se stessa manifesta) che io intendo non solamente di sottopormi a rimuover liberamente quegli errori ne' quali per mia ignoranza potessi in questa scrittura incorrere in materie attinenti a religione, ma mi dichiaro ancora non voler nell'istesse materie ingaggiar lite con nissuno, ancor che fussero punti disputabili: perché il mio fine non tende ad altro, se non che, se in queste considerazioni, remote dalla mia professione propria, tra gli errori che ci potessero essere dentro, ci è qualche cosa atta ad eccitar altri a qualche avvertimento utile per Santa Chiesa, circa 'l determinar sopra 'l sistema Copernicano, ella sia presa e fattone quel capitale che parrà a' superiori; se no, sia pure stracciata ed abbruciata la mia scrittura, ch'io non intendo o pretendo di guadagnarne frutto alcuno che non fusse pio e cattolico. E di piú, ben che molte delle cose che io noto le abbia sentite con i proprii orecchi, liberamente ammetto e concedo a chi l'ha dette che dette non l'abbia, se cosí gli piace, confessando poter essere ch'io abbia franteso; e però quanto rispondo non sia detto per loro, ma per chi avesse quella opinione.

Il motivo, dunque, che loro producono per condannar l'opinione della mobilità della Terra e stabilità del Sole, è, che leggendosi nelle Sacre Lettere, in molti luoghi, che il Sole si muove e che la Terra sta ferma, né potendo la Scrittura mai mentire o errare, né séguita per necessaria conseguenza che erronea e dannanda sia la sentenza di chi volesse asserire, il Sole esser per se stesso immobile, e mobile la Terra.

Sopra questa ragione parmi primieramente da considerare, essere e santissimamente detto e prudentissimamente stabilito, non poter mai la Sacra Scrittura mentire, tutta volta che si sia penetrato il suo vero sentimento; il qual non credo che si possa negare esser molte volte recondito e molto diverso da quello che suona il puro significato delle parole. Dal che ne séguita, che qualunque volta alcuno, nell'espolarla, volesse fermarsi sempre nel nudo

suono letterale, potrebbe, errando esso, far apparir nelle Scritture non solo contraddizioni e proposizioni remote dal vero, ma gravi eresie e bestemmie ancora: poi che sarebbe necessario dare a Iddio e piedi e mani ed occhi, e non meno affetti corporali ed umani, come l'ira, di pentimento, d'odio, ed anco tal volta la dimenticanza delle cose passate e l'ignoranza delle future; le quali proposizioni, sí come, dettante lo Spirito Santo, furono in tal guisa profferite da gli scrittori sacri per accomodarsi alla capacità del vulgo assai rozo e indisciplinato, cosí per quelli che meritano d'esser separati dalla plebe è necessario che i saggi espositori ne produchino i veri sensi, e n'additino le ragioni particolari per che e' siano sotto cotali parole profferiti: ed è questa dottrina cosí trita e specificata appresso tutti i teologi, che superfluo sarebbe il produrne attestazione alcuna.

Di qui mi par di poter assai ragionevolmente dedurre, che la medesima Sacra Scrittura, qualunque volta gli è occorso di pronunziare alcuna conclusione naturale, e massime delle piú recondite e difficili ad esser capite, ella non abbia pretermesso questo medesimo avviso, per non aggiungere confusione nelle menti di quel medesimo popolo e renderlo piú contumace contro ai dogmi di piú alto misterio. Perché se, come si è detto e chiaramente si scorge, per il solo rispetto d'accomodarsi alla capacità popolare non si è la Scrittura astenuta di adombrare principalissimi pronunziati, attribuendo sino all'istesso Iddio condizioni lontanissime e contrarie alla sua essenza, chi vorrà asseverantemente sostenere che l'istessa scrittura, posto da banda cotal rispetto, nel parlare anco incidentemente di Terra, d'acqua, di Sole o d'altra creatura, abbia eletto di contenersi con tutto rigore dentro a i puri e ristretti significati delle parole? e massime nel pronunziar di esse creature cose non punto concernenti al primario istituto delle medesime Sacre Lettere, ciò è al culto divino ed alla salute dell'anime, e cose grandemente remote dalla apprensione del vulgo. Stante, dunque, ciò, mi par che nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità di luoghi delle Scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie: perché, procedendo di pari dal Verbo divino la Scrittura Sacra e la natura, quella come dettatura dello Spirito Santo, e questa come osservantissima essecutrice de gli ordini di Dio; ed essendo, di piú, convenuto nelle Scritture, per accomodarsi all'intendimento dell'universale, dir molte cose diverse, in aspetto e quanto al nudo significato delle parole, dal vero assoluto; ma, all'incontro, essendo la natura inesorabile ed immutabile, e mai non trascendente i termini delle leggi impostegli, come quella che nulla cura che le sue recondite ragioni e modi d'operare sieno o non sieno esposti alla capacità degli uomini; pare che quello degli effetti naturali che o la sensata esperienza ci pone dinanzi a gli occhi o le necessarie dimostrazioni ci concludono, non debba in conto alcuno esser revocato in dubbio, non che condannato, per luoghi della Scrittura che avessero nelle parole diverso sembante; poi che non ogni detto della Scrittura è legato a obblighi cosí severi com'ogni effetto di natura, né meno eccellentemente ci si scuopre Iddio negli effetti di natura che ne' sacri detti delle Scritture: il che volse per avventura intender Tertulliano in quelle parole: Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum: natura, ex operibus; doctrina, ex

praedicationibus.” [Trad.: Noi diciamo che Dio si deve prima conoscere dalla natura, quindi conoscere dalla dottrina; nella natura per le opere, nella dottrina per le predicazioni]. Ma non per questo voglio inferire, non doversi aver somma considerazione de i luoghi delle Scritture Sacre; anzi, venuti in certezza di alcune conclusioni naturali, doviamo servircene per mezzi accomodatissimi alla vera esposizione di esse Scritture ed all’investigazione di quei sensi che in loro necessariamente si contengono, come verissime e concordi con le verità dimostrate. Stimerei per questo che l’autorità delle Sacre Lettere avesse avuto la mira a persuadere principalmente a gli uomini quegli articoli e proposizioni, che, superando ogni umano discorso, non potevano per altra scienza né per altro mezo farcisi credibili, che per la bocca dell’istesso Spirito Santo: di piú, che ancora in quelle proposizioni che non son *de Fide* l’autorità delle medesime Sacre Lettere deva esser anteposta all’autorità di tutte le scritture umane, scritte non con metodo dimostrativo, ma o con pura narrazione o anco con probabili ragioni, direi doversi reputar tanto convenevole e necessario, quanto l’istessa divina sapienza supera ogni umano giudizio e coniezione. Ma che quell’istesso Dio che ci ha dotati di sensi, di discorso e d’intelletto, abbia voluto, posponendo l’uso di questi, darci con altro mezo le notizie che per quelli possiamo conseguire, sí che anco in quelle conclusioni naturali, che o dalle sensate esperienze o dalle necessarie dimostrazioni ci vengono espote innanzi a gli occhi e all’intelletto, doviamo negare il senso e la ragione, non credo che sia necessario il crederlo, e massime in quelle scienze delle quali una minima particella solamente, ed anco in conclusioni divise, se ne legge nella Scrittura; quale appunto è l’astronomia, di cui ve n’è cosí piccola parte, che non vi si trovano né pur nominati i pianeti, eccetto il Sole e la Luna, ed una o due volte solamente, Venere, sotto nome di Lucifero. Però se gli scrittori sacri avessero avuto pensiero di persuadere al popolo le disposizioni e movimenti de’ corpi celesti, e che in conseguenza dovessimo noi ancora dalle Sacre Scritture apprendere tal notizia, non ne avrebbon, per mio credere, trattato cosí poco, che è come niente in comparazione delle infinite conclusioni ammirande che in tale scienza si contengono e si dimostrano. Anzi, che non solamente gli autori delle Sacre Lettere non abbino preteso d’insegnarci le costituzioni e movimenti de’ cieli e delle stelle, e loro figure, grandezze e distanze, ma che a bello studio, ben che tutte queste cose fussero a loro notissime, se ne sieno astenuti, è opinione di santissimi e dottissimi Padri: ed in sant’Agostino si leggono le seguenti parole: Quaeri etiam solet, quae forma et figura caeli esse credenda sit secundum Scripturas nostras: multi enim multum disputant de iis rebus, quas maiore prudentia nostri authores omiserunt, ad beatam vitam non profuturas discentibus, et occupantes (quod peius est) multum prolixa et rebus salubribus impendenda temporum spatia. Quid enim ad me pertinet, utrum caelum, sicut sphaera, undique concludat Terram, in media mundi mole libratam, an eam ex una parte desuper, velut discus, operiat? Sed quia de fide agitur Scripturarum, propter illam causam quam non semel commemoravi, ne scilicet quisquam, eloquia divina non intelligens, cum de his rebus tale aliquid vel invenerit in libris nostris vel ex illis audierit quod perceptis monentibus vel narrantibus vel pronunciantibus credat; breviter dicendum est, de figura caeli hoc scisse authores nostros

quod veritas habet, sed Spiritum Dei, qui per ipsos loquebatur, noluisse ista docere homines, nulli saluti profutura.” [Trad.: Si è anche soliti chiedere qual forma e figura si devono credere essere del cielo secondo le nostre Scritture: molti infatti assai disputano su queste cose, che con maggiore prudenza i nostri autori tralasciarono, le quali non giovano ai discepoli per la vita celeste e (quel che è peggio) occupano lunghi spazi di tempo, che dovrebbero essere spesi in cose salutari. Infatti che m’importa se il cielo come sfera circonda da ogni parte la terra librata in mezzo alla mole del mondo o la copra da una parte dall’alto come un disco? Ma poiché si tratta della fede delle Scritture, per quel motivo che non una volta sola ricordai, cioè affinché qualcuno, non comprendendo le parole divine, quando intorno a questi argomenti trovi nei nostri autori o intenda da essi cosa che sembri avversare le opinioni ricevute, non creda in alcun modo a coloro che ammoniscono o affermano altre cose utili, brevemente bisogna dire che intorno alla figura del cielo i nostri autori seppero quel che la verità possiede, ma lo spirito di Dio che per loro mezzo parlava, non volle insegnare agli uomini queste cose che nulla avrebbero giovato alla loro salvezza]. E pur l’istesso disprezzo avuto da’ medesimi scrittori sacri nel determinar quello che si deva credere di tali accidenti de’ corpi celesti ci vien nel seguente cap. 10 replicato dal medesimo sant’Agostino, nella quistione, se si deva stimare che ‘l cielo si muova o pure stia fermo, scrivendo così: “De motu etiam caeli nonnulli fratres quaestionem movent, utrum stet an moveatur: quia si movetur, inquiunt, quomodo firmamentum est? si autem stat, quomodo sydera, quae in ipso fixa creduntur, ab oriente usque ad occidentem circumeunt, septentrionalibus breviores gyros iuxta cardinem peragentibus, ut caelum, si est alius nobis occultus cardo ex alio vertice, sicut sphaera, si autem nullus alius cardo est, veluti discus, rotari videatur? Quibus respondeo, multum subtilibus et laboriosis rationibus ista perquiri, ut vere percipiatur utrum ita an non ita sit; quibus ineundis atque tractandis nec mihi iam tempus est, nec illis esse debet quos ad salutem suam et Sanctae Ecclesiae necessarium utilitatem cupimus informari.” [Trad.: Anche attorno al moto del cielo alcuni fratelli domandano se il cielo è fermo o si muove, perché se si muove, dicono, in che modo c’è il firmamento? Se invece sta fermo, come mai le stelle che si credono fisse in esse vanno da oriente ad occidente, le settentrionali compiendo giri più brevi vicino al cardine, così che il cielo sembra ruotare come sfera intorno ad un altro cardine nascosto, se v’è un cardine nascosto; come un disco, se invece non v’è altro cardine? A costoro rispondo che con argomenti molto sottili e laboriosi si sono esaminate queste cose affinché veracemente si percepisca se sia o non sia così; a conoscere e trattare i quali io non ho tempo e non devono averne quelli che desideriamo siano informati per la salute loro e la necessaria utilità della Santa Chiesa].

Dalle quali cose descendendo più al nostro particolare, né séguita per necessaria conseguenza, che non avendo voluto lo Spirito Santo insegnarci se il cielo si muova o stia fermo, né se la sua figura sia in forma di sfera o di disco o distesa in piano, né se la Terra sia contenuta nel centro di esso o da una banda, non avrà manco avuta intenzione di renderci certi di altre conclusioni dell’istesso genere, e collegate in maniera con le pur ora

nominate, che senza la determinazion di esse non se ne può asserire questa o quella parte; quali sono il determinar del moto e della quiete di essa Terra e del Sole.

E se l'istesso Spirito Santo a bello studio ha pretermesso d'insegnarci simili proposizioni, come nulla attenenti alla sua intenzione, ciò è alla nostra salute, come si potrà adesso affermare, che il tener di esse questa parte, e non quella, sia tanto necessario che l'una sia *de Fide*, e l'altra erronea? Potrà, dunque, essere un'opinione eretica, e nulla concernente alla salute dell'anime? o potrà dirsi, aver lo Spirito Santo voluto non insegnarci cosa concernente alla salute? Io qui direi quello che intesi da persona ecclesiastica costituita in eminentissimo grado, ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo.

Ma torniamo a considerare, quanto nelle conclusioni naturali si devono stimar le dimostrazioni necessarie e le sensate esperienze, e di quanta autorità le abbino reputate i dotti e i santi teologi...

Stante questo, ed essendo, come si è detto, che due verità non possono contrariarsi, è officio de' saggi espositori affaticarsi per penetrare i veri sensi de' luoghi sacri, che indubitabilmente saranno concordanti con quelle conclusioni naturali, delle quali il senso manifesto o le dimostrazioni necessarie ci avessero prima resi certi e sicuri. Anzi, essendo, come si è detto, che le Scritture per l'addotte cagioni ammettono in molti luoghi esposizioni lontane dal significato delle parole, e, di piú, non potendo noi con certezza asserire che tutti gl'interpreti parlino ispirati divinamente, poi che, se cosí fusse, niuna diversità sarebbe tra di loro circa i sensi de' medesimi luoghi, crederei che fusse molto prudentemente fatto se non si permettesse ad alcuno impegnare i luoghi della Scrittura ed in certo modo obbligarli a dover sostenere per vere queste o quelle conclusioni naturali, delle quali una volta il senso e le ragioni dimostrative e necessarie ci potessero manifestare il contrario. E chi vuol por termine alli umani ingegni? chi vorrà asserire, già essersi veduto e saputo tutto quello che è al mondo di sensibile e di scibile?

(G. Galilei, *Lettere*, Einaudi, Torino 1978, pagg. 128-135)

Galilei, È arbitrario sostenere il carattere ipotetico delle teorie di Copernico

Secondo Galilei l'atteggiamento di Copernico era quello di comprendere come stanno veramente le cose. E siccome la teoria tolemaica, nel suo insieme, non corrispondeva all'idea di un Universo ordinato e armonioso, ma ad "una mostruosissima chimera", così Copernico si mise a riflettere sulla vera costituzione del Cielo e della Terra. Galilei si prende cura di sottolineare che la tesi copernicana fu resa pubblica in accordo con la volontà di Tiedemann Giese, vescovo di Kulm e di Nicolas Schoenberg, cardinale di Capua; inoltre il De revolutionibus fu dedicato al papa Paolo III Farnese.

G. Galilei, *Considerazioni circa l'opinione copernicana*, 1615

Quelli che persistono in voler affermare che il Copernico abbia solamente come astronomo presa *ex hypothesi* la mobilità della Terra e stabilità del Sole, in quanto ella meglio satisfaccia al salvare delle apparenze celesti ed al calcolo de' movimenti de' i pianeti, ma non già che per vera ei la credesse realmente in natura, mostrano (e sia detto con pace loro) d'aver troppo creduto alla relazione di chi forse parla più per proprio arbitrio, che per pratica che egli abbia nel libro del Copernico o nell'intender la natura di questo negozio; circa il quale per tale cagione non del tutto aggiustatamente discorrono.

E prima (stando pur solamente sopra le conietture generali), veggasi la prefazione di quello a Paulo terzo, Sommo Pontefice, al quale egli dedica l'opera; e troverassi, prima, come per soddisfare alla parte che questi dicono dell'astronomo, egli aveva fatta e compita l'opra secondo l'ipotesi della commune filosofia e conforme all'istesso Tolomeo, sí che niente ci era da desiderare; ma poi, spoliatosi l'abito di puro astronomo e vestitosi quello di contemplatore della natura, si pose ad esaminare se questa già introdotta supposizione da gli astronomi, e che quanto ai calcoli ed apparenze di moti a pianeta per pianeta competentemente satisfaceva, potesse anco *re vera* sussistere nel mondo e nella natura; e trovando che in maniera alcuna non poteva essere una tale ordinazione di parti, delle quali, ben che in sé stessa ciascuna fosse assai proporzionata, nel congiugnerle poi insieme si veniva a formare una mostruosissima chimera, si pose, come dico, a contemplare qual potesse realmente essere in natura il mondano sistema, non più per il solo comodo del puro astronomo, a i calcoli del quale già aveva soddisfatto, ma per venir in cognizione di sí nobile problema naturale, sicuro oltre a ciò, che se alle semplici apparenze si era potuto soddisfare con ipotesi non vere, molto meglio ciò si averebbe dalla vera e natural costituzion mondana. E trovandosi ricchissimo di osservazioni vere e reali in natura, fatte ne i corsi delle stelle, senza la qual cognizione è del tutto impossibile conseguire una tal notizia, s'applicò con indefessi studii al ritrovamento di tale costituzione: e prima, invitato dall'autorità di tanti antichi uomini grandissimi, si diede alla contemplazione della mobilità della Terra e stabilità del Sole; senza il quale invito ed autorità per sé stesso non gli sarebbe venuto in mente tal concetto o l'averebbe avuto, come egli confessa d'averlo avuto nel primo apparire, per acroama e paradosso grandissimo; ma poi con lunghe e sensate

osservazioni, con incontri concordante e fermissime dimostrazioni, lo scoperse talmente consonante alla mondana armonia, che interamente s'accertò della sua verità. Non è, dunque, introdotta questa posizione per soddisfare al puro astronomo, ma per soddisfare alla necessità della natura.

Di piú, conobbe e scrisse nell'istesso luogo il Copernico, che il pubblicare al mondo questa opinione l'averebbe fatto reputar pazzo dall'infinità de i seguaci della corrente filosofica e piú dall'università de gli uomini vulgari: nulladimeno, forzato da i comandamenti del Cardinal Capuano e dal Vescovo Culmense, egli la pubblicò. Ora, qual pazzia sarebbe stata la sua se egli, reputando tale opinione per falsa in natura, l'avesse pubblicata per creduta vera da sé, con certezza di averne a essere reputato stolto appresso tutto il mondo? E perché non si sarebbe egli dichiarato d'usurparla solo come astronomo, ma di negarla come filosofo, sfuggendo con questo protesto, con laude del suo giudizio, la nota universale di stoltizia?

Inoltre, il Copernico apporta minutamente i fondamenti e le ragioni per le quali gli antichi han creduto la Terra esser immobile, e poi, esaminando il valore di ciascheduna partitamente, le dimostra inefficaci: ora chi vidde mai autore alcuno sensato porsi a confutar le dimostrazioni confermanti una proposizione stimata da sé vera e reale? e qual giudizio sarebbe stato il suo, di reprobare e dannare una conclusione, mentre che effettivamente egli avesse voluto che il lettore credesse che ei la reputasse vera? Simili incongruenze non si possono attribuire a un tanto uomo.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 199-202)

Galileo, Il cannocchiale è un vero strumento di ricerca scientifica,

Nella lettera a Matteo Carosi del 24 maggio 1610 Galilei ribadisce la validità del suo strumento di ricerca, il cannocchiale, e delle scoperte che attraverso di esso sono state possibili, in particolare i satelliti di Giove.

G. Galilei, *A Matteo Carosi in Parigi*, 1610 Ill.re Sig.re

Mando a V.S. l'Avviso astronomico domandatomi da lei, acciò possa con suo comodo vederlo. Quello che mi scrive in proposito di quello che dicono i matematici di costí, mi viene scritto da altre bande ancora, e fu similmente pensiero d'altri qui circunvicini, ai quali, col fargli io vedere lo strumento e i Pianeti Medicei, ne è rimossa ogni dubitazione. Il simile potrei fare ancora con i remoti, se potessi abboccarmi con loro. Ben è vero che le loro ragioni di dubitare sono molto frivole e puerili, potendosi persuadere che io sia tanto insensato, che con lo sperimentare centomila volte in centomila stelle e altri oggetti il mio strumento, non vi abbia potuto o saputo conoscere quegl'inganni che essi, senza averlo mai veduto, stimano avervi conosciuto; o pure che io sia cosí stolido, che senza necessità alcuna abbia voluto mettere la mia reputazione in compromesso e burlare il mio Principe. L'occhiale è arciveridico, e i Pianeti Medicei sono pianeti, e saranno sempre, come gli altri: hanno i loro moti velocissimi intorno a Giove, sí che il piú tardo fa il suo cerchio in 15 giorni incirca. Ho seguitato di osservargli, e séguito ancora, se bene oramai per la vicinanza dei raggi del sole cominceranno a non si poter vedere piú per qualche mese.

Questi che parlano, doveriano (per fare il giuoco del pari) mettersi come ho fatto io, cioè scrivere, e non commettere le parole al vento. Qua ancora si aspettavano 25 che mi volevano scrivere contro; ma finalmente sin ora non si è veduto altro che una scrittura del Keplero, Mattematico Cesareo, in confirmazione di tutto quello che ho scritto io, senza pur repugnare a un iota: la quale scrittura si ristampa ora in Venezia, e in breve V.S. la vedrà, sicome ancora vedrà le mie osservazioni molto piú ampliate e con le soluzioni di mille istanze, benché frivolistime; ma tuttavia bisogna rimuoverle, giacché il mondo è tanto abbondante di poveretti. Non sarà piú lungo con V.S.; mi conservi la sua grazia e mi comandi.

G. Galilei, *Lettere*, Einaudi, Torino 1978, pagg. 10-11

Galileo, Il cannocchiale

Nelle prime pagine del Sidereus nuncius Galilei racconta come gli venne in mente di costruire un cannocchiale e di puntarlo verso il cielo.

G. Galilei, *Sidereus nuncius*

Sono dieci mesi incirca, che pervenne a' nostri orecchi un certo grido, esser stato fabricato da un tal Fiamingo uno occhiale, per mezzo del quale gli oggetti, benché assai distanti dall'occhio, si vedevan distintamente come se fossero vicini; e di questo effetto invero ammirabile si raccontavano alcune esperienze, le quali altri credevano, altri negavano. L'istesso pochi giorni dopo fu confermato a me per lettera di Parigi da un tal Iacopo Badovero, nobile francese; il qual avviso fu cagione che io mi applicai tutto a ricercar le ragioni ed i mezzi per i quali io potessi arrivare all'invenzione di un simile strumento: la quale conseguii poco appresso, fondato sopra la dottrina delle refrazioni. E mi preparai primieramente un cannone di piombo, nelle estremità del quale accomodai due vetri da occhiali, amendue piani da una parte, ma uno dall'altra convesso e l'altro concavo: al quale accostando l'occhio, veddi gli oggetti assai prossimi ed accresciuti; poi ché apparivano tre volte piú vicini, e nove volte maggiori, di quello che si scorgevano con la sola vista naturale. Dopo mi apparecchiai un altro strumento piú esatto, che rappresentava gli oggetti piú di sessanta volte maggiori. Finalmente, non perdonando a fatica né a spesa alcuna, pervenni a tal segno, che me ne fabbricaí uno cosí eccellente, che le cose vedute con quello apparivano quasi mille volte maggiori, e piú che trenta volte piú prossime, che vedute dall'occhio libero. Quali e quanti siano i commodi ed usi di questo strumento, cosí in terra che in mare, sarebbe affatto superfluo il registrargli. Di che accortomi allora, lasciando le cose terrene, mi rivolsi alle speculazioni celesti: e prima veddi con esso cosí da vicino la Luna, come se appena ci fusse distante per due soli semidiametri della Terra. Dopo questa, con incredibile allegrezza osservai piú volte le stelle, fisse ed erranti; e vedendole cosí spesse, cominciai a pensare sopra il modo col quale io potessi misurare le lor distanze, e finalmente il ritrovai. Di che conviene che sia avvertito ciascuno di quelli che applicar vogliono a simili osservazioni. È perciò necessario, in primo luogo, che abbino un perfettissimo occhiale (quale dal suo uso Telescopio potrà chiamarsi), che rappresenti gli oggetti chiari e distinti, e sgombrati d'ogni caligine, e che gli mostri almeno per quattrocento volte maggiori; imperciocché allora appariranno per venti volte piú vicini: che se lo strumento non sarà tale, invano si tenterà di osservare tutto ciò che da me è stato veduto in cielo, e che qui appresso andrò registrando.

G. Galilei, *La prosa*, Sansoni, Firenze, 1978, pagg. 56-59

Galileo, L'abiura*L'abiura di Galileo*

Io, Galileo, figlio del q. Vinc. Galileo di Fiorenza, dell'età mia d'anni 70, costituito personalmente in giudizio, e inginocchiato davanti a Voi Emin.mi e Rev.mi Cardinali, in tutta la Republica Cristiana contro l'eretica pravità generali Inquisitori; avendo davanti gl'occhi miei li sacrosanti *Vangeli*, quali tocco con le proprie mani, giuro che ho sempre creduto, credo adesso, e con l'aiuto di Dio crederò per l'avvenire, tutto quello che tiene predica e insegna la S. Cattolica e Apostolica Chiesa. Ma perché da questo S. Off.o, per aver io, dopo essermi stato con precetto dall'istesso giuridicamente intimato che omninamente dovessi lasciar la falsa opinione che il Sole sia centro del mondo e che non si muova, e che la Terra non sia centro del mondo e che si muova, e che non potessi tenere, difendere né insegnare in qualsivoglia modo, né in voce né in scritto, la detta falsa dottrina, e dopo d'essermi notificato che detta dottrina è contraria alla *Sacra Scrittura*, scritto e dato alle stampe un libro nel quale tratto l'istessa dottrina già dannata e apporto ragioni con molta efficacia a favor di essa, senza apportar alcuna soluzione, sono stato giudicato veementemente sospetto di eresia, cioè d'aver tenuto e creduto che il Sole sia centro del mondo e immobile e che la Terra non sia centro e che si muova. Pertanto volendo io levar dalla mente delle Eminenze Vostre e d'ogni fedel Cristiano questa veemente suspizione, giustamente di meconcepata, con cuor sincero e fede non finta abiuro, maledico e detesto i suddetti errori e eresie, e generalmente ogni e qualunque altro errore, eresia e setta contraria alla Santa Chiesa; e giuro che per l'avvenire non dirò mai più né asserirò, in voce o in scritto, cose tali per le quali si possa ver di me simil suspizione; ma se conoscerò alcun eretico o che sia sospetto di eresia lo denunzierò a questo S. Offizio, ovvero all'Inquisitore o Ordinario del luogo, dove mi trovarò.

Giuro anco e prometto d'adempiere e osservare intieramente tutte le penitenze che mi sono state o mi saranno da questo S. Off.o imposte; e contravenendo ad alcuna delle dette mie promesse e giuramenti, il che Dio non voglia, mi sottometto a tutte le pene e castighi che sono da' sacri canoni e altre costituzioni generali e particolari contro simili delinquenti imposte e promulgate. Così Dio m'aiuti e questi suoi santi *Vangeli*, che tocco con le proprie mani.

Io Galileo Galilei suddetto ho abiurato, giurato, promesso e mi sono obligato come sopra; e in fede del vero di mia propria mano ho sottoscritto la presente cedola di mia abiurazione e recitata di parola in parola, in Roma, nel convento della Minerva, questo dí 22 Giugno 1633.

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaG/GALILEO_
L'AUCTORITAS E LE ESPER.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Galileo, La natura è un grande libro

Il padre gesuita Orazio Grassi, membro del Collegio Romano e architetto della chiesa di S. Ignazio a Roma, è l'autore di un'opera dal titolo Disputatio astronomica, pubblicata con lo pseudonimo di Lotario Sarsi. In quest'opera egli polemizza con Galilei, contrapponendogli fra l'altro anche l'autorità degli antichi. Galilei risponde con l'opera Il saggiatore, in cui rifiuta il principium auctoritatis per quanto riguarda la philosophia naturalis. Egli si raffigura la natura come un grande libro. Ma per leggerlo bisogna intenderne la lingua. E la lingua della natura è la matematica.

G. Galilei, *Il Saggiatore*

Parmi, oltre a ciò, di scorgere nel Sarsi ferma credenza, che nel filosofare sia necessario appoggiarsi all'opinioni di qualche celebre autore, sì che la mente nostra, quando non si maritasse col discorso d'un altro, ne dovesse in tutto rimanere sterile ed infeconda; e forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo, come l'Iliade e l'Orlando Furioso, libri ne' quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero. Signor Sarsi, la cosa non istà cosí. La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.

G. Galilei, *La prosa*, Sansoni, Firenze, 1978, pag. 261

Galileo, La paura per il nuovo e le sicurezze della scienza

Il Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo esprime in forma dialogica e dialettica il confronto fra la convinzione che bisogna andare avanti accettando le novità e la paura che se si lascia l'autorità degli antichi, in particolare di Aristotele, ci si troverà in un mare aperto senza più certezze né punti di riferimento stabili. I protagonisti del dialogo sono Salviati e Sagredo, che esprimono il punto di vista di Galilei, e Simplicio, che sostiene le vecchie tesi aristoteliche.

G. Galilei, I due massimi sistemi del mondo

Salviati. Tuttavolta che voi vogliate accordar quel che vi mostrerà il senso con le più salde dottrine d'Aristotile, non ci averete una fatica al mondo. E che ciò sia vero, Aristotile non dic'egli che delle cose del cielo, mediante la gran lontananza, non se ne può molto risolutamente trattare?

Simplicio. Dicelo apertamente.

Salviati. Il medesimo non afferm'egli, che quello che l'esperienza e il senso ci dimostra, si deve anteporre ad ogni discorso, ancorché ne paresse assai ben fondato? e questo non lo dic'egli risolutamente e senza punto titubare?

Simplicio. Dicelo.

Salviati. Adunque di queste due proposizioni, che sono ambedue dottrina d'Aristotile, questa seconda, che dice che bisogna anteporre il senso al discorso, è dottrina molto più ferma e risoluta che l'altra, che stima il cielo inalterabile; e però più aristotelicamente filosofarete dicendo "Il cielo è alterabile, perché così mi mostra il senso", che se direte "Il cielo è inalterabile, perché così persuade il discorso di Aristotile". Aggiungete che noi possiamo molto meglio di Aristotile discorrer delle cose del cielo, perché, confessando egli cotal cognizione esser a lui difficile per la lontananza da i sensi, viene a concedere che quello a chi i sensi meglio lo potessero rappresentare, con sicurezza maggiore potrebbe intorno ad esso filosofare: ora noi, mercé del telescopio, ce lo siam fatto vicino trenta e quaranta volte più che vicino non era ad Aristotile, sí che possiamo scorgere in esso cento cose che egli non potette vedere, e tra le altre queste macchie nel Sole, che assolutamente ad esso furono invisibili: adunque del cielo e del Sole più sicuramente possiamo noi trattare che Aristotile.

Sagredo. Io sono nel cuore al signor Simplicio, e veggio che e' si sente muovere assai dalla forza di queste pur troppo concludenti ragioni; ma, dall'altra banda, il vedere la grande autorità che si è acquistata Aristotile appresso l'universale, il considerare il numero de gli interpreti famosi che si sono affaticati per esplicare i suoi sensi, il vedere altre scienze, tanto utili e necessarie al pubblico, fondar gran parte della stima e reputazion loro sopra il credito d'Aristotile, lo confonde e spaventa assai; e me lo par sentir dire: "E a chi si ha da ricorrere per definire le nostre controversie, levato che fusse di seggio Aristotile? qual altro autore si ha da seguitare nelle scuole, nelle accademie, nelli studí? qual filosofo ha scritto

tutte le parti della natural filosofia, e tanto ordinatamente, senza lasciar indietro pur una particolar conclusione? adunque si deve desolar quella fabbrica, sotto la quale si ricuoprono tanti viatori? si deve distrugger quell'asilo, quel Pritaneo, dove tanto agiatamente si ricoverano tanti studiosi, dove, senza esporsi all'ingiurie dell'aria, col solo rivoltar poche carte, si acquistano tutte le cognizioni della natura? si ha da spiantar quel propugnacolo, dove contro ad ogni nimico assalto in sicurezza si dimora?" Io gli compatisco, non meno che a quel signore che, con gran tempo, con spesa immensa, con l'opera di cento e cento artefici, fabbricò nobilissimo palazzo, e poi lo vegga, per esser stato mal fondato, minacciar rovina, e che, per non vedere con tanto cordoglio disfatte le mura di tante vaghe pitture adornate, cadute le colonne sostegni delle superbe logge, caduti i palchi dorati, rovinati gli stipiti, i frontespizi e le cornici marmoree con tanta spesa condotte, cerchi con catene, puntelli, contrafforti, barbacani e sorgozzoni di riparare alla rovina.

Salviati. Eh non tema già il signor Simplicio di simil cadute: io con sua assai minore spesa torrei ad assicurarlo del danno. Non ci è pericolo che una moltitudine sì grande di filosofi accorti e sagaci si lasci sopraffare da uno o dua, che facciano un poco di trepito; anzi non pure col voltargli contro le punte delle lor penne, ma col solo silenzio, gli metteranno in disprezzo e derisione appresso l'universale. Vanissimo è il pensiero di chi credesse introdurre nuova filosofia col reprovar questo o quello autore: bisogna prima imparare a rifar i cervelli degli uomini, e rendergli atti a distinguere il vero dal falso, cosa che solo Dio la può fare.

G. Galilei, *La prosa*, Sansoni, Firenze, 1978, pagg. 343-345

Galileo, Le qualità dei corpi

Galilei presenta la sua dottrina sulle qualità dei corpi, che poi saranno distinte in soggettive ed oggettive. Egli usa l'esempio del solletico per spiegare le qualità soggettive, fra le quali include anche il calore.

G. Galilei, *Il Saggiatore*

Ma prima mi fa di bisogno fare alcuna considerazione sopra questo che noi chiamiamo *caldo*, del qual dubito grandemente che in universale ne venga formato concetto assai lontano dal vero, mentre vien creduto essere un vero accidente affezione e qualità che realmente risegga nella materia dalla quale noi sentiamo riscaldarci.

Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna imaginazione posso separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sí che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità; tuttavolta però che noi, sí come gli abbiamo imposti nomi particolari e differenti da quelli de' gli altri primi e reali accidenti, volessimo credere ch'esse ancora fussero veramente e realmente da quelli diverse.

Io credo che non qualche essemplio piú chiaramente spiegherò il mio concetto. Io vo movendo una mano ora sopra una statua di marmo, ora sopra un uomo vivo. Quanto all'azione che vien dalla mano, rispetto ad essa mano è la medesima sopra l'uno e l'altro soggetto, ch'è di quei primi accidenti, cioè moto e toccamento, né per gli altri nomi da noi chiamata: ma il corpo animato, che riceve tali operazioni, sente diverse affezioni secondo che in diverse parti vien tocco; e venendo toccato, verbigrazia, sotto le piante de' piedi, sopra le ginocchia o sotto l'ascelle, sente, oltre al commun toccamento, un'altra affezione, alla quale noi abbiamo imposto un nome particolare, chiamandola *solletico*: la quale affezione è tutta nostra, e non punto della mano; e parmi che gravemente errerebbe chi volesse dire, la mano, oltre al moto ed al toccamento, avere in sé un'altra facoltà diversa da queste, cioè il solleticare, sí che il solletico fusse un accidente che risedesse in lei. Un poco di carta o una penna, leggermente fregata sopra qualsivoglia parte del corpo nostro, fa, quanto a sé, per tutto la medesima operazione, ch'è muoversi e toccare; ma in noi, toccando tra gli occhi, il naso, e sotto le narici, eccita una titillazione quasi intollerabile, ed in altra parte a pena si fa sentire. Or quella titillazione è tutta di noi, e non della penna, e rimosso il corpo animato e sensitivo, ella non è altro che un puro nome. Ora, di simile e non

maggior essistenza credo io che possano esser molte qualità che vengono attribuite a i corpi naturali, come sapori, odori, colori ed altre.

Un corpo solido, e, come si dice, assai materiale, mosso ed applicato a qualsivoglia parte della mia persona, produce in me quella sensazione che noi diciamo *tatto*, la quale, se bene occupa tutto il corpo, tuttavia pare che principalmente risegga nelle palme delle mani, e più ne i polvastrelli delle dita, co' quali noi sentiamo piccolissime differenze d'aspro, liscio, molle e duro, che con altre parti del corpo non così bene le distinguiamo; e di queste sensazioni altre ci sono più grate, altre meno, secondo la diversità delle figure de i corpi tangibili, lisce o scabrose, acute o ottuse, dure o cedenti: e questo senso, come più materiale de gli altri e ch'è fatto dalla solidità della materia, par che abbia riguardo all'elemento della terra. E perché di questi corpi alcuni si vanno continuamente risolvendo in particelle minime, delle quali altre, come più gravi dell'aria, scendono al basso, ed altre, più leggieri, salgono ad alto; di qui forse nascono due altri sensi, mentre quelle vanno a ferire due parti del corpo nostro assai più sensitive della nostra pelle, che non sente l'incursioni di materie tanto sottili tenui e cedenti: e quei minimi che scendono, ricevuti sopra la parte superiore della lingua, penetrando, mescolati colla sua umidità, la sua sostanza, arrecano i sapori, soavi o ingrati, secondo la diversità de' tocamenti delle diverse figure d'essi minimi, e secondo che sono pochi o molti, più o men veloci; gli altri, che ascendono, entrando per le narici, vanno a ferire in alcune mammillule che sono lo strumento dell'odorato, e quivi parimente son ricevuti i lor tocamenti e passaggi con nostro gusto o noia, secondo che le lor figure son queste o quelle, e di lor movimenti, lenti o veloci, ed essi minimi, pochi o molti. E ben si veggono providamente disposti, quanto al sito, la lingua e i canali del naso: quella, distesa di sotto per ricevere l'incursioni che scendono; e questi, accomodati per quelle che salgono: e forse all'eccitar i sapori si accomodano con certa analogia i fluidi che per aria discendono, ed a gli odori gl'ignei che ascendono. Resta poi l'elemento dell'aria per li suoni: i quali indifferentemente vengono a noi dalle parti basse e dall'alte e dalle laterali, essendo noi costituiti nell'aria, il cui movimento in se stessa, cioè nella propria regione, è egualmente disposto per tutti i versi; e la situazione dell'orecchio è accomodata, il più che sia possibile, a tutte le posture di luogo; ed i suoni allora son fatti, e sentiti in noi, quando (senz'altre qualità sonore o transonore) un frequente tremor dell'aria, in minutissime onde increspata, muove certa cartilagine di certo timpano ch'è nel nostro orecchio. Le maniere poi esterne, potenti a far questo increspamento nell'aria, sono moltissime; le quali forse si riducono in gran parte al tremore di qualche corpo che urtando nell'aria l'increspa, e per essa con gran velocità si distendono l'onde, dalla frequenza delle quali nasce l'acutezza del suono, e la gravità dalla rarità. Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle

intorno al naso. E come a i quattro sensi considerati ànno relazione i quattro elementi, così credo che per la vista, senso sopra tutti gli altri eminentissimo, abbia relazione la luce, ma con quella proporzione d'eccellenza qual è tra 'l finito e l'infinito, tra 'l temporaneo e l'istantaneo, tra 'l quanto e l'indivisibile, tra la luce e le tenebre. Di questa sensazione e delle cose attenenti a lei io non pretendo d'intenderne se non pochissimo, e quel pochissimo per ispigarlo, o per dir meglio per adombrarlo in carte, non mi basterebbe molto tempo, e però lo pongo in silenzio.

E tornando al primo mio proposito in questo luogo, avendo già veduto come molte affezioni, che sono repute qualità risedenti ne' soggetti esterni, non ànno veramente altra essistenza che in noi, e fuor di noi non sono altro che nomi, dico che inclino assai a credere che il calore sia di questo genere, e che quelle materie che in noi producono e fanno sentire il caldo, le quali noi chiamiamo con nome generale *fuoco*, siano una moltitudine di corpicelli minimi, in tal e tal modo figurati, mossi con tanta e tanta velocità; li quali incontrando il nostro corpo, lo penetrino con la lor somma sottilità, e che il lor tocco, fatto nel lor passaggio per la nostra sostanza e sentito da noi, sia l'affezione che noi chiamiamo *caldo*, grato e molesto secondo la moltitudine e velocità minore o maggiore d'essi minimi che ci vanno pungendo e penetrando, sí che grata sia quella penetrazione per la quale si agevola la nostra necessaria insensibil traspirazione, molesta quella per la quale si fa troppo gran divisione e risoluzione nella nostra sostanza: sí che in somma l'operazion del fuoco per la parte sua non sia altro che, movendosi, penetrare colla sua massima sottilità tutti i corpi, dissolvendogli piú presto o piú tardi secondo la moltitudine e velocità degl'ignicoli e la densità o rarità della materia d'essi corpi; de' quali corpi molti ve ne sono de' quali, nel lor disfacimento, la maggior parte trapassa in altri minimi ignei, e va seguitando la risoluzione fin che incontra materie risolubili. Ma che oltre alla figura, moltitudine, moto, penetrazione e tocco, sia nel fuoco altra qualità, e che questa sia caldo, io non lo credo altrimenti; e stimo che questo sia talmente nostro, che, rimosso il corpo animato e sensitivo, il calore non resti altro che un semplice vocabolo. Ed essendo che questa affezione si produce in noi nel passaggio e tocco de' minimi ignei per la nostra sostanza, è manifesto che quando quelli stessero fermi, la loro operazion resterebbe nulla: e così veggiamo una quantità di fuoco, ritenuto nelle porosità ed anfratti di un sasso calcinato, non ci riscaldare ben che lo tegniamo in mano, perch'ei resta in quiete; ma messo il sasso nell'acqua, dov'egli per la di lei gravità ha maggior propensione di muoversi che non aveva nell'aria, ed aperti di piú i meati dall'acqua, il che non faceva l'aria, scappando i minimi ignei ed incontrando la nostra mano, la penetrano, e noi sentiamo il caldo.

Perché, dunque, ad eccitare il caldo non basta la presenza de gl'ignicoli, ma ci vuol il lor movimento ancora, quindi pare a me che non fusse se non con gran ragione detto, il moto esser causa di calore. Questo è quel movimento per lo quale s'abbruciano le frecce e gli altri legni e si liquefà il piombo e gli altri metalli, mentre i minimi del fuoco, mossi o per se stessi con velocità, o, non bastando la propria forza, cacciati da impetuoso vento de'

mantici, penetrano tutti i corpi, e di quelli alcuni risolvono in altri minimi ignei volanti, altri in minutissima polvere, ed altri liquefanno e rendono fluidi come acqua. Ma presa questa proposizione nel sentimento commune, sí che mosso una pietra, o un ferro, o legno, ei s'abbia a riscaldare, l'ho ben per una solenne vanità. Ora, la confricazione e stropicciamento di due corpi duri, o col risolverne parte in minimi sottilissimi e volanti, o coll'aprir l'uscita a gl'ignicoli contenuti, gli riduce finalmente in moto, nel quale incontrando i nostri corpi e per essi penetrando e scorrendo, e sentendo l'anima sensitiva nel lor passaggio i toccamenti, sente quell'affezione grata e molesta, che noi poi abbiamo nominata *caldo*, *bruciore* o *scottamento*.

(G. Galilei, *Il Saggiatore*, Einaudi, Torino, 1977, pagg. 223-228)

Galileo, Mente umana e sapienza divina

Secondo Galilei la mente umana è un'eccellente opera di Dio e come tale è in grado di fare cose stupefacenti, in particolare nel campo della matematica. Qui, anche se la mente umana si muove in un settore limitato, essa è in grado di raggiungere una sicurezza di conoscenza che "agguaglia quella divina nella certezza obiettiva".

G. Galilei, *I due massimi sistemi del mondo*

Salviati. Molto acutamente opponete; e per rispondere all'obbiezione, convien ricorrere a una distinzione filosofica, dicendo che l'intendere si può pigliare in due modi, cioè *intensive* o vero *extensive*: e che *extensive*, cioè quanto alla moltitudine degli intelligibili, che sono infiniti, l'intender umano è come nullo, quando bene egli intendesse mille proposizioni, perché mille rispetto all'infinità è come uno zero; ma pigliando l'intendere *intensive*, in quanto cotal termine importa intensivamente, cioè perfettamente, alcuna proposizione, dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura; e tali sono le scienze matematiche pure, cioè la geometria e l'aritmetica, delle quali l'intelletto divino ne sa bene infinite proposizioni di più, perché le sa tutte, ma di quelle poche intese dall'intelletto umano credo che la cognizione agguagli la divina nella certezza obiettiva, poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore.

Simplicio. Questo mi pare un parlar molto risoluto ed ardito.

Salviati. Queste son proposizioni comuni e lontane da ogni ombra di temerità o d'ardire e che punto non detraggono di maestà alla divina sapienza, sì come niente diminuisce la sua onnipotenza il dire che Iddio non può fare che il fatto non sia fatto. Ma dubito, signor Simplicio, che voi pigliate ombra per esser state ricevute da voi le mie parole con qualche equivocazione. Però, per meglio dichiararmi, dico che quanto alla verità di che ci danno cognizione le dimostrazioni matematiche, ella è l'istessa che conosce la sapienza divina; ma vi concederò bene che il modo col quale Iddio conosce le infinite proposizioni, delle quali noi conosciamo alcune poche, è sommamente più eccellente del nostro, il quale procede con discorsi e con passaggi di conclusione in conclusione, dove il suo è di un semplice intuito: e dove noi, per esempio, per guadagnar la scienza d'alcune passioni del cerchio, che ne ha infinite, cominciando da una delle più semplici e quella pigliando per sua definizione, passiamo con discorso ad un'altra, e da questa alla terza, e poi alla quarta etc., l'intelletto divino con la semplice apprensione della sua essenza comprende, senza temporaneo discorso, tutta la infinità di quelle passioni; le quali anco poi in effetto virtualmente si comprendono nelle definizioni di tutte le cose, e che poi finalmente, per esser infinite, forse sono una sola nell'essenza loro e nella mente divina. Il che né anco all'intelletto umano è del tutto incognito, ma ben da profonda e densa caligine adombrato, la qual viene in parte assottigliata e chiarificata quando ci siamo fatti padroni di alcune conclusioni fermamente dimostrate e tanto speditamente possedute da noi, che tra esse possiamo velocemente trascorrere: perché in somma, che altro è l'esser nel triangolo il quadrato opposto all'angolo retto eguale a gli altri due che gli sono intorno, se non l'esser i

parallelogrammi sopra base comune e tra le parallele, tra loro eguali? e questo non è egli finalmente il medesimo, che essere eguali delle due superficie che adattate insieme non si avanzano, ma si racchiuggono dentro al medesimo termine? Or questi passaggi, che l'intelletto nostro fa con tempo e con moto di passo in passo, l'intelletto divino, a guisa di luce, trascorrere in un istante, che è l'istesso che dire, gli ha sempre tutti presenti.

Concludo per tanto, l'inteder nostro, e quanto al modo e quanto alla moltitudine delle cose intese, esser d'infinito intervallo superato dal divino; ma non però l'avvilisco tanto, ch'io lo reputi assolutamente nullo; anzi, quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo, esser la mente umana opera di Dio, e delle più eccellenti.

G. Galilei, *La prosa*, Sansoni, Firenze, 1978, pagg. 361-362

Galilei, Novità mai udite per tutti i secoli andati

Nelle prime pagine di questa celebre opera galileiana, scritta in latino in quanto destinata a tutti gli scienziati del mondo e pubblicata nel 1610, sono accennate in sintesi le grandi novità che Galileo si accinge ad esporre, “novità non mai udite”.

G. Galilei, *Sidereus nuncius*

Avviso Astronomico, nel quale si contengono le moderne osservazioni, fatte per mezzo di un nuovo occhiale nella faccia della Luna, Via lattea e Stelle nebulose, e si dichiarano i nuovi scoprimenti di innumerabili Stelle fisse, si come di quattro Pianeti, non piú veduti, chiamati con nome di Medicei. Grandi veramente sono le cose che in questo piccolo trattato propongo da vedersi e contemplarsi da i naturali speculativi. Grandi io dico, sí per l'eccellenza della materia, sí per le novità non mai udite per tutti i secoli andati, sí ancora per l'istrumento col quale al senso vostro quelle manifestate si sono. Gran cosa è certo l'aggiugnere sopra il numero delle fisse, che fin a questa presente età si son potute scorgere dalla naturale facultà visiva, altre quasi innumerevoli stelle non piú vedute, esponendole apertamente alla vista in numero sopra dieci volte maggiore dell'anticamente osservate e conosciute fin ora. Bellissima ed oltre a modo dilettevol cosa è vedere il corpo lunare (da noi remoto per quasi sessanta semidiametri della Terra) avvicinarsi talmente, come se ei fusse non piú lontano che due sole di dette misure; onde il suo diametro appaia circa trenta volte maggiore, la superficie quasi novanta, e la solidità ventisette mila volte prossimamente accresciuta sopra quella che dall'occhio libero naturalmente si scorge: dal che poi con sensata certezza sappia ciascuno non esser la Luna altrimenti di superficie liscia e pulita, ma rozza ed ineguale, ed, a guisa della superficie terrestre, circondata intorno di grandi prominenze e profonde valli o lagune. [...]

Ma quel che eccede di gran lunga ogni nostra immaginazione, e che principalmente mi ha spinto a dovere avvisarne ogni astronomo e filosofo, e l'aver io trovato e scoperto quattro nuove stelle erranti, non conosciute ed osservate da alcun altro avanti di me, le quali intorno ad una tal principale stella delle già cognite, a guisa di Venere o di Mercurio intorno al Sole, trovo che hanno i lor periodi certi, ora essendogli avanti, ora seguendola, senza però digredire mai da quella fuori de' loro stabili e determinati sentieri. Le quali cose tutte sono state da me primo osservate, già sono pochi mesi trascorsi, per mezzo di un nuovo occhiale da me inventato, con la divina grazia illuminantemi.

(G. Galilei, *La prosa*, Sansoni, Firenze, 1978, pagg. 56-59)

Galileo, Scienza e religione

*Galilei, dopo aver accennato alle proprie straordinarie scoperte astronomiche, si difende dall'accusa di eresia operando - in una lettera, indirizzata a Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana - la fondamentale distinzione fra *œquestioni naturali* e *œquestioni de Fide*".*

G. Galilei, *A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana*, 1615

A Madama Cristina di Lorena Granduchessa di Toscana

Io scopersi pochi anni a dietro, come ben sa l'Altezza Vostra Serenissima, molti particolari nel cielo, stati invisibili sino a questa et...; li quali, si per la novit..., si per alcune conseguenze che da essi dependono, contrarianti ad alcune proposizioni naturali comunemente ricevute dalle scuole de i filosofi, mi eccitorno contro non piccol numero di tali professori; quasi che io di mia mano avessi tali cose collocate in cielo, per intorbidar la natura e le scienze. E scordatisi in certo modo che la moltitudine de' veri concorre all'investigazione, accrescimento e stabilimento delle discipline, e non alla diminuzione o distruzione, e dimostrandosi nell'istesso tempo pi" affezionati alle proprie opinioni che alle vere, scorsero a negare a far prova d'annullare quelle novit..., delle quali il senso istesso, quando avessero voluto con attenzione riguardarle, gli avrebbe potuti render sicuri; e per questo produssero varie cose, ed alcune scritture pubblicarono ripiene di vani discorsi, e, quel che fu pi" grave errore, sparse di attestazioni delle *Sacre Scritture*, tolte da luoghi non bene da loro intesi e lontano dal proposito addotti: nel quale errore forse non sarebbero incorsi, se avessero avvertito un utilissimo documento che ci d... sant'Agostino intorno all'andar con riguardo nel determinar resolutamente sopra le cose oscure e difficili ad esser comprese per via del solo discorso; mentre, parlando pur di certa conclusione naturale attenente a i corpi celesti, scrive cosı: *œMa ora, serbata sempre la moderazione della giusta prudenza, non dobbiamo temere di credere nulla attorno ad un argomento scuro, perch, non abbiamo ad odiare per amore del nostro errore ci• che per caso poi la verit... avr... scoperto, quantunque non possa essere in nessun modo contrario ai libri sacri, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento*".

Ô accaduto poi che il tempo Š andato successivamente scoprendo a tutti le verit... prima da me additate [...], cosı si sono andati quietando di grado in grado gli altri tutti che non venivano mantenuti in negativa o in dubbio da altro che dall'inaspettata novit... e dal non aver avuta occasione di vederne sensate esperienze; ma quelli che, oltre all'amor del primo errore, non saprei qual altro loro immaginato interesse gli rende non bene affetti non tanto verso le cose quanto verso l'autore, quelle, non le potendo pi" negare, cuoprano sotto un continuo silenzio, e divertendo il pensiero ad altre fantasie, inacerbiti pi" che prima da quello onde gli altri si sono addolciti e quietati, tentano di progiudicarmi con altri modi. De' quali io veramente non farei maggiore stima di quel che io mi abbia fatto dell'altre

contraddizioni, delle quali mi risi sempre, sicuro dell'esito che doveva avere 'l negozio, s'io non vedessi che le nuove calunnie e persecuzioni non terminano nella molta o poca dottrina, nella quale io scarsamente pretendo, ma si estendono a tentar di offendermi con macchie che devono essere e sono da me pi" aborrite che la morte, n, devo contentarmi che le sieno conosciute per ingiuste da quelli solamente che conoscono me e loro, ma da ogn'altra persona ancora. Persistendo dunque nel primo loro istituto di voler con ogni immaginabil maniera atterrar me e le cose mie, sapendo come io ne' miei studii di astronomia e di filosofia tengo, circa alla costituzione delle parti del mondo, che il Sole, senza mutar luogo, resti situato nel centro delle conversioni de' gli orbi celesti, e che la Terra, convertibile in se stessa, se gli muova intorno; e di pi" sentendo che tal posizione vo confermando non solo col reprovar le ragioni di Tolommeo e d'Aristotile, ma col produrne molte in contrario, ed in particolare alcune attenenti ad effetti naturali, le cause de' quali forse in altro modo non si possono assegnare, ed altre astronomiche, dipendenti da molti rincontri de' nuovi scoprimenti celesti, li quali apertamente confutano il sistema Tolemaico e mirabilmente con quest'altra posizione si accordano e la confermano; e forse confusi per la conosciuta verit... d'altre proposizioni da me affermate, diverse dalle comuni; e per• diffidando ormai di difesa, mentre restassero nel campo filosofico; si son risoluti a tentar di fare scudo alle fallacie de' lor discorsi col manto di simulata religione e con l'autorit... delle *Scritture Sacre*, applicate da loro, con poca intelligenza, alla confutazione di ragioni n, intese n, sentite.

E prima, hanno per lor medesimi cercato di spargere concetto nell'universale, che tali proposizioni sieno contro le *Sacre Lettere*, ed in conseguenza dannande ed eretiche; di poi, scorgendo quanto per lo pi" l'inclinazione dell'umana natura sia pi" pronta ad abbracciar quell'impresa dalle quali il prossimo ne venga, bench, ingiustamente, oppresso, che quelle ond'egli ne riceva giusto sollevamento, non gli Š stato difficile il trovare chi per tale, ci• Š per dannanda ed eretica, l'abbia con insolita confidenza predicata sin da i pulpiti, con poco pietoso e men considerato aggravio non solo di questa dottrina e di chi la segue, ma di tutte le matematiche e de' matematici insieme; quindi, venuti in maggior confidenza, e vanamente sperando che quel seme, che prima fond• radice nella mente loro non sincera, possa diffonder suoi rami ed alzargli verso il cielo, vanno mormorando tra 'l popolo che per tale ella sar... in breve dichiarata dall'autorit... suprema. [...]

Ora, per queste false note che costoro tanto ingiustamente cercano di addossarmi, ho stimato necessario per mia giustificazione appresso l'universale, del cui giudizio e concetto, in materia di religione e di reputazione, devo far grandissima stima, discorrer circa a quei particolari che costoro vanno producendo per detestare ed abolire questa opinione, ed in somma per dichiararla non pur falsa, ma eretica, facendosi sempre scudo di un simulato zelo di religione e volendo pur interessar le *Scritture Sacre* e farle in certo modo ministre de' loro non sinceri proponimenti, col voler, di pi", s'io non erro, contro l'intenzion di quelle e de' Santi Padri, estendere, per non dir abusare, la loro autorit..., sj che anco in conclusioni pure naturali e non *de Fide*, si deva lasciar totalmente il senso e le ragioni dimostrative per

qualche luogo della *Scrittura*, che tal volta sotto le apparenti parole potr... contener sentimento diverso. Dove spero di dimostrar, con quanto pi^u pio e religioso zelo procedo io, che non fanno loro, mentre propongo non che non si danni questo libro, ma che non si danni, come vorrebbero essi, senza intenderlo, ascoltarlo, n, pur vederlo, e massime sendo autore che mai non tratta di cose attenenti a religione o a fede, n, con ragioni dipendenti in modo alcuno da autorit... di *Scritture Sacre*, dove egli possa malamente averle interpretate, ma sempre se ne sta su conclusioni naturali, attenenti a i moti celesti, trattate con astronomiche e geometriche dimostrazioni fondate prima sopra sensate esperienze ed accuratissime osservazioni. Non che egli non avesse posto cura a i luoghi delle *Sacre Lettere*; ma perch, benissimo intendeva, che sendo tal sua dottrina dimostrata, non poteva contrariare alle *Scritture* intese perfettamente: e per nel fine della dedicatoria, parlando al Sommo Pontefice, dice cos: «Se per caso vi sono dei fatui che, essendo ignari di tutte le scienze matematiche, emettono giudizi intorno ad esse, e per qualche luogo della *Scrittura*, malamente interpretato, osano biasimare ed attaccare questo mio principio, non me ne curo, tanto che disprezzo anche il loro giudizio come temerario. Non Ŕ ignoto infatti che Lattanzio, celebre scrittore s, ma poco matematico, parla della forma della Terra in modo piuttosto ingenuo, quando deride coloro che affermano la Terra aver forma di globo. Quindi non deve far meraviglia agli studiosi se alcuni dello stesso tipo rideranno anche di noi. Le cose matematiche si scrivono per i matematici, ai quali questi nostri lavori, se non erro, parranno recar qualche vantaggio anche alla Repubblica della Chiesa, che ora la Santit... Vostra regge».

(Galilei, *Lettere*, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 123-128)

Garaudy, Dialogare con i cristiani

Pur non negando le differenze di fondo, Garaudy mette in evidenza anche alcune affinità spirituali fra i marxisti e i cristiani.

R. Garaudy, *Dall'anatema al dialogo*

Il marxista si pone gli stessi problemi del Cristiano, è sollecitato dalla stessa esigenza, vive nella stessa tensione verso l'avvenire, ma precisamente non si crede autorizzato – perché il marxismo è filosofia critica e non dogmatica – a trasformare la domanda in risposta, la sua esigenza in presenza. “Spirito sempre attivo, come ti sento!” – scriveva Goethe, e il marxismo, nella sua ispirazione faustiana e fichtiana, non cede alla tentazione di affermare dietro l'atto un essere che ne è la sorgente. La mia sete non dimostra la sorgente. L'infinito è per il marxista un'assenza e un'esigenza, per il Cristiano una promessa e una presenza. Vi è qui incontestabilmente una divergenza tra la concezione prometeica della libertà, che è creazione, e la concezione cristiana, che è grazia e consenso.

Per un Cristiano la trascendenza è l'atto di Dio che viene verso di lui e lo chiama. Per un marxista è una dimensione dell'atto dell'uomo che si supera verso il suo essere lontano: il superamento della natura in cultura.

C. Panciarola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino, 1979, pag. 202

Garaudy, Sul materialismo di Marx

Roger Garaudy, nato nel 1913, esponente del Partito Comunista Francese dal 1933, spesso polemico con il diamat staliniano dominante all'interno del partito, fu protagonista fin dagli anni sessanta di una forte denuncia dell'oppressione esistente nei paesi comunisti e di un tentativo di dialogo con i cattolici sulla base dei valori morali e della difesa della persona, che gli valse l'espulsione dal partito per "revisionismo di destra" nel 1970. Ultimamente si è convertito all'islamismo. In questo brano egli distingue il materialismo di Marx dal "materialismo metafisico" che lo aveva preceduto.

R. Garaudy, *Dall'anatema al dialogo*

La maggior parte dei malintesi teorici tra Cristiani e marxisti viene da una grande confusione sul termine stesso di "materialismo".

Ciò che distingue il marxismo da tutte le forme anteriori di materialismo, è che esso assume come punto di partenza *l'atto creatore dell'uomo*.

Nelle *Tesi su Feuerbach* Marx sottolinea questa differenza radicale: "il principale errore di ogni materialismo passato... è che l'oggetto, la realtà, il mondo sensibile sono visti solo sotto la forma di oggetto o d'intuizione ma non in quanto attività umana concreta, in quanto pratica, in modo soggettivo".

È degno di nota che in questo testo, generalmente considerato – e a buon diritto – come l'atto di nascita della filosofia marxista, sette tesi su undici sono direttamente consacrate a cogliere i diversi aspetti di questo atto creatore dell'uomo: l'aspetto *attivo* della conoscenza; il criterio della *prassi*, solo criterio di verità; il compito della filosofia definito come impegno di *trasformare* il mondo...

Discepoli superficiali o avversari troppo frettolosi o mal intenzionati hanno spesso misconosciuto ciò che fu l'originalità del materialismo di Marx. Gli avversari l'assimilarono più o meno al materialismo metafisico e lo definirono secondo una formula tanto diffusa quanto falsa, come una riduzione del superiore all'inferiore. I discepoli superficiali ridussero il marxismo a un povero scientismo, riducendo la filosofia a un'estrapolazione dei risultati della scienza, al punto, per esempio, di intendere per storia "scientifica" una storia dove l'avvenire è già scritto.

Questo è snaturare lo spirito stesso del marxismo che è essenzialmente una *metodologia dell'iniziativa storica*.

C. Panciarola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino, 1979, pagg. 199-200

Gardner, La pluralità delle intelligenze e la loro educazione

Alla luce della sua teoria delle "intelligenze multiple" Howard Gardner si sofferma qui ad esaminare come differenti sistemi educativi operano al fine di sviluppare negli individui competenze che sono apprezzate in quel determinato contesto. Egli propone un "sistema di riferimento" che può essere applicato a qualsiasi situazione educativa e ne individua le componenti.

H. Gardner, *Formae mentis*

Comincio elencando le varie componenti che si dovrebbero tener presenti nell'analisi di ogni situazione educativa. Data la complessità di ogni situazione in cui uno o più individui sono incaricati della trasmissione del sapere a un altro gruppo di individui, è essenziale considerare un grande insieme di componenti e quindi, purtroppo, ci si trova costretti a una esposizione sommaria di ciascuna di esse. A conclusione di questa sezione, ho incluso una tabella in cui sono indicati i modi in cui il sistema di riferimento può essere applicato alle nostre tre situazioni di apprendimento usate come campione. Il testo dettagliato della tabella diventerà probabilmente chiaro solo dopo avere assimilato le singole sezioni di ciascuna delle situazioni educative. La consultazione del diagramma potrebbe essere nondimeno d'aiuto per il lettore tanto durante l'introduzione alle componenti specifiche, nei paragrafi che seguono, quanto durante la lettura delle descrizioni più dettagliate di ciascuna situazione educativa nelle sezioni seguenti.

Dopo queste brevi osservazioni di orientamento rivolte al lettore che dovesse avere dei dubbi, passerò a considerare innanzitutto una componente di speciale importanza per questo libro: le particolari *intelligenze usate in una situazione educativa*. Persino questa componente risulta essere plurisfaccettata. Per esempio, le abilità implicate da un'intelligenza possono essere usate come *mezzo per acquisire informazione*. Gli individui possono quindi imparare utilizzando codici linguistici, presentazioni cinestetiche o spaziali o legami interpersonali. Nello stesso modo in cui varie intelligenze possono essere sfruttate come mezzi di trasmissione, così il *materiale da padroneggiare* può ricadere in pieno nell'ambito di un'intelligenza specifica. Se si impara a suonare uno strumento, la conoscenza che si deve acquisire è musicale. Se si impara a calcolare, la conoscenza che si deve conseguire è logico-matematica (anche se il mezzo per conseguirla è di natura linguistica). Risulta così che le nostre varie competenze intellettuali possono funge tanto da mezzo quanto da messaggio, tanto da forma quanto da contenuto.

Alle intelligenze in gioco sono affini, rimanendone però al contempo separati, anche i *modi reali di apprendimento* utilizzati nell'uno o nell'altro contesto. Quello forse più basilare di tutti è l'*apprendimento diretto* o "*non mediato*": quello in cui l'allievo osserva l'attività di un adulto *in vivo*, come quando un bambino di Puluwat osserva un anziano mentre costruisce una canoa o si prepara a prendere il mare. Strettamente affini all'osservazione diretta, ma implicanti una partecipazione più aperta da parte dell'allievo, sono varie forme di *imitazione*,

nelle quali il bambino prima osserva e poi (subito dopo o in un tempo successivo) imita le azioni eseguite dal modello.

In questi modi di *apprendimento mediante osservazione* sono spesso molto apprezzate forme di conoscenza spaziale, corporea e interpersonale. Può essere in gioco anche la conoscenza linguistica, ma di solito in maniera incidentale: per esempio, per richiamare l'attenzione su un elemento della prestazione. A volte si invocano anche adagi o asserzioni di carattere generale: a questo punto al “*know-how*” [al “*come*”] si congiunge il “*know-that*” [il “*cosa*”].

Ma l'istruzione in un'abilità specifica può verificarsi anche *al di fuori del contesto* in cui tale abilità è praticata abitualmente. A volte si costruisce un piccolo modello, così che l'allievo abbia la possibilità di far pratica: per esempio, il giovane navigatore di Puluwat impara a riconoscere le costellazioni disponendo dei ciottoli sul fondo di una casa-canoa. A volte si tiene una cerimonia o un rituale, nel corso dei quali vengono rivelati al giovane discepolo dei segreti o gli viene insegnata una pratica specializzata che potrà essere utilizzata in seguito in un “contesto” appropriato. E man mano che le società diventano più complesse, e i compiti più intricati e plurisfaccettati, l'apprendimento ha luogo sempre più in situazioni lontane dal sito in cui esso sarà poi applicato nella pratica: per esempio in speciali edifici chiamati “scuole”. Esaminerò tali forme complesse di apprendimento quando mi occuperò delle scuole, dalle scuole informali nella boscaglia alle scuole religiose tradizionali, alle scuole laiche contemporanee con le quali ha familiarità la maggior parte dei lettori.

Quando passiamo in rassegna questi modi o contesti diversi di apprendimento, ci imbattiamo in tre variabili aggiuntive che devono trovar posto all'interno di ogni equazione del sapere. Innanzitutto, per trasmettere la conoscenza si usano vari *mezzi o media*.

Mentre le forme dirette di apprendimento sono in gran parte immediate, implicando al massimo una semplice descrizione verbale o un diagramma lineare disegnato “sulla sabbia”, forme di apprendimento più formali si fondano massicciamente su mezzi distinti di trasmissione. Questi mezzi possono comprendere sistemi di simboli ben articolati, come il linguaggio o la matematica, oltre a famiglie di mezzi in continua espansione, compresi libri, opuscoli, diagrammi, carte geografiche e topografiche, televisione, computer e varie combinazioni di questi e altri modi di trasmissione. Naturalmente questi mezzi differiscono nei tipi di intelligenza che si richiedono per un loro uso appropriato oltre che per i tipi di informazione che offrono più facilmente.

Vengono poi *i particolari siti o luoghi* in cui avviene l'apprendimento. Gran parte dell'istruzione, in particolare in società tradizionali, viene impartita *sul posto*: l'allievo si pone semplicemente accanto al modello, che sta facendo “il suo lavoro”. L'apprendimento sul posto può avvenire a casa, quando questa è il luogo abituale in cui si svolge l'attività, si tratti di imparare a preparare un pasto o di “identificarsi” con un genitore che ha sempre da studiare. Come ho già notato, quando le società diventano più complesse è probabile che fondino *istituzioni specializzate per l'insegnamento*. Le scuole sono gli esempi più cospicui

in proposito; ma sono esempi pertinenti anche *ateliers*, officine o laboratori, dove si può imparare un'attività attraverso un periodo di apprendistato. E a volte ambienti specializzati, come quelli usati per riti o cerimonie di iniziazione, facilitano una rapida ed efficace trasmissione di una conoscenza importante (influenzando spesso, efficacemente su di essa). È presumibile che non ci siano limiti assoluti ai tipi di informazione che potrebbero essere trasmessi in qualsiasi sito; ma, come ho suggerito, le forme di conoscenza linguistiche e logico-matematiche saranno trasmesse con la massima probabilità in ambienti escogitati espressamente (e usati primariamente) per la trasmissione di conoscenza.

Una terza variabile nell'equazione del sapere concerne gli *agenti particolari* a cui questo compito è affidato. Nella situazione classica gli insegnanti sono genitori o nonni, in generale dello stesso sesso del discepolo; anche gli altri parenti o membri della propria casta o del proprio clan possono fungere come depositari di uno speciale sapere. Anche fratelli e sorelle e coetanei partecipano talvolta alla trasmissione di conoscenza: per alcuni compiti, in effetti, i bambini imparano più facilmente dai fratelli più grandi che non da insegnanti che non hanno alcun rapporto di parentela con loro. Non di rado accade che il rapporto di insegnamento determini uno stretto legame fra un maestro e un discepolo all'interno di una cultura. I giovani finiscono con l'essere addestrati da quegli adulti che posseggono le abilità che per i giovani è più importante conseguire: questo tipo di legame a due maestro-discepolo può avvenire in conseguenza di rapporti di parentela o di conoscenza o, meno comunemente, di un'affinità, percepita dai membri della comunità, fra le abilità del modello e le attitudini del giovane. (Questo tipo di legame a due è più probabile in società che hanno un tipo di apprendimento informale). Infine, in certe società, emerge una classe del tutto distinta di insegnanti e capi – in principio di orientamento religioso e poi laico –, il cui compito è quello di insegnare un dato corpus di conoscenze ad alcuni fra i giovani della comunità, o a volte anche a tutti. A volte ci si attende che il docente abbia una specchiata figura morale, anche se, in contesti laici, la competenza tecnica è diventata la qualità essenziale richiesta. Forse per la prima volta, un rapporto anteriore fra il bambino e l'adulto non è più una premessa necessaria per entrare in un rapporto educativo: ci si imbatte invece in una situazione contrattuale in cui la residenza in un'area geografica o l'appartenenza a un ente religioso è titolo sufficiente per entrare in un rapporto di istruzione. Una parola, infine, sul *contesto generale* in cui *ha luogo l'apprendimento*. Ognuno dei nostri prototipi di apprendimento tende a verificarsi in un particolare contesto culturale. In una società tradizionale che non conosce la scrittura, la maggior parte delle cose che si devono apprendere è indispensabile per la sopravvivenza. Le stesse forme di conoscenza si trovano quindi in tutti, o quasi tutti, i membri di tale società. Una parte relativamente modesta della conoscenza è stata ordinata in codici espliciti, e le forme di conoscenza più richieste possono essere accumulate semplicemente osservando gli individui al lavoro nei loro ambienti abituali. Poiché queste forme di conoscenza sono relativamente semplici, non mi soffermerò qui ulteriormente su di esse. Mi volgerò invece a considerare quelle forme di

conoscenza all'interno di una società tradizionale che richiedono un lungo processo di apprendimento, come quello che impegna il nostro giovane aspirante navigatore di Puluwat o un giovane che vuol diventare un cantore in un ambiente privo di scrittura della Jugoslavia.

Nelle società in cui la cultura viene trasmessa in un contesto religioso tradizionale vige uno stato di cose un po' diverso. Qui un certo segmento della società, costituito di solito dai maschi giovani, acquista un'abilità che distinguerà i suoi membri da quelli che ne sono privi. C'è un graduale processo di selezione, in conseguenza del quale alcuni individui finiscono con l'acquisire solo un piccolo frammento di questa conoscenza specializzata, mentre le persone più dotte diventeranno i capi religiosi o secolari della comunità. Anche al di fuori dell'ambiente scolastico può esserci una differenziazione di competenze; spesso, però, la struttura tecnologica ed economica relativamente semplice della società permette alla maggior parte degli individui di possedere lo stesso insieme generale di abilità e conoscenza.

All'estremo opposto si trovano le società tecnologiche moderne, che presentano una vasta gamma di ruoli e di abilità. Poiché nessun individuo può concepibilmente padroneggiarli tutti, c'è una divisione del lavoro considerevole, con forme istituzionalizzate per la trasmissione di conoscenza e con criteri espliciti per valutare il successo. L'acquisizione di abilità ha luogo quasi invariabilmente in contesti specializzati, che vanno da scuole tecniche a officine, da fabbriche a società commerciali. Mentre, nella società tradizionale, quasi tutti hanno una certa comprensione della conoscenza posseduta da altri, la società tecnologica presenta esperti il cui particolare corredo di conoscenza è altrettanto misterioso per il cittadino medio quanto lo è la capacità di leggere e scrivere per l'individuo analfabeta. I tipi di intelligenza più apprezzati differiscono marcatamente in questi diversi contesti di apprendimento. Nelle società tradizionali prive di scrittura c'è un'alta valutazione della conoscenza interpersonale. Si tende a sfruttare molto le forme di conoscenza spaziale e corporea, mentre anche le forme di conoscenza linguistica e musicale possono essere molto apprezzate in certe particolari circostanze. In società con scuole religiose tradizionali, la conoscenza linguistica è oggetto di grande considerazione. In esse si continua a coltivare la conoscenza interpersonale, accompagnata, ai massimi livelli, dalla promozione di certe forme di conoscenza logico-matematica. Infine, nella moderna scuola laica sono molto apprezzate la conoscenza logico-matematica e anche certe forme di competenza linguistica, di contro è in generale ridotto il ruolo della conoscenza interpersonale, mentre possono acquistare importanza le forme di comprensione intrapersonale.

Ho passato brevemente in rassegna un sistema di riferimento analitico e un insieme di categorie che possono essere applicati a una varietà di contesti ed esperienze pedagogici. Naturalmente, *ogni applicazione di questo sistema di riferimento dev'essere preliminare e provvisoria, dipendendo tanto dall'attenta osservazione della particolare società in oggetto quanto dallo sviluppo di mezzi per applicare le categorie in un modo attendibile e privo di ambiguità.*

R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del Novecento*, Principato, Milano, 1993, pagg. 451-455

Gardner, La teoria delle intelligenze multiple

*Howard Gardner, nato nel 1943 negli Stati Uniti da una famiglia ebrea immigrata dalla Germania, nel suo libro *Formae mentis* del 1983, rileva i limiti di una concezione dell'intelligenza ridotta a quella che si misura con i test e considera l'esistenza di diverse competenze intellettuali o "intelligenze umane" che possono combinarsi in vario modo in ogni individuo e il cui sviluppo è influenzato dai diversi contesti culturali, i quali tendono generalmente a privilegiare un determinato tipo di intelligenza a scapito degli altri. Da ciò deriva la necessità, secondo Gardner, di individuare strategie educative per promuovere lo sviluppo delle differenti potenzialità cognitive negli individui.*

H. Gardner, *Formae mentis*

Una bambina trascorre un'ora con un esaminatore. Questi la sottopone a varie domande per poter valutare la quantità di informazioni in suo possesso (Chi ha scoperto l'America? Che cosa fa lo stomaco?), la sua ricchezza di vocabolario (Che cosa significa *incoerente*? Che cosa significa *cella campanaria*?), le sue capacità aritmetiche (Se una tavoletta di cioccolato costa trecento lire, quanto costeranno otto tavolette?), la sua capacità di ricordare una sequenza di numeri (5, 1, 7, 4, 2, 3, 8), la sua capacità di cogliere la somiglianza fra due elementi (gomito e ginocchio, montagna e lago). L'esaminatore può chiederle anche di eseguire certi altri compiti, come, per esempio: risolvere un labirinto, o disporre una serie di immagini in modo che riferiscano una storia completa. Poco dopo l'esaminatore attribuisce un punteggio a ciascuna singola risposta e perviene infine a ottenere un singolo numero: il quoziente di intelligenza, o QI, della bambina. Questo numero (che spesso viene detto alla bambina) eserciterà probabilmente un effetto apprezzabile sul suo futuro, influenzando sul giudizio che i suoi insegnanti si formeranno di lei o sul modo in cui la valuteranno quando si tratterà di assegnare determinati privilegi. L'importanza assegnata a questo numero non è del tutto fuori luogo: dopo tutto, il punteggio assegnato attraverso un test per la valutazione dell'intelligenza predice quale sarà il livello di abilità del soggetto nell'affrontare le materie scolastiche, anche se non ci consente affatto di predire quali risultati il soggetto otterrà invece nella vita. Questa situazione si ripete migliaia di volte ogni giorno, in tutto il mondo, e di solito si attribuisce molta importanza al singolo punteggio. È ovvio che si usino versioni differenti del test per soggetti di età diversa e in ambienti culturali diversi. A volte il test viene somministrato con carta e matita anziché attraverso una conversazione con un esaminatore. Ma le grandi linee – un numero di domande a cui si può rispondere in un'ora, per ottenere una valutazione esprimibile con un solo numero – rappresentano il modo in cui si misura l'intelligenza in tutto il mondo.

Molti osservatori non vedono affatto di buon occhio questo stato di cose. Nell'intelligenza dev'esserci qualcosa che non si può ridurre a risposte brevi a domande brevi: risposte che consentono tutt'al più di predire un buon rendimento scolastico; eppure, in assenza di un

modo migliore di riflettere sull'intelligenza, e di modi piú attendibili per stimare le capacità di un individuo, questa situazione è destinata a ripetersi universalmente per l'immediato futuro.

Ma che cosa accadrebbe se lasciassimo briglia sciolta alla nostra immaginazione, se considerassimo la gamma piú vasta di prestazioni che vengono di fatto apprezzate in tutto il mondo? Consideriamo per esempio il ragazzo dodicenne delle isole Puluwat, nelle Caroline, che è stato scelto dai suoi anziani per diventare un maestro navigatore. Sotto la tutela di maestri navigatori esperti, egli imparerà a combinare la conoscenza della navigazione, delle stelle e della geografia in modo da sapersi orientare fra centinaia di isole. Consideriamo l'iraniano quindicenne che ha imparato a memoria l'intero Corano ed è pervenuto a padroneggiare la lingua araba. Ora viene inviato in una città santa a studiare per vari anni con un *ayatollah*, che lo preparerà a diventare un insegnante e capo religioso. Oppure consideriamo la quattordicenne adolescente parigina che ha imparato a programmare un computer e sta cominciando a comporre musica con l'aiuto di un sintetizzatore.

Un istante di riflessione ci rivela che ognuno di questi individui sta conseguendo un alto livello di competenza in un campo difficile e manifesta un comportamento intelligente, qualunque definizione del termine intelligenza si adoperi, purché si tratti di una definizione ragionevole. Dovrebbe essere però altrettanto chiaro che i metodi di valutazione correnti delle capacità intellettive non sono sufficientemente affinati per permettere di valutare i potenziali o le prestazioni di un individuo nella navigazione con le stelle, nella padronanza di una lingua straniera o nel comporre musica con un computer. Il problema qui consiste non tanto nella tecnica di valutazione per mezzo di test quanto nel modo in cui noi pensiamo abitualmente all'intelletto e alle nostre opinioni inveterate sull'intelligenza. Solo se amplieremo e riformuleremo le nostre opinioni su che cosa si intenda per intelletto umano, saremo in grado di escogitare modi piú appropriati per stimarlo e modi piú efficaci per educarlo.

In tutto il mondo, molti studiosi di pedagogia stanno pervenendo a conclusioni simili. C'è molto interesse per nuovi programmi (alcuni dei quali grandiosi) che tentano di sviluppare l'intelligenza umana in funzione di una cultura globale, di addestrare individui in capacità generali come la "conoscenza in vista della previsione", per aiutarli a realizzare il loro potenziale umano. Esperimenti interessanti, che vanno dal metodo di Suzuki per imparare il violino al metodo LO, per apprendere le nozioni fondamentali della programmazione dei computer, si sforzano di ottenere prestazioni di buon livello da bambini piccoli. Alcuni di questi esperimenti hanno avuto un chiaro successo, mentre altri sono ancora nella fase di studi-pilota. È nondimeno probabilmente giusto dire che i successi, come pure gli insuccessi, si sono verificati in assenza di un adeguato quadro di riferimento sulle intelligenze. Senza dubbio non esiste in alcun caso una concezione delle intelligenze che includa la gamma di abilità che ho appena passato in rassegna. Pervenire a una tale formulazione è l'obiettivo del presente libro.

Nei capitoli seguenti delineerò una nuova teoria delle competenze intellettuali umane. Questa teoria mette in discussione la concezione classica dell'intelligenza che la maggior parte di noi ha assorbito esplicitamente (dalla psicologia o da testi di pedagogia) o implicitamente (vivendo in una cultura con una concezione forte ma forse circoscritta dell'intelligenza). Perché i nuovi caratteri di questa teoria possano essere identificati più facilmente, in queste pagine introduttive prenderò in considerazione alcuni fatti della concezione tradizionale: da dove sia derivata, perché si sia imposta, quali siano alcuni fra i problemi più vistosi che rimangono da risolvere. Solo allora passerò a considerare le caratteristiche della teoria revisionista che sto proponendo qui.

Per molto più di duemila anni, almeno a partire dall'avvento della città-stato greca, un certo insieme di idee ha dominato le discussioni della condizione umana nella nostra civiltà. Questo insieme di idee insiste sull'esistenza e l'importanza di poteri mentali: capacità che sono state variamente chiamate *razionalità*, *intelligenza* o manifestazioni della *mente*. La ricerca senza fine di un'essenza dell'umanità ci ha condotti, con apparente ineluttabilità, a concentrare il nostro interesse sulla ricerca del sapere che è così tipica della nostra specie cosicché sono state particolarmente apprezzate le capacità che hanno parte nella conoscenza.

[...]

Oggi possono essere maturi i tempi per una qualche chiarificazione sulla struttura della competenza intellettuale umana. Nella fattispecie, non abbiamo né un singolo progresso scientifico clamoroso né la scoperta di un grave errore di logica ma piuttosto il confluire di una grande quantità di materiali provenienti da una varietà di fonti. Una tale confluenza, che è andata preparandosi con forza sempre maggiore nel corso degli ultimi decenni, sembra essere riconosciuta (almeno in una sorta di visione periferica) da coloro che sono interessati alla cognizione umana. Solo di rado però, se pure è accaduto, le linee di convergenza sono state messe a fuoco direttamente ed esaminate sistematicamente in un'unica sede; e senza dubbio non ne è stato messo a parte il pubblico più vasto. Un tale confronto e comparazione è il duplice intento di questo libro.

Nei capitoli che seguono sosterrò che esistono prove convincenti a conferma dell'esistenza di varie competenze intellettive umane *relativamente autonome*, che indicherò in seguito in modo conciso come "intelligenze umane". Queste sono *le forammo mentis* del titolo del libro. L'esatta natura ed estensione di ciascuna "forma" intellettuale non è stata finora spiegata in modo soddisfacente, né è stato fissato il numero preciso di intelligenze. Mi sembra però sempre più difficile contestare la convinzione che esistano almeno alcune intelligenze che queste siano relativamente indipendenti l'una dall'altra e che possano essere plasmate e combinate da individui e culture in una varietà di modi adattivi.

Gli sforzi anteriori (e ce ne sono stati molti) per identificare intelligenze indipendenti sono stati poco persuasivi, soprattutto perché si fondavano solo su approcci parziali. "Menti" o "facoltà" separate sono state supposte esclusivamente sulla base di un'analisi di carattere logico, o della storia delle discipline pedagogiche, o dei risultati dei test d'intelligenza, o

delle informazioni fornite dagli studi sul cervello. Questi sforzi solitari hanno fornito molto di rado lo stesso elenco di competenze e hanno quindi fatto sembrare molto meno sostenibile la tesi che esistano intelligenze multiple.

Il mio modo di procedere è del tutto diverso. Formulando la mia tesi a favore delle intelligenze multiple, ho passato in rassegna i materiali forniti da un ampio gruppo di fonti, che nessuno finora aveva mai messo in relazione fra loro: studi di bambini prodigio, di individui dotati, di pazienti con lesioni cerebrali, di *idiots savants*, di bambini normali, di adulti normali, di esperti in diversi campi e di individui appartenenti a culture diverse. Un elenco preliminare di intelligenze candidate è stato appoggiato (e, a mio giudizio, parzialmente convalidato) da indicazioni convergenti provenienti da tutte queste fonti. Io mi sono convinto dell'esistenza di ogni forma particolare di intelligenza particolare ogni volta che si sia rivelato possibile trovarla in relativo isolamento in popolazioni specifiche (o assente in forma isolata in popolazioni altrimenti normali); che essa sia stata trovata in forma altamente sviluppata in individui specifici o in specifiche culture; e ogni volta che psicometristi, ricercatori sperimentali e/o esperti di particolari discipline riescono a supporre abilità elementari che, in effetti, definiscono una tale intelligenza. L'assenza di alcuni di questi indizi, o della loro totalità, elimina ovviamente un'intelligenza candidata. Nella vita comune, come mostrerò, queste intelligenze cooperano tipicamente in modo armonico, e la loro autonomia può quindi risultare invisibile. Quando però si inforchino occhiali appropriati, la natura peculiare di ogni intelligenza emergerà con sufficiente (e spesso sorprendente) chiarezza.

Il compito principale che mi sono posto in questo libro è quindi quello di addurre tutti gli argomenti possibili a sostegno dell'esistenza di intelligenze multiple (in seguito abbreviate come "I.M."). A prescindere dal fatto che la mia argomentazione risulti o no persuasiva, avrò almeno raccolto insieme vari filoni di conoscenza che finora erano rimasti relativamente separati. Questo volume si propone però, in aggiunta a questo, una varietà di altri obiettivi, non del tutto sussidiari: alcuni primariamente scientifici altri soltanto pratici. Innanzitutto, cercherò di estendere l'ambito della psicologia cognitiva e dello sviluppo (le due aree a cui, come ricercatore, mi sento più vicino). L'estensione a cui miro guarda, in una direzione, verso le radici biologiche ed evolutive della cognizione e, nell'altra, verso variazioni culturali nella competenza cognitiva. A mio avviso, le visite al "laboratorio" dello scienziato del cervello e al "campo" di una cultura esotica dovrebbero diventare parte integrante della formazione di individui interessati alla cognizione e allo sviluppo. In secondo luogo, desidero esaminare le implicazioni pedagogiche di una teoria delle intelligenze multiple. A mio giudizio, dovrebbe essere possibile identificare il profilo intellettuale di un individuo (o le sue propensioni) già in età molto precoce e poi attingere a questa conoscenza per migliorare le opportunità e le scelte pedagogiche di questa persona. Si potrebbero in questo modo avviare gli individui dotati di talenti insoliti a programmi speciali, così come si potrebbero persino escogitare protesi e speciali programmi di arricchimento per individui che presentassero un profilo di competenze

intellettuali atipico o disfunzionale.

In terzo luogo, spero che questa ricerca possa ispirare antropologi interessati a problemi pedagogici a sviluppare un modello di come certe competenze intellettuali possano essere promosse in vari ambienti culturali. Solo attraverso sforzi del genere sarà possibile determinare se le teorie dell'apprendimento e dell'insegnamento attraversino con facilità i confini nazionali o se debbano essere riformulate di continuo alla luce delle particolarità di ciascuna cultura.

Infine – e questa è la sfida più importante ma anche la più difficile – spero che il punto di vista che io esprimo qui possa rivelarsi genuinamente utile ai pedagogisti e agli educatori, preposti allo “sviluppo di altri individui”. I problemi dell'addestramento e del miglioramento dell'intelletto sono certamente “nell'aria” su scala internazionale il *World Development Report* della Banca Mondiale, il saggio del Club di Roma sull'apprendimento in vista del futuro e il progetto venezuelano sull'intelligenza umana sono solo tre esempi recenti ben noti.

Troppo spesso le persone impegnate in sforzi di questo genere hanno abbracciato teorie erronee dell'intelligenza o della cognizione e hanno poi sostenuto programmi che hanno dato ben pochi risultati o si sono rivelati addirittura controproducenti. Per aiutare queste persone, ho sviluppato un sistema di riferimento che costruendo sulla teoria delle intelligenze multiple, possa essere applicato a qualsiasi situazione educativa. Se il sistema di riferimento esposto in questo libro sarà adottato, esso potrebbe almeno scoraggiare gli interventi che sembrano condannati al fallimento e incoraggiare invece quelli che hanno concrete possibilità di successo.

Io considero lo sforzo affrontato in questo libro un contributo alla scienza emergente della cognizione. In una misura considerevole, sto compendiando i risultati delle ricerche di altri studiosi, ma, in una certa misura (e intendo chiarire dove) sto proponendo un orientamento nuovo. Una parte delle mie tesi sono controverse, e io mi attendo che gli esperti nella scienza cognitiva abbiano infine anche loro qualcosa da dire.

La parte seconda, il “cuore” del libro, è costituita dalla descrizione di varie competenze intellettuali della cui esistenza mi sento ragionevolmente certo. Ma, come si conviene a un potenziale contributo alla scienza, passerò prima in rassegna (nel cap. 2) gli sforzi compiuti da altri autori per caratterizzare profili intellettuali, e poi, dopo avere esposto le prove a sostegno della mia teoria, sottoporro (nel cap. 11) tale punto di vista a possibili critiche. Nell'ambito del mio intento di ampliare lo studio della cognizione, in tutta la parte seconda adotterò una prospettiva biologica e interculturale e dedicherò inoltre un capitolo a sé alle basi biologiche della cognizione (cap. 3) e alle variazioni culturali nell'educazione (cap. 13). Infine, data l'agenda “applicata” che ho appena abbozzato, nei capitoli conclusivi del libro affronterò più direttamente questioni concernenti l'educazione e la sua organizzazione. Una parola, per finire, sul titolo di questo capitolo. Come ho indicato, l'idea di intelligenze multiple è una vecchia idea e io non posso certo rivendicare una grande originalità per aver tentato di richiamarla in vita ancora una volta. Usando la parola *idea* intendo in ogni caso

sottolineare che la nozione di intelligenze multiple non è certo un fatto scientificamente dimostrato: essa è, al più, un'idea che ha recuperato recentemente il diritto di essere discussa seriamente. Tenuto conto dell'ambizione e dell'ampiezza di questo libro, è inevitabile che quest'idea presenti molte manchevolezze. Quel che spero di riuscire a dimostrare è che quella delle "intelligenze multiple" è un'idea ormai matura.

R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del Novecento*, Principato, Milano, 1993, pagg. 442-448

Garin, Giovanni Pico e la dignità dell'uomo

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) operò il grande tentativo di dimostrare la concordia fra tutte le filosofie e tutte le religioni. In questa prospettiva organizzò a Roma, nel 1487, una discussione filosofica pubblica, “una specie di convegno internazionale di filosofi”, come scrive Eugenio Garin, che, nella pagina che proponiamo, illustra il contenuto della Oratio (discorso introduttivo) preparato da Giovanni Pico per quella occasione.

E. Garin, *L'umanesimo italiano*, III, 7

Composta in un momento di esaltazione religiosa, fra lo studio e il commento ai testi della gnosi ebraica e del misticismo cabbalistico, e la stesura di un trattato sull'amore e la bellezza a gara con il Ficino, l'*Oratio* è dominata da due temi: la centralità dell'uomo nella realtà, e la intima profonda concordia di tutte le sincere affermazioni del pensiero. Il tema più celebre è rimasto il primo, da cui l'orazione ha preso poi il titolo *De homini dignitate*. La tesi picchiana è veramente notevole: ogni realtà esistente ha una sua *natura* che condiziona la sua attività per cui il cane vivrà caninamente e leoninamente il leone. L'uomo, invece, non ha una *natura* che lo costringa; non ha un'essenza che lo condizioni. L'uomo si fa agendo; l'uomo è padre a se stesso. L'uomo non ha che una condizione: l'assenza di condizioni, la libertà. La sua costrizione è la costrizione a essere libero, a scegliere la propria sorte, a costruirsi con le sue mani l'altare di gloria o le catene della condanna. [...] E l'uomo è tutto, perché può essere tutto, animale, pianta, pietra; ma anche angelo e “figlio di Dio”. E l'immagine e somiglianza di Dio è qui: nell'essere causa, libertà, azione; nell'essere risultato del proprio atto.

Questo lucido puntare su un'esistenza che contrae e risolve in sé l'essenza, che trova l'unica condizione nella propria libera scelta, e che quindi non può non concludere a una posizione dell'uomo-persona fra persone e di fronte alla Persona; che non può non sbocciare a una superiorità del volere e dall'amore sull'astratto sapere: ecco l'originalità del Pico. [...] Come il Pico stesso dichiarerà in una lettera al Manuzio, perché cercare invano con l'intelletto quello che gioiosamente si può raggiungere d'un balzo con l'amore? Perché, ripeterà in versi Lorenzo de' Medici, restringere in noi Dio e non, amando, “dilatarsi” in lui?

(E. Garin, *L'umanesimo italiano*, III, 7, Laterza, Bari, 1964, pagg. 123-124)

Garin, Gli umanisti furono filosofi

La filosofia non “scolastica” dell'umanesimo ebbe la caratteristica specifica di spostare l'attenzione e la riflessione dalla teologia al “mondo dell'uomo”, alla “città”; si tratta di una filosofia che usa strumenti come l'arte, la poesia, la retorica. In polemica con coloro che insistono sulla tesi della continuità, Garin sostiene che i tanti aspetti di continuità fra le due epoche non possono eliminare quel “nuovo” che è innanzitutto negli spiriti. L'amore per gli antichi nasce attraverso il loro inserimento in una dimensione storica.

E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Avvertenza, IV

Ripetere, come è stato fatto, che l'Umanesimo fu fenomeno non “filosofico”, puramente letterario e retorico; che gli umanisti furono solo maestri d'eloquenza e grammatici, significa innanzitutto dare per pacifica una visione del filosofare che è invece in discussione; e significa, a un tempo, non vedere ben chiaro in quegli *studia humanitatis*, in quella “retorica”, in quelle “lettere”. E significa anche dimenticare che quel moto di cultura si affermò innanzi tutto fuori della “scuola”, fra uomini d'azione, politici, signori, cancellieri di repubbliche e perfino condottieri, mercanti e perfino artisti e artigiani. E nella “scuola” entrò attraverso le discipline logiche e morali; attraverso un nuovo linguaggio e lo stabilimento di nuovi rapporti. La filosofia a cui certi storici guardano, la “teologia” delle scuole medievali, che fu certo cosa grandissima, vedeva proprio in quei giorni le sue aule farsi deserte, e sempre minore l'eco dei suoi insegnamenti. Dopo che per secoli, e furono grandi secoli, il pensiero umano si era travagliato soprattutto a elaborare una filosofia dell'esperienza religiosa, e tutto era stato visto sotto quel segno, ora l'umana ragione volge ogni sforzo verso l'uomo “poeta”, verso la sua “città”, verso quella natura mondana che sta conquistando.

[...]

È discutibile che gli scrittori del Quattrocento hanno insistito fino all'exasperazione sulla loro rivolta contro una situazione di barbarie, per una rinascita della *humanitas*. Come è indiscutibile che il senso di una svolta radicale nel corso della storia non fu mai altrettanto vivo nelle età precedenti. L'idea che un mondo intero si inabissa si fa avanti da ogni parte, e da ogni parte esce confermata, mentre una visione del mondo che sembrava ormai cristallizzata cadeva invece irremissibilmente. L'immagine tradizionale della Terra veniva infranta dalle scoperte; la concezione dell'Universo era stata scossa molto prima di Galileo, da quando le premesse “psicologiche” della tesi tolemaica erano state schiantate da tutta un'annosa critica che si trovava ormai ad affrontare le conseguenze, certo non trascurabili, di un Universo infinito, della possibilità di altri mondi abitati, di una posizione della Terra non più privilegiata. Né v'è bisogno d'insistere sull'eco che idee e osservazioni cosiffatte potevano avere sul piano teologico [...]. D'altra parte, il lavoro critico per ritrovare nel passato medievale i contenuti specifici delle posizioni rinascimentali più solennemente consacrate, ha avuto facili successi: il Medioevo amava i classici non meno del

Rinascimento; Aristotele era sulla bocca di tutti, e forse meglio che nel Quattrocento; Platone era noto anch'esso, e non solo indirettamente. I poeti, gli storici, gli oratori si conoscevano e si apprezzavano. [...]

Escluso così, in base alla permanenza di contenuti e problemi, un Rinascimento come posizione originale sul terreno del pensiero, si è ricondotto il fenomeno umanistico al settore degli *studia humanitatis*, ma intesi in senso ristretto, come studi grammaticali, che avrebbero assunto nel secolo XIV una maggiore importanza. Ma anche qui, si badi, non novità radicali, ma, al più, un posto più dignitoso assegnato alle arti sermocinali: la risoluzione, si direbbe quasi, di una controversia accademica, conclusa a favore dei grammatici. I quali, continuando del resto un antico lavoro mai intermesso, avrebbero tradotto meglio e più largamente (ed anche questo è messo in forse da alcuni); avrebbero diffuso una più solida conoscenza del latino e del greco, ma indirettamente, con un moto a sé e pur sempre marginale. Ché di nuovo, curiosamente, si trascurano i Salutati, i Bruni, i Poggio, i grandi esponenti della più alta cultura di una grande epoca, cittadini, magistrati, pensatori, per ritrovare troppo facilmente la continuità dei moduli di scuola in compilatori di secondo piano. E la filologia del Valla, vista in tale prospettiva, da suggello di un'epoca ribelle si trasforma in un episodio sfocato. [...]

L'orgoglioso mito della rinascita, della luce che fuga le tenebre, dell'antico che ritorna, nella sua forza polemica sottolinea un animo nuovo, una forma nuova, uno sguardo nuovo rivolto alle cose; sottolinea, soprattutto, la coscienza desta di questo nuovo nascimento dell'uomo a se stesso. Proprio l'antico, quel mondo classico a cui si guarda con occhi nostalgici, è in tutt'altro modo che viene ormai considerato e amato. Chi può negare che il Medioevo abbia anch'esso conosciuto e vagheggiato il mondo pagano, allorquando gli antichi d'i popolavano ancora tentatori i sogni degli anacoreti, e a volte tornavano nei luoghi usati a invocare dal popolo sacrifici solenni? Tutti abbiamo letto delle bizze di Gunzone e dei sogni di Vilgardo da Ravenna, popolati di scene classiche fino al punto da indurre al rifiuto delle divinità cristiane e al ritorno ai riti pagani. Come tutti abbiamo letto versi di un profondo amore per Roma antica; e ben ricordiamo che Dante ha inserito l'antico poeta [Virgilio] nell'economia della storia cristiana, e v'ha reintrodotto anche gli antichi dèi fatti demoni nelle spelonche infernali.

Senonché l'Umanesimo, che ama tanto Cicerone e Virgilio, non crede più a Virgilio profeta, o vi crede in tutt'altro modo [...]. E il suo appassionamento per l'antico non è più barbara confusione di sé con l'antico, ma critico distacco da quell'antico, e suo collocamento nella dimensione della storia e nel tempio augusto del passato. La favola del Rinascimento pagano, giustificabile in sede polemica, e spiegabile presso qualche scrittore decadente, ma che solo storici di poco senno potevan far propria, cade nell'atto stesso in cui ci affacciamo a studiare la profonda serietà della filologia dell'Umanesimo, che, come già tanto acutamente vide il Gentile, è il lato essenziale di quella cultura: una filologia, si badi, tanto ricca e complessa da accogliere in sé ogni posizione critica dell'uomo, e non già pseudo-filosofia di non filosofi in lotta contro la filosofia, ma l'unica seria, vera, nuova

filosofia. La quale, proprio perché restaurazione dell'antico e scoperta dell'antico, fu posizione dell'antico come altro da noi, amorosamente ricostruito, ma proprio per questo non più confuso con noi: definizione di quello e di noi, scoperta dell'oggetto e del verace rapporto di noi con esso, con quel mondo storico che l'uomo pone ed a cui si oppone, e in rapporto al quale si viene scoprendo e formando. Proprio qui si opera quel consapevole distacco di cui tanto erano orgogliosi gli umanisti: il distacco del critico, che alla scuola dei classici non va per confondersi con essi, ma per definirsi in rapporto con essi. Per cui tra coloro che gli antichi avevano amato, ma confondendoli in sé in un sorta di amorosa violenza, ma pur violenza, e quei restauratori dell'antico accurati fino alla pedanteria, v'è di mezzo davvero un abisso. [...] Il mito rinascimentale dell'antico, proprio nell'atto in cui lo definisce nei suoi caratteri, segna la morte dell'antico. [...]

L'Umanesimo, da Petrarca in poi, si spostò su un piano diverso, e cercò, come è proprio di tutti i rinnovamenti fecondi, la soluzione a una via senza uscita per una via nuova: sul terreno della poesia e della filologia, della vita morale e politica, e poi su quello, a volte apparentemente nemico, eppure intimamente affine, delle arti che volevano empicamente cambiare e sovvertire il mondo. Attraverso la filologia e la poesia vichianamente intese, attraverso il sapere scientifico, era nata la nuova filosofia.

(E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari, 1961, pagg. 7-10; 101-107)

Garin, L'uomo non è misura di tutte le cose

L'idea di una natura animata è alla base della magia rinascimentale e aveva caratterizzato anche le origini della filosofia greca (i fisici ionici parlavano di ilozoismo, "natura vivente e animata"). Bernardino Telesio utilizza questa visione della natura per sottolineare la sostanziale omogeneità fra l'uomo e tutti gli altri elementi naturali e trasferisce l'anima, la sensibilità, e dunque la conoscenza, a tutta la natura: da qui scaturisce l'invito a ridimensionare le capacità (di comprendere e di agire) che i filosofi del Rinascimento (ma anche molti dell'antichità) attribuivano soltanto all'uomo.

E. Garin, *L'umanesimo italiano*, VIII, 5

Ai contemporanei, e a quanti l'hanno preceduto, Telesio rimprovera soprattutto di aver costruito arbitrari sistemi, miscuglio strani d'esperienza e ragione, non rispettando né ascoltando la natura, ma barbaramente facendole violenza. "Troppo fiduciosi in se stessi, senza osservare come conveniva le cose in sé e le loro forze, senza riconoscere nelle cose la grandezza, intelligenza e capacità, che ad esse erano state date, ma gareggiando in sapienza con Dio nel ricercare con la ragione i principi e le cause del mondo, credendo di dover inventare quello che non riuscivano a trovare, hanno immaginato il mondo a loro arbitrio". E l'hanno veramente ricreato, se anche in modo del tutto fittizio, a propria immagine e somiglianza, "emulatori non solamente della sapienza, ma della potenza ancora di esso Dio".

Telesio sdegna tali metodi, e si propone una sapienza non divina ma umana, semplice fino all'umiltà. Il sottinteso polemico contro il concetto di un uomo che fa sé misura dell'Universo si svela nell'insistenza con cui batte sul fatto che la sua opera non reca in sé nulla di mirabile. Misura del nostro sapere, come del nostro operare, è la natura quale si svela al senso, che è, anch'esso, natura. "Noi abbiamo seguito il senso e la natura: la natura che, perennemente concorde con se stessa, opera e compie sempre le medesime cose nel medesimo modo". Ove ciò che più interessa è questa fede, ingenua insieme e dogmatica, nella uniformità e costanza della natura, sempre uguale a sé, fissa, dominata da norme inderogabili. Natura uniforme, che si rivela pienamente nel senso, che è, anzi, essa stessa senso per l'universale sensibilità ("tutti gli enti hanno un senso").

[...] Tutta la realtà, in ogni suo aspetto e momento, è dotata di sensibilità, e, germinando dal senso ogni cognizione, di una qualche aurorale forma di conoscenza.

(E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1964, pagg. 220-221)

Gassendi, Ancora contro Descartes sulla conoscenza umana

Nella Quarta meditazione Descartes si è sforzato di togliere a Dio ogni responsabilità per gli errori umani: per Gassendi, invece, Dio è in qualche modo responsabile delle imperfezioni presenti nel mondo da lui creato.

P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Methaphysicam*, in Med. IV, Dub. II

Il Ecco perché, quando voi dite un poco dopo che è, in certo modo, una maggior perfezione nell'Universo il fatto che alcune delle sue parti non sono esenti da errore, che se fossero tutte simili, è lo stesso che se diceste che è, in certo modo, una più grande perfezione in una repubblica il fatto che alcuni dei suoi cittadini siano cattivi, che se tutti fossero persone dabbene. Donde accade che, come sembra esser augurabile ad un buon principe di non avere che delle persone dabbene per cittadini, egualmente sembra che avrebbe dovuto essere conveniente al disegno ed alla dignità dell'Autore dell'Universo di fare in modo che tutte le sue parti fossero esenti da errore. E benché possiate dire che la perfezione di quelle che ne sono esenti sembra maggiore per il contrasto con quelle che vi sono soggette, questo, tuttavia, non accade che per accidente; proprio come, se la virtù dei buoni risplende, in certo modo, per l'opposizione dei cattivi, non è, pertanto, che per accidente che essa splende di più così. Di guisa che, come non è a desiderare che vi siano dei malvagi in una repubblica, affinché i buoni ne sembrino migliori, egualmente sembra che non fosse conveniente che alcune parti dell'Universo fossero soggette all'errore, per dar maggior lustro a quelle che ne erano esenti.

Voi dite di *non avere nessun diritto di lamentarvi, se Dio, avendovi messo al mondo, non ha voluto che foste dell'ordine delle creature più nobili e più perfette*. Ma questo non toglie la difficoltà, che sembra vi sia, di sapere perché non gli sarebbe bastato darvi posto fra le meno perfette, senza mettervi nell'ordine di quelle fallaci e difettose. Poiché, precisamente come non si biasima un principe, perché non eleva tutti i suoi cittadini ad alte dignità, ma ne riserba alcuni per gli uffici mediocri, ed altri ancora per gl'infimi, tuttavia sarebbe estremamente colpevole, e non potrebbe esentarsi dal biasimo, se non soltanto ne destinasse alcuni alle funzioni più vili e più basse, ma ne destinasse anche ad azioni malvagie e perverse.

Voi dite che *non vi è in effetti nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darvi una facoltà di conoscere più grande di quella che vi ha dato; e che, per quanto destro e dotto operaio ve l'immaginate, non dovette, per questo, pensare che egli avrebbe dovuto mettere in ognuna delle sue opere tutte le perfezioni che può mettere in alcune*. Ma ciò non risponde alla mia obiezione, e voi vedete che la difficoltà non è tanto di sapere perché Dio non vi ha dato una più ampia facoltà di conoscere, quanto di sapere perché ve ne ha data una fallace; né si mette in questione perché un operaio perfettissimo non voglia mettere in tutte le sue opere tutte le perfezioni della sua arte, ma perché voglia mettere in alcune

anche dei difetti.

Voi dite che, *benché non possiate trattenervi dall'errare per mezzo di una chiara ed evidente percezione di tutte le cose, che possono cadere sotto la vostra deliberazione, avete, tuttavia, in vostro potere un altro mezzo per impedirvene, che è di ritenere fermamente la risoluzione di non dar mai il vostro giudizio sulle cose, di cui la verità non vi è nota*. Ma quando anche aveste ad ogni momento un'attenzione abbastanza intensa per badare a ciò, non è forse sempre un'imperfezione, non conoscere chiaramente le cose, sulle quali abbiamo a dare il nostro giudizio, ed essere continuamente in pericolo di errare? Voi dite che *l'errore consiste nell'operazione in quanto procede da voi, e che essa è una specie di privazione, e non nella facoltà che avete ricevuto da Dio, e neppure nell'operazione in quanto dipende da lui*. Ma io concedo che non vi sia errore nella facoltà considerata come proveniente immediatamente da Dio; ve n'è, tuttavia, se la si considera più da lontano, in quanto essa è stata creata con questa imperfezione di poter errare. Così, come dite benissimo, *voi non avete motivo di lamentarvi di Dio, che, in effetti, non vi ha mai dovuto nulla; ma avete motivo di ringraziarlo di tutti i beni che vi ha concesso*. Ma v'è sempre di che stupirsi perché non ve ne abbia dati di più perfetti, se è vero ch'egli sapeva farlo, poteva farlo, ed era immune da invidia [...].

Poiché, benché Dio non concorra alla privazione che si trova nell'atto, la quale è propriamente ciò che si chiama errore e falsità, concorre, nondimeno, all'atto, cui se non concorresse, non ci sarebbe privazione; e, d'altronde, egli stesso è l'autore della potenza che s'inganna o che erra, e, pertanto, egli è l'autore di una potenza impotente, e così sembra che il difetto che si trova nell'atto non debba tanto essere riferito alla potenza, che di per sé è debole ed impotente, quanto a colui che ne è l'autore, e che, avendo potuto renderla potente, o anche più potente di quel che fosse necessario, l'ha voluta fare qual è.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 763-765)

Gassendi, Contro la teologia razionale cartesiana

Pierre Gassendi (1592-1655), contemporaneo di Descartes e frequentatore del circolo di Mersenne, è vicino alle posizioni dei libertini. L'orientamento scettico del suo pensiero lo portò a confrontarsi a fondo con la teologia razionale cartesiana, di cui fu un severo critico. All'interno del processo deduttivo, utilizzato da Descartes per arrivare alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, Gassendi individua una serie di contraddizioni che ne inficiano la validità.

P. Gassendi, *Disquisitio metaphysica seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Methaphysicam*, in Med. III, Dub. I e IV

I [...] Quando tu dici se si ignora ciò che bisogna sapere di Dio, di nessuna cosa si può avere assoluta certezza, o vi comprendi anche la certezza di quella proposizione *Io penso* o non ve la comprendi: se ve la comprendi non hai concluso ancora niente e sei stato temerario a fare una enunciazione e dei ragionamenti intorno al fatto che tu pensi, che tu esisti e tutto il resto; ed anzi sei destinato nuovamente a non concludere nulla, dal momento che tutto ciò che disputerai ed asserirai in merito a tutte le altre cose, presuppone la certezza e la fondatezza di quel tuo punto piú che archimedeo. Se poi non ve la comprendi, allora quella tua principale certezza non dipenderà né da Dio né dalla conoscenza che di lui si ha; anzi la certezza della conoscenza di Dio sortisce la sua saldezza da quella, e addirittura ogni certezza riguardo qualsiasi altra cosa può essere ricondotta non alla certezza dell'esistenza e veracità di Dio, ma alla certezza di quella tua proposizione *Io penso*. [...]

IV Riguardo a ciò che voi aggiungete *dell'idea di Dio*, ditemi, di grazia, poiché voi non siete ancora certo della sua esistenza, come potete sapere che esso ci è rappresentato dalla sua idea come un Essere eterno, infinito, onnipotente e creatore di tutte le cose, ecc.?

Quest'idea che ve ne formate non viene piuttosto dalla conoscenza che avete avuto per lo innanzi di lui, in quanto esso vi è stato piú volte rappresentato sotto questi attributi? Poiché, a dir vero, lo descrivereste voi così, se non ne aveste mai nulla udito dire di simile? Voi mi direte, forse, che questo non è ora portato che come esempio, senza che definiate ancor nulla di lui. Io l'ammetto; ma badate di non farne dopo un presupposto.

Voi dite che *v'ha piú realtà oggettiva nell'idea di un Dio infinito che nell'idea di una cosa finita*. Ma, innanzi tutto, lo spirito umano, non essendo capace di concepire l'infinità, non può neppure avere, né figurarsi, un'idea, che rappresenti una cosa infinita. E, pertanto, colui che dice una cosa infinita attribuisce ad una cosa che non comprende un nome che egualmente non intende, poiché, siccome la cosa si estende al di là di ogni sua comprensione, così questa infinità, o questa negazione di termini, che è attribuita a questa estensione, non può essere intesa dalla sua intelligenza che è sempre ristretta e rinchiusa da limiti. Di piú, tutte quelle alte perfezioni che siamo soliti attribuire a Dio, sembrano tratte dalle cose che ammiriamo ordinariamente in noi, come la durata, la potenza, la scienza, la

bontà, la felicità, e così via, alle quali avendo dato tutta l'estensione possibile, noi diciamo che Dio è eterno, onnipotente, onnisciente, sovranamente buono, perfettamente felice, e così via.

E così l'idea di Dio rappresenta, sí, in verità, tutte queste cose, ma essa non ha per questo piú realtà oggettiva di quanta ne hanno le cose finite prese tutte insieme, dalle idee delle quali è stata composta questa idea di Dio, e di poi ingrandita nel modo che testé ho descritto.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 752-754)

Gaunilone, La critica all'argomento anselmiano

V. (...) Se si dice che è nell'intelletto ciò che non può essere pensato sul modello di nessuna cosa reale, non nego che questo ente sia nel mio intelletto. Ma poiché da questo essere nell'intelletto non si può affatto dimostrare che esista anche nella realtà, non gli concedo l'esistenza reale, fin che non mi sia dimostrata con un argomento inconfutabile. E se uno mi dice che, altrimenti, l'ente più grande di tutti non sarebbe il più grande di tutti, costui non bada a chi parla. Infatti io non ammetto ancora, anzi nego o dubito che quell'ente sia più grande di alcuna cosa vera, né gli concedo altro essere se non quello, se pur si può dire "essere", che ha la rappresentazione di uno che tenta di immaginarsi una realtà affatto ignota in base alla sola audizione delle parole. Come dunque si potrebbe dimostrarmi che quell'ente più grande di tutti esiste in realtà, perché è il più grande di tutti, quando io finora nego o dubito ancora che esista neppure nel mio pensiero, almeno a quel modo in cui sono nel mio pensiero tante cose dubbie e incerte? Infatti, prima dovrei sapere che quell'ente è realmente da qualche parte, e poi finalmente, dal fatto che è il più grande di tutti, sarei certo che egli esiste anche in se stesso.

VI. per esempio dicono alcuni che vi è in qualche parte dell'oceano un'isola che chiamano isola perduta, per la difficoltà, o piuttosto l'impossibilità di trovare ciò che non esiste, e raccontano che è piena di una inestimabile abbondanza di ricchezze e delizie, molto di più di quel che si dice nelle isole fortunate, e, pur non avendo nessun possessore o abitatore, supera tutte le altre terre abitate per abbondanza di beni. Se uno mi dice questo, io capisco facilmente le sue parole, nelle quali non c'è nessuna difficoltà. Ma se poi come conseguenza aggiunga: non puoi dubitare che quell'isola migliore di tutte le altre terre, che sei sicuro di avere in mente, esista veramente in realtà; e, poiché è meglio esistere nella realtà che esistere solo nell'intelletto, è necessario che quest'isola esista, poiché, se non esistesse, qualsiasi altra terra esistente sarebbe migliore di lei, e quell'isola già pensata da te come la migliore non sarebbe più tale. Se, dico, costui con queste parole volesse dimostrarmi che non si può dubitare dell'esistenza di quest'isola, o crederei che colui che mi parla scherzi, o non so se dovrei reputare più sciocco me che gli credo o lui che crede di avermi dimostrato l'esistenza di quell'isola, a meno che egli non mi faccia vedere che l'eccellenza di quell'isola è una cosa reale e non è come le cose false ed incerte che possono essere nel mio intelletto.

(Gaunilone, *In difesa dello stolto*, V-VI, trad. di Sofia Vanni Rovighi).

Gellio, La ragione combatte le passioni

Aulo Gellio, nelle Notti Attiche, ricorda che per gli stoici la natura umana è fornita fin dalla nascita dello stimolo a cercare il piacere e a fuggire il dolore. Sopraggiunta in un secondo tempo, la ragione si deve impegnare a tenere sotto controllo questi istinti.

Aulo Gellio, Notti Attiche, XII, 5, 7

Ma poiché di questi primi sensi del dolore e del piacere, prima del sorgere del senno e della ragione, il neonato è imbevuto, e pur da natura inclinato al piacere, e dal dolore invece, quasi da un pericoloso nemico, allontanato e reso alieno, per ciò coteste affezioni, primordialmente e profondamente radicate, la ragione, più tardi sopraggiunta, a stento riesce a sradicare ed estinguere. Ma combatte sempre con queste, e ne comprime e umilia la baldanza, e a sé le costringe a sottomettersi e ubbidire.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1967³, pagg. 398-399)

Gentile, L'attualismo

In questa lettura il filosofo italiano traccia le linee dell'attualismo, che prevede la coincidenza dell'atto del pensare (o pensare in atto) con l'esperienza e la realtà.

G. Gentile, *Introduzione alla filosofia* (1933), Sansoni, Firenze, 1952², pagg. 19-20

La filosofia attualistica è così denominata dal metodo che propugna: che si potrebbe definire “metodo della immanenza assoluta”, profondamente diversa dalla immanenza, di cui si parla in altre filosofie, antiche e moderne, e anche contemporanee. Alle quali tutte manca il concetto della soggettività irriducibile della realtà, a cui si fa immanente il principio o misura della realtà stessa. Immanentista Aristotele rispetto all'idealismo astratto di Platone, la cui idea nella filosofia aristotelica diviene forma della stessa natura: forma inscindibilmente connessa con la materia, nella sintesi del concreto individuo: dal quale l'idea, suo principio e misura, non si può separare se non per astrazione. Ma l'individuo naturale per la filosofia attualistica è esso stesso qualche cosa di trascendente: perché in concreto non è concepibile fuori di quel rapporto, in cui esso, oggetto di esperienza, è indissolubilmente congiunto col soggetto di questa, nell'atto del pensiero mediante il quale l'esperienza si realizza. Tutto il realismo fino al criticismo kantiano rimane sul terreno di trascendenza. Vi rimane ogni filosofia la quale, anche se riduca tutto all'esperienza, questa intenda come qualche cosa di oggettivo, e non come l'atto dell'io pensante in quanto pensa, realizzando la realtà dello stesso io: una realtà fuori della quale non è dato pensare nulla di indipendente e per sé stante.

Questo è il punto fermo, a cui si attacca l'idealismo attuale. La sola realtà solida, che mi sia dato affermare, e con la quale deve perciò legarsi ogni realtà che io possa pensare, è quella stessa che pensa; la quale si realizza ed è così una realtà, soltanto nell'atto che si pensa. Quindi l'immanenza di tutto il pensabile all'atto del pensare; o, *tout court*, all'atto; poiché di attuale, per quel che s'è detto, non c'è se non il pensare in atto; e tutto quello che si può pensare come diverso da questo atto, si attua in concreto in quanto è immanente all'atto stesso.

L'atto pertanto di cui si parla in questa filosofia non è confondibile con l'atto (*enérghēia*) di Aristotele e della filosofia scolastica. L'atto aristotelico è anch'esso pensiero puro, ma un pensiero trascendente, presupposto dal nostro pensiero. L'atto della filosofia attualistica coincide appunto col nostro pensiero; e per questa filosofia, l'atto aristotelico, nella sua trascendenza, è semplicemente una astrazione, e non un atto: è logo, ma logo astratto, la cui concretezza si ha solamente nel logo concreto, che è il pensiero che attualmente si pensa.

Non solo l'atto aristotelico, ma l'idea platonica, e in generale ogni realtà metafisica o empirica, che realisticamente si presupponga al pensiero, è, secondo l'attualismo, logo astratto, che ha un senso soltanto nell'attualità del logo concreto. Anche se in questo si rappresenta e ha ragione di rappresentarsi come indipendente dal soggetto, per sé stante, cosa in sé, estranea al pensiero e condizione del pensiero, si tratta sempre di logo astratto

le cui determinazioni sono sempre un prodotto dell'attività originaria dell'Io, che nel pensiero si attua come concreto logo. Ogni realismo perciò ha ragione; ma purché non pretenda di esaurire tutte le condizioni del pensare. Alle quali infatti resterà sempre da aggiungere, affinché sia superata la trascendenza e raggiunta la terra ferma dell'effettiva realtà, quella che sarà la condizione fondamentale d'ogni pensabilità, l'attività pensante.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 512-513

Gentile, L'identità di pedagogia e filosofia

In questo brano Giovanni Gentile (1875-1944) riconduce la pedagogia alla filosofia. Infatti, nell'affrontare il problema fondamentale dell'educazione, che è quello della formazione dell'uomo, si può considerare o l'aspetto meccanico di questo processo, facendo allora riferimento alla psicologia (in quanto "scienza dello sviluppo naturale dello Spirito"); oppure considerare il fine a cui deve mirare questo sviluppo, e allora ci si riferirà all'etica. Ma, osserva Gentile, i due aspetti devono comunque essere considerati insieme. Il dualismo di filosofia ed etica non può essere superato attraverso la riunificazione di queste due scienze nel concetto di pedagogia, ma solo riconducendole alla filosofia che costituisce il superamento di ogni dualismo.

G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*

In tutti i tempi la filosofia s'è trovata ad avere nel suo seno il problema dell'educazione. Il quale si presenta sempre sotto due aspetti fondamentali, che danno luogo a due forme principali della pedagogia; ma così per l'uno come per l'altro rientra di pieno diritto nel dominio della speculazione filosofica.

Questi due aspetti del problema pedagogico corrispondono a' due aspetti della realtà, che abbiamo più d'una volta rilevati nell'atto spirituale: quei due aspetti, che non sono (non occorre quasi più avvertirlo) due forme o facce o parti della realtà stessa ma quasi i due occhi, con cui noi possiamo guardarla. Con uno vediamo la realtà come qualche cosa che è quella che è come una legge che non cessa di esser legge perché ci paia dura (*dura lex, sed lex*). Non è né buona né cattiva in sé; e il filosofo non troverà ragionevole lodarla o biasimarla, gioirne o piangerne ma, come voleva Spinoza, il più strenuo teorico della realtà veduta con questo occhio, vorrà solo intenderla. Con l'altro vediamo invece una realtà che si può discutere se sia o no realizzata, se sia tutta o parte realizzata, ma che sarebbe degna certamente di diventar realtà, e tutta realtà.

Né, per isforzi che si faccia di non adoperare altro che il primo di questi due occhi, si può fare a meno del secondo. [...]

Né è possibile cavarsi l'occhio del fatto, dell'essere qual è per vedere solo la bellezza dell'idea, dell'ideale, della norma del reale, o del reale come norma. [...]

[...] è incontestabile l'esistenza dell'uno e dell'altro occhio, voglio dire la necessità della doppia considerazione del reale. E però è chiaro che il concetto dell'uomo è capace di atteggiarsi a volta a volta come l'uno o l'altro di due concetti affatto diversi: secondo che si guardi all'uomo qual è, o all'uomo quale dev'essere. [...]

Orbene, secondo che si considera l'uomo in un modo o nell'altro, il problema della formazione dell'uomo, che è il problema della educazione, ha un diverso significato: perché una volta siamo innanzi a una realtà meccanica, e un'altra volta a una realtà teleologica. La formazione dell'uomo è, infatti, il processo dello svolgimento umano; e questo processo può essere inteso come processo meccanico, in quanto si risolve in una serie di effetti

ciascuno dei quali dipende da una causa; e come un processo teleologico in quanto si risolve in una serie di atti, diretti tutti a un fine. L'astrattezza dei due concetti fa sí che l'uno non possa non essere contaminato dall'altro: donde temperamenti da una parte e dall'altra, i quali non annullano la tendenza diversa dei due concetti. Così è che la filosofia ora si è trovata innanzi al problema: come si forma l'uomo? come si sviluppa lo spirito umano? quali sono le leggi della formazione umana o mentale? Ed ora innanzi a quest'altro: come si deve formare l'uomo? qual è l'uomo che dobbiamo formare? Nel primo caso, com'è ovvio, passa in seconda linea il secondo problema; nel secondo caso, il primo.

Chi cerchi per quali vie o mezzi l'uomo riesce uomo, presuppone tacitamente di sapere, anzi che si sappia, e sia convenuto, che cosa è quest'uomo, e a che mena il suo processo di formazione. Chi discute invece del fine a cui si deve indirizzare l'educazione dell'uomo, suppone che l'altra questione non presenti difficoltà, parendogli che basti proporsi la vera mèta, perché si sappia senz'altro la via da percorrere. Se si dice *psicologia* la scienza dello sviluppo naturale dello spirito, ed *etica* la scienza dei fini a cui deve mirare questo sviluppo, il problema pedagogico ora apparirà come psicologia, ora come etica: ma, ripeto, non mai tanto psicologia, che questa psicologia non implichi un'etica; né, per converso, mai tanto etica, che questa non implichi una psicologia.

Ora, si badi che, per l'avvertenza testé ripetuta, se la pedagogia apparisce, a guardarla da un lato, una psicologia, la psicologia sempre può essere considerata come una pedagogia (guardata, s'intende, da quel solo lato, che è il meccanicistico). Voglio dire che, dal punto di vista psicologico, la pedagogia meccanica e la psicologia coincidono puntualmente, perché non c'è psicologia che possa tralasciare di considerare, come fatto psicologico quella idealità etica che abbiamo detto essere implicita nella stessa pedagogia psicologica: di guisa che questo non è un carattere integrativo della psicologia specificamente pedagogica. E così, d'altra parte, l'etica, supponendo sempre un certo concetto dell'anima proporzionato ai fini che essa teorizza, coincide anch'essa interamente con la pedagogia etica.

Ma fu un mero artificio dell'Herbart, caduto affatto nel vuoto, quello di riunire ecletticamente psicologia ed etica nel concetto di pedagogia, concepita come la scienza che si serva delle cognizioni psicologiche per la formazione dell'uomo alla virtù. A parte la scorrettezza gnoseologica del concetto di praticità introdotto nel concetto di una scienza (scorrettezza, che apparirà meglio qui appresso), l'unificazione della psicologia con l'etica, concepite le due discipline, come le concepisce Herbart, l'una fuori dell'altra, l'una come la scienza della pura causalità psichica, l'altra come scienza dei fini, l'unificazione vera non è possibile per la semplice ragione che quella psicologia ha la sua etica dentro di sé, incompatibile con quella etica con cui essa pedagogicamente si dovrebbe integrare; e dicasi altrettanto dell'etica.

Prima dell'Herbart e dopo, nella storia della filosofia, questo problema gnoseologico della pedagogia non è stato preso in considerazione mai. Eppure una trattazione sistematica, ossia rigorosamente orientata e coerente, della dottrina dell'educazione non è possibile se

non si viene a capo della questione intorno alla sua natura. [...]

Ma la soluzione di questo problema pedagogico non avrebbe potuto esser data da una filosofia incapace di superare il dualismo di psicologia ed etica, poiché s'è visto che la pedagogia è psicologia per un verso ed etica per l'altro. E diciamo dualismo di psicologia ed etica, per usare i due termini che dal principio del secolo passato (da Herbart in poi) sono in campo in tutte le definizioni della pedagogia. Ma si può egualmente dire ogni dualismo, in cui si rappresenti in genere l'illustrata opposizione di quel che è e di quel che dev'essere: fatto e valore, causalità e fine, natura e spirito, legge e norma spirituale, necessità e libertà, ecc. Viceversa, la soluzione è già data quando la filosofia abbia superato siffatti dualismi. Quando si sia capito che non c'è psicologia che non sia etica, né etica che non sia psicologia, che non c'è fatto che non sia l'instaurazione d'un valore, né causa che non sia posta dal suo effetto, né natura che non si spiritualizzi, né necessità che non sia la stessa assoluta autodeterminazione dello spirito (autoctisi). Allora non c'è più una psicologia e un'etica tra cui scegliere: c'è la filosofia, e s'impone il concetto che la *pedagogia è la filosofia*.

G. Gentile, *L'attualismo*, a cura di G. Brianese, La Nuova Italia, Firenze, 1995, pagg. 82-85

Gentile, Marxismo come filosofia della prassi

In questo brano, tratto dall'opera di Gentile La filosofia della prassi (1899), si afferma che l'originalità del pensiero di Marx sta nel collegare il materialismo con la prassi. Gentile ricorda però che da parte sua l'idealismo ha sempre avuto con la prassi uno stretto rapporto, anche se non nel senso con cui era inteso da Marx, il quale trasporta il principio dell'operare, proprio della mente, nel mondo dei bisogni.

G. Gentile, *La filosofia della prassi*

La chiave di volta di questa costruzione filosofica sta nel concetto della "prassi". Concetto, come ben nota lo stesso Marx, nuovo rispetto al materialismo, ma nell'idealismo vecchio quanto l'idealismo medesimo, anzi nato proprio a un parto con esso, già fin dal soggettivismo di Socrate. Il quale non sapeva concepire una verità già bella e formata, che potesse trasmettersi per tradizione od insegnamento; e pensava invece che ogni verità sia risultato ultimo di personale lavoro inquisitivo, nel quale il maestro non può fare se non da compagno e collaboratore al discepolo desideroso del vero. Quindi il celebre paragone della sua arte con quella maieutica della madre Fenarete. Non egli produceva il sapere nella mente dei discepoli; ma questi erano soltanto aiutati da lui a formarsi, a *fare* questo sapere. Aiutati nella prassi, direbbe Marx. Il sapere, pertanto, importava già per Socrate un'attività produttiva, ed era una soggettiva costruzione, una continua e progressiva prassi. [...] Ed in verità, se si può conoscere ciò che è propria opera, il mondo naturale è da rimettersi, pensa Vico, alla cognizione di Dio, che ne è l'unico fattore; ma il mondo storico, prodotto dell'umana attività, è l'oggetto di cui possono conseguire la scienza gli uomini che l'han fatto. Ma per Vico questo operare umano era operare della mente dell'uomo; quindi il suo concetto, che la storia avesse tutta a spiegarsi con la considerazione e lo studio delle modificazioni della mente. Cambia in Marx il principio dell'operare, e, invece delle modificazioni della mente, sono radice della storia i bisogni dell'individuo, come essere sociale. Ma il concetto che s'invoca della prassi, rimane quello.

G. Gentile, *L'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze, 1995, pagg. 3-4

Geymonat, Bacone Ruggero e la centralità dell'esperienza

L. Geymonat, uno dei più importanti studiosi contemporanei della storia della scienza e del pensiero scientifico, mette in evidenza come per R. Bacone ogni forma di conoscenza – sia quella del mondo sensibile, sia quella di Dio – nasca dall'esperienza. L'importanza data all'esperienza relativa al mondo sensibile, rispetto a quella interiore dell'illuminazione, fa di R. Bacone un anticipatore del rinnovamento scientifico dei secoli successivi.

Per Bacone la fonte ultima del sapere è l'esperienza. L'esperienza intesa però in un doppio senso: come esperienza esterna e come esperienza interna. La prima è la base delle scienze naturalistiche; la seconda è l'illuminazione interiore, nel senso agostiniano del termine.

Se ogni conoscenza deve fondarsi sopra l'esperienza, alla ragione non può essere riservato che un compito strumentale. Ciò va detto, in particolare, per la matematica, nella quale, pur essendone studioso abbastanza serio, Bacone vede prevalentemente un utile ausilio alla fisica.

Nella impostazione generale ora tratteggiata si inquadrano molti tentativi baconiani di indagine sperimentale: di ottica (specialmente sulle lenti), di alchimia, ecc. Pur senza raggiungere alcun risultato degno di speciale rilievo, questi tentativi sono interessantissimi, sia per l'abilità pratica che mostrano in Ruggero Bacone (evidentemente al corrente dell'analogo lavoro compiuto dagli ingegnosi artigiani del suo tempo), sia per lo spirito da cui sono animati. È uno spirito per alcuni versi molto moderno, in cui fa capo una nuova interpretazione della scienza, non più considerata in funzione puramente conoscitiva, ma in funzione pratica, cioè come strumento rivolto ad accrescere la potenza dell'uomo sul mondo; ma per altri versi è uno spirito ancora del tutto medievale, dato che Bacone intendeva la scienza come strumento per la conversione degli infedeli.

Accanto all'esperienza esteriore Ruggero Bacone ammette, come abbiamo già ricordato, una esperienza interiore non meno immediata e sicura della prima. Essa è la base della conoscenza intuitiva di Dio, che si attua nel rapimento estatico dell'anima. Per mezzo di essa Bacone, da buon francescano, può concludere la sua opera nel più puro e sincero misticismo.

(L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970, vol. I, pag. 558)

Geymonat, il significato dell'invenzione della geometria analitica

Ludovico Geymonat (1908-1991) ha rappresentato nel nostro paese uno dei punti di riferimento per lo studio della filosofia della scienza. In queste pagine mette in evidenza come la molla che ha spinto Descartes a "inventare" la geometria analitica è la stessa che lo ha spinto alla ricerca della mathesis universalis e alla fondazione di una nuova metafisica: superare la frammentazione del sapere scientifico degli antichi e al tempo stesso ostacolare una analoga tendenza alla perdita di unità presente nella filosofia moderna. Il confronto rispetto alla geometria analitica fra l'atteggiamento di Descartes (tendente al massimo dell'astrazione) e quello del matematico Pierre de Fermat (preoccupato soprattutto dei risvolti pratici) conferma l'aspirazione di Descartes a trovare i fondamenti di un nuovo sapere "universale". Questo obiettivo generale, però, non impedisce a Descartes di dare un contributo significativo anche nell'ambito più strettamente scientifico; e Geymonat illustra chiaramente i nuovi orizzonti aperti dalla sua ricerca in campo matematico.

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, sez. IV, capp. 2, VIII e 9, III

Cartesio eleva alcune serie critiche alla matematica greca. Queste possono così riassumersi: le indagini geometriche erano svolte dagli antichi con procedimenti diversi, facenti uso di artifici variabili da un caso all'altro, non di rado oscuri e ambigui. Se siamo in grado di seguirne passo passo le argomentazioni controllandone l'indubbia coerenza, non riusciamo però a renderci conto del motivo per cui in un caso si facesse ricorso a un tipo di dimostrazione, in un altro caso ad un altro. Restiamo quindi disarmati di fronte a un qualsiasi problema nuovo, dovendo procedere per tentativi, senza alcuna guida sicura. Per eliminare questi inconvenienti, Cartesio introduce l'uso sistematico degli assi coordinati (ancora oggi solitamente denominati "assi cartesiani") che permettono di rappresentare i punti con coppie o terne di numeri e le relazioni geometriche fra punti con relazioni algebriche. Così i problemi geometrici possono venire tradotti in problemi algebrici e risolti con le regole in certo senso automatiche dell'algebra. Questa traduzione presenta due notevoli vantaggi: per un lato, di rendere pressoché uniforme la trattazione di tutte le questioni geometriche; per l'altro, di far scomparire d'un tratto le differenze inessenziali tra figura e figura permettendo così di raggiungere risultati di amplissima generalità.

La geometria diviene, in tal modo, una scienza essenzialmente analitica nella quale ogni problema ben formulato diventa, se di grado non superiore al quarto, automaticamente risolubile. Cartesio è tanto sicuro dell'efficacia del proprio metodo da scrivere che non si sofferma a "spiegare minutamente" tutte le questioni, solo per lasciare ai posteri la soddisfazione di "apprenderle da se stessi". "Ed io spero che i nostri nipoti mi saranno grati, non solo delle cose che io ho spiegato, ma anche di quelle che ho volontariamente omesso, allo scopo di lasciar loro il piacere di inventarle". [...]

Fra i risultati più importanti ottenuti da Cartesio con i procedimenti testé accennati, merita

una particolare menzione la determinazione generale della normale a una qualsiasi curva algebrica piana in un suo punto qualunque e la conseguente determinazione della tangente. Questa determinazione risolveva uno dei problemi geometrici piú discussi nel Seicento; essa si prestava inoltre a molte applicazioni, nel cui studio Cartesio diede ripetute prove di una perfetta padronanza delle regole algebriche (contribuendo anzi a migliorarle in parecchi punti di notevole interesse). Egli ebbe pure il merito di comprendere che il procedimento seguito nella determinazione della normale a una curva piana poteva essere esteso a una curva gobba; commise tuttavia l'errore di non avvedersi che una curva gobba ammette, in un punto generico, non una ma infinite normali. [...]

Abbiamo visto il significato "filosofico" generale attribuito da Cartesio alla geometria analitica, la quale, traducendo in termini algebrici le nozioni di punto, retta, piano e le relazioni intercorrenti fra essi, risulterebbe in grado di rendere chiara e uniforme la trattazione di tutti i problemi geometrici e rappresenterebbe quindi una tappa del tutto nuova rispetto alla matematica greca (che non aveva saputo indicare una via davvero evidente per l'impostazione di tali problemi, limitandosi a risolverli caso per caso con ingegnosi accorgimenti, senza dubbio efficaci per le singole questioni, ma di portata intrinsecamente circoscritta).

Pressoché antitetica è l'interpretazione della geometria analitica avanzata da Pierre de Fermat [1601-1665]; egli vi scorge, sí, un metodo efficacissimo per dare forma algebrica a molti problemi geometrici e per porci quindi in grado di utilizzare - nella loro trattazione - gli strumenti recentemente acquisiti dall'algebra, ma non è disposto a riconoscerle alcuna funzione di autentica rottura. Osserva, infatti, e con ragione, che già gli antichi avevano compiuto molti passi verso la nuova disciplina; anzi, a saperle leggere, si ritrovano già nelle loro opere (in particolare nelle *Sezioni coniche* di Apollonio) quasi tutti i princípi e gli accorgimenti usati ora in modo sistematico dalla geometria analitica. Né la validità di questi princípi e accorgimenti può - secondo Fermat - venire stabilita *a priori*; in verità essa risulta provata soltanto dagli effettivi successi conseguiti in relazione a problemi particolari, che i vecchi metodi non erano riusciti a risolvere.

Questi temi di fondo costituiscono il punto di vero dissenso fra i due autori della grande invenzione; anche esso appare spesso mascherato da altri dibattiti, concernenti soprattutto la priorità dell'invenzione stessa. Oggi è fuori dubbio che Cartesio e Fermat vi pervennero indipendentemente uno dall'altro e anzi per vie del tutto diverse; come pure è fuori dubbio che l'interpretazione - concreta, operativa - datane da Fermat risulta assai piú valida di quella - filosofica, per non dire metafisica - sostenuta da Cartesio. Eppure non si può negare che nel Seicento fu proprio quest'ultima ad ottenere il maggiore successo: riuscí infatti a suscitare intorno al nuovo metodo l'interesse generale degli studiosi, ponendolo in grado di influire sullo sviluppo generale di tutte le piú importanti teorie matematiche dell'epoca, ivi inclusa l'analisi infinitesimale.

Prescindendo dai numerosi risultati particolari che l'applicazione sistematica della geometria analitica consentí di raggiungere agli studiosi del Seicento, la svolta piú

importante che essa impresse al pensiero matematico concerne senza dubbio la nozione di curva. I Greci avevano avuto al riguardo delle idee non molto precise: ed infatti, una volta incluse in tale nozione le coniche, erano però rimasti assai perplessi circa la possibilità di considerare come autentiche curve geometriche anche quelle definibili soltanto per via meccanica, come la quadratrice di Ippia e altre analoghe; proprio questa perplessità aveva loro impedito di ritenere soddisfacenti le risoluzioni dei tre famosi problemi - duplicazione del cubo, trisezione dell'angolo, quadratura del cerchio - raggiunte mediante curve non tracciabili con riga e compasso. Il punto di vista instaurato dalla geometria analitica riesce di un tratto a portare sul fondamentale argomento una luce del tutto nuova: ogni equazione algebrica in due variabili, stabilendo una ben determinata relazione fra le ascisse e le ordinate di un piano, individua su di esso una "curva", suggerendo così per questo termine una nozione che potrà poi venire generalizzata al caso in cui l'anzidetta relazione non risulti definibile per via algebrica. Né basta; il metodo analitico suggerisce anche - per la nozione ampliata di curva - alcune classificazioni fondamentali: innanzitutto la distinzione fra curve algebriche e non algebriche, e poi, nell'ambito delle curve algebriche, la loro classificazione in ordini diversi, secondo il grado dell'equazione cui si deve far ricorso per definirle. Una volta stabilito che le curve di secondo ordine sono le coniche, sorgerà pertanto il problema di studiare sistematicamente quelle di ordine superiore; risulterà in tal modo aperta la via alla cosiddetta "geometria algebrica". Spetterà a Newton il merito del primo studio sistematico intorno alla generazione delle curve del terzo ordine (cubiche) e alla loro ulteriore suddivisione in vari tipi.

L'influenza poco sopra accennata della geometria analitica sull'analisi infinitesimale è per l'appunto connessa a questa generalizzazione della nozione di curva, e ai nuovi problemi che tale generalizzazione fa sorgere.

Questo per esempio: come potrà venire definito, per una curva nel senso generalizzato del termine, il concetto di tangente? E come si potrà, fissato un punto generico di una curva, trovare l'equazione di una retta tangente (alla curva considerata) passante per quel punto? Gran parte dello sviluppo della matematica durante il Seicento si svolse lungo la seguente via: definita, in qualche modo intuitivamente accettabile, una curva (per esempio definita la cicloide o *roulette* come la curva descritta da un punto bene determinato di un cerchio allorché questo rotoli su di una retta prefissata), trovare innanzitutto l'equazione della curva e poi, a partire da questa equazione, studiarne le proprietà geometriche fondamentali. La *roulette di Cartesio*

Era una nuova messe di problemi, che si aprivano di un tratto alla mente umana: la geometria analitica ebbe il merito di farli scoprire, ma per avviarne in modo sistematico la trattazione era necessaria un'altra disciplina: l'analisi infinitesimale.

(L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970, vol. II, pagg. 291-292 e 464-466)

Geymonat, La favola delle api

Pubblicata anonima nel 1705 con il titolo Ronzio di arnie, o Furfanti divenuti onesti, nel 1714 La favola della api di Mandeville fu ristampata, con l'aggiunta del sottotitolo "Vizi privati e pubbliche virtù". Essa rappresenta uno dei primi tentativi di formulare una morale della nuova società industriale, una morale svincolata dai canoni tradizionali di tipo teologico, e incentrata sull'utilità e il bene dello stato e della collettività. Secondo Ludovico Geymonat, Mandeville riesce solo parzialmente nel suo intento: i concetti di "peccato" e di "vizio" associati a quello di "piacere" sono il tipico retaggio di una morale di impostazione teologica. Questo limite avrebbe impedito a Mandeville - secondo Geymonat - di cogliere quegli elementi presenti nella società industriale che potrebbero costituire la base per una morale "umanistica e laica": fra questi elementi l'esaltazione del "risparmio" contrapposto al "lusso". L'atteggiamento di Geymonat è tipico di quella storiografia filosofica che utilizza gli schemi concettuali dell'interprete (in questo caso l'economicismo marxista) per valutare un pensiero che a quegli schemi non può essere storicamente sottoposto. A noi piace, piuttosto, avvicinare il lavoro di Mandeville, che mostra come i fini particolari degli individui (il piacere e quindi il vizio) sortano spesso effetti opposti a quelli voluti (il bene dello stato), alla concezione vichiana dell'"eterogenesi dei fini".

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, cap. II, v

Il pensiero morale di Mandeville ebbe grandissima risonanza anche grazie a una straordinaria capacità dell'autore di esprimere gli aspetti più importanti della sua impostazione filosofica in aforismi paradossali, che colpivano la fantasia (ne fornisce un esempio il sottotitolo della sua opera più famosa, che afferma crudamente che i vizi privati sono fonte di bene pubblico).

La tesi di Mandeville, estremamente penetrante per spiegare la "ricchezza" di una società capitalistica, è che i vizi (come il lusso, lo sperpero, l'invidia, la lussuria, ecc.) sono utili al fiorire della società, perché costringono i ricchi a spendere, quindi a mettere in circolazione capitali e a dare lavoro ai poveri. Il vizio di seguire la moda e di vestirsi lussuosamente, ad esempio, costringe a farsi continuamente abiti nuovi, e implica l'ambizione di farli più belli di quelli del vicino che si invidia. [...] Invece la "virtuosa" massima di accontentarsi del proprio stato, di ricercare la ricchezza interiore anziché quella del mondo è, socialmente, sinonimo di pigrizia, e pertanto risulta "nociva all'industria", causa della povertà delle nazioni. La conclusione di Mandeville è quindi spregiudicatamente realista, e dà un quadro certo non completo, ma assai penetrante dei primi decenni ruggenti di un secolo che vide l'impetuoso affermarsi, soprattutto in Inghilterra, della rivoluzione industriale. [...]

Perfino le calamità, non teme di affermare Mandeville, sono utili alla società. I disastri provocati a Londra da un incendio, scrive, hanno causato lutti, pianti e rovine; ma hanno dato lavoro a innumerevoli carpentieri, manovali, fabbri, falegnami; sicché la somma dei benefici provocati da quella catastrofe supera la somma dei dolori. Ciò vale anche per le

guerre, che provocano distruzioni ma stimolano la produzione.

Nonostante che le radici hobbesiane e machiavelliche di queste realistiche considerazioni sulla società della prima rivoluzione industriale siano evidenti, il pensiero di Mandeville conserva però un impianto teologico. Dalla teologia infatti egli accetta il concetto che il piacere sia cosa viziosa (e per piacere intende tutto ciò che va al di là delle necessità immediate del nudo selvaggio e del monaco che si ritira dal mondo), sicché mentre rovescia la morale ascetica, ne conserva paradossalmente i valori. Giunge pertanto a considerare il commercio, l'industria, la stessa cultura, l'amore per l'arte e per le invenzioni tecniche che consentono di evitare disagi e fatiche, come peccato, non come elementi di una nuova morale umanistica e laica, sicura del proprio orizzonte e capace di cercare in esso nuovi valori che eliminino le conseguenze nefaste della prima rivoluzione industriale, conservandone i pregi. [...]

Malgrado questo fondamento teologico, Mandeville suol essere considerato il primo acuto moralista della società industriale sebbene sia doveroso notare che anche da questo punto di vista la sua pur brillante analisi risulta alquanto carente. Nell'esaltazione del lusso e non del risparmio, egli appare ancora legato agli schemi del capitalismo commerciale, per il quale la ricchezza consisteva nella circolazione delle merci, più che a quelli del capitalismo industriale. Non capì che le forme di "ascesi mondana" dei puritani, dei giansenisti, degli stessi primi grandi capitani d'industria, realizzavano una condizione essenziale per lo sviluppo industriale: l'accumulazione del capitale da investire e la priorità data all'investimento sul consumo di lusso.

(L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. III, Garzanti, Milano, 1971, pagg. 65-66)

Geymonat, Le ricerche matematiche di Leibniz

Ludovico Geymonat (1908-1991), che in Italia ha rappresentato uno dei punti di riferimento per lo studio della filosofia della scienza, si propone di illustrare nella maniera piú chiara e piú semplice possibile il significato e le caratteristiche del calcolo infinitesimale scoperto da Leibniz.

L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, cap. XIV, vii

La *Dissertatio de arte combinatoria* (1666) ci testimonia che fin da giovane Leibniz provò un vivo interesse per il calcolo combinatorio e giunse a impadronirsi piuttosto bene dei suoi principi; nel 1676 otterrà la formula generale dei “coefficienti polinomiali” senza tuttavia pubblicarla (essa verrà riscoperta vent'anni piú tardi da Abraham de Moivre, cosicché suole oggi venire associata al suo nome). Questi studi giovanili costituiranno un'ottima base di partenza, allorché nel 1672 il nostro autore affronterà i piú delicati argomenti di analisi infinitesimale, e - su suggerimento di Huygens - leggerà con passione gli scritti di Pascal. Nel contempo Leibniz si occupava anche di algebra, ove otterrà (nel 1693) alcuni interessanti risultati circa il problema della eliminazione di due incognite entro un sistema di tre equazioni di primo grado, facendo uso di simboli che precorrono i determinanti. A questo medesimo ambito di ricerche si collegano pure alcuni studi di Leibniz sul calcolo delle probabilità e il suo interesse per l'aritmetica (in particolare per la serie dei numeri primi).

Nel 1673 i contatti avuti con l'ambiente scientifico inglese che gravitava intorno alla *Royal Society* lo sollecitarono ad approfondire le indagini poco prima iniziate di analisi infinitesimale, affrontando in forma sistematica i due fondamentali problemi dell'epoca: quello delle tangenti e quello delle aree. Ne ricavò due tipi di calcolo, che verranno indicati con il nome, diventato classico, di “calcolo differenziale” e “calcolo integrale”. Il teorema di inversione, provando che essi sono l'inverso uno dell'altro, riuscirà a dare un carattere unitario alla complessa materia, che verrà così a profilarsi come un unico grande ramo della matematica moderna.

La svolta decisiva che Leibniz (e qualche anno prima di lui Newton) riuscì a imprimere alla disciplina in esame consistette soprattutto nella precisazione e uniformazione delle sue regole, resa possibile fra l'altro da simboli adeguati.

Alla ricerca di questi simboli il nostro autore fu senza dubbio sollecitato dalle idee che veniva elaborando, in sede di logica, sulla *characteristica universalis*; sappiamo comunque che Leibniz non li ideò tutto d'un tratto, ma solo attraverso vari tentativi (in ispecie per ciò che riguarda il simbolo di integrale). Che i simboli leibniziani si siano rivelati molto piú idonei alla nuova disciplina che non quelli newtoniani, è cosa notissima, confermata da tutto il successivo sviluppo dell'analisi; ciò che merita invece di venire sottolineato, è che Leibniz fu subito ben consapevole dei grandi vantaggi di una notazione sistematica, mentre Newton sembra averle attribuito poca importanza (quasi che avesse introdotto le proprie notazioni

solo per comodità personale). Abbiamo poco fa ricordato che la prima fondamentale lettura di Leibniz su argomenti infinitesimali fu costituita dagli scritti di Pascal; ebbene fu proprio questa lettura a suggerirgli i simboli poi precisati e perfezionati. Una volta avuta l'idea di essi, egli cercò subito di tradurre nella nuova notazione i risultati raggiunti dal matematico francese: le semplificazioni così ottenute lo persuasero che la via intrapresa era giusta e che valeva la pena insistervi. In seguito ripeté il medesimo lavoro per altre opere, delle quali veniva via via a conoscenza; i sempre nuovi successi lo rassicurarono nella propria convinzione e fecero sorgere nel suo animo la piena consapevolezza della quale abbiamo or ora parlato.

Il simbolo di differenziale dx (oppure dj , dz ... secondo il nome della variabile) si presentò a Leibniz come estensione naturale dei simboli usati per le differenze finite; il calcolo di queste differenze era allora assai studiato dai matematici per la determinazione del decorso delle funzioni. Quella di Leibniz è una estensione dalle grandezze finite alle infinitesime, e rientra perfettamente nel quadro degli interessi del nostro autore (in particolare del suo interesse per le differenze, sia pur piccolissime, che devono sussistere fra due enti allorché questi sono veramente due).

Sappiamo che Pascal aveva attribuito molta importanza al “triangolo caratteristico” di una funzione; ebbene, immaginiamo che il punto Q si avvicini infinitamente a P : finché essi non vengono a costituire un unico punto, le loro ascisse e le loro ordinate dovranno risultare distinte l'una dall'altra, e la differenza fra le loro ascisse (o rispettivamente fra le ordinate) non sarà nulla. È precisamente a tali differenze, quando i punti tendono a coincidere, che il nostro autore dà il nome di “differenziali”; ed è operando in modo opportuno su di esse che egli si propone di giungere alla risoluzione dei problemi concernenti le tangenti, i massimi e i minimi, ecc. La condizione essenziale da lui imposta a tali operazioni è che i differenziali vengano confrontati fra loro, non con le grandezze finite; il “triangolo caratteristico” gli suggerisce la principale operazione del nuovo calcolo, cioè lo studio del rapporto fra i due differenziali corrispondenti ai due cateti del triangolo in questione. Così giunge al famoso dx/dy , che indica - come oggi ben sappiamo - la derivata della y rispetto alla x . Per giungere poi alle operazioni fondamentali della differenziazione della somma, del prodotto, del quozienti di due o più variabili, il passo non era molto difficile, tenendo conto delle cognizioni già raggiunte dai matematici della generazione precedente; Leibniz seppe compierlo esattamente e tradurlo con perfetta maestria nel proprio simbolismo. Ne emerse - sia pur con le debite differenze - una sorprendente analogia con l'ordinario calcolo algebrico delle grandezze finite, e risultarono subito evidenti le notevolissime semplificazioni che la nuova “algebra” era in grado di arrecare a tutti i problemi affrontati. Il simbolismo leibniziano si rivelò anche adattissimo a esprimere i differenziali di ordine superiore, malgrado l'oscurità di questo concetto: celebre è la formula (scoperta nel 1695) che serve a calcolare il differenziale di n -simo ordine del prodotto di due fattori.

Il simbolo di integrale fu ideato da Leibniz per indicare la somma di tutti gli indivisibili che riempiono un'area (esso ricorda appunto l'iniziale della parola “Somma”); in un primo tempo

aveva provato a usare la notazione, che poi abbandonò, *omn* (abbreviazione del termine *omnes*, cioè “tutti” gli indivisibili). La scoperta delle proprietà dell'integrale fu abbastanza semplice. Più difficile fu comprendere che, per indicare convenientemente l'integrale di una variabile y (la quale sia funzione della variabile indipendente x), è opportuno scrivere ydx anziché y . Una volta accortosi dei vantaggi che presenta l'introduzione del dx sotto il simbolo di integrale, Leibniz ne raccomanda l'uso e lo pratica egli stesso sistematicamente: “Raccomando di non omettere dx [...] errore frequentemente commesso e che impedisce di andare più oltre”.

(L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1970, vol. II, pagg. 614-616)

Gilson, Agostino e la città di Dio

La città di cui parla Agostino è definita chiaramente fin dall'inizio dell'opera. Dio ne è fondatore e re: essa vive quaggiù per la fede, *ex fide vivens*; essa è in pellegrinaggio tra gli empi: *inter impios peregrinatur*: fine del suo pellegrinaggio è il cielo: *in stabilitate sedis aeternae*. Si tratta dunque della storia di una società d'origine ed essenza soprannaturali, la *Civitas Dei*, confusa provvisoriamente con quest'altra società che non vive per la fede, la *civitas terrena*. I Cristiani fanno parte necessariamente dell'una e dell'altra città. Non soltanto essi sono membri dello Stato, ma la loro religione impone loro il dovere di comportarsi da cittadini irreprensibili; la sola differenza è che quello che i membri della sola città terrestre fanno, quando lo fanno, per amore verso il loro paese, i Cristiani lo fanno per amore verso Dio. Questa differenza di motivi non impedisce quindi l'accordo di fatto nella pratica delle virtù sociali. I pagani hanno una certa probità naturale “*quamdam sui generis probitatem*”, che fece, un tempo, la grandezza di Roma: poiché le virtù soprannaturali dei Cristiani impongono loro gli stessi doveri verso lo Stato, non c'è ragione per cui le due città non possano accordarsi. Questo è anche il significato provvidenziale della grandezza di Roma:

Con l'immensa prosperità e con lo splendore dell'Impero Romano, Dio ha mostrato ciò che potevano le virtù civili, anche senza la vera religione, per far capire che, con l'aggiunta di questa, gli uomini diventano cittadini di un'altra città, il cui re è verità, la cui legge è carità e la cui misura è eternità.

Considerata nel suo fine, la città di Dio deve condurre gli uomini a quella felicità che tutti cercano e che la città terrestre è incapace di dar loro. Che la città terrena ne sia incapace, lo confessano i suoi stessi dottori, che sono i filosofi. Essi hanno cercato ovunque la sapienza che doveva rendere l'uomo felice, ma non l'hanno trovata perché essi hanno condotto la loro ricerca soltanto con l'aiuto della ragione: “*quia ut homines humanis sensibus et humanis ratiocinationibus ista quaesierunt*” (XVIII 41). La città di Dio invece procede con sicurezza perché si appoggia all'autorità di Dio per condurre gli uomini alla felicità. Basta paragonare queste due forme di sapienza per vederne la differenza. Presso i pagani, si ammettevano 288 soluzioni razionali possibili del problema morale; nella Chiesa non se ne riconosce che una, formulata da un piccolo numero di autori sacri, che dicono tutti la stessa cosa. Così, da una parte molti filosofi i cui discepoli si sparpagliano in minuscole sette, dall'altra parte pochi scrittori sacri, tutti d'accordo, e un'immensa moltitudine che li segue.

Questa differenza fondamentale spiega che l'atteggiamento della Chiesa riguardo alla sapienza non è quello dello Stato pagano. In linea di massima, quest'ultimo si disinteressa di ciò che insegnano i filosofi. Non si è mai visto lo stato pagano assumere la protezione di una setta filosofica ed impedire l'esistenza delle altre. Per questo, d'altronde, il nome mistico della città terrena è Babilonia, che significa confusione. Vi si insegna il vero insieme

al falso, e poco importa al diavolo, suo re, quale errore trionfi, poiché tutti conducono egualmente all'empietà. Il popolo di Dio non ha mai conosciuto simile licenza, perché i suoi filosofi e i suoi sapienti sono dei profeti, che parlano a nome della sapienza di Dio. Tutto ciò che dicono di vero i filosofi, l'hanno detto i Profeti, e scevro di ogni errore: un Dio unico, creatore e provvidenza, che impone il culto di virtù quali l'amor di patria, la fedeltà nell'amicizia e la pratica delle opere buone, ma che ci insegna, inoltre, a qual fine tutte queste virtù debbano riferirsi e in qual modo si debba riferirvele. Custode di questo deposito, la Chiesa deve conservarne l'unità a mezzo della stessa autorità che glielo ha affidato per la felicità degli uomini. Di qui quei fenomeni, sconosciuti agli antichi, l'eresia e l'eretico. Ciò che nella città terrena non è che una libera opinione diventa, nella città di Dio, rottura del legame dottrinale che costituisce la sua unità e, di conseguenza, del legame sociale che garantisce la sua esistenza. Non si può quindi chiederle di tollerare queste cose: "quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei, sicut civitas confusionis indifferenter habuit philosophos inter se diversa et adversa sentientes" (XVIII 51). Il magistero divino che la Chiesa esercita ha come fine il mantenimento dell'unità della sapienza rivelata, che è la legge costitutiva della città di Dio.

(da Gilson, *"La filosofia nel Medioevo"*, La Nuova Italia Ed., Firenze, 1973).

Gioberti, Il primo filosofico

Nella sua ricerca di un fondamento epistemico al conoscere, Gioberti arriva alla scoperta del “primo filosofico”, che è l’Ente reale. Esso non è il risultato di un giudizio soggettivo, ma di una realtà oggettiva. L’uomo non è libero di pensare o non pensare l’Ente; ciò equivarrebbe alla sua possibilità di pensare il nulla.

V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II, cap. IV

La costruzione della *formola ideale* si connette colla ricerca di ciò che io chiamo *Primo filosofico*. Coloro che per lo addietro attesero alla speculazione, si travagliarono intorno a due inchieste, che in sostanza ad una sola si riducono, cercando alcuni di essi la prima idea, ed altri la prima cosa. La prima idea e la prima cosa sono quelle, da cui tutte le altre idee nell’ordine dello scibile, e tutte le altre cose nell’ordine del reale, in qualche guisa dipendono; e dico in qualche guisa, perché intorno alla special ragione di questa dipendenza i filosofi si partono in molte sette. Io chiamo *Primo psicologico* la prima idea, e *Primo ontologico* la prima cosa; ma siccome la prima idea e la prima cosa, al parer mio, s’immedesimano fra loro, e perciò i due Primi ne fanno un solo, io dò a questo principio assoluto il nome di *Primo filosofico*, e lo considero come il principio e la base unica di tutto il reale e di tutto lo scibile.

[...]

Il *Primo filosofico* è adunque l’*Ente reale*, che come idea madre, e cagion principe di tutte le cose, riunisce le proprietà degli altri due Primi. In questa locuzione composta la prima voce accenna particolarmente alla relazione psicologica e la seconda all’ontologica, benché i due concetti si compenetrino insieme, e si unizzino perfettamente. La quale si potrebbe esprimere col solo vocabolo di *Ente*, giacché l’*Ente* senza piú, non è l’ente possibile, ma bensí il reale e assoluto. E noi la piglieremo spesso in questo senso, contentandoci di aggiungervi l’epiteto di reale, ogni qual volta potrebbe nascere qualche equivocazione. L’idea dell’*Ente*, come l’abbiam dichiarata, contiene un giudizio. Egli è impossibile che lo spirito abbia l’intuito primitivo dell’*Ente*, senza conoscere che l’*Ente* è; giacché nel caso contrario, l’essere sarebbe il niente, e l’*Ente* reale non sarebbe reale; il che ripugna. Né la realtà dell’*Ente* si affaccia allo spirito, come una cosa contingente, relativa, che può non essere; ma sí bene, come necessaria, assoluta e tale, che il contrario non è pensabile, non che fattibile. Infatti l’uomo non può pensare il nulla: e questa impotenza non è meramente subbiettiva, e derivante dalla contraddizione, che v’ha a pensare senza alcun termine intellettuale, ma eziandio obbiettiva; imperocché lo spirito conosce che il nulla è non pure inescogitabile, ma impossibile in sé stesso. Laonde il detto giudizio si può significare dicendo: l’*Ente* è *necessariamente*, purché si noti che il concetto espresso dall’ultimo vocabolo non fa altro che dichiarare una proprietà inerente all’*Ente* stesso, come *Ente*. Che se spesso è opportuno d’indicar questa nota con un vocabolo distinto, qual si è quello di ente necessario, ciò accade, come vedremo ben tosto, perché la prima di queste voci è

abusata nel comune linguaggio, e può riuscire equivoca, quando si adopera separatamente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pagg. 247 e 252-253

Gioberti, L'esistenza come problema ontologico

Esaminando il significato della parola esistenza, Gioberti giunge a definirla come "una sostanza che la contiene parzialmente" Ciò può essere espresso nella formula "l'Ente crea l'esistente".

V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II, cap. IV

Si avverta ancora che la particella *ex* indica nel senso proprio e materiale un moto dal di dentro al di fuori, come la particella *in* esprime un moto contrario, ovvero quella insidenza e quella quiete, che è l'effetto di un conato operante dal di fuori al di dentro; il che chiaro apparisce, se la voce *exsistere* si ragguaglia colla voce *insistere*. Metaforicamente poi, la particella *ex* dà ad intendere l'azione, per cui la causa produce l'effetto; onde la voce *esistere* nel significato originalmente metaforico, che per noi è divenuto proprio, mette innanzi allo spirito l'assioma di causalità, nello stesso modo che le voci latine *subsistere*, *substare* e il nostro *sussistere* rappresentano quello di sostanza.

Raccogliendo insieme tutti questi concetti indicati dalla voce *esistenza*, ed espressi quando essa si adopera con proprietà maggiore, possiam dire che l'esistenza è *la realtà propria di una sostanza attuale, prodotta da una sostanza distinta, che la contiene potenzialmente, in quanto è atta a produrla*. Onde séguita che l'idea di esistenza non può star da sé, o si riferisce necessariamente ad un'altra, verso la quale ha la stessa attinenza che l'effetto verso la sua cagione. Ora questa idea madre non può essere, se non quella dell'Ente. [...]

La vera formola ideale suprema base di tutto lo scibile, della quale andavamo in traccia, può dunque essere enunciata nei seguenti termini: *l'Ente crea le esistenze*. In questa proposizione l'Idea è espressa dalla nozione di Ente creante, la quale inchiude i concetti di esistenza e di creazione; onde tali due concetti appartengono indirettamente all'Idea, e agli elementi integrali della formola, che l'esprime. L'Idea dell'Ente è il principio e il centro organico della formola; quella di creazione ne è la condizione organica: i tre concetti riuniti insieme formano l'organismo ideale. Senza l'idea di creazione, verrebbe meno il nesso fra gli altri due concetti, e gli estremi della formola insieme si confonderebbero, come avvenne presso i popoli e i filosofi Gentili, che smarrita quella nozione relevantissima, perturbarono più o meno tutto l'ordine delle verità razionali.

Come il soggetto della formola ideale, (*l'Ente*), contiene implicitamente il giudizio: *l'Ente è*, così il predicato, (*creante le esistenze*), contiene un altro giudizio: *le esistenze sono nell'Ente*. Imperocché, siccome col predicato si afferma esplicitamente che le esistenze sono dall'Ente, come da Causa prima, ci si dichiara altresí per modo implicito che le esistenze sono nell'Ente, come in Sostanza prima e assoluta. Ma se le esistenze sono nell'Ente, come in Sostanza prima, perché effetti della Causa prima, elle sono in sé, e dipendono da sé, come sostanze e cause seconde, subordinatamente alla Sostanza e alla Causa prima e creatrice. La confusione della Sostanza e della Causa prima colle sostanze

e colle cause seconde, diede origine all'emanatismo, al panteismo, e a tutti gli altri sistemi eterodossi, che ne provengono.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pagg. 266-267

Gioberti, La formola ideale

Gioberti espone in questa dottrina le caratteristiche della “formola ideale” da lui scoperta, che “esprime l’Idea mediante un giudizio” e si oppone frontalmente alla filosofia moderna di derivazione cartesiana (allo psicologismo).

V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, tomo II, cap. IV

Chiamo *formola reale* una proposizione, che esprime l’Idea in modo chiaro, semplice e preciso mediante un giudizio. Siccome l’uomo non può pensare senza giudicare, non gli è dato di pensar l’Idea senza fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale. La quale dee constare di due termini congiunti insieme da un terzo, conforme alla natura di ogni giudizio; e non dee peccare per difetto, né per eccesso.

[...]

Entrando in questa materia, non mi è possibile di procedere incontanente con quel rigore di metodo, che si addice alla ontologia, cioè con una sintesi schietta e severa, come quella che non sarebbe opportuna in un’opera di semplice apparecchio, qual si è la presente. Siccome la dottrina, che espongo, benché nelle sue radici antica quanto il vero, è affatto aliena dagli ordini recenti delle scienze speculative, ho creduto di doverle spianar la via con una cotal maniera di esposizione, che mi permettesse di porre in ragguaglio i punti principali del processo da me usato con quello che oggi è in voga, ravvicinando il mio sistema, per quanto è possibile, alla filosofia regnante: la quale è per natura psicologica, e considera l’ontologia, come una pretta dipendenza della scienza sperimentale dallo spirito umano. Io credo tutto il contrario, e tengo per fermo, anzi spero di poterlo mostrare a suo luogo con una evidenza che non lascerà nulla da desiderare, che l’ontologia è affatto indipendente dalla psicologia volgare, e che questa dipende al tutto da quella. Tuttavia, essendo verissimo che la psicologia dee corrispondere alla ontologia, e intrecciarsi con essa, come i fatti colle idee si collegano, l’una può servire a confermare i dettati dell’altra, e conseguentemente giovare all’intento di un lavoro preliminare, qual si è quello che ora dò alla luce.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pag. 246

Gioberti, Sul progresso

Per Gioberti quiete e moto, involuzione ed evoluzione sono due principi che devono coesistere ed armonizzare fra di loro. Ma le forze della conservazione non devono bloccare il movimento della storia, non devono divenire reazionarie. La lettura si conclude con un duro giudizio sui gesuiti.

V. Gioberti, *Protologia*, vol. II, 4, IV

La quiete e l'involuzione è il principio conservativo, come il moto e l'evoluzione è il principio progressivo. I due principii debbono unirsi per la perfezione del mondo. La stasi sola è morte, perché la vita è moto; il moto solo è anche morte, perché il moto, se non è regolato, è dissoluzione, e il passo è precipizio. La necessità della regola, della misura del moto, nasce dalle condizioni del mondo, come soggetto al cronotopo. Senza la misura il moto precipiterebbe talmente che il tempo sarebbe inutile, e tutto si farebbe in istanti. Ora le forze della natura hanno d'uopo del beneficio del tempo, come finite, perché un moto istantaneo sarebbe infinito e eguale alla quiete. La quiete in tal caso nell'essere finito pareggerebbe la morte. Le forze del mondo hanno d'uopo del discreto, e il discreto vuol ordine e misura, altrimenti lascia essere discreto, e diventa continuo, o per dir meglio essendo finito diventerebbe nulla. Che cos'è infatti il continuo se non un discreto infinito concentrato insieme? La forza rallentatrice è dunque necessaria alla società come alla natura. Nella natura è inerzia: nella società oggi dicesi *conservazione*. Ma non dee eccedere e impedire il moto. Or qual è la regola? Che la quiete non divenga forza retrograda. I retrogradi sono tanto funesti, quanto i conservatori utili. Questi regolano il progresso e quelli lo spengono. I Gesuiti sono la fazione più retrograda del nostro tempo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pag. 305

Giovanni da salisbury, Il problema degli universali nel XII secolo

L'acceso dibattito sugli universali fra nominalisti, concettualisti e realisti viene brillantemente riassunto in queste pagine di Giovanni di Salisbury.

Metalogicon, II, 17

1 Tutti trattano della natura degli universali e si sforzano di risolvere una questione difficilissima e che esige profonda ricerca, contro le intenzioni del suo autore. Uno dunque li fa consistere nel suono delle parole [*in vocibus*], sebbene questa opinione con il suo autore Roscellino sia ormai quasi del tutto tramontata. Un altro considera le parole con significato [*sermones*] e interpreta in questo senso tutto ciò che trova scritto sugli universali, dovunque sia: di questa opinione fu il peripatetico di Palais, il nostro Abelardo che lasciò molti seguaci e attestatori di questa dottrina, e ne ha ancora alcuni. Sono miei amici, sebbene talora storcano talmente il senso del testo di cui si impadroniscono da far piangere anche l'uomo di animo più duro. Dicono che è mostruoso predicare una cosa di una cosa, sebbene Aristotele sia autore di questa mostruosità e affermi spessissimo che una cosa si predica di una cosa: il che è manifesto, se non si vuol nascondere a chiunque lo conosce.

2 Un altro disserta sui concetti [*in intellectibus*], e dice che generi e specie sono soltanto concetti. Costoro prendono occasione da Cicerone e Boezio, i quali dichiarano Aristotele autore dell'affermazione che generi e specie vanno ritenuti e detti nozioni. Dicono poi che la nozione è la conoscenza non ancora esplicita [*in un giudizio*] che sorge dall'apprensione della forma di una cosa. E altrove dice Boezio: "la nozione è una intellezione e una semplice concezione dello spirito". E tutto quello che trova scritto lo interpreta così che tutti gli universali siano ridotti a intellezione o nozione.

3 Molte poi sono e diverse le opinioni di quelli che stanno attaccati alle *res*. Questi, poiché tutto ciò che è, è numericamente uno, conclude che la realtà universale o è numericamente una, o non è affatto. Ma poiché è impossibile che non siano nulla i predicati sostanziali, mentre esistono i soggetti di cui sono attributi sostanziali, concludono ancora che gli universali sono uniti ai singolari nell'essenza. E allora distinguono gli *status*, seguendo Gualtiero di Mortagne, e dicono che Platone in quanto Platone è individuo, in quanto uomo è specie, in quanto animale è genere subalterno, in quanto sostanza è genere generalissimo. Questa opinione ebbe alcuni assertori, ma ormai nessuno la professa più.

4 Un altro ammette le idee, emulando Platone e imitando Bernardo di Chartres, e dice che genere e specie non sono altro che idee. L'idea, poi, come la definisce Seneca, è il modello eterno delle cose che la natura produce. E poiché gli universali non sono soggetti alla corruzione né si alterano per movimento, e invece mutano i singolari e quasi ogni momento vengon meno, mentre altri prendono il loro posto, gli universali si dicono propriamente e veramente essere. Le cose singole infatti sembrano indegne del verbo essere in senso sostantivo, perché non stanno mai ferme e sfuggono né ci danno il tempo

di nominarle; tanto, infatti, variano nella qualità, nel tempo, nel luogo e nelle molteplici loro proprietà, che tutto il loro essere appare più come mutevole transito che come uno stabile stato. Ora, afferma Boezio, diciamo che *sono* le cose che né crescono per aumento né diminuiscono per contrazione, ma si mantengono sempre salde per forza della loro natura. E queste sono le quantità, le qualità, le relazioni, i luoghi, i tempi, i rapporti e tutto ciò che in certo modo si trova riunito nei corpi, e sembrano mutare perché sono unite ai corpi, ma restano invece immutabili nella loro natura. Così, anche le specie delle cose restano identiche, mentre gli individui passano, come resta il fiume mentre fluiscono le onde: si dice infatti il medesimo fiume. Da ciò deriva quella frase riportata da Seneca, ma non sua: scendiamo e non scendiamo due volte nel medesimo fiume. Ora queste idee, ossia forme esemplari, sono i modelli eterni di tutte le cose, e non patiscono né diminuzione né aumento, essendo stabili e perpetue; sí che se anche tutto il mondo perisse, non verrebbero meno. Il numero di tutte le cose è anch'esso un'idea, e, come sembra concludere sant' Agostino nel *De libero arbitrio*, poiché le idee sono sempre, anche se le cose temporali perissero, il numero delle cose non diminuisce né aumenta.

5 Costoro promettono una gran cosa, e nota ai filosofi che contemplano le cose più alte; ma, come attestano Boezio e molti altri autori, la loro teoria è del tutto aliena dalla filosofia di Aristotele. Bernardo Di Chartres e i suoi scolari si adoperarono in ogni modo a conciliare Aristotele e Platone, ma ho paura che siano venuti troppo tardi ed abbiano faticato invano a riconciliare dei morti che, in vita, finché poterono, dissentirono.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 719-721)

Giovanni Pico della Mirandola, *Magnum miraculum est homo*

L'orazione di Pico della Mirandola De hominis dignitate è stata considerata quasi il "manifesto" dell'umanesimo. L'uomo è un grande miracolo perché, al contrario degli altri esseri che appartengono a una natura dominata dal determinismo, è capace di decidere da solo la propria sorte, di essere cioè artefice di se medesimo.

Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*

Grande miracolo e a buon diritto animale veramente meraviglioso l'uomo è detto e considerato. [...]

Ecco: già il sommo Padre ed Architetto Dio aveva fabbricato questa casa mondana, che noi vediamo, della divinità, questo tempio augustissimo con leggi di arcana sapienza. Aveva ornato la regione sopracceste di intelligenze, aveva animato di anime eterne i globi eterei, aveva popolato di una moltitudine di animali di ogni specie le parti piene di escrementi e di rifiuti del mondo inferiore. Ma, compiuto il lavoro, l'artefice desiderava che vi fosse qualcuno capace d'intendere la ragione di così grande opera, di amarne la bellezza, di ammirarne la grandezza. Per questo, dopo aver già fatto tutte le altre cose (come Mosè e Timeo attestano), pensò da ultimo di creare l'uomo. Ma fra gli archetipi non vi era di che formare una nuova progenie; non fra i tesori ciò che potesse essere lasciato in eredità al nuovo figlio; non fra le sedi di tutto il mondo dove potesse collocarsi cotesto contemplatore dell'Universo. Già tutto era pieno: tutto era stato già distribuito ai sommi, ai medii, agl'infimi ordini. [...]

Stabilí perciò alla fine l'ottimo Autore che a colui al quale non poteva esser dato nulla di proprio, fosse comune tutto ciò che era stato dato ai singoli in particolare. Prese dunque l'uomo, opera dalla figura indistinta, e postolo nel mezzo del mondo, così gli parlò:

“O Adamo, noi non ti abbiamo dato né una sede determinata, né un aspetto proprio, né alcun dono particolare, affinché tu possa avere e possedere quella sede, quell'aspetto, quei doni che tu abbia coscientemente bramati, secondo il tuo desiderio e secondo il tuo sentimento. La natura degli altri viventi già definita è costretta entro leggi da noi prescritte [...]. Noi non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, affinché tu, quasi arbitrario ed onorario plasmatore e fondatore di te stesso, possa collocarti in quella forma che tu avrai preferita. Potrai degenerare verso i gradi inferiori che sono bruti; potrai rigenerarti nei gradi superiori che sono divini, secondo la decisione del tuo animo [...].

All'uomo che nasceva il Padre dette ogni vario seme e i germi di ogni specie di vita. Quali ciascuno avrà coltivati, quelli alligneranno e produrranno in lui i propri frutti: se [quei semi] saranno vegetali, egli diverrà pianta; se sensuali, bruto; se razionali, salirà al rango di animale celeste; se intellettuali, sarà angelo e figlio di Dio. E se egli non sarà pago del destino di nessuna delle creature, e si raccoglierà nel centro della sua unità, divenuto uno spirito solo con Dio, nella solitaria caligine del Padre, ch'è costituito sopra gli esseri tutti, sopravvanzerà tutti gli esseri.

Chi è dunque che non ammira questo nostro camaleonte? O chi mai può ammirare di più una qualsiasi altra cosa?

Se infatti vedi uno dedito al ventre, un uomo che striscia sulla terra, è frutice non uomo colui che vedi; se vedi un brancolare fra i vari inganni della fantasia, come di Calipso, e reso schiavo dei sensi, sedotto da subdola lusinga, è brutto non uomo colui che vedi. Se vedi un filosofo che discerne con la retta ragione tutte le cose, questo puoi venerarlo; egli è un animale celeste, non terreno. Se vedi un puro contemplatore dimentico del corpo, relegato nella più segreta intimità della mente, questi non è un terreno non è un celeste animale, questi è un più augusto nume circonvestito di carne umana.

Invada l'animo una certa sacra ambizione, affinché, non soddisfatti delle cose mediocri, aneliamo alle più alte e ci sforziamo (giacché se vogliamo possiamo) di raggiungerle con tutte le forze. Teniamo in disdegno le cose terrestri, disprezziamo le celesti, e mettendo finalmente in non cale tutto ciò che è di questo mondo, voliamo verso la corte ultramondana vicinissima all'altissima Divinità. Qui, come insegnano i sacri misteri, i Serafini, i Cherubini e i Troni occupano le prime sedi; e noi dobbiamo emulare la dignità e la gloria di questi, di già incapaci oramai di cedere ad alcuno e di occupare sedi secondarie. Noi non saremo, volendo, per nulla ad essi inferiori.

Dunque, se dediti alla vita attiva, ci saremo presi con retto giudizio cura delle cose inferiori, saremo collocati con la ferma saldezza dei Troni. Se, liberatici dalle azioni, meditando la creazione nel creatore, opereremo nella quiete del contemplare, risplenderemo da ogni parte della luce dei Cherubini. Se arderemo d'amore soltanto per lo stesso artefice, c'infiammeremo improvvisamente, a immagine dei Serafini, del fuoco di lui, che è vorace. Sul Trono, cioè giusto giudice, siede Dio, che è giudice dei secoli. Sul Cherubino, cioè contemplatore, vola e, quasi covando, lo nutre. Infatti lo spirito di Dio è portato sopra le acque, sulle acque, dico, che sono di là dai cieli, che presso Giobbe lodano il Signore con gl'inni antelucani. Chi è Saraf, cioè amante, è in Dio e Dio è in lui, che anzi e Dio e lui stesso sono una sola cosa. Grande è la potestà dei Troni, che possiam conseguire giudicando, somma la sublimità dei Serafini, che possiamo conseguire amando. Ma in qual modo può uno giudicare o amare cose che non conosce? Amò Mosè il Dio che vide, e, giudice nel suo popolo, amministrò secondo ciò che prima aveva visto, da contemplatore, sul monte. Nel mezzo, dunque, sta il Cherubino, con la sua luce e ci prepara alla fiamma serafica e parimenti ci illumina al giudizio dei Troni. È questo il nodo delle prime menti, l'ordine palladico, che presiede alla filosofia contemplativa; è questo che noi dobbiamo prima raggiungere e cingere e afferrare a tal punto, da poter poi di lì esser rapiti ai fastigi dell'amore e discendere, bene istruiti e preparati, agli uffici attivi. [...]

Queste, reverendissimi Padri, sono le ragioni che non solo mi animarono ma mi costrinsero allo studio della filosofia; ragioni che io non avrei esposto se non per rispondere a coloro che sogliono condannare lo studio della filosofia specialmente negli uomini più importanti, ma del tutto poi in coloro che vivono in mediocre fortuna. Oramai, infatti, tutta questa speculazione filosofica è tenuta (ciò che costituisce l'infelicità della nostra epoca) piuttosto

in disprezzo ed oltraggio che in onore e gloria. Fino a tal punto ha invaso la mente quasi di tutti questa persuasione esiziale e mostruosa, che non bisogna filosofare per nulla affatto o soltanto da pochi. Quasi che l'avere dinanzi agli occhi e dinanzi alle mani esploratissime le cause delle cose, le vie della natura, la ragione dell'Universo, i consigli di Dio, i misteri dei cieli e della terra, non giovi a nulla perfettamente, se uno non possa trarne qualche vantaggio o procurarsi un lucro. Che anzi si è giunti a tal punto che oramai (oh, dolore!) non sono stimati sapienti se non coloro che rendono mercenario lo studio della sapienza. [...]

Coloro infatti che sono uniti a qualsivoglia famiglia di filosofi, aderendo a Tommaso cioè o a Scoto, che ora vanno per la maggiore, possono invero dar prova della propria dottrina nella discussione di poche questioni. Ma io mi sono posto da tal punto di vista che, non avendo giurato nelle parole di alcuno, posso allargarmi per tutti i maestri di filosofia, posso passare in rassegna tutte le pagine, posso conoscere tutte le famiglie. Per la qual cosa, dovendo io parlare di tutti, affinché, se mi fossi ridotto ad essere sostenitore d'un solo insegnamento e avessi posto tutto il resto in seconda linea, non sembrassi legato a quello, non è stato possibile, anche proponendo poche questioni relative a ciascuno, che non ce ne fossero molte riguardanti contemporaneamente tutti. Né alcuno voglia questo in me biasimare, che "io giunga ospite, dovunque la tempesta mi porti". Fu infatti da tutti gli antichi osservato ciò, che gli studiosi di ogni genere di scrittori non tralasciassero senza leggere nessuno dei commentari in loro possibilità. [...]

Qual risultato [avrei conseguito], avendo trattato coi Peripatetici delle cose naturali, se non fosse stata invitata a interloquire anche l'Accademia dei Platonici, la dottrina dei quali, anche per la conoscenza delle cose divine, fu sempre ritenuta santissima fra tutte le filosofie (testimone Agostino) e che da me ora per la prima volta, per quel che io sappia (sia detto senza invidia) dopo molti secoli, è stata portata in pubblico all'esame di un dibattito? [...]

Per tali motivi, non essendo io contento di aver raggiunto, oltre le dottrine comuni, molti argomenti tratti dalla prisca teologia di Ermete Trismegisto, molti dalle discipline dei Caldei e di Pitagora, molti dai misteri più riposti degli Ebrei, ne abbiamo proposti moltissimi anche da noi stessi trovati e meditati, intorno alle cose naturali e divine. [...]

Abbiamo proposto innanzi tutto la concordanza di Platone e di Aristotele, da molti prima di questo mio assunto ritenuta, ma da nessuno provata abbastanza. [...]

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 602-606)

Giovanni, Prologo del Vangelo

In principio era il Verbo,
e il Verbo era presso Dio,
e il Verbo era Dio.
Egli era in principio presso Dio.
Tutte le cose per mezzo di lui furon fatte,
e senza di lui nulla fu fatto di ciò che fu fatto.
In lui era la vita,
e la vita era la luce degli uomini;
e la luce splende nelle tenebre,
e le tenebre non l'hanno sopraffatta.
Vi fu un uomo mandato da Dio,
e il suo nome era Giovanni.
Questi venne come testimone,
per dar testimonianza alla luce,
affinché tutti credessero per mezzo di lui.
Non era egli la luce,
ma doveva dare testimonianza alla luce.
La luce vera
che illumina ogni uomo
stava per venire nel mondo.
Egli era nel mondo,
e il mondo per mezzo di lui fu fatto,
e il mondo non lo riconobbe.
È venuto nella sua casa
e i suoi non lo hanno accolto.
A quanti, però, lo hanno ricevuto,
ha dato il potere di diventar figli di Dio;
a quelli che credono nel suo nome,
i quali non da sangue,
né da volere della carne,
né da volere d'uomo,
ma da Dio sono nati.
E il Verbo s'è fatto carne
ed ha dimorato fra noi,
e noi abbiamo contemplato la sua gloria,
gloria che come unigenito ha dal Padre,
pieno di grazia e di verità.
[...]

(Prologo del Vangelo secondo Giovanni, vol.III "La sacra Bibbia", Ed. Marietti, Torino,

1960).

Giustino, Filosofia cristiana e filosofie pagane

Una delle principali opere in difesa del cristianesimo è l'Apologia Prima di Giustino, indirizzata all'imperatore Antonino Pio e ai suoi figli (a cui seguì una Apologia Seconda, indirizzata al Senato di Roma). L'Apologia Prima, databile intorno alla metà del secondo secolo dell'era cristiana, esprime la fede di un uomo che è arrivato al cristianesimo attraverso la filosofia.

Giustino – in queste poche righe che proponiamo – mostra il suo entusiasmo per la filosofia, che sente in perfetta sintonia con la fede cristiana. Nello stesso tempo si stupisce per il fatto che esistano tante scuole filosofiche diverse fra loro, dato che la sapienza è una sola.

Dialogo con Trifone, II, 1-2

La filosofia è in realtà un bene sommo e quanto mai prezioso al cospetto di Dio, solo essa ci porta e ci unisce a Dio; e coloro che dedicano la loro attività alla filosofia sono veramente santi. Ma la maggior parte degli uomini ignora che cosa sia la filosofia e per quale fine sia stata concessa l'attività speculativa agli uomini; infatti se supponessero ciò, non potrebbero sussistere né Platonici, né Stoici, né Socratici, né Pitagorici, essendo la filosofia una sola.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. III, pag. 119)

Giustino, Filosofia e *Sophía*

Secondo Giustino, Cristo è la Sophía, a cui la filosofia ha sempre teso. I grandi filosofi (ad esempio Socrate) sono stati perseguitati per la loro ricerca della sapienza, come ora lo sono i martiri cristiani per la loro fede in Cristo.

Apologia Seconda, 10

1 I nostri insegnamenti svelano la loro superiorità su ogni sapienza umana, poiché a noi è apparso, in Cristo, il Verbo, in tutta la sua interezza: corpo, ragione, anima.

2 Infatti tutto quello che di buono rivelarono o trovarono in ogni tempo filosofi e legislatori, lo poterono raggiungere perché in parte poterono contemplare o raggiungere il Verbo. Ma poiché naturalmente non conobbero Cristo che è il Verbo nella sua completezza, si trovarono in frequenti contraddizioni con se stessi.

3 E coloro che vissero prima di Cristo, avendo cercato con le sole possibilità umane di confutare gli errori e di investigare i misteri, furono tutti tratti in giudizio come empi e sobillatori. Socrate, che fece i tentativi più vigorosi, fu accusato così come siamo stati accusati noi; lo accusarono infatti d'introdurre nuove divinità, di non venerare, quali dèi, quelli che considerava tali la città.

4 Ed egli invece diceva agli uomini di non prestar fede ai cattivi demoni, operatori di quanto esaltavano i poeti e di bandire altresì dalla città Omero e gli altri poeti, esortando gli uomini a conquistare con il pensiero la cognizione di Dio che essi non conoscevano, con le seguenti parole: "Non è facile trovare il padre e demiurgo dell'Universo, e anche se si trova non si può comunicare ad altri senza incorrere in pericoli". Questo operò Cristo con il suo potere. Infatti nessuno prestò tale fede a Socrate fino a morire per la sua dottrina; in Cristo ebbero fede non solo filosofi e letterati (poiché egli era ed è Verbo ch'è in ciascuno, e per mezzo dei profeti predisse il futuro, e ci diede i suoi insegnamenti direttamente avendo assunto la nostra natura) ma anche operai, persone incolte, fino ad aver disprezzo per i pregiudizi, per il timore e per la morte; poiché Cristo è potenza del Padre ineffabile e non già effetto di ragione umana.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. III, pag. 120)

Gluksmann, Solzenicyn e Marx

Esponente piú in vista dei “Nuovi filosofi”, che tanto scalpore fecero alla fine degli anni Settanta, Gluksmann paragona Solzenicyn a Marx. Come Marx aveva sferrato un grande attacco alla società borghese-capitalista, così Solzenicyn ha fatto altrettanto verso la società comunista.

A. Gluksmann, *La cuoca e il mangia-uomini*, Il

Se Marx ha fatto dinamite del suo *Capitale*, non è perché abbia letto gli economisti classici come i nostri attuali teorici leggono Marx. Marx è stato grande perché è stato uno dei pochi pensatori a leggere le relazioni della “Commissione d’inchiesta sul lavoro infantile”, a misurare in essa l’ignoranza di tutto il sapere precedente. Quando maledice i borghesi e dimostra “fino a qual punto sono vigliacchi”, Marx fornisce a Engels gli esempi dell’ostruzionismo fatto ai progetti che proibivano il lavoro infantile: “si tratta di *abolire la tortura* per un milione e mezzo di esseri umani” (sottolineatura di Marx, lettera del 22 giugno 1867). La pergamena su cui Marx ha cominciato a decifrare le regole dello sfruttamento dell’uomo ad opera dell’uomo, è la pelle degli sfruttati. Avviso a tutti i pensatori che giudicano Solzenicyn dall’alto del loro “sapere teorico”: provino a mettere il naso nel capitolo dedicato ai “ragazzini” dell’arcipelago e comincino da lí a leggere i segreti della società sovietica, proprio come Marx decifrava i misteri del capitalismo inglese sul corpo martoriato dei bambini proletari.

La critica benpensante dell’Unione Sovietica ha annusato benissimo nelle opere di Solzenicyn e dei dissidenti un attacco alla società sovietica altrettanto formidabile di quello elaborato contro la società borghese del secolo XIX dai socialisti di allora ...

C. Panciarola, *Filosofia e politica nel pensiero francese del dopoguerra*, Loescher, Torino, 1979, pagg. 288-289

Gödel, I limiti dei sistemi formali

Kurt Gödel (1906-1978), uno dei massimi esperti di logica formale, è famoso soprattutto per la “prova di Gödel” la quale, come egli stesso riferisce in questa lettura, dimostra che tutti i sistemi formali, anche quelli della matematica (v. lettura di Hilbert), contengono proposizioni indecidibili.

K. Gödel, *Appendice* agli atti del Secondo convegno di epistemologia delle scienze esatte di Königsberg [1931]

Un sistema formale si dice completo se ogni proposizione esprimibile con i suoi simboli è formalmente decidibile a partire dagli assiomi, vale a dire se per ogni proposizione A di quel tipo esiste una catena deduttiva finita che si sviluppa secondo le regole del calcolo logico la quale comincia con certi assiomi e finisce o con la proposizione A o con la proposizione $\text{non-}A$. Un sistema S si dice completo rispetto a una certa classe K di proposizioni se per lo meno tutte le proposizioni di K sono decidibili a partire dagli assiomi S .

Ciò che viene mostrato nel lavoro citato è che non esiste alcun sistema con un numero finito di assiomi che sia completo anche soltanto rispetto alle proposizioni aritmetiche; dove per “proposizioni aritmetiche” devono intendersi quelle proposizioni in cui gli unici concetti che vi figurano sono, oltre a $+$, $\cdot$, e $=$ (addizione, moltiplicazione e identità riferite a numeri naturali), i connettivi logici del calcolo proposizionale e i simboli per il quantificatore universale e per quello esistenziale, riferiti questi, peraltro, solo a variabili che variano sopra i numeri naturali (nelle proposizioni aritmetiche, quindi, non compaiono assolutamente variabili diverse da quelle per numeri naturali).

Persino in quei sistemi che hanno un numero infinito di assiomi esistono sempre proposizioni aritmetiche indecidibili, purché la “regola che determina gli assiomi” soddisfi a certe condizioni (molto generali).

Da quanto detto risulta in particolare che tutti i sistemi formali della matematica finora conosciuti – per esempio, quello dei *Principia Mathematica* (ivi compresi gli assiomi di riducibilità, dell'infinito e di scelta) oppure quelli assiomatici per la teoria degli insiemi di Zermelo-Fraenkel e di von Neumann, o ancora i sistemi formali della scuola hilbertiana – contengono proposizioni aritmetiche indecidibili.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1978, vol. XXXI, pagg. 439-440

Gödel, Sul significato della prova di Gödel

Il significato e le conseguenze della "prova di Gödel" sono esposte dallo stesso autore in questa lettura. Dato un sistema chiuso comprendente alcuni assiomi e regole di deduzione, per quanto generali ed astratti essi siano esistono all'interno del loro logico sviluppo dei problemi non decidibili. In altri termini non esistono sistemi logici capaci di autogarantire se stessi completamente.

K. Gödel, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, trad. it. in E. Agazzi, *Introduzione ai problemi dell'assiomatica*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, pag. 203

Lo sviluppo della matematica nella direzione di una maggiore esattezza ha notoriamente condotto a questo, che larghi settori di essa sono stati formalizzati, in modo che il procedimento dimostrativo può essere condotto secondo alcune poche regole meccaniche. I sistemi formali più ampi attualmente approntati sono il sistema dei *Principia Mathematica* (PM) da un lato, il sistema assiomatico della teoria degli insiemi di Zermelo-Fraenkel (perfezionato da J. V. Neumann) dall'altro. Questi due sistemi sono tanto vasti, che tutti i metodi dimostrativi oggi applicati nella matematica vengono in essi formalizzati, vale a dire ricondotti a pochi assiomi e regole di deduzione.

Si presenta quindi naturale la congettura che questi assiomi e queste regole di deduzione siano anche sufficienti per decidere tutte quelle questioni matematiche che in genere si possono esprimere formalmente nei rispettivi sistemi. Nel seguito di questo lavoro si mostra che ciò non accade, ma che esistono in entrambi i sistemi menzionati dei problemi, anche relativamente semplici, appartenenti alla teoria degli usuali numeri interi, che non sono decidibili sulla base degli assiomi. Questa circostanza non dipende già dalla particolare natura dei sistemi sopradetti, ma vale per una classe molto ampia di sistemi formali, alla quale in particolare appartengono tutti quelli che derivano dai due predetti aggiungendo a essi un numero finito di assiomi, supposto che attraverso gli assiomi aggiunti non divenga dimostrabile alcuna falsa proposizione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 816

Goldmann, Correnti interne al marxismo

Fin dall'inizio il marxismo si è caratterizzato per un alternarsi del prevalere di "correnti che insistono sull'azione degli uomini" e di altre, che invece insistono sull'"inerzia sociale, sulla resistenza dell'ambiente, sulle forze materiali".

L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*

Il pensiero dialettico pone l'accento sul carattere totale della vita sociale. Esso afferma l'impossibilità di separare il suo aspetto materiale dall'aspetto spirituale. Nondimeno, se si percorre la storia del pensiero marxista, si incontrano continui dibattiti fra le correnti idealiste, meccaniciste, ortodosse. Lasciando da parte le posizioni che coscientemente o incoscientemente si staccano dal marxismo (Bernstein, De Man, ecc.), non è meno vero che, all'interno stesso di ciò che si può chiamare l'ortodossia, si notano perpetue oscillazioni fra le correnti che insistono sull'azione degli uomini, sulle sue possibilità di trasformare il mondo o che, inversamente, insistono sull'inerzia sociale, sulle resistenze dell'ambiente, sulle forze materiali. Queste oscillazioni, non dovute al caso, esprimono anch'esse le trasformazioni sociali, i mutamenti nelle condizioni di azione del movimento operaio. Tutte le grandi opere marxiste che mettono l'accento sulle forze dell'uomo, sulle sue possibilità di trasformare con la sua azione la società e il mondo, si situano nelle grandi epoche rivoluzionarie, intorno agli anni 1848, 1871, 1905 in Russia e nel 1917. Basta ricordare gli scritti filosofici del giovane Marx (1841-1846), il suo opuscolo sulla guerra civile in Francia (1871), *Stato e Rivoluzione* di Lenin (1917), la *Juniusbroschüre* di Rosa Luxemburg (1916) e *Storia e coscienza di classe* di György Lukács (1917-22). Inversamente le epoche di stabilizzazione delle classi dominanti, epoche in cui il movimento operaio è costretto a difendersi contro l'avversario potente, a volte minaccioso e, in ogni caso, solidamente insediato al potere, producono naturalmente una letteratura socialista che insiste sull'elemento "materiale" della realtà, sugli ostacoli da superare, sulla scarsa efficacia della coscienza e dell'azione umana.

[...]

Infine, per concludere queste osservazioni, delle quali non ignoriamo affatto il carattere schematico, ricordiamo ancora che, intorno a un punto importante, l'aver studiato prevalentemente l'aspetto economico della vita sociale e l'aver trascurato lo studio delle ideologie, ci pare abbia prodotto un importante errore di valutazione. Intendiamo parlare della teoria del capitale finanziario e dell'imperialismo. Sul terreno economico gli studi di Hilferding e di Lenin erano notevoli. Ma a noi sembra che limitarsi all'aspetto economico della realtà ha sollecitato i pensatori del movimento operaio a vedere nell'imperialismo europeo degli anni 1900-1915 "ultimo stadio del capitalismo". Un'analisi della vita ideologica di quell'epoca avrebbe permesso probabilmente di vedere meglio la realtà e in particolare la vitalità che il capitalismo dell'Europa occidentale possedeva ancora fino al 1925, al 1930 e, anche, fino al 1939, quando è cominciato il vero periodo di declino. Il

trapasso, sul piano ideologico dai Nietzsche e dai Bergson a Heidegger, Jaspers, Sartre, la scoperta di Kafka e di Kierkegaard, sono sintomi che illuminano l'evoluzione della vita economica e sociale, benché il loro significato non possa essere capito, a sua volta, se non attraverso quest'ultima.

Aggiungiamo infine che oggi lo sviluppo della filosofia e della sociologia marxista si trova anch'esso, per lo meno in Europa, limitato da un insieme di fattori economici e sociali. L'aspetto concreto che assume ai giorni nostri la lotta fra il proletariato e la borghesia, le difficoltà in cui s'imbatte, dopo il 1925-26 (epoca in cui il regime capitalista ha superato la crisi del 1917-1918), il movimento rivoluzionario, l'importanza che nell'URSS ha assunto il problema militare e quello dei rapporti con i paesi capitalisti, l'influenza dell'URSS sulla vita ideologica del movimento operaio europeo, questo insieme di cose ha sviluppato nel proletariato un rigido spirito di disciplina, estremamente sfavorevole alla ricerca e alla vita intellettuale. Per cui, all'infuori delle grandi opere classiche del marxismo, anteriori al 1920, il numero di analisi e di ricerche, nuove e davvero importanti, è estremamente limitato e spesso è opera di ricercatori irregimentati o di pensatori che, come G. Lukács e Varga, arrivano persino a rinnegare le proprie opere.

L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1981, pagg. 87-91

Goldmann, Dall'opera all'autore, al contesto sociale, ai rapporti di classe

In questa lettura Goldmann, dopo aver precisato che la filosofia ha per oggetto l'uomo nel senso piú ampio del termine, ritiene una necessità metodologica inserire l'opera ed il pensiero di un autore all'interno del contesto sociale e classista in cui egli si è mosso, spesso senza rendersene pienamente conto.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

L'oggetto principale di ogni concezione filosofica è l'uomo, la sua coscienza e il suo comportamento. Al limite, ogni filosofia è una antropologia. Non possiamo, ben inteso, esporre nel suo insieme, in un'opera consacrata allo studio di un gruppo di fatti parziali, la nostra posizione filosofica; tuttavia, siccome i fatti che studiamo sono opere filosofiche e letterarie, ci sia permesso esprimere qualche parola sulla nostra concezione della coscienza in generale e della creazione letteraria e filosofica in particolare.

Partendo dal principio fondamentale del pensiero dialettico, che la conoscenza dei fatti empirici resta astratta e superficiale fino a che non si sia concretizzata attraverso la sua integrazione nell'insieme che sola permette di superare il fenomeno parziale e astratto per arrivarne all'essenza *concreta*, e implicitamente al significato, non crediamo che il pensiero e l'opera di un autore possano essere compresi di per se stessi, restando sul piano degli scritti e sia pure su quello delle letture fatte e delle influenze subite. Il pensiero non è che un aspetto parziale di una realtà meno astratta: l'uomo vivo e completo; e questi a sua volta non è che un elemento di un insieme che è il gruppo sociale. Un'idea, un'opera possono essere afferrati realmente solo se integrati nel complesso di una vita e di un comportamento. Ancora, succede spesso che il comportamento che permette la comprensione dell'opera non sia quello dell'autore, ma quello di un gruppo sociale (al quale l'autore può non appartenere) e, quando si tratti di opere importanti, quello di una classe sociale.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 23-24

Goldmann, I limiti del pensiero tragico

Goldmann osserva che il pensiero tragico è stato utile nel mettere in evidenza i limiti del razionalismo moderno, ma trova a sua volta un limite nella mancanza di una prospettiva storica, in cui i problemi dell'uomo abbiano la speranza di poter essere risolti.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Vista da una prospettiva storica, la visione tragica non è che una posizione di passaggio precisamente perché essa ammette come definitivo ed invariabile il mondo, in apparenza chiaro ma per essa in realtà confuso ed ambiguo, del pensiero razionalista e della sensazione empirica, e gli contrappone solo una nuova esigenza ed una nuova scala di valori.

Ma proprio questa prospettiva storica le è estranea. Vista dall'interno la concezione tragica è radicalmente *antistorica* precisamente perché le manca la principale dimensione temporale della storia, *l'avvenire*.

Il rifiuto nella forma assoluta e radicale che assume nella concezione tragica non ha che una sola dimensione temporale, *il presente*.

Si comprenderà ora in che modo si pongano al pensiero razionalista e al pensiero tragico i problemi della *comunità* e dell'*universo* o con maggior esattezza i problemi dell'assenza di comunità e di universo, i problemi della *società* e dello *spazio*. Per l'una e per l'altra di queste due posizioni l'individuo non trova né nella comunità né nello spazio alcuna norma, alcun orientamento che possa guidare i suoi passi. L'armonia e l'accordo, quando esistono sul piano naturale e sociale, non possono derivare che *implicitamente* dalle azioni e dai pensieri puramente egoisti e razionali degli uomini, ciascuno dei quali non tiene conto che del proprio pensiero e del proprio giudizio.

Ma, mentre il razionalismo accetta e valorizza questa situazione e trova la ragione individuale *sufficiente* per raggiungere valori autentici e definitivi, non fosse che quello della *verità matematica*, e che in questo senso esso è veramente areligioso, il pensiero tragico sente *l'insufficienza radicale* di questa società umana e di questo spazio fisico, in cui *nessun valore umano autentico* ha più il fondamento *necessario* e in cui invece tutti i *non-valori* restano possibili ed altresì probabili.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 58-59

Goldmann, I pericoli del razionalismo

Goldmann osserva che il razionalismo moderno ha eliminato la dimensione comunitaria dal comportamento economico, sottovalutando le conseguenze che oggi invece si sono pienamente manifestate e appaiono molto preoccupanti.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Ma se al tempo di Descartes e nei due secoli successivi il razionalismo vittorioso poteva senza difficoltà eliminare dal comportamento economico e sociale dell'individuo l'idea di comunità e l'insieme dei valori propriamente morali, ciò poteva avvenire unicamente perché questa eliminazione progressiva, malgrado i pericoli che racchiudeva in potenza, non aveva ancora rivelate le sue ultime conseguenze.

Scavando dall'interno la vita sociale, l'azione del razionalismo interessava un mondo ancora profondamente improntato di valori che gli uomini continuavano a *sentire* e a *vivere* anche se erano estranei e contrari alla nuova mentalità in via di formazione. Sopravvivenze di morale cristiana (anche laicizzata) e di pensiero umanista avrebbero nascosto ancora per parecchio tempo i pericoli di un mondo senza reali valori morali e avrebbero permesso di celebrare le vittorie del pensiero scientifico e delle sue applicazioni tecniche come l'espressione di un progresso senza problemi. Dio aveva lasciato il mondo ma la sua assenza passava ancora inavvertita se non ad un'infima minoranza di intellettuali dell'Europa occidentale.

Solo ai giorni nostri l'assenza di norme etiche valide (fondate sulle basi stesse del razionalismo) che possano imporsi al comportamento tecnico dell'uomo razionale ha rivelato angosciosi pericoli e minacce. Perché se, malgrado il Dio del razionalismo illuminista, le masse incolte sono riuscite attraverso la loro azione sindacale e politica a porre un freno all'eccesso di individualismo nella vita economica, l'assenza di forze etiche che possano dirigere l'impiego delle scoperte tecniche e subordinarle ai fini di una vera comunità umana rischia di avere conseguenze che appena si osano immaginare.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 56-57

Goldmann, Il marxismo si fonda su di una scommessa

Goldmann sottolinea l'importanza del discorso pascaliano della scommessa (pari) non solo per il marxismo, ma per qualsiasi altro metodo di ricerca, anche quello scientifico. Poi ne mette in evidenza le specificità.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Tuttavia il fatto che il marxismo ponga all'inizio di ogni studio positivo dei fatti umani una scommessa e che scorga in questa scommessa la condizione indispensabile di ogni progresso della ricerca non dovrebbe – in sé – suscitare troppo stupore negli studiosi abituati al lavoro scientifico. Il fisico, il chimico non partono forse anche essi dalla *scommessa sulla legalità* del settore dell'universo che essi studiano? e questa scommessa delle scienze fisico-chimiche non era forse nel XVII e ancor di più nel XVIII secolo del tutto nuova ed insolita?

Non è dunque il fatto di partire da un *pari* iniziale che può costituire come tale una obiezione seria al metodo dialettico in quanto metodo positivo, ma la natura specifica di questa scommessa, che la differenzia da quella che sta a fondamento delle scienze fisico-chimiche, e cioè:

- a) il suo carattere non puramente teorico ma *nello stesso tempo teorico e pratico* (mentre nelle scienze fisico-chimiche la scommessa iniziale sembra puramente teorica, la pratica essendovi connessa solo in maniera mediata in quanto *applicazione tecnica*);
- b) l'elemento di finalità che essa contiene (mentre nelle scienze fisico-chimiche la scommessa iniziale, sia che finisca con l'essere determinista, statistica o puramente legalistica, esclude in ogni caso qualsiasi elemento di finalità).

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 132-133

Goldmann, Il massimo di coscienza possibile

Il sociologo e lo storico hanno compiti in parte diversi da quelli del fisico. Essi devono tener conto di un fattore particolare, "il massimo di coscienza possibile", che è un elemento diverso dalla "coscienza reale". L'esempio di Lenin.

L. Goldmann, Scienze umane e filosofia

Nella sociologia la conoscenza si trova *sul duplice piano del soggetto che conosce e dell'oggetto ch'egli studia*, perché anche i comportamenti esterni sono comportamenti di esseri *coscienti* i quali giudicano e scelgono, con libertà più o meno grande, il loro modo di agire. Ora, mentre il fisico non deve badare che a due livelli della conoscenza, la norma ideale, l'adeguazione del pensiero alle cose, e le conoscenze reali del proprio tempo il cui valore sarà in funzione della loro distanza rispetto a quelle, lo storico e, soprattutto, il sociologo sono obbligati a tener conto per lo meno di un fattore intermedio fra l'uno e l'altro, *il massimo di coscienza possibile* delle classi che costituiscono la società che è oggetto della loro analisi.

La coscienza reale è il risultato dei molteplici ostacoli e delle molteplici deviazioni che i diversi fattori della realtà empirica oppongono e fanno subire al realizzarsi di questa *coscienza possibile*. Tuttavia, come per la comprensione della realtà sociale è fondamentale non sommergere e non confondere l'azione del gruppo sociale essenziale, la classe, nell'infinita varietà e molteplicità di azioni degli altri gruppi e, anche, dei fattori cosmici, così è essenziale distinguere la *coscienza possibile di una classe* dalla sua *coscienza reale* in un certo momento della storia, risultato delle limitazioni e deviazioni che fanno subire alla coscienza di classi le azioni degli altri vari gruppi sociali e dei fattori naturali e cosmici.

L'uomo si definisce attraverso le sue possibilità, per la sua tendenza alla comunità con gli altri uomini e all'equilibrio con la natura. La comunità autentica e la verità universale esprimono queste possibilità *per un lunghissimo periodo storico*, la "classe per sé" (opposta alla classe in sé), il massimo di coscienza possibile, esprimono alcune possibilità sul piano del pensiero e dell'azione *in una determinata struttura sociale*. Alcuni esempi illustreranno l'importanza capitale di questa nozione nei diversi settori della vita e delle ricerche sociali. Nell'azione sociale e politica è chiaro che le alleanze fra classi sociali non possono avvenire se non in base ad un programma minimo *che corrisponda al massimo di coscienza possibile della classe meno avanzata*. Quando nel 1917 Lenin, sollevando lo scandalo tra la maggioranza dei socialisti occidentali, pone il problema della distribuzione delle terre ai contadini, posizione apparentemente contraria ad ogni programma socialista, egli tiene conto semplicemente del fatto che al proletariato russo, per far trionfare la Rivoluzione, occorre la alleanza dei contadini poveri e dei braccianti agricoli e *che la collettivizzazione della terra trascende la coscienza possibile* dei contadini in una società non-socialista; allo stesso modo il nazionalismo del proletariato dei popoli coloniali e

l'abbandono temporaneo delle sue rivendicazioni specifiche condizionano la collaborazione con la borghesia di quei paesi nella lotta per l'indipendenza; durante la Rivoluzione francese l'esigenza di uguaglianza *giuridica* rappresentava il massimo di coscienza possibile per la borghesia, la comprensione del fatto che l'uguaglianza giuridica è puramente formale e non garantisce affatto l'uguaglianza economica la quale trascende la coscienza possibile della borghesia rivoluzionaria.

L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1981², pagg. 138-141

Goldmann, Il pensiero dialettico come superamento del pensiero tragico

Goldmann afferma che il pensiero dialettico di Hegel e di Marx recupera tutte le tematiche del pensiero tragico, contrapponendo alla “scommessa per il trascendente” la “scommessa per l'immanente”, cioè per l'uomo e la storia. (pari_scommessa).

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Ben altra è la relazione tra la tragedia del rifiuto, espressa dalle opere di Pascal, Racine e Kant, e il pensiero dialettico, relazione che abbiamo caratterizzata, come un'integrazione totale e un superamento rigoroso. In realtà le filosofie di Hegel e di Marx accettano ed integrano alla loro propria sostanza *tutti* i problemi posti dal pensiero tragico che li ha preceduti, riprendono interamente per loro conto la sua critica alle filosofie razionaliste ed empiriste e alle morali dogmatiche o edoniste o utilitarie, la sua critica della società reale, quella di ogni teologia dogmatica, ecc., contrapponendo al *pari tragico sull'eternità e sull'esistenza di una Divinità trascendente, il pari immanente sull'avvenire storico ed umano*, pari che per la prima volta dopo Platone, nella storia del pensiero occidentale, rompe risolutamente con l'intelligibile e la trascendenza, ristabilisce l'unità dell'uomo con il mondo e permette di sperare il ritorno ad un classicismo abbandonato dopo i Greci.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 76-77

Goldmann, Il pensiero tragico consegue un alto grado di conoscenza

Goldmann mette in evidenza tutte quelle condizioni interne al pensiero tragico, che rivelano le sue possibilità di conseguire un alto grado di conoscenza obiettiva e precisa (pari_scommessa).

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Ma precisamente questo *sí* e *no*, entrambi totali ed assoluti, verso il mondo (il *sí* in quanto esigenza *intramondana* di realizzazione di valori, il *no* in quanto rifiuto di un mondo *essenzialmente insufficiente nel quale i valori sono irrealizzabili*) permette alla coscienza tragica di raggiungere sul piano della conoscenza un grado estremamente alto di obiettività e di precisione, mai precedentemente raggiunto. La distanza invalicabile che separa dal mondo l'essere che *vi vive* esclusivamente, ma *senza prendervi parte*, libera la sua coscienza dalle illusioni correnti e dagli intralci abituali e fa del pensiero e dell'arte tragica una delle forme più progredite di realismo.

L'uomo tragico non ha mai rinunciato alla speranza, ma non ripone questa speranza nel mondo: per questo nessuna verità che riguardi sia la struttura del mondo sia la sua propria esistenza intramondana potrebbe turbarlo. Giudicando le cose in rapporto alle proprie esigenze e trovandole tutte *ugualmente* insufficienti, può vedere senza timori e senza riserve la loro natura e i loro limiti, così come può rendersi conto dei propri limiti nella prova intramondana delle sue forze, sia che questa prova abbia luogo sul piano teorico della conoscenza o su quello pratico della realizzazione.

Cercando *unicamente* il necessario, la coscienza tragica non troverà nel mondo che il contingente; riconoscendo solo l'assoluto, troverà solo il relativo, ma prendendo coscienza di queste due limitazioni (quella del mondo e la propria) e *rifiutandole* salverà i valori umani e supererà il mondo e la propria condizione.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pag. 88

Goldmann, Il pensiero tragico

Goldmann riconosce a Pascal e a Racine, esponenti del pensiero tragico, il merito di aver intuito i pericoli a cui il razionalismo di matrice scientifica e cartesiana sarebbe andato incontro e di aver proposto una diversa e piú articolata concezione della ragione.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Di fronte a questo sviluppo ascensionale del razionalismo (sviluppo che è proseguito in Francia fino al XX secolo, ma che al XVII secolo si trovava *ad una svolta qualitativa* essendo appena riuscito attraverso le opere di Descartes e di Galileo a costruire un sistema filosofico coerente ed una fisica matematica incomparabilmente superiore alla vecchia fisica aristotelica), grazie ad un concorso di circostanze che esamineremo successivamente, prende forma il pensiero giansenista che troverà la sua espressione piú coerente nelle due grandi opere tragiche di Pascal e di Racine.

In quest'epoca si può caratterizzare la coscienza tragica attraverso la comprensione rigorosa e precisa del mondo nuovo creato dall'individualismo razionalista, con tutto ciò che esso conteneva di positivo, di prezioso e soprattutto di definitivamente acquisito per il pensiero e la coscienza umane, ma nello stesso tempo attraverso il rifiuto radicale di accettare questo mondo come la sola possibilità e la sola prospettiva dell'uomo.

La ragione è un fattore importante della vita dell'uomo, un fattore di cui l'uomo è a giusto titolo fiero e a cui non potrà mai piú rinunciare, ma essa *non è tutto l'uomo* e soprattutto essa *non deve e non può bastare* alla vita umana su nessun piano, neppure quello che a maggior ragione sembra spettarle della ricerca della verità scientifica.

Per questo la visione tragica rappresenta, dopo il periodo amorale e irreligioso del razionalismo e dell'empirismo, un ritorno alla *morale* e alla *religione*, a patto che si prenda questa ultima parola nel suo significato piú vasto di *fede* in un insieme di valori che *trascendevano l'individuo*. Tuttavia non si tratta ancora di una concezione filosofica e di un'arte che possano sostituire il mondo atomista e meccanicista della ragione individuale con una *nuova comunità* e un nuovo *universo*.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 57-58

Goldmann, L'atteggiamento complessivo come approccio al marxismo

Goldmann chiarisce l'ipotesi di base della sua opera, cioè che "i fatti umani hanno sempre il carattere di strutture significative". Questa ipotesi, applicata anche al marxismo, impedisce la possibilità stessa della formulazione di un'etica e di una sociologia marxiste in nome del connubio indissolubile fra teoria e prassi. L'unico approccio corretto al marxismo è l'"atteggiamento complessivo", che può essere designato anche con il termine "fede". (pari_scommessa).

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Effettivamente alla base di questo lavoro sta un'ipotesi generale che occorre formulare in maniera esplicita tanto più che da parte nostra è *presa rigorosamente sul serio* accettandone *tutte le conseguenze metodologiche: l'ipotesi cioè che i fatti umani hanno sempre il carattere di strutture significative di cui solo uno studio genetico può dare contemporaneamente la comprensione e la spiegazione: comprensione e spiegazione che sono – salvo casi eccezionali ma che proprio per questo non possono essere tenuti in considerazione da una metodologia della ricerca – inseparabili per ogni studio positivo di questi stessi fatti.*

Sarebbe forse utile aggiungere subito che come per il *pari* di Pascal, per i postulati pratici di Kant e per il socialismo di Marx, le ragioni che ci spingono a partire da questa ipotesi sono *nello stesso tempo teoriche e pratiche*. Teoriche perché essa ci sembra la sola che permetta di stabilire la conoscenza, più conforme alla realtà obiettiva, del significato e del concatenamento dei fatti; *pratiche* nella misura in cui ci permette di giustificare la scienza attraverso la sua funzione umana e l'uomo attraverso l'immagine che di lui ci dà la conoscenza più rigorosa e precisa che possiamo raggiungere.

Tuttavia dire che questa ipotesi è alla base del pensiero marxista significa affermare implicitamente il carattere erroneo di tutta una serie di interpretazioni di questa filosofia che, separando *il teorico dal pratico*, fa uso dei concetti, che a noi sembrano contraddittori, di *etica* e di *sociologia* marxista.

Nella misura stessa in cui la parola "etica" significa un insieme di valori accettati indipendentemente dalla struttura della realtà e la parola "sociologia" un insieme – sistematico o meno – di giudizi di fatto indipendenti dai giudizi di valore, *ogni etica ed ogni sociologia* divengono estranee e contrarie ad una filosofia la quale afferma che nessun valore deve essere riconosciuto ed ammesso se non nella misura in cui tale riconoscimento è fondato sulla conoscenza *positiva ed obiettiva della realtà*, così come *ogni conoscenza valida della realtà* non può che essere fondata su una pratica – cioè sul riconoscimento esplicito od implicito di un insieme di valori – conforme al progresso della storia. Non possono esservi né una "etica" né una "sociologia" marxiste per la semplice ragione che i giudizi marxisti di valore vogliono essere scientifici e che la scienza marxista vuol essere pratica e rivoluzionaria.

La qual cosa significa che, quando si tratta della conoscenza positiva della vita umana o dell'azione politica o sociale, i concetti di "scienza" e di "etica" divengono *astrazioni secondarie* e – nella misura stessa in cui si cerca di separarle l'una dall'altra – *deformanti* dell'atteggiamento complessivo che ci sembra l'unico valido e che abbraccia contemporaneamente in una unità organica la comprensione della realtà sociale, il valore che la giudica e l'azione che la trasforma.

Per designare questo atteggiamento complessivo ci sembra che si possa impiegare, rispettando l'essenziale del suo significato corrente, il termine *fede*, ben inteso a condizione di averlo preventivamente *depurato dalle contingenze individuali, storiche e sociali che lo legano a questa o quella religione ben determinata, o alle religioni positive in generale*. Effettivamente non ci è noto un altro termine che indichi con altrettanta precisione il *fondamento dei valori nella realtà* e il *carattere differenziato e gerarchizzato di ogni realtà* in rapporto ai valori.

Indubbiamente l'impiego del termine "fede" implica dei pericoli evidenti, dovuti soprattutto al fatto che il socialismo marxista che si è sviluppato a partire dal XIX secolo in costante opposizione ad ogni religione rivelata che affermi l'esistenza di una trascendenza soprannaturale e sopra-storica (e che superava, integrandoli, non solamente l'agostinismo ma anche il razionalismo illuminista), ha in realtà posto quasi sempre l'accento sia sulla propria tradizione razionalista che ne faceva a giusto titolo l'erede e il continuatore dello sviluppo del Terzo Stato e delle sue rivoluzioni ancora tanto vicine, sia sulla propria opposizione – indubbiamente reale – al cristianesimo.

Per questo motivo parlando di "fede" (parola riservata finora per lo più alle religioni rivelate della trascendenza soprannaturale) si dà quasi inevitabilmente l'impressione di abbandonare l'interpretazione tradizionale e di voler cristianizzare il marxismo o per lo meno di volervi introdurre taluni elementi di quella trascendenza.

In realtà, le cose non stanno così. La fede marxista è una fede in un *avvenire storico* costruito dagli uomini, o più esattamente che *noi* dobbiamo costruire con la nostra attività, un *puri* sul successo delle nostre azioni; la trascendenza che costituisce l'oggetto di questa fede non è più soprannaturale né sopra-storica, ma sopra-individuale, nulla di più ma anche nulla di meno. Ciò tuttavia basta perché il pensiero marxista si riannodi, al di là di sei secoli di razionalismo tomista e cartesiano, alla tradizione agostiniana; e ciò ben inteso non a proposito della trascendenza (su essa la loro differenza resta radicale) ma nella affermazione comune alle due dottrine che i valori sono fondati in una realtà obiettiva non assolutamente ma relativamente conoscibile (Dio per sant'Agostino, la storia per Marx) e che la conoscenza più obiettiva che l'uomo possa raggiungere di ogni fatto storico presuppone il riconoscimento di questa realtà – trascendente o sopra-individuale – come valore supremo.

Bisogna poi ricordare un'altra differenza capitale fra queste due posizioni: il Dio agostiniano esiste indipendentemente da ogni volontà e da ogni azione umana, mentre l'avvenire storico è una creazione delle nostre volontà e delle nostre azioni. L'agostinismo è *certezza*

di una esistenza, il marxismo scommessa su una realtà che noi dobbiamo creare, tra le due è la posizione di Pascal: pari sull'esistenza di un Dio soprannaturale, indipendente da ogni volontà umana.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 129-132

Goldmann, La storia come superamento dell'individualismo

Secondo Goldmann la storia ci aiuta a conoscerci come uomini e a superare la dimensione individualistica. Nella comprensione della storia viene messa in evidenza la superiorità del pensiero dialettico sul razionalismo e sull'empirismo.

L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*

Il fondamento ontologico della storia è il rapporto dell'uomo con gli altri uomini, il fatto che l'"io" individuale non esiste se non sullo sfondo della comunità. Nella conoscenza del passato noi ricerchiamo *la medesima cosa che ricerchiamo nella conoscenza degli uomini contemporanei*. Si tratta anzitutto, degli atteggiamenti fondamentali degli individui e dei gruppi umani nei confronti *dei valori, della comunità e dell'universo*. La conoscenza della storia presenta per noi *una importanza pratica* perché vi impariamo a conoscere uomini, i quali, in condizioni *differenti*, con mezzi *differenti*, e per lo più inapplicabili alla nostra epoca, hanno lottato per valori e ideali che erano analoghi, identici o opposti a quelli nostri di oggi, e questo ci rende coscienti di appartenere a un tutto che ci trascende, che noi continuiamo nel presente e che gli uomini che verranno dopo di noi continueranno nel futuro. La coscienza storica non esiste se non per un atteggiamento che ha superato l'io individualista, ed essa è appunto uno dei principali mezzi capaci di operare questo superamento. Per il razionalismo il passato è solo un errore, la cui conoscenza è utile per mettere in luce il progresso della ragione; per l'empirismo è una massa di fatti reali che, in quanto tali, sono certi rispetto a un futuro congetturale; solo l'atteggiamento dialettico è capace di compiere la sintesi, comprendendo il passato come tappa e come strada *necessaria e valida verso l'azione comune, nel presente, degli uomini di una stessa classe, per attuare nel futuro una comunità autentica e universale*.

L. Goldmann, *Scienze umane e filosofia*, Feltrinelli, Milano, 1981², pagg. 16-17

Goldmann, La superiorità del metodo dialettico

Secondo Goldmann vi sono due metodi che possono avere pretese scientifiche: quello positivista e quello dialettico. Il secondo è superiore perché pone la parte in rapporto con il tutto.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Precisiamo: lo storico della filosofia o della letteratura si trova in partenza di fronte ad un gruppo di fatti empirici: i testi che si è proposto di studiare. Egli può affrontarli sia servendosi dei metodi puramente filologici che noi chiameremo positivisti, sia servendosi di metodi intuitivi ed affettivi fondati sull'affinità, la simpatia, sia infine servendosi di metodi dialettici. Eliminando per il momento il secondo gruppo, che, almeno a nostro parere, non ha carattere propriamente scientifico, constatiamo che un solo criterio può distinguere i sostenitori dei metodi dialettici da quelli dei metodi positivisti: la possibilità di comprendere il complesso dei testi nel loro significato più o meno coerente, dato che i testi in esame sono, per gli uni e per gli altri, *il punto di partenza* ed *il punto d'arrivo* del loro lavoro scientifico. A separare nettamente il metodo dialettico dagli abituali metodi di cui si serve la storia erudita – metodi che per lo più non tengono sufficientemente conto dei dati evidenti della psicologia e della conoscenza dei fatti sociali – interviene il concetto del rapporto fra il tutto e le parti. [...]

Il metodo dialettico addita una via diversa. Le difficoltà suscitate dall'inserzione dell'opera nella biografia del suo autore, invece di incitarci a ritornare ai metodi filologici e a limitarci al testo immediato, devono spingerci a proseguire nella prima direzione, passando non solo dal testo all'individuo ma ancora da questo ai gruppi sociali di cui fa parte. Alla riflessione infatti, le difficoltà dello studio filologico e quelle dello studio biografico appaiono della medesima natura e dipendenti tutte dallo stesso fondamento epistemologico. La molteplicità e la varietà dei fatti individuali è inesauribile, e il loro studio scientifico e positivo deve perciò presupporre la separazione degli elementi essenziali ed accidentali che sono intimamente legati nella realtà immediata che appare alla nostra intuizione sensibile. Senza affrontare in questa sede una discussione sul fondamento epistemologico delle scienze fisiche e chimiche, la cui situazione ci sembra diversa, riteniamo che nelle scienze umane la separazione tra essenziale e accidentale possa farsi solo in base all'integrazione degli elementi nell'insieme, delle parti nel tutto. Per questa ragione, benché non si possa mai arrivare ad una totalità che non sia essa stessa elemento o parte, il problema del metodo nelle scienze umane è quello della partizione del dato empirico in *totalità relative sufficientemente autonome per servire da quadro ad un lavoro scientifico*.

Se tuttavia, per le ragioni che abbiamo ora enunciate, né l'opera né l'individuo sono totalità sufficientemente autonome per servire da quadro ad un lavoro scientifico e interpretativo dei fatti intellettuali e letterari, ci resta da scoprire se il gruppo, visto soprattutto in base alla prospettiva della sua strutturazione in classi sociali, non possa

costituire una realtà che ci permetta di superare le difficoltà frappostesi sul piano del testo isolato o collegato unicamente alla biografia.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 25 e 30-31

Goldmann, La vera religione

Lucien Goldmann (1913-1970), filosofo marxista poi approdato al cristianesimo, coglie nel carattere individuale della ragione uno degli aspetti centrali del pensiero illuminista. La ragione è, ovviamente, comune a tutti gli uomini, ma ciascuno ha imparato, sta imparando, o - secondo una opinione ampiamente diffusa fra gli illuministi - deve imparare "a ragionare con la propria testa". Anche la religione quindi per parlare a tutti deve parlare a ciascuno, alla ragione individuale di ciascuno: la dimensione collettiva della fede e della "Chiesa", nella misura in cui è espressione di un gruppo o di un popolo contrapposti ad altri, nega il vero universalismo in cui tutti gli individui sono uguali e liberi.

Un tempo la miscredenza era individuale e la fede era collettiva; ora, divenuta la miscredenza un fenomeno sociale, la fede diventa spesso un fatto individuale. Non si dice più "noi crediamo", ma "io credo" e precisamente questo "io" del borghese colto esige una religione spiritualizzata e razionale. [...]

Tra i pensatori dell'illuminismo esistono su molti argomenti, tra cui le rispettive concezioni religiose, notevoli divergenze, ma nelle loro concezioni polemiche rispetto alla Chiesa e alla religione cristiana si riscontra tra loro una concordanza pronunciata.

Questa concordanza si manifesta nella condotta del processo che gli illuministi hanno intentato alla Chiesa e alla religione cristiana, come pure a qualsiasi altra religione positiva, sulla base della ragione individuale e dei valori fondamentali della libertà, dell'uguaglianza di tutti gli uomini, della giustizia e della tolleranza.

Si chiamino essi pure atei, deisti o teisti, per i pensatori dell'illuminismo l'idea che una data religione positiva sia la vera o pretenda una posizione di privilegio rispetto alle altre, appare contraria alla ragione. La vera religione deve, come tale, apparire evidente a tutti gli uomini - che ovviamente non siano, o non siano ancora atei - e non può contenere dogmi particolari conoscibili soltanto attraverso la rivelazione e inaccessibili alla ragione; inoltre essa non deve entrare in conflitto con il pensiero e col morale razionali borghesi. Ogni Chiesa che sostiene una determinata religione positiva diviene per ciò stesso sospetta e un buon governo deve impedirle ogni ingerenza nello stato e nella politica.

(L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, Einaudi, Torino, 1967, pag. 76, 79)

Goldmann, Pascal e Marx

Pascal e Marx sono due pensatori dialettici. Goldmann ne mette in evidenza la somiglianza nel modo con cui hanno proposto, in un rapporto dialettico tra le prove razionali ed il salto nella fede, l'uno il cristianesimo e l'altro il comunismo.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Non ci soffermeremo sui numerosi frammenti – di grande importanza per la comprensione della filosofia pascaliana, benché oggi, in parte, superati – che riguardano le prove positive della religione cristiana: profezie, miracoli, perpetuità, stile dei vangeli, ecc.

Questi testi pongono allo storico della filosofia un problema che non è specificatamente pascaliano ma interessa tutte le forme di pensiero tragico e dialettico (Kant, Hegel, Marx e Lukács): quello di sapere in che misura un atto di fede, indipendente da ogni considerazione teorica, nell'esistenza reale o nella realizzazione futura dei valori (esistenza e realizzazione non conoscibili in modo certo sul piano teorico) sia compatibile con lo sforzo per reperire il massimo di argomenti non coercitivi atti a provare sul piano teorico la fondatezza di questa fede; meglio ancora in che misura esiga tale sforzo.

Minima è la differenza tra il ragionamento secondo cui Pascal non poteva “scommettere” di persona perché ha accennato più volte all'esistenza di *prove* della religione cristiana e quello che rimprovera a Marx di “contraddirsi” affermando da un lato l'inevitabile realizzazione della società socialista e dall'altro chiedendo agli uomini di agire e di lottare per questa realizzazione. L'uno e l'altro ragionamento derivano dalla medesima incomprendimento del carattere dialettico della realtà umana di cui soffrono un razionalismo e un empirismo che separano radicalmente i “giudizi di fatto” dai “giudizi di valore”.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 451-452

Goldmann, *Raison* e *Vernunft*, non solo problemi di terminologia

Goldmann, dopo aver osservato che queste due parole non sono affatto corrispondenti, ne mette in evidenza la complessità di significati ed i possibili equivoci che possono derivare nelle traduzioni.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Vorremmo segnalare una difficoltà terminologica contro cui si sono urtati anche Kant e Pascal e che rende ancor oggi molto difficile la traduzione di opere filosofiche tedesche in francese e francesi in tedesco. Il razionalismo da Cartesio ai giorni nostri non conosce che due campi della coscienza, *il sensibile e l'immaginazione*, da una parte, e *la ragione* dall'altra; per i pensatori tragici e dialettici ciò che i razionalisti chiamano *ragione* non è che un settore *parziale* ed *incompleto* subordinato ad una terza facoltà di sintesi. Essi sono perciò stati costretti ad adattare l'usuale terminologia alle loro concezioni. Pascal ha usato la parola *cuore* che doveva provocare successivamente tanti malintesi quando la si intendeva nel significato (abituale nel secolo XX) di affettività; Kant ha conservato la parola *ragione* (*Vernunft*) dandole un significato di facoltà di sintesi (completamente diverso da quello che aveva per il razionalismo cartesiano) e ha coniato per la ragione cartesiana il nuovo termine di *Verstand* (intelletto). Ciò costituisce oggi la disperazione dei traduttori che possono difficilmente scrivere in francese "*l'entendement de Descartes ou de Voltaire*" e in tedesco "*die Cartesianische oder Voltairsche Vernunft*".

[...]

Non esiste controsenso più fondamentale di quello di interpretare, *malgrado* l'apparenza di alcuni testi, Pascal nel senso del centro fra due estremi, posizione scettica che è spesso quella di Montaigne ma che è anche la negazione di ogni tragedia e di ogni dialettica. Allo stesso modo il Dio della scommessa (come quello del postulato pratico di Kant) non è un Dio la cui esistenza è *probabile* ma un Dio *certo* e *necessario*, solo che questa necessità e questa certezza sono pratiche ed umane, certezza del cuore e non della ragione (o, il che è la stessa cosa in Kant, certezza della ragione e non dell'intelletto).

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pag. 57 nota 1 e pag. 89 nota 1

Goldmann, Scienza e visione del mondo

Secondo Goldmann un altro elemento indispensabile per sperare di poter conseguire una dimensione scientifica nello studio di un filosofo è “la nozione di visione del mondo”. Essa non è una tematica di tipo metafisico, ma si deve collegare al concetto di “coscienza collettiva”, utilizzata spesso dai sociologi.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

La storia della letteratura e della filosofia non potrà perciò divenire *scientifica* che il giorno in cui sarà stato forgiato uno strumento *obiettivo e controllabile* che permetta di separare in un'opera l'accidentale dall'essenziale; la validità e l'impiego di tale strumento potranno *d'altra parte* essere *controllati* dal fatto che esso non dovrà mai eliminare come non essenziali opere esteticamente riuscite. A nostro parere questo strumento non può essere che la *nozione di visione del mondo*.

Il concetto in sé non è neppure di origine dialettica. [...]

Che significa una visione del mondo? L'abbiamo già scritto altrove: non si tratta d'un dato empirico immediato, ma al contrario d'uno strumento *concettuale* di lavoro indispensabile per comprendere le espressioni immediate del pensiero degli individui. La sua importanza e la sua realtà si manifestano anche sul piano empirico appena si oltrepassa il pensiero e l'opera di un solo scrittore. [...]

Non bisogna tuttavia vedere nella visione del mondo una realtà metafisica o d'ordine puramente speculativo. Al contrario essa costituisce il *principale aspetto concreto* del fenomeno che i sociologi tentano di descrivere da decine di anni sotto il nome di coscienza collettiva, e la sua analisi ci permetterà di precisare la nozione di coerenza di cui ci siamo già serviti. [...]

Una visione del mondo è precisamente questo insieme di aspirazioni, di sentimenti e di idee che riunisce i membri di un gruppo (più spesso di una classe sociale) e li contrappone ad altri gruppi.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 33-37

Goldmann, Una metodologia di ricerca

Le esigenze specifiche della ricerca nel campo del sociale necessitano di una metodologia che tenga conto di alcuni fattori.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Concludiamo brevemente che se si vuol partire da una ipotesi *generale* sulla natura della vita sociale, è necessario che questa ipotesi possa comprendere anche lo stesso studioso e la sua attività di ricerca, cioè deve implicare:

a) l'azione pratica dell'uomo; b) il carattere significante di tale azione e c) la possibilità per essa di giungere ad un successo o di subire un fallimento; tre caratteristiche queste, di cui le scienze fisico-chimiche possono e anzi debbono fare a meno, dato che non solo il ricercatore non fa parte dell'oggetto che studia, ma che questo oggetto è costruito mediante l'*astrazione* da tutto ciò che nell'universo può essere soggetto di pensiero e d'azione.

Per giungere ad una conoscenza positiva dell'uomo è dunque necessario scommettere in partenza sul carattere significante della storia; e ciò vuol dire – nel senso indicato nelle prime pagine di questo capitolo – partire da un atto di fede, *Credo ut intelligam*, che è il fondamento comune dell'epistemologia agostiniana, pascaliana e marxista, benché nei tre casi si tratti di una "fede" essenzialmente diversa (evidenza del trascendente, *pari* sul trascendente, *pari* su di una significatività immanente).

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 138-139

Goldmann, Una sintesi del pensiero tragico

Goldmann riassume in questo passo tutti gli aspetti piú importanti della coscienza tragica, per poi svilupparli nel resto dell'opera. (pari=scommessa).

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Le pagine che precedono ci hanno permesso – almeno noi lo speriamo – di mettere in luce gli elementi fondamentali della coscienza tragica e di chiarire la loro coerenza e la loro connessione interna: il carattere paradossale del mondo, la *conversione* dell'uomo ad una esistenza essenziale, l'*esigenza di verità* assoluta, il *rifiuto* di ogni ambiguità e di ogni compromesso, l'*esigenza di sintesi* dei contrari, la *coscienza dei limiti* dell'uomo e del mondo, l'abisso invalicabile che separa l'uomo tragico sia dal mondo sia da Dio, il *pari* su un Dio la cui stessa esistenza non può essere provata, e la *vita esclusiva per questo Dio* sempre presente e sempre assente, da ultimo, le conseguenze di questa situazione e di questo atteggiamento: il *primato del morale* sul teoretico e sull'efficacia, la rinuncia ad ogni speranza di vittoria materiale o piú semplicemente di avvenire, la salvaguardia tuttavia della vittoria spirituale e morale, la salvaguardia dell'eternità.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pag. 104

Goldmann, Una storia della filosofia

Goldmann propone un'interessante interpretazione dello sviluppo storico della filosofia, che va dalla tragedia greca e il suo superamento (il razionalismo socratico), al pensiero tragico e al suo superamento con Hegel e Marx. L'opera a cui l'autore fa riferimento all'inizio della lettura è La comunità umana e l'universo presso Kant.

L. Goldmann, *Il dio Nascosto [Le dieu caché]*

Abbiamo già detto nel capitolo precedente e in un altro lavoro come lo sviluppo ulteriore del Terzo Stato, lo slancio del pensiero scientifico orientato per sua stessa natura verso l'efficienza tecnica, lo sviluppo della morale individualista – razionalista o edonista – abbiano provocato nel XVII secolo il grido d'allarme di Pascal e nel XVIII secolo quello di Kant. Una volta di più il pensiero tragico denunciava i sintomi di una crisi profonda nelle relazioni tra gli uomini e il mondo, il pericolo al quale aveva portato – o meglio si preparava a portare – l'incamminarsi degli uomini su una via che era parsa e pareva ancora a molti ricca e piena di promesse. Una volta di più il pericolo è stato evitato, superata la via senza sbocco; ciò che è stato il razionalismo socratico e platonico per la tragedia greca, il razionalismo e l'empirismo moderni per la tragedia di Shakespeare, cioè il loro superamento storico attraverso l'affermazione che malgrado tutte le difficoltà e tutti i problemi l'uomo spera tuttavia di raggiungere e di realizzare con il suo pensiero e la sua azione dei valori autentici, la dialettica hegeliana e soprattutto marxista lo sarà per il pensiero tragico di Pascal e di Kant. Quest'analogia naturalmente vale solo nelle sue grandi linee, perché se si scende ai particolari esistono tra i tre casi differenze considerevoli.

L. Goldmann, *Pascal e Racine*, Lerici, Milano, 1961, pagg. 74-75

Gorgia, Del Non essere o Della natura

Il trattato di Gorgia Del Non essere o Della natura è uno dei testi filosofici più famosi dell'antichità. Essendo andato perduto l'originale, proponiamo la lettura di alcune parti dalla versione di Sesto Empirico, la più completa fra quelle che ci sono pervenute.

Fr 82 B 3 DK (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 65-87)

1 Gorgia da Leontini fu anche lui del gruppo di coloro che escludono una norma assoluta di giudizio; non però per le stesse obiezioni che muoveva Protagora e la sua scuola. Infatti nel suo libro intitolato *Del Non essere o Della natura* egli pone tre capisaldi, l'uno conseguente all'altro: 1) nulla esiste; 2) se anche alcunché esiste, non è comprensibile all'uomo; 3) se pure è comprensibile, è per certo incomunicabile e inspiegabile agli altri.

2 (66) Che nulla esiste, lo argomenta in questo modo: ammesso che qualcosa esista, esiste soltanto o ciò che è o ciò che non è, ovvero esistono insieme e ciò che è e ciò che non è. Ma né esiste ciò che è, come dimostrerò, né ciò che non è, come ci confermerà; né infine, come anche ci spiegherò, l'essere e il non essere insieme. Dunque, nulla esiste. (67) E invero, il non essere non è; perché, supposto che il non essere sia, esso insieme sarà e non sarà; ché in quanto è concepito come non essere, non sarà, ma in quanto esiste come non esistente, a sua volta esisterà; ora, è assolutamente assurdo che una cosa insieme sia e non sia; e dunque, il non essere non è. E del resto, ammesso che il non essere sia, l'essere non esisterà più; perché si tratta di cose contrarie tra loro; sicché se del non essere si predica l'essere, dell'essere si predicherà il non essere. E poiché l'essere in nessun modo può non essere, così neppure esisterà il non essere.

3 (68) Ma neppure esiste l'essere. Perché se l'essere esiste, è o eterno o generato, oppure è insieme eterno e generato; ma esso non è né eterno, né generato, né l'uno e l'altro insieme come dimostreremo; dunque l'essere non esiste. Perché se l'essere è eterno (cominciamo da questo punto), non ha alcun principio. (69) Poiché ha un principio tutto ciò che nasce; ma l'eterno, essendo per definizione ingenerato, non ha avuto principio. E non avendo principio, è illimitato. E se è illimitato, non è in alcun luogo. Perché se è in qualche luogo, ciò in cui esso è, è cosa distinta da esso; e così l'essere non sarà più illimitato, ove sia contenuto in alcunché; perché il contenente è maggiore del contenuto, mentre nulla può esser maggiore dell'illimitato; dunque l'illimitato non è in alcun luogo. (70) E neppure è contenuto in se stesso. Perché allora sarebbero la stessa cosa il contenente e il contenuto, e l'essere diventerebbe duplice, cioè luogo e corpo; essendo il contenente, luogo, e il contenuto, corpo. Ma questo è assurdo. Dunque l'essere non è neppure in se stesso. Sicché se l'essere è eterno, è illimitato; se è illimitato, non è in alcun luogo; e se non è in alcun luogo, non esiste. Ammessa dunque l'eternità dell'essere, si conclude all'inesistenza assoluta.

4 [Con ragionamenti analoghi Gorgia dimostra che l'Essere non può nemmeno

essere generato (par. 71) e nemmeno “eterno e generato insieme” (par. 72). Se comunque l'Essere esistesse dovrebbe essere uno o molteplice, ma non è nessuna delle due cose (parr. 73-74)]. Resta così dimostrato che né l'essere, né il non essere esistono.

5 (75) Che poi neppure esistano ambedue [l'Essere e il Non-essere] insieme, è facile a dedursi. Perché ammesso che esista tanto l'essere che il non essere, il non essere s'identificherà con l'essere, per ciò che riguarda l'esistenza; e perciò, nessuno dei due è. Infatti, che il non essere non è, è già convenuto; ora si ammette che l'essere è sostanzialmente lo stesso che il non essere; dunque, anche l'essere non sarà. (76) E per vero, ammesso che l'essere sia lo stesso che il non essere, non è possibile che ambedue esistano; perché se sono due, non sono lo stesso; e se sono lo stesso, non sono due. Donde segue che nulla è. Perché se l'essere non è, né è il non essere, né sono ambedue insieme, né, oltre queste, si può concepire altra possibilità, si deve concludere che nulla è.

6 (77) Passiamo ora a dimostrare che, se anche alcunché sia, esso è, per l'uomo, inconoscibile e inconcepibile. Se infatti, come dice Gorgia, le cose pensate non sono esistenti, ciò che esiste non è pensato. Questo è logico; per esempio, se di cose pensate si può predicar la bianchezza, ne segue che di cose bianche si può predicare la pensabilità; e analogamente, se delle cose pensate si predica l'inesistenza, delle cose esistenti si deve necessariamente predicare l'impensabilità. (78) Per il che, è giusta e conseguente la deduzione, che “se il pensato non esiste, ciò che è non è pensato”. E inverò, le cose pensate (rifacciamoci di qui) non esistono, come dimostreremo; dunque, l'essere non è pensato. Che le cose pensate non esistano, è evidente: (79) infatti, se il pensato esiste, allora tutte le cose pensate esistono, comunque le si pensino; ciò che è contrario all'esperienza: perché non è vero che, se uno pensa un uomo che voli, o dei carri che corran sul mare, subito un uomo si mette a volare, o dei carri a correr sul mare. Pertanto il pensato non esiste. (80) Inoltre, se si ammette che il pensato esiste, si deve anche ammettere che l'inesistente non può esser pensato; perché i contrari hanno predicati contrari; e il contrario dell'essere è il non essere. E perciò in via assoluta, se dell'esistente si predica l'esser pensato, dell'inesistente si deve predicare il non esser pensato. Il che è assurdo, perché per esempio e Scilla e Chimera e molte altre cose inesistenti sono pensate. E dunque, ciò che esiste non è pensato. (81) E come, ciò che si vede, in tanto si dice visibile, in quanto si vede; e quel che si ode, in tanto si dice udibile, in quanto si ode; né noi respingiamo le cose visibili pel fatto che non si odano, né ripudiamo le udibili pel fatto che non si vedano (ché ciascuna dev'esser giudicata dal senso che le corrisponde, non da un altro), così anche le cose pensate, se pur non si vedano con la vista né si odano con l'udito, esisteranno, in quanto sono concepite dall'organo di giudizio che è proprio di esse. (82) Se dunque uno pensa dei carri che corran sul mare, anche se non li vede, deve credere che ci siano carri che corron sul mare. Ma questa è un'assurdità; dunque l'esistente né si pensa, né si comprende.

7 [Gorgia passa quindi a “dimostrare” che se l'esistente potesse essere pensato e compreso non potrebbe comunque essere comunicato (parr. 83-84). Prosegue poi con una

interessante definizione del linguaggio]. (85) [...] Perché la parola, dice Gorgia, è l'espressione dell'azione che su noi esercitano i fatti esterni, cioè a dire le cose sensibili; per esempio, dal contatto col sapore, ha origine in noi la parola conforme a questa qualità; e dall'incontro col colore, la parola conforme al colore. Posto questo, ne viene che non già la parola spiega il dato esterno, ma il dato esterno dà significato alla parola. (86) E neppure è possibile dire che, a quel modo che esistono oggettivamente le cose visibili e le udibili, così esista anche il linguaggio; sicché, esistendo anch'esso come oggetto, abbia la proprietà di significare la realtà oggettiva. Perché, ammesso pure che la parola sia oggetto, egli dice, tuttavia differisce dagli altri oggetti; e soprattutto differiscono, dalle parole, i corpi visibili; perché altro è l'organo, con cui si percepisce il visibile, ed altro quello, con cui si apprende la parola. Pertanto, la parola non può esprimere la massima parte degli oggetti, così come neppure questi possono rivelare l'uno la natura dell'altro. (87) Di fronte a tali quesiti insolubili, sollevati da Gorgia, sparisce, per quanto li concerne, il criterio della verità; perché dell'inesistente, dell'inconoscibile, dell'inesprimibile non c'è possibilità di giudizio.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 916-920)

Gorgia, Encomio di Elena

Altro testo famoso di Gorgia è questo Encomio di Elena: il tema è scelto allo scopo di dimostrare la forza persuasiva del ragionamento e del linguaggio. Il brano nel suo insieme può essere considerato come esempio del tipo di lavoro, in questo caso di esercizio retorico, di arte della persuasione, che veniva svolto nelle scuole dei sofisti.

Fr 82 B 11 DK

1 (1) È decoro allo stato una balda gioventù; al corpo, bellezza; all'animo, sapienza; all'azione, virtù; alla parola, verità. Il contrario di questo, disdoro. E uomo e donna, e parola ed opera, e città e azione conviene onorar di lode, chi di lode sia degno; ma sull'indegno, riversar onta; poiché è pari colpevolezza e stoltezza tanto biasimare le cose lodevoli, quanto lodar le riprovevoli. (2) È invece dovere dell'uomo, sia dire rettamente ciò che si addice, sia confutare <il contrario; e dunque è giusto confutare> i detrattori di Elena, donna sulla quale consona e concorde si afferma e la testimonianza di tutti i poeti, e la fama del nome, divenuto simbolo delle fortunate vicende. Pertanto io voglio, svolgendo il discorso secondo un certo metodo logico, lei così diffamata liberar dall'accusa, e dimostrati mentitori i suoi detrattori e svelata la verità, far cessare l'ignoranza.

2 (3) Che per nascita e stirpe fosse prima tra i primi – uomini e donne – la donna di cui ora parliamo, non c'è chi lo ignori. Noto è infatti come sua madre fu Leda, e padre autentico un dio, putativo un mortale: Tindaro e Zeus; di cui questi, pel fatto che era, fu ritenuto suo padre; quegli, pel fatto che appariva, fu messo in dubbio; l'uno il più potente tra gli uomini, l'altro il supremo dominatore di tutti gli esseri. (4) Da tali generata, ebbe bellezza di dea, e, avutala, non nascose d'averla. Ché in moltissimi moltissime brame d'amore suscitò, e con una sola persona molte persone attirò di eroi superbi per superbi vanti: chi avea profusion di ricchezza, chi lustro d'antica nobiltà, chi pregio di innato valore, chi superiorità di sapienza acquisita; e tutti vennero, indotti da amore avido di vittoria e da invitta avidità di onore.

3 (5) Ma chi fu, e per qual motivo, e in che modo appagò l'amore colui che conquistò Elena, non lo dirò: ché il dire, a chi sa, ciò che sa, aggiunge fiducia, ma non porta diletto. E però, varcato ora, col discorso, il tempo d'allora, mi rifarò dal principio del discorso propostomi, ed esporrò le cause per le quali era naturale avvenisse la partenza di Elena verso Troia.

4 (6) Infatti, ella fece quel che fece o per cieca volontà del Caso, e meditata decisione di Dèi, e decreto di Necessità; oppure rapita per forza; o indotta con parole, <o presa da amore>. Se è per il primo motivo, è giusto che s'incolpi chi ha colpa; poiché la provvidenza divina non si può con previdenza umana impedire. Naturale è infatti non che il più forte sia ostacolato dal più debole, ma il più debole sia dal più forte comandato e condotto; e il più forte guidi, il più debole segua. E la Divinità supera l'uomo e in forza e in saggezza e nel resto. Che se dunque al Caso e alla Divinità va attribuita la colpa, Elena va dall'infamia liberata.

5 (7) E se per forza fu rapita, e contro legge violentata, e contro giustizia oltraggiata,

è chiaro che del rapitore è la colpa, in quanto oltraggiò, e che la rapita, in quanto oltraggiata, subì una sventura. Merita dunque, colui che intraprese da barbaro una barbara impresa, d'esser colpito e verbalmente, e legalmente, e praticamente; verbalmente, gli spetta l'accusa; legalmente, l'infamia; praticamente, la pena. Ma colei che fu violata, e dalla patria privata, e dei suoi cari orbata, come non dovrebbe esser piuttosto compianta che diffamata? ché quello compì il male, questa lo patì; giusto è dunque che questa si compiangano, quello si detesti. compianta che diffamata? ché quello compì il male, questa lo patì; dunque è giusto che questa si compiangano, quello si detesti.

6 (8) Se poi fu la parola a persuaderla e a illuderle l'animo, neppure questo è difficile a scusarsi e a giustificarsi così: la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere; riesce infatti e a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentar la pietà. E come ciò ha luogo, lo spiegherò. (9) Perché bisogna anche spiegarlo al giudizio degli uditori: la poesia nelle sue varie forme io la ritengo e la chiamo un discorso con metro, e chi l'ascolta è invaso da un brivido di spavento, da una compassione che strappa le lacrime, da una struggente brama di dolore, e l'anima patisce, per effetto delle parole, un suo proprio patimento, a sentir fortune e sfortune di fatti e di persone straniere. Ma via, torniamo al discorso di prima. (10) Dunque, gli ispirati incantesimi di parole sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti, alla disposizione dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. Di fascinazione e magia si sono create due arti, consistenti in errori dell'animo e in inganni della mente. (11) E quanti, a quanti, quante cose fecero e fanno credere, foggiando un finto discorso! Che se tutti avessero, circa tutte le cose, delle passate ricordo, delle presenti coscienza, delle future previdenza, non di eguale efficacia sarebbe il medesimo discorso, qual è invece per quelli, che appunto non riescono né a ricordare il passato, né a meditare sul presente, né a divinare il futuro; sicché nel più dei casi, i più offrono consigliera all'anima l'impressione del momento. La quale impressione, per esser fallace ed incerta, in fallaci ed incerte fortune implica chi se ne serve. (12) Qual motivo ora impedisce di credere che Elena sia stata trascinata da lusinghe di parole, e così poco di sua volontà, come se fosse stata rapita con violenza? Così si constaterrebbe l'imperio della persuasione, la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti un discorso che abbia persuaso una mente, costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti. Onde chi ha persuaso, in quanto ha esercitato una costrizione, è colpevole; mentre chi fu persuasa, in quanto costretta dalla forza della parola, a torto vien diffamata. (13) E poiché la persuasione, congiunta con la parola, riesce anche a dare all'anima l'impronta che vuole, bisogna apprendere anzitutto i ragionamenti dei meteorologi, i quali sostituendo ipotesi a ipotesi, distruggendone una, costruendone un'altra, fanno apparire agli occhi della mente l'incredibile e l'inconcepibile; in secondo luogo, i dibattiti oratorii di pubblica necessità [politici e giudiziari], nei quali un solo discorso non ispirato a verità, ma scritto con arte, suol dilettere e persuadere la folla; in terzo luogo, le schermaglie filosofiche, nelle quali si rivela

anche con che rapidità l'intelligenza facilita il mutar di convinzioni dell'opinione. (14) C'è tra la potenza della parola e la disposizione dell'anima lo stesso rapporto che tra l'ufficio dei farmaci e la natura del corpo. Come infatti certi farmaci eliminano dal corpo certi umori, e altri, altri; e alcuni troncano la malattia, altri la vita; così anche dei discorsi, alcuni producono dolore, altri diletto, altri paura, altri ispirano coraggio agli uditori, altri infine, con qualche persuasione perversa, avvelenano l'anima e la stregano.

7 (15) Ecco così spiegato che se ella fu persuasa con la parola, non fu colpevole, ma sventurata. Ora la quarta causa spiegherò col quarto ragionamento. Che se fu l'amore a compiere il tutto, non sarà difficile a lei sfuggire all'accusa del fallo attribuitole. Infatti la natura delle cose che vediamo non è quale la vogliamo noi, ma quale è coesistente a ciascuna; e per mezzo della vista, l'anima anche nei suoi atteggiamenti ne vien modellata. (16) Per esempio, se mai l'occhio scorge nemici armarsi contro nemici in nemica armatura di bronzo e di ferro, l'una a offesa, l'altra a difesa, subito si turba, e turba l'anima, sicché spesso avviene che si fugge atterriti, come fosse il pericolo imminente. Poiché la consuetudine della legge, per quanto sia salda, viene scossa dalla paura prodotta dalla vista, il cui intervento fa dimenticare e il bello che risulta dalla legge, e il buono che nasce dalla vittoria. (17) E non di rado alcuni, alla vista di cose paurose, smarriscono nell'attimo la ragione che ancora possiedono: tanto la paura scaccia e soffoca l'intelligenza. Molti poi cadono in vani affanni, e in gravi malattie, e in insanabili follie; a tal punto la vista ha impresso loro nella mente le immagini delle cose vedute. E di cose terribili molte ne tralascio; ché sono, le tralasciate, simili a quelle anzidette. (18) D'altro lato i pittori, quando da molti colori e corpi compongono in modo perfetto un sol corpo e una sola figura, dilettono la vista. E figure umane scolpite, figure divine cesellate sogliono offrire agli occhi un gradito spettacolo. Sicché certe cose per natura addolorano la vista, certe altre l'attirano. Ché molte cose, in molti, di molti oggetti e persone ispirano l'amore e il desiderio. (19) Che se dunque lo sguardo di Elena, diletto dalla figura di Alessandro, ispirò all'anima fervore e zelo d'amore, qual meraviglia? il quale amore, se, in quanto dio, ha degli dèi la divina potenza, come un essere inferiore potrebbe respingerlo, o resistergli? e se poi è un'infermità umana e una cecità della mente, non è da condannarsi come colpa, ma da giudicarsi come sventura; venne infatti, come venne, per agguati del caso, non per premeditazioni della mente, e per ineluttabilità d'amore, non per artificiosi raggiri.

8 (20) Come dunque si può ritenere giusto il disonore gettato su Elena, la quale, sia che abbia agito come ha agito perché innamorata, sia perché lusingata da parole, sia perché rapita con violenza, sia perché costretta da costrizione divina, in ogni caso è esente da colpa?

9 (21) Ho distrutto con la parola l'infamia d'una donna, ho tenuto fede al principio propostomi all'inizio del discorso, ho tentato di annientare l'ingiustizia di un'onta e l'infondatezza di un'opinione; ho voluto scrivere questo discorso, che fosse a Elena di encomio, a me di gioco dialettico.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 927-933)

Göschel, Tutto è luce, tutto è pensiero

La preoccupazione di Karl Friedrich Göschel – massimo esponente della “Destra hegeliana” – è sí quella di difendere la dottrina del maestro, ma anche e soprattutto quella di mettere in evidenza l'accordo totale fra la dialettica filosofica e politica di Hegel (universale/particolare, stato/individuo) con la dialettica cristiana (Dio/uomo).

K. F. Göschel, *Hegel e il suo tempo*

1 Tutto è luce poiché tutto è pensiero! La prima parola della creazione è: Sia la luce! L'oscurità è, essa stessa, solo in quanto la luce l'ha in sé e sta in connessione con essa: l'oscurità è il nulla da cui è fatto il mondo, e solo in quanto è il nulla è come il momento immanente dell'essere.

2 Perciò tutta la filosofia si mostra come logica, la logica come ontologia, il pensiero come reale, il reale come pensiero, il *noûmenon* [l'oggetto intelligibile, il “noumeno”, la “cosa in sé”] è *óntos ón* [l'“essenza dell'essere”], mentre il non-reale consiste nella particolarità separata dalla totalità del pensiero.

3 Ciò che inoltre troviamo come esterno al pensiero, abbiamo prima e ritroviamo dopo – la Natura e lo Spirito, la creazione e Dio –, è lo stesso pensiero nei suoi diversi momenti, che, solo in quanto sono estraniati rispetto all'originaria natura logica, sono come separati dalla totalità ed integrità del pensiero, dalla connessione logica. Per questa astrazione logica, che scinde l'uno dall'altro i fluenti momenti del pensiero e li trasferisce in questa scissione, per questo irrigidimento lo stesso Dio, Dio anzitutto, è per noi divenuto un particolare per sé, un qualcosa di scisso, di separato; Dio che, in quanto assoluta individualità, è così connesso con la creazione che questa non c'è senza di lui.

4 Ancora una volta! Tutto è luce poiché tutto è pensiero. Ciò che non è luce, in quanto è particolare per sé, non è; anzi si nega, e la negazione della luce è solo in quanto momento della luce, che non astra da questa; ma, in quanto ne astra, non è reale.

5 Per preparare ad una intelligenza fondamentale della filosofia è, però, necessario, qui, spiegare ancora una cosa, alla quale non si presterà mai abbastanza attenzione. La filosofia attuale proclama sia l'identità dell'essere e del pensiero che l'identità della realtà e della ragione. Ma entrambe le unità sono ancora identiche, cioè, una cosa sola; esse sono ciò che non bisogna trascurare, diversi gradi della stessa, cioè la seconda cosa, onde già si è detto che l'una segue dall'altra, di modo che la seconda già è contenuta nella prima, come nella seconda è contenuta la prima.

6 Che l'essere, comunque sia, appartenga al pensiero, è propriamente già asserito in ogni giudizio secondo il quale il particolare non è semplicemente un particolare per sé, bensì è anche un universale, e tutti e due, attraverso il pensiero, sono congiunti come unità. Tuttavia non possiamo capire che nelle cose materiali e nelle individualità spirituali non ci deve essere ancora qualcosa di più del pensiero, che c'è al contrario qualcosa di meno – la mancanza della continuità – onde per sé o per noi pervengono all'impenetrabilità

che ripugna al pensiero. Che l'immediato sentimento in connessione con l'intelligenza sensibile si ribelli, invece, a questo e [...] dimostri *ad oculos* [a prima vista, immediatamente] l'opposto, non prova altro che i momenti del pensiero si dividono e che sono congelati nella loro continuità, quindi estraniati. In questo rapporto è senza dubbio, con il mondo del pensiero, intervenuta una alterazione, per la quale c'è bisogno di una nuova corrente di vita, del *potamós* ["fiume"], della *roé* ["corrente"] di Eraclito, per affrancare la piú impietrita costruzione del pensiero dalla sua cristallizzazione. In realtà, anche, ogni tempo è percorso da un oscuro annuncio della redenzione e del riscatto alla luce della verità, un annuncio che nel Cristianesimo è portato a compimento e trasfigurato nella verità.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 701-702)

Gramsci, Il moderno principe

Gramsci osserva che nell'epoca moderna il principe di Machiavelli può essere solo un organismo complesso, che esprima una volontà collettiva. Questo organismo è il partito politico.

A. Gramsci, *Noterelle sulla politica di Machiavelli* (Q. XXX)

Il moderno principe, il mito-principe, non può essere una persona reale, un individuo concreto; può essere solo un organismo; un elemento di società complesso nel quale già abbia inizio il concretarsi di una volontà collettiva riconosciuta e affermata parzialmente nell'azione. Questo organismo è già dato dallo sviluppo storico ed è il partito politico: la prima cellula di cui si riassumono dei germi di volontà collettiva che tendono a divenire universali e totali. Nel mondo moderno solo un'azione storico-politica immediata e imminente, caratterizzata dalla necessità di un procedimento rapido e fulmineo, può incarnarsi miticamente in un individuo concreto; la rapidità non può essere resa necessaria che da un grande pericolo imminente, grande pericolo che appunto crea fulmineamente l'arroventarsi delle passioni e del fanatismo, annichilando il senso critico e la corrosività ironica che possono distruggere il carattere "carismatico" del condottiero (ciò che è avvenuto nell'avventura di Boulanger). Ma un'azione immediata di tal genere, per la sua stessa natura, non può essere di vasto respiro e di carattere organico: sarà quasi sempre del tipo restaurazione e riorganizzazione e non del tipo proprio alla fondazione di nuovi Stati e nuove strutture nazionali e sociali (come era il caso nel *Principe* del Machiavelli, in cui l'aspetto di restaurazione era solo un elemento retorico, cioè legato al concetto letterario dell'Italia discendente di Roma e che doveva restaurare l'ordine e la potenza di Roma), di tipo "difensivo" e non creativo originale, in cui, cioè, si suppone che una volontà collettiva, già esistente, si sia snervata, dispersa, abbia subito un collasso pericoloso e minaccioso ma non decisivo e catastrofico e occorra riconoscerla e irrobustirla, e non già che una volontà collettiva sia da creare *ex novo*, originalmente e da indirizzare verso mete concrete sì e razionali, ma di una concretezza e razionalità non ancora verificate e criticate da una esperienza storica effettuale e universalmente conosciuta.

A. Gramsci, *Note su Machiavelli*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 20-21

Gramsci, *Il Principe di Machiavelli*

Gramsci osserva che il libro di Machiavelli presenta due momenti distinti, quello teorico-scientifico, evidente nella stesura della quasi totalità dell'opera, e quello della passione politica, che emerge con forza nella parte finale. A ben vedere però questi due momenti sono come un tutt'uno di grande efficacia propositiva.

A. Gramsci, *Noterelle sulla politica di Machiavelli* (Q. XXX)

Noterelle sulla politica del Machiavelli. Il carattere fondamentale del *Principe* è quello di non essere una trattazione sistematica, ma un libro “vivente”, in cui l'ideologia politica e la scienza politica si fondono nella forma drammatica del “mito”. Tra l'utopia e il trattato scolastico, le forme in cui la scienza politica si configurava fino al Machiavelli, questi dette alla sua concezione la forma fantastica e artistica, per cui l'elemento dottrinale e razionale s'impersona in un condottiero, che rappresenta plasticamente e “antropomorficamente” il simbolo della “volontà collettiva”. Il processo di formazione di una determinata volontà collettiva, per un determinato fine politico, viene rappresentato non attraverso disquisizioni e classificazioni pedantesche di princípi e criteri di un metodo d'azione, ma come qualità, tratti caratteristici, doveri, necessità di una concreta persona, ciò che fa operare la fantasia artistica di chi si vuol convincere e dà una piú concreta forma alle passioni politiche.

Il *Principe* del Machiavelli potrebbe essere studiato come una esemplificazione storica del “mito” sorelliano, cioè di una ideologia politica che si presenta non come fredda utopia né come dottrinario raziocinio, ma come una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disposto e polverizzato per suscitare e organizzarne la volontà collettiva. Il carattere utopistico del *Principe* è nel fatto che il Principe non esisteva nella realtà storica, non si presentava al popolo italiano con caratteri di immediatezza obiettiva, ma era una pura astrazione dottrina, il simbolo del capo, del condottiero ideale; ma gli elementi passionali, mitici, contenuti nell'intero volumetto, con mossa drammatica di grande effetto, si riassumono e diventano vivi nella conclusione, nell'invocazione di un principe, “realmente esistente”. Nell'intero volumetto Machiavelli tratta di come deve essere il Principe per condurre un popolo alla fondazione del nuovo Stato, e la trattazione è condotta con rigore logico, con distacco scientifico; nella conclusione il Machiavelli stesso si fa popolo, si confonde col popolo, ma non con un popolo “genericamente” inteso, ma col popolo che il Machiavelli ha convinto con la sua trattazione precedente, di cui egli diventa e si sente coscienza ed espressione, si sente medesimezza: pare che tutto il lavoro “logico” non sia che un'autoriflessione del popolo, un ragionamento interno, che si fa nella coscienza popolare e che ha la sua conclusione in un grido appassionato, immediato. La passione, da ragionamento su se stessa, ridiventa “affetto”, febbre, fanatismo d'azione. Ecco perché l'epilogo del *Principe* non è qualcosa di estrinseco, di “appiccicato” dall'esterno, di retorico, ma deve essere spiegato come elemento necessario dell'opera, anzi come quell'elemento che riverbera la sua vera luce su tutta l'opera e ne fa come un “manifesto politico”.

A. Gramsci, *Note su Machiavelli*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 17-18

Gramsci, Intellettuali di tipo urbano e rurale

Secondo Gramsci l'intellettuale di tipo urbano è legato all'industria e ne segue la sorte. Il suo compito è soprattutto quello di fare da ponte fra i lavoratori e l'imprenditore.

L'intellettuale di tipo rurale è formato dai "tradizionalisti", che sono ai margini del sistema capitalistico e fanno da ponte fra i contadini e l'amministrazione dello Stato.

A. Gramsci, *La formazione degli intellettuali* (Q. XXIX)

Diversa posizione degli intellettuali di tipo urbano e di tipo rurale. Gli intellettuali di tipo urbano sono concesi con l'industria e sono legati alle sue fortune. La loro funzione può essere paragonata a quella degli ufficiali subalterni nell'esercito: non hanno nessuna iniziativa autonoma nell'elaborare i piani di costruzione; mettono in rapporto, articolandola, la massa strumentale con l'imprenditore, elaborano l'esecuzione immediata del piano di produzione stabilito dallo stato maggiore dell'industria, controllandone le fasi lavorative elementari. Nella loro media generale gli intellettuali urbani sono molto standardizzati; gli altri intellettuali urbani si confondono sempre più col vero e proprio stato maggiore industriale.

Gli intellettuali di tipo rurale sono in gran parte "tradizionali", cioè legati alla massa sociale campagnola e piccolo borghese di città (specialmente dei centri minori) non ancora elaborata e messa in movimento dal sistema capitalistico: questo tipo di intellettuale mette a contatto la massa contadina con l'amministrazione statale o locale (avvocati, notai, ecc.) e per questa stessa funzione ha una grande funzione politico-sociale, perché la mediazione professionale è difficilmente scindibile dalla mediazione politica. Inoltre: nella campagna l'intellettuale (prete, avvocato, maestro, notaio, medico, ecc.) ha un medio tenore di vita superiore o almeno diverso da quello del medio contadino e perciò rappresenta per questo un modello sociale nell'aspirazione a uscire dalla sua condizione e a migliorarla. Il contadino pensa sempre che almeno un suo figliolo potrebbe diventare intellettuale (specialmente prete), cioè diventare un signore, elevando il grado sociale della famiglia e facilitandone la vita economica con le aderenze che non potrà non avere tra gli altri signori. L'atteggiamento del contadino verso l'intellettuale è duplice e pare contraddittorio: egli ammira la posizione sociale dell'intellettuale e in generale dell'impiegato statale, ma finge talvolta di disprezzarla, cioè la sua ammirazione è intrisa istintivamente da elementi di invidia e di rabbia appassionata. Non si comprende nulla della vita collettiva dei contadini e dei germi e fermenti di sviluppo che vi esistono se non si prende in considerazione, non si studia in concreto e non si approfondisce, questa subordinazione effettiva agli intellettuali: ogni sviluppo organico delle masse contadine, fino a un certo punto, è legato ai movimenti degli intellettuali e ne dipende.

A. Gramsci, *Gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 22-23

Gramsci, Intellettuali e popolo

Secondo Gramsci l'intellettuale può pretendere di rappresentare il popolo solo quando il rapporto è fondato su di "un'adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione quindi sapere".

A. Gramsci, *Passaggio dal sapere al comprendere, al sentire e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere* (Q. XVIII)

Passaggio dal sapere, al comprendere, al sentire, e viceversa, dal sentire al comprendere, al sapere. L'elemento popolare "sente", ma non sempre comprende o sa; l'elemento intellettuale "sa", ma non sempre comprende e specialmente "sente". I due estremi sono pertanto la pedanteria e il filisteismo da una parte e la passione cieca e il settarismo dall'altra. Non che il pedante non possa essere appassionato, anzi; la pedanteria appassionata è altrettanto ridicola e pericolosa che il settarismo e la demagogia più sfrenati. L'errore dell'intellettuale consiste nel credere che si possa sapere senza comprendere e specialmente senza sentire ed esser appassionato (non solo del sapere in sé, ma per l'oggetto del sapere) cioè che l'intellettuale possa essere tale (e non un puro pedante) se distinto e staccato dal popolo-nazione, cioè senza sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, scientificamente e coerentemente elaborata, il "sapere"; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione. In assenza di tale nesso i rapporti dell'intellettuale col popolo-nazione sono o si riducono a rapporto di ordine puramente burocratico, formale; gli intellettuali diventano una casta o un sacerdozio (così detto centralismo organico).

Se il rapporto tra intellettuali e popolo-nazione, tra dirigenti e diretti – tra governanti e governati – è dato da una adesione organica in cui il sentimento-passione diventa comprensione e quindi sapere (non meccanicamente, ma in modo vivente), solo allora il rapporto è di rappresentanza, e avviene lo scambio di elementi individuali tra governati e governanti, tra diretti e dirigenti, cioè si realizza la vita di insieme che solo è la forza sociale; si crea il "blocco storico".

A. Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 135-136

Gramsci, Se Gli intellettuali sono indipendenti od organici

Secondo Gramsci a questa domanda si danno soprattutto due risposte. La prima mette in evidenza il fatto che ogni gruppo sociale “si crea uno o piú ceti d'intellettuali”. La seconda sottolinea piuttosto il fatto che gli intellettuali sono espressione di una continuità storica (es.: gli ecclesiastici).

A. Gramsci, *La formazione degli intellettuali* (Q. XXIX)

Gli intellettuali sono un gruppo sociale autonomo e indipendente, oppure ogni gruppo sociale ha una sua propria categoria specializzata di intellettuali? Il problema è complesso per le varie forme che ha assunto finora il processo storico reale di formazione delle diverse categorie intellettuali.

Le piú importanti di queste forme sono due:

1) Ogni gruppo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o piú ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico: l'imprenditore capitalistico crea con sé il tecnico dell'industria, lo scienziato dell'economia politica, l'organizzazione di una nuova cultura, di un nuovo diritto, ecc. ecc. Occorre notare il fatto che l'imprenditore rappresenta una elaborazione sociale superiore, già caratterizzata da una certa capacità dirigente e tecnica (cioè intellettuale): egli deve avere una certa capacità tecnica, oltre che nella sfera circoscritta della sua attività e della sua iniziativa, anche in altre sfere, almeno in quelle piú vicine alla produzione economica (deve essere un organizzatore di masse d'uomini; deve essere un organizzatore della “fiducia” dei risparmiatori nella sua azienda, dei compratori della sua merce ecc.).

Se non tutti gli imprenditori, almeno una *élite* di essi deve avere una capacità di organizzatore della società in generale, in tutto il suo complesso organismo di servizi, fino all'organismo statale, per la necessità di creare le condizioni piú favorevoli all'espansione della propria classe – o deve possedere per lo meno la capacità di scegliere i “commessi” (impiegati specializzati) cui affidare questa attività organizzatrice dei rapporti generali esterni all'azienda. Si può osservare che gli intellettuali “organici” che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo piú “specializzazioni” di aspetti parziali dell'attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce.

[...]

2) Ma ogni gruppo sociale “essenziale” emergendo alla storia dalla precedente struttura economica e come espressione di un suo sviluppo (di questa struttura), ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi, categorie intellettuali preesistenti e che anzi apparivano come rappresentanti una continuità storica ininterrotta anche dai piú complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche.

La più tipica di queste categorie intellettuali è quella degli ecclesiastici, monopolizzatori per lungo tempo (per un'intera fase storica che anzi da questo monopolio è in parte caratterizzata) di alcuni servizi importanti: l'ideologia religiosa cioè la filosofia e la scienza dell'epoca, con la scuola, l'istruzione, la morale, la giustizia, la beneficenza, l'assistenza ecc. La categoria degli ecclesiastici può essere considerata la categoria intellettuale organicamente legata all'aristocrazia fondiaria: era equiparata giuridicamente all'aristocrazia, con cui divideva l'esercizio della proprietà feudale della terra e l'uso dei privilegi statali legati alla proprietà. Ma il monopolio delle superstrutture da parte degli ecclesiastici non è stato esercitato senza lotta e limitazioni, e quindi si è avuto il nascere, in varie forme (da ricercare e studiare concretamente), di altre categorie, favorite e ingrandite dal rafforzarsi del potere centrale del monarca, fino all'assolutismo. Così si viene formando l'aristocrazia della toga, con suoi propri privilegi, un ceto di amministratori, ecc.; scienziati, teorici, filosofi non ecclesiastici, ecc.

Siccome queste varie categorie di intellettuali tradizionali sentono con "spirito di corpo" la loro ininterrotta continuità storica e la loro "qualifica", così essi pongono se stessi come autonomi e indipendenti dal gruppo sociale dominante. Questa auto-posizione non è senza conseguenze nel campo ideologico e politico, conseguenze di vasta portata: tutta la filosofia idealista si può facilmente connettere con questa posizione assunta dal complesso sociale degli intellettuali e si può definire l'espressione di questa utopia sociale per cui gli intellettuali si credono "indipendenti", autonomi, rivestiti di caratteri loro propri, ecc.

A. Gramsci, *Gli intellettuali*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 13-16

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaG/GRAMSCI_SULLA NATURA DELL'INTEL.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Gramsci, Teoria e prassi

Dopo aver esaminato il rapporto fra la teoria e l'azione pratica nelle filosofie del passato, Gramsci affronta l'argomento dal punto di vista del pensiero marxista ed esamina in particolare il concetto di egemonia nell'interpretazione e nella pratica leninista (Vladimir Ilic Ulianov è il vero nome di Lenin).

A. Gramsci, Teoria e pratica (Q. XVIII)

Teoria e pratica. È da ricercare, analizzare e criticare la diversa forma in cui si è presentato nella storia delle idee il concetto di unità della teoria e della pratica, poiché pare indubbio che ogni concezione del mondo e ogni filosofia si è preoccupata di questo problema. Affermazione di san Tommaso e della scolastica: "*Intellectus speculativus extensione fit practicus*", la teoria per semplice estensione si fa pratica, cioè affermazione della necessaria connessione tra l'ordine delle idee e quello dell'azione. Aforisma del Leibniz, tanto ripetuto dagli idealisti italiani: "*Quo magis speculativa, magis practica*" detto della scienza. La proposizione di G.B. Vico "*verum ipsum factum*" tanto discussa e variamente interpretata (cfr. il libro del Croce sul Vico e altri scritti polemici del Croce stesso) e che il Croce svolge nel senso idealistico che il conoscere sia un fare e che si conosce ciò che si fa, in cui "fare" ha un particolare significato, tanto particolare che poi significa niente altro che "conoscere" cioè si risolve in una tautologia (concezione che tuttavia deve essere messa in relazione colla concezione propria della filosofia della prassi).

Poiché ogni azione è il risultato di volontà diverse, con diverso grado di intensità, di consapevolezza, di omogeneità con l'intero complesso di volontà collettiva, è chiaro che anche la teoria corrispondente e implicita sarà una combinazione di credenze e punti di vista altrettanto scompaginati ed eterogenei. Tuttavia vi è adesione completa della teoria alla pratica, in questi limiti e in questi termini. Se il problema di identificare teoria e pratica si pone, si pone in questo senso: di costruire su una determinata pratica una teoria che, coincidendo e identificandosi con gli elementi decisivi della pratica stessa, acceleri il processo storico in atto, rendendo la pratica più omogenea, coerente, efficiente in tutti i suoi elementi, cioè potenziandola al massimo, oppure, data una certa posizione teorica, di organizzare l'elemento pratico indispensabile per la sua messa in opera. L'identificazione di teoria e pratica è un atto critico, per cui la pratica viene dimostrata razionale e necessaria o la teoria realistica e razionale. Ecco perché il problema della identità di teoria e pratica si pone specialmente in certi momenti storici così detti di transizione, cioè di più rapido movimento trasformativo, quando realmente le forze pratiche scatenate domandano di essere giustificate per essere più efficienti ed espansive, o si moltiplicano i programmi teorici che domandano di essere anch'essi giustificati realisticamente in quanto dimostrano di essere assimilabili dai movimenti pratici che solo così diventano più pratici e reali.

Struttura e superstruttura. La proposizione contenuta nell'introduzione alla "Critica dell'economia politica" che gli uomini prendono coscienza dei conflitti di struttura nel terreno delle ideologie deve essere considerata come un'affermazione di valore gnoseologico e non puramente psicologico e morale. Da ciò consegue che il principio teorico-pratico dell'egemonia ha anche esso una portata gnoseologica e pertanto in questo campo è da ricercare l'apporto teorico massimo di Ilic alla filosofia della prassi. Ilic avrebbe fatto progredire effettivamente la filosofia in quanto fece progredire la dottrina e la pratica politica. La realizzazione di un apparato egemonico, in quanto crea un nuovo terreno ideologico, determina una riforma delle coscienze e dei metodi di conoscenza, è un fatto di conoscenza, un fatto filosofico. Con linguaggio crociano: quando si riesce a introdurre una nuova morale conforme a una nuova concezione del mondo, si finisce con l'introdurre anche tale concezione, cioè si determina una intera riforma filosofica.

A. Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 44-46

Gramsci, Vera e falsa libertà del filosofo

Dopo aver premesso che il rapporto maestro-scolaro è interattivo e “pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro”, Gramsci passa ad esaminare il rapporto fra il filosofo e l'ambiente. O il filosofo si isola, e allora è “astrattamente libero”, oppure interagisce con l'ambiente, e allora è veramente filosofo libero e democratico.

A. Gramsci, *Il linguaggio, le lingue e il senso comune* (Q. III)

Questo problema può e deve essere avvicinato all'impostazione moderna della dottrina e della pratica pedagogica, secondo cui il rapporto tra maestro e scolaro è un rapporto attivo, di relazioni reciproche e pertanto ogni maestro è sempre scolaro e ogni scolaro maestro. Ma il rapporto pedagogico non può essere limitato ai rapporti specificatamente “scolastici”, per i quali le nuove generazioni entrano in contatto con le anziane e ne assorbono le esperienze e i valori storicamente necessari “maturando” e sviluppando una propria personalità storicamente e culturalmente superiore. Questo rapporto esiste in tutta la società nel suo complesso e per ogni individuo rispetto ad altri individui, tra ceti intellettuali e non intellettuali, tra governanti e governati, tra *élites* e seguaci, tra dirigenti e diretti, tra avanguardie e corpi di esercito. Ogni rapporto di “egemonia” è necessariamente un rapporto pedagogico e si verifica non solo nell'interno di una nazione, tra le diverse forze che la compongono, ma nell'intero campo internazionale e mondiale, tra complessi di civiltà nazionali e continentali.

Perciò si può dire che la personalità storica di un filosofo individuale è data anche dal rapporto attivo tra lui e l'ambiente culturale che egli vuole modificare, ambiente che reagisce sul filosofo e costringendolo a una continua autocritica, funziona da “maestro”. Così si è avuto che una delle maggiori rivendicazioni dei moderni ceti intellettuali nel campo politico è stata quella delle così dette “libertà di pensiero e di espressione del pensiero (stampa e associazione)”, perché solo dove esiste questa condizione politica si realizza il rapporto di maestro-discepolo nei sensi più generali su ricordati e in realtà si realizza “storicamente” un nuovo tipo di filosofo che si può chiamare “filosofo democratico”, cioè del filosofo convinto che la sua personalità non si limita al proprio individuo fisico, ma è un rapporto sociale attivo di modificazione dell'ambiente culturale. Quando il “pensatore” si accontenta del pensiero proprio, “soggettivamente” libero, cioè astrattamente libero, dà oggi luogo alla beffa: l'unità di scienza e vita è appunto una unità attiva, in cui solo si realizza la libertà di pensiero, è un rapporto maestro-scolaro, filosofo-ambiente culturale in cui operare, da cui trarre i problemi necessari da impostare e risolvere, cioè è il rapporto filosofia-storia.

A. Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Roma, 1971, pagg. 30-31

Gratton, Un sistema molto complicato e per niente preciso

Se c'è discrepanza fra i calcoli matematici e l'osservazione diretta, la scelta di Tolomeo è quella di privilegiare la matematica; il pregiudizio parmenideo sul carattere illusorio delle sensazioni impone anche alla scienza di anteporre a tutto la razionalità: la realtà non può discostarsi dalle strutture logiche che il pensiero le attribuisce.

Nel sistema tolemaico un pianeta si muove uniformemente su un cerchio (*epiciclo*), il cui centro si muove a sua volta uniformemente su un altro cerchio (*deferente*). In tal modo è possibile rappresentare mediante due moti circolari uniformi il moto apparente dei pianeti sulla sfera celeste, che non avviene sempre nello stesso senso, ma ogni tanto sembra invertirsi per ritornare poi nella direzione iniziale; l'ampiezza della parte retrograda dipende naturalmente dal rapporto tra le dimensioni dei due cerchi.

Le cose però non sono così semplici e per far coincidere ad ogni istante la posizione del pianeta così calcolata con quella osservata, si trovò necessario supporre che il centro del *deferente* non coincidesse con la Terra, ma con un altro punto (*eccentrico*); nel caso di Marte, poi (ed anche di qualche altro pianeta), si dovette supporre che il moto lungo l'*epiciclo* fosse uniforme quando è visto non dal centro mobile sul *deferente*, ma da un altro punto (*equante*), che non coincide né con la Terra né con l'*eccentrico*!

Con ciò il sistema perdeva molto della sua semplicità primitiva. Più grave ancora è il fatto che le posizioni calcolate da Tolomeo sono alquanto differenti da quelle che si possono oggi calcolare con grandissima precisione per le stesse epoche e le osservazioni avrebbero dovuto rivelare già allora queste differenze. Siccome Tolomeo non menziona questa discrepanza, qualche studioso moderno si è espresso molto severamente nei riguardi del grande astronomo alessandrino. In realtà è probabile che Tolomeo abbia pensato che i suoi calcoli fossero più esatti delle sue osservazioni, che a quei tempi erano molto grossolane.

Comunque tutta la teoria era fortemente arbitraria, come si direbbe oggi, e diede luogo a molte critiche, anche prima di Copernico. Una parte di questa arbitarietà riguarda le dimensioni relative dei vari *deferenti*. Queste venivano fissate in base alla *teoria delle sfere cristalline* [...]; gli *epicicli* e i *deferenti* sono materializzati seguendo un'idea aristotelica per mezzo di sfere di un materiale rigido e trasparente sulla superficie delle quali sono incastrati i corpi dei pianeti. Le sfere sono impacchettate una nell'altra in modo da sfiorarsi senza mai toccarsi.

Quale causa fisica mantenesse le sfere al loro posto e quale fosse il meccanismo fisico che legava tra loro le posizioni dei pianeti, dei cerchi e degli equanti è naturalmente del tutto incomprensibile; ma questi problemi non si ponevano allora, né divennero importanti se non molti secoli dopo.

Epiciclo e deferente. Per descrivere il moto dei pianeti sulla sfera celeste, che di quando in quando sembrano invertire la loro marcia normale, gli antichi immaginarono che

il pianeta si muovesse sopra un cerchio (*epiciclo*), il cui centro si muove a sua volta su un altro cerchio (*deferente*).

(L. Gratton, *Cosmologia*, Zanichelli, Bologna, 1987, pagg. 75-77)

Gregorio VII, Decreto di scomunica contro Enrico IV

Beato Pietro, principe degli Apostoli, inclina, preghiamo, le pie tue orecchie a noi e ascolta me tuo servo che dall'infanzia hai nutrito e fino a questo giorno hai liberato dalle mani dei malvagi, che mi hanno odiato e mi odiano per la fedeltà verso di te. Tu mi sei testimone e Nostra Signora madre di Dio, e il beato Paolo, fratello tuo fra tutti i beati, che la tua Santa Romana Chiesa trasse me, contro mio volere, al suo governo, ed io ritenni di non ascendere di furto alla tua sede, e avrei preferito finire la vita mia pellegrinando come monaco, anziché occupare il suo posto per vanità mondana con animo secolare. E perciò, per grazia tua, non in virtù delle mie opere, credo essere stato ed essere tuo volere che il popolo cristiano a te particolarmente commesso, a me particolarmente obbedisca, per le tue veci che mi sono state affidate. E la grazia che mi viene da te è la potestà data da Dio, di legare e sciogliere in cielo e in terra. Sorretto pertanto da questa fiducia, per l'onore e la difesa della tua Chiesa, da parte dell'onnipotente Iddio Padre e Figlio e dello Spirito Santo, con la potestà e l'autorità tua, ad Enrico re, figlio di Enrico imperatore, che è insorto con inaudita superbia contro la tua Chiesa, interdico il regno dei Teutoni e d'Italia, e sciolgo tutti i Cristiani dal vincolo del giuramento, che gli hanno prestato e presteranno, e ordino che nessuno gli serva come a re. È giusto infatti che colui il quale cerca di sminuire l'onore della tua Chiesa, perda egli stesso l'onore di cui sembra investito. E poiché ha disdegnato di obbedire come Cristiano, e non è ritornato a Dio, da cui s'è allontanato, partecipando cogli scomunicati sprezzando i miei ammonimenti, che, – tu mi sei testimone, – gl'inviai per sua salvezza, separando sé dalla sua Chiesa, tentando di scindere la Chiesa stessa, in nome tuo lo costringo col vincolo dell'anatema e in virtù della tua fiducia lo lego per tal modo, che sappiano le genti e riconoscano per provare che tu sei Pietro e sopra la tua pietra il Figlio del Dio vivo edificò la sua Chiesa e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa.

(Gregorio VII, *Decreto di scomunica contro Enrico IV*, da Falco, "La Santa Romana Repubblica", Ricciardi, Milano-Napoli, 1968)

Grossman, La fede nel bisturi

Vasilij Grossman (1905-1964) dapprima scrittore sovietico, cominciò poi a pubblicare per l'editoria clandestina (samisdat) subendo la repressione del potere. Delle sue opere ricordiamo Vita e destino, grandioso affresco sulla battaglia di Stalingrado, sequestrato dalla polizia politica e poi ricomparso improvvisamente anni dopo la morte dell'autore, e Tutto scorre..., che rimane anche il suo testamento spirituale, di cui consigliamo la lettura delle pagine sullo sterminio dei kulaki. Il titolo dell'opera, vagamente eracliteo, si riferisce soprattutto ai treni che, andando in tutte le direzioni, portano gli uomini ai tanti lager della grande Russia.

In questa lettura egli afferma che fra gli intellettuali rivoluzionari russi dell'Ottocento vi erano anche coloro che avevano la "fede nel bisturi", cioè nella violenza mirata, selettiva, finalizzata all'eliminazione del male dalla società. [Paolo Pestel', guida intellettuale dei decabristi, fu condannato a morte dallo zar Nicola I; Necaev era un discepolo di Bakunin e ad un episodio che lo vide protagonista si ispirò Dostoevskij nella stesura de I Demoni].

V. Grossman, *Vsiò teciot* [Tutto scorre...1970]

Nel corso della storia del movimento rivoluzionario russo, elementi d'amore verso il popolo – presenti in molti intellettuali rivoluzionari russi, la cui mitezza e disposizione alla sofferenza si direbbe non trovino l'eguale dai tempi del primo cristianesimo – si mescolarono ad elementi diametralmente opposti, anch'essi presenti in molti rivoluzionari riformatori russi: il disprezzo e l'inflessibilità verso la sofferenza umana, il culto del principio astratto, la ferma volontà di sterminare non solo i nemici, ma anche i compagni di causa, se appena appena si fossero allontanati anche solo di uno scrupolo dalla interpretazione di quei principi astratti. La settaria costanza nel perseguire lo scopo, la pronta disposizione a soffocare la libertà oggi esistente per una libertà immaginaria, a distruggere i principi morali quotidiani per quelli a venire, si manifestarono con evidenza nel carattere di Pestel' come in quello di Bakunin e di Necaev, così come in alcuni concetti ed azioni dei populist.

No, non solo l'amore, non solamente la partecipazione all'altrui sofferenza spingevano uomini simili sulla strada della rivoluzione. Le scaturigini di quei caratteri si nascondono lontano, ben lontano nelle viscere millenarie della Russia.

Caratteri simili esistevano già nei secoli precedenti, ma il ventesimo secolo li ha spinti fuori dalle quinte, sulla ribalta della vita.

Un carattere cosiffatto si comporta in mezzo all'umanità come il chirurgo nei reparti di una clinica. L'interesse che dimostra per i malati, per i loro padri, per le mogli, le madri, le sue burlette e le sue discussioni, la sua lotta in favore dell'infanzia abbandonata e la sua sollecitudine verso gli operai giunti in età pensionabile – sono tutte cose da nulla, sciocchezze, esterofità. L'animo suo sta nel bisturi.

L'essenza di uomini simili risiede nella loro fanatica fede nell'onnipotenza del bisturi. Quel bisturi è il grande teorico, il leader filosofico del ventesimo secolo.

V. Grossman, *Tutto scorre...*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 185-186

Grossman, La Russia asservita affascina l'Occidente libero

Con la Rivoluzione d'Ottobre la Russia cessa di ammirare l'Occidente libero, mentre l'Occidente stesso comincia ad ammirare la Russia incamminata sulla via del progresso attraverso la non-libertà.

V. Grossman, *Vsiò teciot [Tutto scorre...1970]*

Ma la tragedia di Lenin non fu solo la tragedia della Russia, essa divenne una tragedia mondiale.

Avrà mai pensato Lenin che, portata a termine la rivoluzione, non sarebbe stata la Russia ad accostarsi all'Europa socialista, ma la schiavitù russa in lei nascosta ad oltrepassare le frontiere e a diventare la fiaccola che illumina le nuove vie dell'umanità?

Ormai non era più la Russia a imbevversarsi del libero spirito dell'Occidente. Era l'Occidente a guardare con occhi affascinati lo spettacolo dello sviluppo russo incamminato sulla via della non-libertà.

Il mondo osservava la seducente semplicità di quella via. Il mondo capiva la forza di uno Stato nazionale costruito sulla non-libertà.

Sembrava essersi avverato quello che i profeti della Russia avevano previsto centocinquanta anni prima.

Ma come tutto si era compiuto in modo strano e terribile...

La sintesi leniniana, di non-libertà e di socialismo, sbalordì il mondo più che la scoperta dell'energia atomica.

Gli apostoli europei delle rivoluzioni nazionali videro fiamme levarsi ad Oriente. Gli italiani e in seguito i tedeschi cominciarono a maturare, ognuno a modo suo, l'idea di un socialismo nazionale.

Intanto la fiamma seguiva a divampare: l'Asia, l'Africa la fecero propria.

Nazioni e Stati possono maturare in nome della forza e contro la libertà!

Non era, questo, alimento per gente sana; era un narcotico per i malati e i deboli, per i falliti, gli arretrati, i vinti.

La millenaria legge russa di sviluppo divenne, grazie alla volontà, alla passione, al genio di Lenin, una legge universale.

Così era stato destinato dalla storia.

V. Grossman, *Tutto scorre...*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 200-201

Grossman, La Russia ha scelto la schiavitù

Dopo aver subito per un secolo l'influenza liberatoria dell'Occidente, la Russia ha finito con lo scegliere Lenin e con lui la schiavitù.

V. Grossman, *Vsiò teciot* [*Tutto scorre...*1970]

Ed ecco che il diciannovesimo secolo sembrava essersi infine accostato al tempo predetto dai profeti della Russia, il tempo in cui la Russia, così ricettiva e pronta ad assorbire le altrui influenze spirituali, si preparava ad influire essa stessa sul mondo.

Per cento anni la Russia ha assorbito, assunta da fuori, l'idea di libertà.

[...]

Ed ecco che la rivoluzione russa, fecondata dalle idee di libertà e dignità dell'uomo, si è compiuta.

Cosa ne avrebbe fatto l'anima russa delle idee del mondo occidentale, come le avrebbe trasformate dentro di sé, in quale cristallina concrezione le avrebbe convertite, quale germoglio si preparava a far spuntare dal subconscio della storia?

"... Rus', dove stai correndo?... Non dà risposta".

Dinanzi alla giovane Russia – liberatasi dalle catene dello zarismo – sfilarono come pretendenti decine e forse centinaia di dottrine rivoluzionarie, di fedi, di leader di partito, profezie, programmi... Avidamente, con passione e con supplice sguardo i capi del progresso russo fissavano gli occhi in viso alla fanciulla da marito.

In ampio cerchio stavano attorno a lei moderati, fanatici, *trudoviki*, populist, sostenitori degli operai, difensori dei contadini, colti industriali, clericali seguaci delle *lumières*, anarchici scatenati.

Fili invisibili, spesso da loro non percepiti, li legavano alle idee delle monarchie costituzionali dell'Occidente, dei parlamenti, dei cardinali e vescovi più colti, degli industriali, dei proprietari terrieri istruiti, dei leader dei sindacati operai, dei predicatori, dei professori universitari.

La grande schiava soffermò il suo sguardo – uno sguardo indagatore – sopra Lenin. Il prescelto fu lui.

V. Grossman, *Tutto scorre...*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 194-195

Grossman, La Russia, storia di un progresso attraverso la schiavitú

La storia del progresso è legata alla storia della libertà, almeno per l'Occidente. Per la Russia invece essa coincide con coloro che l'hanno asservita, da Pietro il Grande a Lenin.

V. Grossman, *Vsiò teciot* [Tutto scorre ...1970]

A uno sguardo superficiale si aveva una sensazione di crescente progresso, di un avvicinamento all'Occidente.

Ma quanto piú la vita russa andava somigliando in superficie alla vita dell'Occidente, quanto piú il fragore delle sue fabbriche, quanto piú lo sbatacchiare delle ruote dei suoi *tarantas* e dei suoi treni, lo schioccare delle vele delle sue navi, le scintillanti luci alle finestre dei suoi palazzi richiamavano alla mente la vita occidentale, tanto piú si scavava un baratro segreto fra la piú nascosta essenza della vita russa e la vita dell'Europa.

Quell'abisso consisteva nel fatto che lo sviluppo dell'Occidente era fecondato dalla crescita della libertà, mentre lo sviluppo della Russia era fecondato dalla crescita della schiavitú.

La storia dell'umanità è la storia della sua libertà. La crescita della potenza dell'uomo si esprime innanzi tutto nella crescita della libertà. La libertà non è necessità diventata coscienza, come pensava Engels. La libertà è diametralmente opposta alla necessità, la libertà è la necessità superata. Il progresso è essenzialmente progresso della libertà umana. Giacché la vita stessa è libertà, l'evoluzione della vita è evoluzione della libertà.

Lo sviluppo russo ha mostrato una sua strana essenza: si trasforma in sviluppo della non-libertà. Di anno in anno sempre piú brutale è diventato il servaggio del contadino, sempre piú è andato assottigliandosi il suo diritto alla terra; nel frattempo la scienza russa, la tecnica, l'istruzione erano in continua crescita, pari alla crescita della schiavitú russa.

La nascita dell'ordinamento statale russo fu solennizzata dall'asservimento definitivo dei contadini: venne abolita l'ultima giornata di libertà del contadino – il giorno di Jurij¹.

Sempre piú andò diminuendo il numero degli uomini "franchi", "erranti", sempre piú andò aumentando quello dei servi, mentre la Russia cominciava a incamminarsi sull'ampia strada della storia europea. Il contadino asservito alla terra divenne asservito al proprietario della terra, poi al funzionario che rappresentava lo Stato e l'esercito: e il proprietario acquistò il diritto di sottoporre a giudizio i servi della gleba, e poi anche il diritto di sottometterli alla tortura moscovita (cosí la chiamavano quattro secoli addietro): appenderli cioè con le mani legate dietro la schiena e frustarli con lo knut. Intanto s'accresceva la metallurgia russa, si ampliavano i depositi di granaglie, lo Stato e l'esercito si rafforzavano, s'infiammava l'aurora della gloria militare russa, l'alfabetismo si diffondeva.

La possente attività di Pietro, il fondatore del progresso scientifico e industriale della Russia, era legata ad un altrettanto possente sviluppo del servaggio. Pietro equiparò i servi della gleba, radicati alla terra, alla servitú domestica e ridusse a servi i contadini non censiti. Egli sottomise al servaggio i contadini liberi del Nord, e al Sud i "proprietari di un solo focolare"². Oltre alla servitú dei possidenti, all'epoca di Pietro fiorí la servitú della

corona, la quale fu di aiuto all'istruzione e al progresso, intrapresi da Pietro I. Sembrò a Pietro di avvicinare la Russia all'Occidente, e in effetti così fu, ma il baratro, l'abisso tra la libertà e la non-libertà andò sempre più aumentando.

Si giunse così allo splendido secolo di Caterina, il secolo del mirabile fiorire delle arti russe e dell'illuminismo russo, il secolo in cui il servaggio raggiunse il suo maggiore sviluppo.

Vennero in tal modo incatenati l'uno all'altro, con una catena millenaria, progresso russo e schiavitù russa. Ogni spinta verso la luce faceva più profonda la nera fossa della schiavitù.

Il secolo diciannovesimo è un secolo particolare nell'esistenza della Russia.

In questo secolo vacillò il principio basilare della vita russa: il rapporto tra progresso e servaggio.

I pensatori rivoluzionari russi non afferrarono il significato dell'emancipazione dei contadini, avvenuto nel diciannovesimo secolo. Come doveva dimostrare il secolo successivo, tale evento era più rivoluzionario di quello della Grande Rivoluzione di Ottobre. Quell'evento fece vacillare le fondamenta millenarie della Russia, fondamenta che né Pietro, né Lenin riuscirono a toccare: la dipendenza dello sviluppo russo dalla schiavitù russa.

Dopo la liberazione dei contadini i leader della rivoluzione – l'intelligencija, gli studenti – si batterono furiosamente, con una forza terribile, con abnegazione, per quella dignità umana ignota alla Russia, per il progresso senza schiavitù. Era questa una legge nuova, affatto estranea al passato russo. Come sarebbe diventata la Russia, quale carattere avrebbe assunto, qualora avesse rifiutato il millenario rapporto esistente fra il suo sviluppo e la schiavitù? Nessuno lo sapeva.

Nel febbraio 1917 si aprì dinanzi alla Russia la strada della libertà. La Russia scelse Lenin.

1. Alla fine del Cinquecento i contadini furono privati del diritto – il 26 di novembre, giorno anniversario di san Giorgio (Jurij) – di cambiare padrone.

2. I soldati semplici (che provenivano dalla servitù della gleba), terminato il lungo periodo – venticinque anni – del servizio di leva, venivano compensati con l'attribuzione di un focolare e la possibilità di avere essi stessi dei servi.

V. Grossman, *Tutto scorre ...*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 196-199

Guardini, La vita e la morte

Guardini ci pone di fronte al mistero della morte richiamando con forza il lettore a quanto ci è estranea questa nostra condizione di mortali. Nessuna dimostrazione biologica ci convince che è per noi "naturale" morire. Se così fosse la morte non ci farebbe paura, ma saremmo pronti ad accettarla.

R. Guardini, *Il Signore*

La nostra vita – che strana cosa! È il presupposto d'ogni altra realtà: la prima che, se in pericolo, desta quella incondizionata reazione che chiamiamo "legittima difesa" e che ha il suo proprio diritto. Preziosa realtà, così preziosa che il miracolo della vita, a volte, può dar le vertigini – e ci si interrompe, e non si sa con quali termini descrivere adeguatamente la gloria di essere. Gioisce, rinuncia, soffre. Lotta e crea. Si unisce alle cose e, in tale unirsi, le anima. Si dispora ad altre vite, e non ne risulta una somma, ma cose nuove e varie. È per noi il fondamento e il principio di tutte – eppure quanto ci torna strana! O non è forse strano che noi, per guadagnare una *méta*, ne dobbiamo abbandonare un'altra? Per compiere positivamente qualche cosa, dobbiamo decidere, ossia *staccarci dal resto*? Volendo essere giusti con gli uni, facciamo torto altrui, fors'anche semplicemente per questo, che non riusciamo a comprenderli nell'occhio e nel cuore, perché l'occhio e il cuore non hanno posto per tutti. Nell'atto in cui l'esperienza ci fornisce dei dati, non possiamo avere la percezione immediata di tutto il processo. Poi, appena prendiamo consapevolezza, per ciò stesso interrompiamo il corso di quel processo. Mirabile cosa l'essere vigilante! Ma noi ci stanchiamo e, affidandoci al sonno, sfuggiamo a noi stessi. Fa bene dormire, ma non è avvilente che una metà della vita si debba consumare nel sonno? Vivere è unità: vuol dire essere presenti a se stessi e assimilare quello che ci circonda; serbare integra la propria personalità frammezzo ai fenomeni, e saper immettere, dall'altro lato, in ogni singolo atto, la pienezza del tutto.

Senonché, dappertutto si annunziano incrinature. Dappertutto si pone il dilemma: o questo o quello. E guai se recalcitriamo, perché l'onestà della vita dipende proprio dall'impostare nettamente il dilemma. Non appena presumiamo di piacere a tutti, diveniamo spregevoli. Non appena cerchiamo di cogliere tutto, non abbiamo più nulla in ordine. Non appena mettiamo mano al tutto, la nostra personalità si sfalda.

Allora ci gettiamo in una decisione netta. Ma di nuovo: guai a noi! Noi dilaniamo la nostra esistenza. Proprio, la nostra vita ha qualche cosa d'impossibile. Essa deve volere ciò che non può – come quando in un piano determinato si inserisce fin dall'inizio un errore che poi influisce su tutto. E la fugacità, l'ineluttabile fugacità! È possibile che una realtà debba esistere unicamente al prezzo della sua distruzione? Non è la vita nulla più di un passaggio? E non accelera il passo questo fatale andare nella misura della intensità con cui viviamo? Non si muore già mentre si vive? Non corrisponde a un'esasperante verità la definizione biologica che fa della vita il moto verso la morte? D'altro lato, che paradosso

definire la vita in funzione della morte!

Ma è giusto poi quanto si afferma a proposito della morte? Dobbiamo proprio accettare le conclusioni della biologia? Le ricerche scientifiche insegnano che nei primi tempi i popoli sperimentavano la morte altrimenti da noi. Non la sentivano affatto come naturale, quasi il normale polo opposto alla vita. Per il loro sentimento la morte non ha bisogno di essere, e non ci deve neppure essere: se sopravviene, vuol dire che si rimonta verso una causa speciale, e precisamente verso una maligna potenza spirituale – anche là ove si tratti di una vita ormai consumata, o di una sciagura, o della morte in guerra. Cerchiamo un po' di prender la cosa sul serio. Persuadiamoci: dov'è in gioco il senso supremo dell'esistenza, il semplice mortale potrebbe essere anche più competente del dotto.

È proprio così naturale la morte? Se lo fosse, ci si dovrebbe adattare, e precisamente con il sentimento di un supremo dovere, sia pur così duramente pagato. Ma dov'è una morte siffatta? Vi è chi sacrifica la propria esistenza per un grande ideale, oppure, stanco sotto la pressione delle miserie della vita, accoglie la morte come una liberazione. Ma v'è un uomo solo che affermi la morte come un piano coronamento della sua esistenza? Io non l'ho ancora trovato, e quanto ho sentito a questo riguardo non era altro che chiacchiere intese a nascondere timore. L'atteggiamento normale dell'uomo di fronte alla morte è un atteggiamento di difesa e di protesta, che parte precisamente dall'intimo del suo essere. La morte non è naturale, e ogni tentativo d'intenderla a questo modo si risolve in un'infinita malinconia.

Questa nostra morte e questa nostra vita si appartengono a vicenda. Il romanticismo, assumendo vita e morte come i due poli dell'esistenza, quasi luce e tenebre, altezza e profondità, aurora e tramonto, dà prova di un vacuo estetismo, sotto il quale si nasconde un inganno infernale. Ha però un'anima di verità: la nostra attuale vita e la nostra attuale morte si appartengono a vicenda. Sono due pagine di una sola ed identica realtà. E appunto questa realtà in Gesù non c'era.

R. Guardini, *Il Signore*, Vita e pensiero, Milano, 1988, pagg. 289-291

Guardini, Le malattie dello spirito

Nell'opera Persona e libertà Guardini analizza il significato dell'educazione in vista di un dispiegarsi totale della persona. Il termine stesso "persona" ci porta nel centro della riflessione teologica in quanto è proprio attraverso la rivelazione che il termine ha fatto il suo ingresso nella cultura occidentale. Utilizzando gli apporti della analisi fenomenologica, l'autore scopre le cause profonde delle malattie dello spirito. Quando l'uomo perde di vista il suo proprio bene, decade da se stesso. Il bene per l'uomo è indicato dal nostro autore nella giustizia e nell'amore.

R. Guardini, *Persona e libertà*

Affiora di nuovo a questo punto la domanda se la persona possa essere minacciata. Essa lo può realmente, ma solo là dove sta la sua garanzia essenziale. Premettiamo un'altra domanda: può ammalarsi lo spirito? Non parliamo di quelle che il linguaggio corrente designa come "malattie dello spirito". In esse si tratta in realtà di disturbi delle funzioni cerebrali, della vita istintiva, dei processi dell'immaginazione, dell'esperienza della realtà e così via. Tali disturbi non toccano lo spirito in quanto tale, ma solo i suoi sostrati fisici e organici. Essi bloccano i suoi atti; ma sono anche prove, nel cui superamento cresce lo spirito. Però lo spirito non esiste *simpliciter*, indipendente dai suoi contenuti. Esso non può condurre la sua vita come gli piace, senza che questo non si ripercuota sul suo stesso essere. La vita dello spirito – e qui sta la sua caratteristica – è garantita non solo da ciò che è, ma anche in definitiva da ciò che vale: dalla verità e dal bene. Se lo spirito viene meno in ciò, si compromette in quanto spirito. La semplicità e la indistruttibilità, che sono le prerogative con cui si suole definire lo spirito, lo preservano sí da danni come quelli che avvengono ai corpi composti, ma non dalle conseguenze delle decisioni a riguardo dei valori. Se esso decade dalla verità, s'ammala. Questo genere di caduta non si verifica se l'uomo sbaglia, ma se rinuncia alla verità; non se mente anche copiosamente, ma se non accetta più come obbligante la verità in quanto tale; non se inganna un altro, ma se orienta la sua vita a distruggere la verità. Allora egli s'ammala nello spirito. Non è necessario che ciò abbia anche effetti psicopatici; un uomo di tal genere potrebbe essere anche molto potente e ricco di successo. Ciononostante egli è malato, e un osservatore psichicamente o anche spiritualmente penetrante, se ne dovrebbe accorgere. Tutto ciò potrebbe avere anche sviluppi psicologici e determinare disturbi clinicamente definibili. Ma nessuna psichiatria potrebbe guarirlo da tale malattia: dovrebbe, se vuol guarire, convertirsi. Una conversione francamente non facile per cui possa bastare un atto di volontà. Dovrebbe consistere in una totale inversione dei significati e sarebbe più difficile di ogni trattamento terapeutico.

Da simili riflessioni appare chiaro che la persona in quanto tale può essere minacciata: quando cioè l'uomo si distoglie da quelle realtà e da quelle norme che garantiscono la persona: dalla giustizia e dall'amore. La persona s'ammala, se decade dalla giustizia. Non

già allorquando commette ingiustizia anche abbondantemente, ma quando rifiuta la giustizia. Giustizia è riconoscere che le cose hanno la loro essenza, ed essere pronti a prender per vero il diritto dell'essenza e gli ordini che ne conseguono. Come persona, l'uomo è affrancato nell'indipendenza dell'essere e nell'iniziativa dell'agire, senza essere Dio; la condizione perché tale modo di essere abbia significato è che esso si ponga nell'ordine fondato dalla verità, e cioè, appunto, nella giustizia, anzi che faccia della giustizia il suo proprio compito. La persona finita è significativa solo in ordine alla giustizia; se devia da essa diviene pericolante e pericolosa: una potenza senza ordine. Proprio per questo s'ammala come persona. Non sussiste più retamente in se stessa. Egualmente decisivo per la sanità della persona è l'amore. Amore significa vedere la forma del valore nell'esistente distinto da sé, soprattutto se personale; intuire la sua validità; sentire che è importante che sussista e si dispieghi; essere afferrati dall'ansia per tale realizzazione come fosse la propria. Chi ama passa di continuo nella libertà; nella libertà dalle sue vere catene, cioè da se stesso. Ma appunto con questo aprirsi del suo vedere e del suo sentire, egli si compie. Tutto s'apre intorno a lui, e il suo io guadagna spazio. Chiunque sa qualcosa dell'amore, conosce questa legge: che solo nell'andar via da se stesso s'afferma quel senso di aperta vastità in cui l'io diventa reale e tutte le cose fioriscono. In questo spazio si attua la vera opera e la pura azione; tutto ciò che attesta che il mondo dell'essere è degno. Non appena la persona rifiuta questo amore, s'ammala. Non già quando l'uomo manca contro l'amore, l'offende, cade nell'egoismo e nell'odio, bensì quando sottrae ogni serietà all'amore, e imposta la propria vita sul calcolo, la violenza e l'astuzia. Allora l'esistenza diventa una prigionia. Tutto si rinserra in sé. Le cose ci soffocano. Ognuna si fa interamente straniera e nemica. Scompare l'ultimo illuminante significato. L'essere non fiorisce più.

R. Guardini, *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia, 1987, pagg. 183-186

Habermas, Critica Popper

Abbiamo più volte dato spazio alle diatribe tra i filosofi, che sono una parte importante della storia della filosofia. Fra le più famose polemiche di questa seconda metà del secolo vi è quella che ha visto contrapposti la Scuola di Francoforte e alcuni epistemologi. In particolare ci pare interessante il confronto Habermas-Popper. Habermas, filosofo della scuola di Francoforte, vuole dimostrare che il tentativo di Popper di arrivare alla politica attraverso la metodologia scientifica non può sfuggire ai precisi problemi posti dalla storia contemporanea.

J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, trad. it. di C. Donolo, Laterza, Bari, 1969, pagg. 118-120

Il postulato della cosiddetta avalutatività si basa sulla tesi, che seguendo Popper, può essere formulata come dualismo di fatti e decisioni. [...]

Il dualismo tra dati di fatto e decisioni impone la riduzione della conoscenza attendibile a quella delle scienze empiriche rigorose e quindi l'eliminazione delle questioni della vita pratica dall'orizzonte della scienza in generale. Però il confine tra conoscere e valutare, purificato positivisticamente, denota più un problema che un risultato.

Una volta che il positivismo ha accolto la ragione soltanto nella sua figura particolarizzata (come una capacità di maneggiare correttamente regole logico-formali e metodologiche), non può proclamare la rilevanza del conoscere per una prassi razionale altro che con una "fede nella ragione". E il problema non consiste "nella scelta tra sapere e credere, bensì soltanto nella scelta tra due tipi di credenza" (K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, p. 246). Se la conoscenza scientifica è priva di ogni riferimento di senso alla prassi e viceversa ogni contenuto normativo è indipendente da cognizioni relative al contesto della vita reale – come viene presupposto non dialetticamente – si deve ammettere il dilemma: non posso costringere nessuno a basare sempre su argomenti e esperienze i suoi assunti, e con l'aiuto di tali argomenti e esperienze non posso dimostrare a nessuno che io stesso devo comportarmi così, "cioè, prima di tutto devo assumere una disposizione razionalistica (con una decisione) e solo allora argomenti o esperienze troveranno ascolto; ne consegue che quella disposizione stessa non può essere fondata su argomenti e esperienze" (*ibid.*, p. 230). Questo atteggiamento razionalistico ha conseguenze per la prassi nella misura in cui esso determina l'agire morale e politico dei singoli ed infine della società nel suo complesso. Esso ci vincola in primo luogo a un comportamento corretto dal punto di vista socio-tecnico. Nella vita sociale – come nella natura – si scoprono uniformità empiriche che possono venir formulate come leggi scientifiche. Si agisce razionalmente nella misura in cui si stabiliscono norme e istituzioni sociali sulla base della conoscenza di queste leggi naturali e si prendono le misure necessarie secondo le raccomandazioni tecniche che ne derivano. Appunto la divisione problematica tra leggi naturali e norme, il dualismo tra dati di fatto e decisioni insieme

all'assunto che la storia può avere un senso tanto poco quanto lo ha la natura, appare quindi come il presupposto della efficacia pratica di un razionalismo accettato con impegno e cioè del fatto che noi con la tecnica sociale realizziamo nella dimensione dei fatti storici un senso di per sé estraneo alla storia in forza di una decisione e grazie alla nostra conoscenza teorica di leggi naturali fattuali.

Il tentativo di Popper di difendere il razionalismo della logica scientifica dalle conseguenze irrazionali della sua fondazione necessariamente decisionistica, la dichiarazione di fede razionalistica di Popper in una prassi politica guidata dalla scienza deriva però dal presupposto problematico, che egli ha in comune con la "ricerca della certezza" di Dewey e il pragmatismo in genere: cioè che gli uomini possano dirigere razionalmente il loro destino quanto più s'impiegano tecniche sociali. Il problema è di sapere se un'amministrazione razionale del mondo coincida con la soluzione delle questioni pratiche poste storicamente.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 354-355

Habermas, Liberarsi dall'incanto del pensiero mitico

Jürgen Habermas rifiuta lo "scetticismo" nei confronti della ragione emerso dall'interpretazione dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno: nel momento in cui la capacità critica della ragione si rivolge contro la ragione stessa, autonomizzandosi dai propri fondamenti, la ragione deve rinunciare anche alla critica. Questo atteggiamento - pur rivendicando il carattere dialettico dell'illuminismo - rappresenta in realtà, secondo Habermas, una forma di continuità dell'illuminismo non dialettico, di quello cioè che riconosce tutta intera la capacità della ragione di scoprire la verità: l'analisi di Horkheimer e Adorno si presenta infatti come l'"ultimo svelamento". Habermas sa bene comunque che è difficile recuperare interamente il ruolo della ragione teorizzato dall'illuminismo, soprattutto dopo che questo ha dimostrato il suo carattere "totalitario": e così Habermas propone "una razionalità a basso profilo" come scrive F. Volpi (La metafisica rimossa, in AA. VV., La metafisica, Laterza, Bari, 1997, pag. 172) "di tipo procedurale e non sostanziale, fallibilista e non fondazionista"; sostiene che si debba rinunciare, in nome di un "atteggiamento finitistico e probabilistico", "a credere che il sapere filosofico possa elevarsi all'altezza dell'Assoluto". La ragione, per Habermas, si esplica nella comunicazione; e per questo deve porre inevitabilmente alcune "premesse", che non possono avere il ruolo della "fondazione", ma che sono una "idealizzazione" del cui carattere provvisorio siamo pienamente consapevoli: la ragione comunicativa e argomentativa può proporsi di nuovo l'obiettivo di liberarci dal "pensiero mitico". Come d'Alembert, Habermas è convinto che la funzione liberatrice della ragione si realizza attraverso un processo - e un progresso - fatto di risultati provvisori. Per Habermas, però, contrariamente a quanto sostenevano gli illuministi del Settecento, accanto alla luce della ragione permane in parte anche quella del mito.

Nella tradizione dell'illuminismo il pensiero illuminista è stato inteso al tempo stesso come antitesi e come controforza rispetto al mito. Come *antitesi*, perché oppone al vincolo autoritativo di una tradizione legata alle sequela delle generazioni la libera costruzione dell'argomento migliore; come contro-forza, in quanto spezza il dominio di potenze collettive mediante acquisizioni intellettive individuali, trasposte in motivi. L'illuminismo contraddice il mito e si sottrae in tal modo al suo potere. A questo contrasto, di cui il pensiero illuminato è tanto certo, Horkheimer e Adorno oppongono la tesi di una complicità segreta. "Il mito è già illuminismo, e l'illuminismo torna a rovesciarsi in mitologia" (*Dialettica dell'illuminismo*, Premessa). [...]

Abbiamo finora conosciuto la mentalità mitica solo sotto l'aspetto dell'atteggiamento ambivalente dei soggetti verso le potenze primordiali, quindi dal punto di vista dell'*emancipazione*, che è centrale per la formazione dell'identità. Horkheimer e Adorno concepiscono l'illuminismo come il fallito tentativo di svincolarsi dalle potenze del destino. Il vuoto desolato dell'emancipazione è la forma sotto la quale la maledizione delle forze mitiche ancora una volta cattura il fuggitivo. [...]

Ma il dramma dell'illuminismo giunge alla propria peripezia solo quando la stessa critica dell'ideologia viene sospettata di non produrre (piú) delle verità [...]. Il dubbio si estende allora anche alla ragione, i cui criteri la critica dell'ideologia ha trovato dati negli ideali borghesi e non ha fatto altro che prendere in parola. Questo passo lo compie la *Dialettica dell'illuminismo*: essa autonomizza la critica anche nei confronti dei propri fondamenti. [...] Effettivamente la critica dell'ideologia, sotto un certo aspetto, ha anche continuato l'illuminismo non dialettico del pensiero ontologico. Essa rimane imprigionata nell'immagine purista, come se nei rapporti interni fra genesi e validità vi fosse il diavolo che bisogna scacciare affinché la teoria, purificata da ogni aggiunta empirica, potesse muoversi nel suo proprio elemento. Di questa eredità la critica divenuta totale non si è sbarazzata. Infatti, appunto nell'intenzione di un "ultimo svelamento", che con uno strappo deve far cadere il velo della confutazione di ragione e potere, si tradisce un proposito purista, analogo al proposito dell'ontologia, di dividere categorialmente, cioè di colpo, essere e apparenza. [...] Nell'argomentazione si *intersecano* sempre critica e teoria, illuminismo e fondazione, anche se i partecipanti al discorso *devono presupporre* che sotto le inevitabili premesse comunicative del discorso argomentativo si riveli solo la libera costruzione dell'argomento migliore. Essi però sanno, o possono sapere, che anche questa idealizzazione è necessaria unicamente perché le convinzioni si formano e si affermano in un *medium* che non è "puro", che non è liberato, a guisa delle idee platoniche, dal mondo dei fenomeni. Solamente un discorso che lo riconosca è in grado di liberarsi ancora dall'incanto del pensiero mitico, senza perdere la luce dei potenziali semantici conservati anche nel mito.

(J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari, 1988², pagg. 110, 117, 119, 133-134)

Haeckel, Per il monismo

Secondo le tradizionali concezioni dualistiche l'anima e il cervello sono due realtà del tutto diverse fra loro. Per Ernst Heinrich Haeckel queste dottrine non tengono conto delle conoscenze scientifiche e delle teorie evoluzionistiche per le quali non vi sono differenze sostanziali fra l'uomo e gli altri mammiferi.

E.-H. Haeckel, *Antropologia o Storia dell'evoluzione umana*

La fisiologia ci insegna inoltre all'osservazione e allo sperimento che la relazione tra 1° "anima" ed il suo organo, cervello e midollo spinale, è affatto la stessa nell'uomo come nei rimanenti mammiferi. La prima senza quest'ultimo non può del resto funzionare; essa gli è ugualmente legata come il moto muscolare ai muscoli e perciò non può svolgersi che in connessione con esso. Ora se noi siamo fautori della teoria della discendenza e se ammettiamo il nesso causale fra l'ontogenesi e la filogenesi noi saremo costretti ad ammettere la seguente proposizione. L'anima o "psiche" dell'uomo si è svolta come funzione del tubo midollare contemporaneamente a questo ultimo, e, come ora in ogni individuo umano cervello e midollo spinale si sviluppano dal semplice tubo midollare, così anche lo "spirito umano", o l'attività psichica di tutto il genere umano, è sorto poco alla volta e gradualmente dalle anime dei vertebrati inferiori. Come ora in ciascun individuo umano la complicata, meravigliosa struttura del cervello si svolge passo a passo dallo stesso inizio, dalle stesse cinque semplici ampole cerebrali come in tutti gli altri cranioti, così pure l'anima umana nel corso di milioni d'anni si è gradatamente svolta da una lunga serie di diverse anime di cranioti. Come infine anche oggidì in ciascun embrione umano le singole parti del cervello si differenziano secondo il tipo speciale del cervello delle scimmie, così anche la psiche umana si è storicamente svolta dall'anima delle scimmie.

Per vero questo concetto monistico viene dal più degli uomini respinto con indignazione e viene invece sostenuto il concetto dualistico che nega l'indissolubile legame di cervello ed anima e che considera "corpo e spirito" come due cose affatto diverse. Ma come si accorda questo concetto generalmente sparso coi fatti che vi sono noti della storia dell'evoluzione?

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXIV, pag. 100

Hegel, Filosofia come storia della filosofia

Anche la filosofia - come la religione - ha il problema di dovere rappresentare la realtà, ma, siccome nella conoscenza filosofica viene meno la separazione tra forma e contenuto, tutte le filosofie esprimono in forma riflessiva e teoretica la medesima realtà.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*

Orbene, come nel sistema logico del pensiero ogni forma di esso ha il suo posto, dove soltanto ha valore, e in virtù di uno svolgimento sempre progressivo viene abbassata a momento subordinato, così pure, in terzo luogo, ogni filosofia rappresenta una tappa particolare nel processo progressivo del tutto, ed occupa un posto determinato, in cui ha il suo vero valore e il suo vero significato. Secondo siffatto principio essa deve essere intesa nella sua essenza, e deve essere riconosciuto il suo posto peculiare, per poterle dare ciò che le spetta. Appunto per questo non se ne può pretendere né aspettare più di quanto essa realmente offra, né si deve cercare in essa l'appagamento, che può venir dato soltanto da una coscienza più progredita. Non dobbiamo credere di poter trovare negli antichi la risposta agli interrogativi della nostra coscienza, agli interessi del mondo odierno: tali interrogativi presuppongono una determinata educazione del pensiero. Ogni filosofia, per il fatto di rappresentare un particolare stadio di svolgimento, appartiene al tempo suo ed è chiusa nella sua limitatezza. L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo, di cui egli non fa altro che manifestare la sostanza, sebbene in una forma peculiare. Il singolo può ben gonfiarsi quanto vuole, ma non potrà mai uscire dal proprio tempo, come non può uscire dalla propria pelle; infatti egli appartiene a quell'unico spirito universale, che costituisce la sua sostanza e la sua propria essenza. Come potrebbe egli sottrarvisi? È appunto questo spirito universale che viene colto con il pensiero dalla filosofia; in essa lo spirito universale pensa se stesso, ed essa quindi ne costituisce il determinato contenuto sostanziale. Ogni filosofia è filosofia dell'età sua, è un anello della catena complessiva dello svolgimento spirituale, e può dar soddisfazione soltanto agli interessi del suo tempo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 569)

Hegel, Filosofia e storia della filosofia

Anche la filosofia - come la religione - ha il problema di dovere rappresentare la realtà, ma, siccome nella conoscenza filosofica viene meno la separazione tra forma e contenuto, tutte le filosofie esprimono in forma riflessiva e teoretica la medesima realtà.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*

Orbene, come nel sistema logico del pensiero ogni forma di esso ha il suo posto, dove soltanto ha valore, e in virtù di uno svolgimento sempre progressivo viene abbassata a momento subordinato, così pure, in terzo luogo, ogni filosofia rappresenta una tappa particolare nel processo progressivo del tutto, ed occupa un posto determinato, in cui ha il suo vero valore e il suo vero significato. Secondo siffatto principio essa deve essere intesa nella sua essenza, e deve essere riconosciuto il suo posto peculiare, per poterle dare ciò che le spetta. Appunto per questo non se ne può pretendere né aspettare più di quanto essa realmente offra, né si deve cercare in essa l'appagamento, che può venir dato soltanto da una coscienza più progredita. Non dobbiamo credere di poter trovare negli antichi la risposta agli interrogativi della nostra coscienza, agli interessi del mondo odierno: tali interrogativi presuppongono una determinata educazione del pensiero. Ogni filosofia, per il fatto di rappresentare un particolare stadio di svolgimento, appartiene al tempo suo ed è chiusa nella sua limitatezza. L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo, di cui egli non fa altro che manifestare la sostanza, sebbene in una forma peculiare. Il singolo può ben gonfiarsi quanto vuole, ma non potrà mai uscire dal proprio tempo, come non può uscire dalla propria pelle; infatti egli appartiene a quell'unico spirito universale, che costituisce la sua sostanza e la sua propria essenza. Come potrebbe egli sottrarvisi? È appunto questo spirito universale che viene colto con il pensiero dalla filosofia; in essa lo spirito universale pensa se stesso, ed essa quindi ne costituisce il determinato contenuto sostanziale. Ogni filosofia è filosofia dell'età sua, è un anello della catena complessiva dello svolgimento spirituale, e può dar soddisfazione soltanto agli interessi del suo tempo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 569)

Hegel, Il carattere razionale della realtà e la filosofia come scienza dell'Assoluto

Nella Introduzione all'Enciclopedia Hegel fissa i cardini della propria filosofia. In via preliminare viene definito il concetto di "realtà", dal quale sono esclusi l'"accidentale" e il "possibile": reale è soltanto ciò che è razionale e in quanto tale ha i caratteri della necessità.

*Hegel affronta quindi il problema del rapporto fra intelletto e sensazione: si accetti pure la formula *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, ma a condizione che le si affianchi il suo contrario *Nihil est in sensu, quod prius non fuerit in intellectu*, che di fatto la annulla, e impone lo Spirito (Noús, mente) come "causa del mondo".*

Quindi, attraverso l'analisi dell'Assoluto come Idea, Hegel sente l'esigenza che la filosofia si strutturi come "sistema" e ne ripropone lo schema già illustrato nella Scienza della logica.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Introduzione

Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile, che può non essere allo stesso modo che é. Ma, quando io ho parlato di realtà, si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa Logica ho trattato anche della realtà, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresí dall'essere determinato, dall'esistenza e da altri concetti. Alla realtà del razionale si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gli ideali non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di questi fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gli ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. [...].

" un antico detto, che si suole attribuire falsamente ad Aristotele, con l'intenzione che vi si trovi espresso il punto di vista della sua filosofia: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu*, "non v'è niente nell'intelletto che non sia stato già nel senso, nell'esperienza". Che la filosofia speculativa non voglia concedere questa proposizione, è da stimare da parte sua un semplice malinteso. Ma, per converso, bisogna egualmente affermare: *Nihil est in sensu, quod prius non fuerit in intellectu*, nel significato generale che il *noús* ["mente"], o, intendendolo piú profondamente, lo spirito, è la causa del mondo, e in quello piú ristretto, che il sentimento giuridico, morale, religioso è un sentimento, e quindi una esperienza di tal contenuto ha la sua radice e la sua sede soltanto nel pensiero [...].

Il medesimo svolgimento del pensiero, che è rappresentato nella storia della filosofia, è rappresentato anche nella filosofia, ma libero da quelle exteriorità storiche, puro nell'elemento del pensiero. Il libero e vero pensiero è in sé concreto, e perciò è idea: e, in tutta la sua universalità, è l'Idea o l'Assoluto. La scienza di esso è essenzialmente sistema, perché il vero, come concreto, è solo in quanto si svolge in sé e si raccoglie e mantiene in

unità, cioè come totalità, e solo mediante il differenziarsi e la determinazione delle sue differenze sono possibili la necessità di essere e la libertà del tutto.

Un filosofare senza sistema non può esser niente di scientifico; ed oltreché un siffatto filosofare per sé preso esprime piuttosto un modo di sentire soggettivo, è, rispetto al suo contenuto, accidentale. Un contenuto ha la sua giustificazione solo come momento del tutto, e fuori di questo è un presupposto infondato o una certezza meramente soggettiva: molti scritti filosofici si restringono in tal modo ad esprimere soltanto pareri e opinioni. Con la parola sistema vien falsamente intesa una filosofia che ha un principio limitato e diverso da altri: è, per contrario, principio di vera filosofia contenere in sé tutti i principi particolari [...].

(G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1975, pagg. 9-11, 14, 22-23, 26-27)

Hegel, Il cristianesimo fra libertà e schiavitù

Negli Scritti teologici giovanili (con questo titolo Herman Nohl pubblicò, nel 1907, una serie di scritti hegeliani del periodo 1793-1800) Hegel si confronta con il cristianesimo.

Fortemente influenzato dalla critica illuminista alla religione, egli sottolinea il contributo che il cristianesimo realizzato ha dato e continua a dare all'oppressione della libertà.

Nell'insegnamento di Cristo, però, Hegel individua anche una forte spinta verso la libertà e una altrettanto forte carica eversiva contro lo stato; agli occhi di Hegel l'insegnamento di Cristo prende la forma dell'insegnamento kantiano in campo morale e assume la funzione che - per Kant - aveva svolto l'illuminismo: fare uscire gli uomini dalla minore età attraverso l'uso pubblico della ragione.

a) Socrate e Gesù (Greci ed Ebrei) (G. W. F. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, II)

Socrate, che viveva in uno Stato repubblicano, dove ogni cittadino parlava liberamente con l'altro, ma dove una sua maniera urbana nei rapporti faceva parte del ceto popolare più umile, abordava la gente, nella conversazione, nel modo più schietto del mondo. Senza il tono didattico, senza l'aria di voler insegnare, cominciava una conversazione qualunque e portava nel modo più fine a una dottrina che si offriva da sé e che anche a una Diotima [la vecchia che nel *Simposio* di Platone narra a Socrate il mito della nascita di Eros] poteva apparire non importuna. I Giudei invece erano già abituati, dal tempo dei loro antenati, ad essere arringati in modo rozzo; già nelle sinagoghe erano i loro orecchi abituati alle prediche morali e a un tono diretto di ammaestramento.

b) Il cristianesimo e la distruzione dello Stato (G. W. F. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, II) (pagg.)

Così molti comandamenti di Cristo sono contrari ai primi fondamenti della legislazione nella società civile, ai principi dei diritti di proprietà, alla legittima difesa, ecc. Uno Stato che oggi introduce in sé i comandamenti di Cristo lo potrebbe fare solo dal lato esteriore, perché lo spirito non si può comandare, e si distruggerebbe immediatamente.

c) La ragione e l'imperativo morale (G. W. F. Hegel, *Vita di Gesù*)

La ragione pura, che non tollera alcun limite, è la stessa divinità. Secondo la ragione, quindi, è ordinato il piano del mondo in generale; è la ragione che insegna all'uomo a conoscere la sua destinazione, l'incondizionato fine della sua vita. Spesso, invero, essa fu oscurata, tuttavia non fu mai del tutto spenta; anche nelle tenebre se n'è conservato un debole barlume.

[...]

Vi è stato invero ordinato l'amore verso i vostri amici e la vostra nazione, ma inoltre vi è

stato permesso l'odio verso i vostri nemici ed estranei. Io, al contrario, vi dico: Rispettate, anche nei vostri nemici, l'umanità; se non potete amarli, augurate del bene a quelli che vi maledicono, fate del bene a quelli che vi odiano, pregate gli altri a favore di quelli che presso gli altri vi denigrano e attraverso gli altri cercano di farvi infelici.

[...]

Agite secondo una massima tale che possiate volere che essa valga come legge universale tra gli uomini, anche per voi. Questa è la legge fondamentale dell'eticità, il contenuto di tutte le legislazioni e dei libri sacri di tutti i popoli.

[...]

Ora io vi lascio, ma non vi abbandono come orfani: io vi lascio una guida in voi stessi. Io ho risvegliato in voi il seme del bene, che la ragione pose in voi; e il ricordo del mio insegnamento e del mio amore per voi conserverà saldo in voi questo spirito della verità e della virtù; lo spirito cui gli uomini non prestano ossequio unicamente perché non lo conoscono e non lo cercano in se stessi. Voi siete diventati uomini che alla fine sono affidati a se stessi, senza quelle cinghie con cui si sostengono i bambini quando imparano a camminare: quando io non sarò più con voi, sia allora la vostra sviluppata eticità, la vostra guida nel cammino. [...] Che io vi lasci è meglio anche per voi, poiché unicamente attraverso la vostra attiva esperienza acquisterete l'indipendenza e imparerete a guidarvi da voi stessi.

d) Cristianesimo e oppressione (G. W. F. Hegel, *Religione popolare e cristianesimo*, III) (pagg.)

Ora, la massa, che non ha più virtù pubbliche, che viene gettata in uno stato di oppressione, ha bisogno di altro, ha bisogno di altri sostegni, consolazioni, per avere un compenso alla miseria che non può sperare di addolcire. L'interna certezza della fede in Dio e nell'immortalità deve essere sostituita da assicurazioni esterne, dalla fede in uomini che sono riusciti a imporre l'opinione di saperne di più.

(G. W. F. Hegel, *Vita di Gesù*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari, 1994, pagg. 3, 5, 63, 75, 79, 127, 7)

Hegel, Il senso della storia è nella Ragione che governa il mondo

Secondo Hegel la filosofia può accostarsi alla storia con un unico presupposto: che la ragione governa il mondo e che quindi la storia si svolge razionalmente. Questo presupposto può apparire una imposizione arbitraria, ma in realtà è dimostrato dall'intero sistema filosofico hegeliano.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*

Intorno al concetto della filosofia della storia, da noi presupposto in via provvisoria, voglio anzitutto osservare che, come ho detto, si rimprovera in prima linea alla filosofia di accostarsi alla storia con pensieri e di considerarla secondo pensieri. Ma l'unico pensiero che essa porta con sé è il semplice pensiero della ragione: che la ragione governi il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essersi svolta razionalmente. Questa convinzione e nozione è un presupposto, rispetto alla storia come tale. Ma nella filosofia essa non lo è: in essa, attraverso la conoscenza speculativa, viene dimostrato che la ragione - qui possiamo fermarci a questa espressione, senza approfondire il suo nesso e il suo rapporto con Dio - è la sostanza, così come l'infinita potenza, che a se stessa è tanto l'infinita materia di ogni vita naturale e spirituale quanto l'infinita forma, attuazione di tale suo contenuto: la sostanza, ciò per mezzo di cui e in cui ogni realtà è e sussiste; l'infinita potenza, perché la ragione non è così impotente da giungere solo al grado dell'idealità, del dover essere, e da esistere solo al di fuori del reale, chissà dove, e certo soltanto come qualcosa di particolare nella mente di alcuni uomini; l'infinito contenuto, cioè ogni essenza e verità, onde essa è materia a se stessa per l'elaborazione che la sua attività compie. Essa infatti, a differenza di un agire finito cui è necessaria la condizione di un materiale esterno, non abbisogna di dati mezzi, da cui debba ricevere l'alimento e gli oggetti della sua attività: essa consuma se stessa, ed è a se stessa materiale di elaborazione. Come essa è rispetto a sé l'unico proprio presupposto, e il suo fine è il fine assoluto, così con la sua natura coincide la sua attuazione ed estrinsecazione da ciò che è interno verso ciò che è manifesto, non solo nell'universo naturale ma anche in quello spirituale, nella storia del mondo. Che ora questa idea sia la verità, l'eternità, la potenza assoluta, che essa si manifesti nel mondo e che nulla in esso si manifesti all'infuori di questa sua grandezza ed onore, è appunto ciò che, come si è detto, è dimostrato nella filosofia, e che qui si presuppone provato.

La considerazione filosofica non ha altro intento che quello di eliminare l'accidentale. Accidentalità è lo stesso che necessità esteriore, cioè necessità che risale a cause le quali non sono esse stesse che circostanze esteriori. Dobbiamo ricercare nella storia un fine universale, il fine ultimo del mondo, e non uno scopo particolare dello spirito soggettivo o del sentimento; lo dobbiamo intendere attraverso la ragione, che non può porre il proprio interesse in un particolare scopo finito, ma solo in quello assoluto. Questo è un contenuto che dà e reca in sé testimonianza di se stesso, e in cui ha la sua base tutto ciò che l'uomo

può considerare come proprio interesse. Il razionale è ciò che è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore. Esso assume forme diverse: ma in nessuna ha più chiaro aspetto finale che in quelle che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta se stesso. Bisogna portare nella storia la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani nel caso. Che nelle contingenze dei popoli elemento dominante sia un fine ultimo, che nella storia universale vi sia una ragione è e non la ragione di un soggetto particolare, ma la ragione divina, assoluta è una verità che presupponiamo; sua prova è la trattazione stessa della storia: essa è l'immagine e l'atto della ragione. Più propriamente, poi, la prova sta nella conoscenza della ragione stessa, e la storia non ne è che la riprova. La storia del mondo è solo la manifestazione di questa unica ragione, una delle particolari forme in cui essa si rivela, una copia dell'archetipo raffigurata in un elemento speciale, in quello dei popoli.

La ragione riposa in sé e ha in sé il suo fine; essa porta se stessa all'esistenza e realizza il suo sviluppo. Il pensiero deve acquistare consapevolezza di questo fine della ragione. Questo metodo filosofico può inizialmente sorprendere un poco; e per la cattiva abitudine dell'immaginazione può essere considerato esso stesso come accidentale, come una trovata. Ma chi non vede nel pensiero la verità unica e la realtà suprema non può affatto giudicare di questo metodo filosofico.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 589-591)

Hegel, Il vero è l'intero

L'Idea, nell'intraprendere il lungo cammino “fuori di sé”, parte dalla consapevolezza del proprio carattere astratto, di essere un “inizio” e non un “risultato”.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Prefazione

Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto, o svolgimento di se stesso. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per renderci capaci di questa parvenza di contraddizione. Il cominciamento, il principio, l'assoluto, come da prima e immediatamente vien pronunziato, è solo l'Universale. Se io dico: “tutti gli animali”, queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza agli occhi che le parole: “divino”, “assoluto”, “eterno”, ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è pié di tali parole, e sia pure il solo passaggio a una proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire riassimilato; ossia è una mediazione.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 498)

Hegel, L'inizio della filosofia e i limiti della logica tradizionale

Hegel spiega perché la filosofia non è paragonabile alle altre scienze. Nella concezione hegeliana la filosofia non è nemmeno il fondamento della scienza ("dottrina della scienza", come voleva Fichte): essa è la scienza del Pensiero e, di conseguenza, del reale nella sua intierezza; la filosofia esaurisce in sé la conoscenza di tutte le cose e, quindi, per la conoscenza di tutta la realtà non è necessario ricorrere a nessuna altra scienza.

Naturalmente per svolgere questa sua funzione la filosofia deve articolarsi seguendo l'articolazione del pensiero: avremo così la Logica, la Filosofia della Natura e la Filosofia dello Spirito. Anche queste "sezioni" della filosofia non devono essere però confuse con le analoghe della tradizione: ad esempio, la nuova logica dovrà prendere le mosse da una analisi critica della logica aristotelica.

G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Introduzione

Per quanto riguarda l'inizio della filosofia, sembra che in generale anche la filosofia cominci come le altre scienze con un presupposto soggettivo; come le altre scienze, anche la filosofia dovrebbe necessariamente fare oggetto del pensiero un oggetto particolare, quale ad esempio in altre scienze lo spazio, il numero e così via, e nel suo caso il *pensiero*. Ma il libero atto del pensiero consiste nel porsi nel punto di vista in cui il pensiero è per se stesso e, quindi, esso stesso genera e dà a sé il suo oggetto. Inoltre, il punto di vista che in tal modo appare come *immediato*, all'interno della scienza deve necessariamente farsi *risultato* e, propriamente, suo risultato ultimo, dove la filosofia raggiunge di nuovo il suo inizio e ritorna in sé. In tal modo la filosofia mostra di essere un circolo che ritorna in se stesso, che non ha alcun inizio nel senso delle altre scienze; l'inizio, quindi, ha soltanto una relazione al soggetto che vuole decidersi a filosofare, ma non alla scienza come tale; oppure, il che è lo stesso, il concetto della scienza e, quindi, il primo concetto è e siccome è il primo contiene la separazione per cui il pensiero è oggetto per un soggetto (per così dire estrinseco) filosofante - deve necessariamente esser colto dalla scienza stessa. Questo è addirittura il suo unico fine, la sua unica opera e il suo unico scopo, e cioè giungere al concetto del suo concetto e così al suo ritorno e alla sua soddisfazione.

Come di una filosofia non si può dare una rappresentazione previa generale, poiché soltanto l'intera scienza è l'esposizione dell'idea, così anche la sua divisione può essere concepita soltanto prendendo le mosse da essa e, come essa, da cui va tratta, è qualcosa di anticipato. Ma l'idea si mostra come il pensiero assolutamente identico a sé e, al tempo stesso, come l'attività di porsi di fronte a sé per essere per sé, e, in questo altro, essere soltanto presso sé. Così la scienza si suddivide in tre parti:

La Logica, scienza dell'idea in sé e per sé

La Filosofia della Natura, come scienza dell'idea nella sua alterità

La Filosofia dello Spirito, come scienza dell'idea che ritorna in sé dalla sua alterità

[...].

Quando parliamo del pensiero, esso appare dapprima come un'attività soggettiva, come una delle diverse nostre facoltà, come, per esempio, la memoria, la rappresentazione, la volontà ecc. Se il pensiero fosse semplicemente un'attività soggettiva, e come tale fosse oggetto della logica, questa scienza avrebbe un suo oggetto determinato come le altre scienze. Potrebbe allora sembrare arbitrario fare oggetto d'una scienza particolare il pensiero, e non anche la volontà, la fantasia, ecc. Che al pensiero tocchi questo onore potrebbe certo esser motivato dal fatto che gli si riconosce una certa autorità e lo si considera come ciò che è il vero nell'uomo, ciò in cui risiede la sua differenza dall'animale. Imparare a conoscere il pensiero anche soltanto come attività soggettiva, non è senza interesse. Le sue determinazioni più prossime sarebbero allora regole e leggi di cui si acquista la conoscenza mediante l'esperienza. Il pensiero considerato in questo rapporto secondo le sue leggi è ciò che una volta costituiva usualmente il contenuto della logica, e Aristotele è il fondatore di questa scienza. Aristotele ha avuto la forza di assegnare al pensiero ciò che gli spetta come tale. Il nostro pensiero è molto concreto, ma nella varietà del suo contenuto si deve distinguere quello che appartiene al pensiero o alla forma astratta della sua attività. Un sottile legame spirituale, l'attività del pensiero, collega tutti questi contenuti, e Aristotele ha enucleato e determinato questo legame, questa forma come tale. La logica di Aristotele è rimasta fino ad oggi il nucleo della logica, che è stato poi soltanto trattato in modo più esteso, specialmente dagli scolastici del Medioevo, che però non ne hanno aumentato il materiale, ma l'hanno soltanto sviluppato. Il contributo dell'epoca moderna alla logica consiste soltanto, da una parte, nell'accantonare molte delle determinazioni logiche elaborate da Aristotele e dagli scolastici, e dall'altra nell'innestarvi molto materiale di carattere psicologico. A questa scienza interessa conoscere il pensiero finito nel suo modo di procedere, e la scienza è esatta se corrisponde al suo oggetto presupposto. L'occuparsi di questa logica formale ha senza dubbio una sua utilità; come si suol dire, dirozza la mente; si impara a concentrarsi, ad astrarre, mentre nella coscienza comune si ha a che fare con rappresentazioni sensibili che si incrociano e confondono. Nell'astrazione il pensiero si concentra in un *solo* punto, e in tal modo acquista l'abitudine a occuparsi dell'interiorità. Prendere conoscenza delle forme del pensiero finito può essere un mezzo per educarsi alle scienze empiriche che procedono secondo queste forme, e, in questo senso, si è definita la logica come logica strumentale. Ora, certamente è possibile mettersi in una prospettiva più ampia e più aperta, e dire che la logica non va studiata in vista della sua utilità, ma per se stessa, giacché ciò che è eccellente non va cercato soltanto per la sua utilità. Da una parte questo è certamente vero, ma dall'altra va osservato che ciò che è eccellente è anche ciò che vi è di più utile, giacché è il sostanziale che sta saldo per sé, e perciò è il supporto di tutti gli scopi particolari che promuove e porta a termine. Certo non si devono mettere al primo posto questi scopi particolari, ma è pur vero che ciò che è eccellente, li promuove.

(G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, UTET, Torino, 1981, pagg. 144-145, 157-158)

Hegel, L'organismo animale

La filosofia della Natura studia quella tappa del percorso dell'Idea che va dal momento dell'estraniamento di sé nella materia alla comparsa della prima forma di coscienza nell'uomo. Hegel, ovviamente, suddivide anche lo studio della Natura in tre fasi: la "meccanica", la "fisica" e la "fisica organica".

La prima si occupa della materia ancora indeterminata (astratta); la seconda degli "individui naturali" (elementi, luce, calore, corpi fisici, ecc.) nei quali la materia si è determinata; la terza, infine, studia gli individui naturali che si sono determinati come "organismo", cioè come "vita". Seguendo l'andamento triadico della dialettica, Hegel afferma che nella Natura sono presenti tre tipi di organismo: il primo, che costituisce l'aspetto formale e universale, è l'organismo geologico ("il corpo terrestre, in quanto sistema universale dei corpi individuali"; "questo morto organismo della terra, questo cristallo della vita" che, "totalità in sé della vita", può "diventare vitalità"); il secondo è l'organismo vegetale, nel quale la Natura si determina come soggetti che racchiudono in sé una molteplicità di processi (formazione, generazione, ecc.); il terzo è l'organismo animale, in grado di muoversi autonomamente nello spazio.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817), parr. 266, 273-274

La totalità reale del corpo individuale, in quanto ha trasformato la propria particolarità nel prodotto così come lo ha eliminato, si è perciò elevata nella prima idealità della natura, in modo che è diventata però compiuta ed essenzialmente propria e soggettiva. L'idea è pervenuta così all'esistenza, anzitutto a quella immediata, alla vita. Questa é: come figura, l'immagine universale della vita; l'organismo geologico; come soggettività particolare o formale, quella vegetale; come singola soggettività concreta, la natura animale. [...]

L'individualità organica è in primo luogo soggettività, in quanto la sua singolarità non è semplicemente effettualità immediata, ma altrettanto elevata, ed è come momento concreto dell'universalità, e l'organismo nel suo processo verso l'esterno trattiene internamente il suo proprio sole. Questo è la natura animale che è nell'effettualità e nell'esteriorità della singolarità, universalità soggettiva in sé essente, così come, al contrario, singolarità immediatamente in sé riflessa.

L'animale ha un movimento proprio accidentale, poiché la sua soggettività, come la luce e il fuoco, è idealità strappata alla gravità, un tempo libero, che in quanto ugualmente levato all'esteriorità concreta, si determina da sé nel luogo, secondo un caso interno. A ciò è aggiunto che l'animale ha voce, dal momento che la sua soggettività come essente in e per sé, è la padronanza dell'idealità astratta di tempo e di spazio, e il suo proprio movimento si presenta come l'ideale, interna individualità di un libero fremere in se stesso; calore animale, come continuo processo di dissoluzione della coesione nella conservazione continuantesi della figura; intromissione periodica, ma principalmente sentimento, quale

l'individualità che si distingue nella determinatezza immediatamente universale e da essa come effettuale.

(G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1817], Cappelli, Bologna, 1985, pagg. 169, 171)

Hegel, La conciliazione tra filosofia e religione

Filosofia e cristianesimo cercano entrambe la riconciliazione del soggetto con se stesso, ed esprimono - seppure in forme diverse - la stessa verità. Eppure tra filosofia e religione sono nati fraintendimenti e sospetti che hanno portato a un reciproco rifiuto. Il compito della filosofia della religione è dunque quello di portare chiarezza per superare i fraintendimenti e arrivare alla conciliazione tra filosofia e religione.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Introduzione

Ora la filosofia della religione permette la conciliazione fra questi due lati, permette di far vedere l'infinito nel finito, il finito nell'infinito; la riconciliazione dell'animo con la conoscenza, del sentimento religioso puro con l'intelligenza. Questa è l'esigenza della filosofia della religione, come la necessità della filosofia in genere [...].

Nella religione cristiana questa esigenza della conciliazione è anche più precisa che in qualsiasi altra religione; poiché essa comincia dalla stessa scissione assoluta e l'esigenza di riconciliazione si origina solo quando la coscienza è scissa. La religione pagana racchiude in sé fin dall'origine la serena riconciliazione. La religione cristiana non è altrettanto serena: essa stessa risveglia il bisogno, comincia dal dolore e lo ridesta, lacera la unità naturale dello spirito, l'unità dell'uomo con la natura, distrugge la pace naturale. Vi si trova fin dall'inizio il peccato originale: l'uomo è cattivo dall'origine; dunque è nel suo intimo qualche cosa di negativo nei confronti di sé stesso. Che l'uomo sia buono per natura è dottrina dei tempi moderni; dottrina che sopprime la religione cristiana, la scissione del soggetto, posta nella religione cristiana. Che l'io sia spinto contro la sua essenza assoluta, infinita, proprio questo riporta in sé lo spirito e attua la riconciliazione [...].

Io sono altro, peccatore, allontanato, estraniato da Dio. La fede cristiana comincia da questa rappresentazione: io non sono sereno, non ho rapporto con la serenità greca. E la fede cristiana mi trae fuori dal dissidio solo attraverso la riconciliazione. Il soggetto però vuole anche sapere se ciò è reale, se è vero. Questa verità della riconciliazione, il rappresentato, è ritenuta vera dapprima sulla base dell'autorità. Io sono, come credente, trasportato in un mondo intellettuale, ho ricevuto la conoscenza; questa è la natura di Dio, queste le determinazioni, i modi dell'azione divina. Che le cose stiano così, ciò si fonda sulla intuizione, sulla conferma di un altro [...].

La religione cristiana non dice solamente che io debbo conoscere, ma il conoscere è nella sua stessa natura. Essa perciò è essenzialmente insegnamento, dottrina, fornisce rappresentazioni e pensieri e, se anche si tratta solo di rappresentazioni della natura di Dio e della sua attività, esse sono tuttavia rappresentazioni del contenuto e dell'oggetto universale e per questa ragione sono immediatamente pensieri [...].

La religione cristiana ha dunque essenzialmente in sé la conoscenza e l'ha spinta a svilupparsi in tutte le sue conseguenze come forma, mondo della forma, e ad opporsi in pari tempo alla forma nella quale quel contenuto è come verità data, ma solo per la

rappresentazione e per il sentimento. In questa forma sta una contraddizione, perché il contenuto non è qui necessità interiore, vale a dire conoscenza, e perciò non è libero; e tuttavia è un contenuto sviluppato in rappresentazioni diverse e coerenti, dunque in pensieri necessari, non in rappresentazioni prive di pensiero. Su questo si fonda il conflitto della nostra epoca. La riflessione colta deve addentrarsi nella religione ed in pari tempo non può mantenersi in essa ed è impaziente nei suoi confronti. E per contro la religione, il sentimento religioso, è diffidente verso la riflessione, verso la ragione, come la si chiama, verso la finitezza che è nella conoscenza, verso il tenersi fermo del soggetto in sé e nel suo essere per sé, e rimprovera perciò alla scienza la sua vanità. La conoscenza, la ragione, è diffidente verso la totalità che è propria del sentimento e che confonde nella sua unità ogni sviluppo o estensione. Ma è mancanza di libertà non opporsi a sé stesso come oggetto pensante ed è arbitrario stimare, ritenere vero e valido ciò che tuttavia resta indeterminato. Anche la riflessione lascia la religione per suo conto e la mette da parte come qualche cosa con la quale si vuole solo stare in pace oppure persiste nell'inconsequenza di ammetterla in qualche modo, aggiungendo che essa non si accorda con il resto della coscienza, con il modo, l'esigenza del conoscere.

Una volta nato il dissidio tra l'intelligenza e la religione, esso conduce, se non si risolve nella conoscenza, alla disperazione, che prende il posto della riconciliazione. Questa disperazione è una riconciliazione realizzata in modo unilaterale; si getta via un lato, si tiene fermo solamente l'altro e non si guadagna la vera pace. O lo spirito scisso in sé stesso rigetta l'istanza dell'intelligenza e vuole ritornare al sentimento religioso ingenuo. Questo può però avvenire solo se si fa violenza, perché l'autonomia della coscienza reclama soddisfazione e non si lascia respingere violentemente, né lo spirito sano può rinunciare al pensiero autonomo. Il sentimento religioso diventa nostalgia, finzione, e conserva il momento della insoddisfazione. Oppure si dà l'altro tipo di unilateralità, l'indifferenza religiosa; si lascia da parte la religione, la si abbandona a sé stessa oppure la si combatte. Questa è la consequenzialità logica di anime superficiali [...].

Ciò che ai tempi nostri sta contro la religione è la mancata riconciliazione con lei della conoscenza. Tra religione e conoscenza vi è ancora una parete divisoria. Il pensiero non vuole arrischiarsi nella seria considerazione della religione e prendere per essa un interesse fondamentale. La filosofia della religione ha il compito di far scomparire questa lacerazione, questo ostacolo; d'altra parte deve dare alla religione il coraggio della conoscenza, il coraggio della verità e della libertà.

(G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari, 1983, vol. I, pagg. 22-27)

Hegel, La coscienza infelice

La coscienza del servo può trovare espressione nello stoicismo: l'uomo è indipendente - e libero - al di là della propria condizione; può essere libero "sul trono e in catene" (Fenomenologia dello Spirito, par. 34). Lo stoicismo, ignorando l'oggettività della Natura e dimostrando indifferenza verso di essa, la lascia sussistere nella sua oggettività. Questa oggettività viene messa in discussione dallo scetticismo (ivi, parr. 37-41) il quale, rifiutando ogni certezza, si presenta come continua contraddizione; una contraddizione che - in assenza di punti di riferimento esterni (vengono infatti tutti costantemente negati) - si sviluppa e vive all'interno del soggetto. La coscienza di questa contraddizione è detta da Hegel coscienza infelice. L'infelicità nasce dalla consapevolezza della propria mutevolezza e dal desiderio di immutabile, che però è sentito come irraggiungibile.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Autocoscienza

Questa coscienza infelice in sé scissa è così costituita che, essendo tale contraddizione della sua essenza una coscienza, la sua prima coscienza deve sempre avere insieme anche l'altra; e in tal modo, mentre essa ritiene di aver conseguita la vittoria e la quiete, deve immediatamente venir cacciata da ciascuna delle due coscienze. Ma il suo vero ritorno in sé stessa, o la sua conciliazione con sé, rappresenta il concetto dello spirito che, ormai vitale, è entrato nella sfera dell'esistenza: e ciò perché essa come coscienza indivisa è nel medesimo tempo coscienza duplicata; essa è l'intuirsi di un'autocoscienza in un'altra; essa stessa è l'una e l'altra autocoscienza, e l'unità di entrambe le è anche la sua essenza; ma essa per sé non è ancora questa essenza medesima, non è ancora l'unità di entrambe le autocoscienze.

La coscienza trasmutabile. Essendo essa da prima solo l'unità immediata di entrambe le coscienze, ma non essendo entrambe queste coscienze per lei lo stesso; per lei anzi essendo, quelle due coscienze opposte; l'una, quella semplice e intrasmutabile, le è l'essenza; mentre l'altra, quella che si trasmuta per molte guise, le è l'Inessenziale. Entrambe son per essa essenze reciprocamente estranee; essa stessa, essendo la coscienza di questa contraddizione, si pone dal lato della coscienza trasmutabile ed è a se stessa l'Inessenziale.

Ma come coscienza della permanenza, o dell'essenza semplice, deve procedere a liberarsi dall'Inessenziale, vale a dire a liberare sé da se stessa. Infatti, sebbene per sé sia soltanto coscienza trasmutabile, e sebbene la coscienza intrasmutabile le sia un estraneo, tuttavia essa stessa è coscienza semplice e quindi intrasmutabile; coscienza di cui essa è consapevole come di sua essenza; ma in tal guisa ch'essa, per sé, ancora una volta non è questa essenza. Perciò la posizione ch'essa dà a quelle due non può costituire una loro reciproca indifferenza, ossia una indifferenza di se stessa di fronte all'Intrasmutabile. Anzi essa stessa è immediatamente quelle due coscienze; e per lei è il rapporto di entrambe come rapporto dell'essenza alla non-essenza, così che la non-essenza debba venir tolta.

Ma mentre le due coscienze le sono nello stesso tempo essenziali e contraddittorie, essa è soltanto il movimento contraddittorio, nel quale il contrario non giunge alla calma nel proprio contrario, anzi si riproduce in quello nuovamente come contrario.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 517-518)

Hegel, La dialettica servo_signore

Essere soggetto, signore del proprio movimento, non significa ancora essere cosciente di sé e del proprio rapporto oggettivo e dialettico con l'esterno. La coscienza è una peculiarità dello "spirito".

Fra gli animali ce n'è uno che può operare la saldatura fra mondo della Natura e mondo dello Spirito: è l'uomo che, con il suo corpo, è ancorato alla natura e alla materia e con la sua ragione è elevato sopra di esso, è coscienza e spirito; è l'uomo il ponte fra la Natura e lo Spirito.

Per illustrare il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza e alla Ragione, Hegel, nella Fenomenologia dello Spirito, utilizza la "figura" del rapporto dialettico fra il servo e il signore.

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Autocoscienza

Il Signore è la coscienza che è *per sé*; ma non più soltanto il concetto della coscienza per sé, anzi coscienza che è per sé, la quale con sé è mediata da un'altra coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene di essere sintetizzata con un essere indipendente o con la cosalità [l'essere cosa] in generale. Il signore si rapporta a questi due momenti: a una cosa come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui è essenziale la cosalità. E mentre egli a) come concetto dell'autocoscienza è immediato rapporto dell'esser-*per-sé*, pur essendo in pari tempo b) come mediazione o come esser-*per-sé* che è per sé soltanto mediante un altro, si rapporta a) immediatamente ad ambedue, e b) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro. Il signore si rapporta al servo *mediatamente attraverso l'indipendente essere*, ché proprio a questo è legato il servo; questa è la sua catena, dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta; e perciò si mostrò dipendente, avendo egli la sua indipendenza nella cosalità. Ma il signore è la potenza che sovrasta a questo essere; giacché egli mostrò infatti che nella lotta questo essere gli valeva come un negativo. Siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che pesa sull'altro individuo, così, data questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo. Parimenti, il signore *si rapporta alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*; anche il servo, in quanto autocoscienza in generale, si riferisce negativamente alla cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; e però, con il suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente; *il servo può soltanto trasformarla con il suo lavoro*. Invece, per tale mediazione il rapporto immediato diviene al signore la pura negazione della cosa stessa: ossia il *godimento*. Ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquetarsi nel godimento. Non poté riuscire all'appetito per l'indipendenza della cosa; ma il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così con la dipendenza della cosa, e puramente la gode. Peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora.

In questi due momenti per il signore si viene attuando il suo esser-riconosciuto da un'altra coscienza; questa infatti si pone in essi momenti come qualcosa di inessenziale; si pone una volta nella elaborazione della cosa, e un'altra volta nella dipendenza di un essere determinato; in entrambi i momenti quella coscienza non può signoreggiare l'essere e arrivare all'assoluta negazione. Qui è dunque presente il momento del riconoscere per cui l'altra coscienza, togliendosi come esser-per-sé, fa ciò stesso che la prima fa verso di lei; ed è similmente presente l'altro momento, che l'operare della seconda coscienza è l'operare proprio della prima; perché ciò che fa il servo è propriamente il fare del signore. A quest'ultimo è soltanto l'esser-per-sé, è soltanto l'essenza; egli è la pura potenza negativa per cui la cosa non è niente; ed è dunque il puro, essenziale operare in questa relazione; il servo peraltro non è un operare puro, sibbene un operare essenziale. Ma al vero e proprio riconoscere manca ancora il momento per il quale il signore fa verso l'altro individuo ciò che fa verso se stesso, e per il quale il servo fa verso di sé ciò che fa verso l'altro. Con ciò si è prodotto un riconoscimento unilaterale e ineguale.

La coscienza inessenziale è quindi per il signore l'oggetto costituente la *verità* della certezza di se stesso. È chiaro però che tale oggetto non corrisponde al suo concetto; è, anzi, chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto la coscienza dipendente; egli non è dunque certo dell'esser-per-sé come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima.

La *verità* della coscienza indipendente è, di conseguenza, la *coscienza servile*. Questa da prima appare bensì *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrò che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù, nel proprio compimento, diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* in sé, e si volgerà nell'indipendenza vera.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 507-509)

Hegel, La dialettica

La dialettica è la legge fondamentale che regola il movimento del Pensiero - e quindi della realtà -; eppure Hegel, nelle sue opere, non ne tratta quasi mai in maniera esplicita e "separata": non intende fare un "discorso sul metodo" (o sulle regole), quanto mostrare nell'intero "sistema" il modo di operare vivo e concreto della dialettica.

La dialettica hegeliana è la successione di tre momenti: tesi, antitesi e sintesi. Abbiamo già incontrato questi momenti nell'esposizione generale del percorso del Pensiero per raggiungere l'autocoscienza; proponiamo la lettura di un'altra pagina dell'Enciclopedia nella quale questo processo viene ulteriormente schematizzato.

G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Parte I, La scienza della logica, parr. 20-23

Se noi prendiamo il Pensiero nel suo aspetto piú prossimo esso appare

a) anzitutto nel suo ordinario significato soggettivo, come una delle attività o facoltà spirituali accanto ad altre, alla sensibilità, alla intuizione, alla fantasia, ecc. [...] Il Pensiero rappresentato come soggetto è il *pensante*; e la semplice espressione del soggetto esistente come pensante è l'*Io*. [...]

b) Preso il Pensiero come attivo in relazione agli oggetti - come riflessione su qualche cosa - , l'universale che è il prodotto della sua attività, contiene il valore della cosa, l'*essenziale*, l'*intero*, il vero. [...]

g) Per mezzo della riflessione qualcosa viene *cambiato* nel modo in cui il contenuto è dapprima nella sensazione, intuizione e rappresentazione; per ciò, solo *per mezzo* di un cambiamento la vera natura dell'*oggetto* perviene alla coscienza

d) Poiché nella riflessione si ottiene la vera natura, e questo pensiero è *mia* attività, così quella vera natura è parimenti il *prodotto del mio* spirito - e cioè del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia semplice universalità, come *Io che* è senz'altro *da sé* -, ossia nella mia libertà.

(G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1975, vol. I, pagg. 32-37)

Hegel, La divinizzazione dell'immanente

Secondo G. W. F. Hegel il prorompere della dimensione immanente, del mondo terreno, l'emergere dell'individuo, la centralità della politica e il rafforzamento dello Stato sono alcune delle caratteristiche del Rinascimento, che è l'epoca della soggettività che si "riconcilia" con il mondo. E si tratta di un mondo "reale" e "presente", non di un "al di là" che deve venire: ripartendo da sé e dalla propria spiritualità, il soggetto scopre la spiritualità della natura e, in genere, del mondo che lo circonda.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, II, 2, Firenze, 1934, vol. III, pagg. 196-199

Questo è il rivolgimento che ebbe luogo nello spirito dei tempi: lo spirito abbandona il mondo intellettuale e si ferma ora a guardare anche il suo mondo presente, l'al di qua. Il cielo finito, il contenuto reso irreligioso lo spinse verso il presente finito. Con questa conversione decade e si perde la filosofia Scolastica, i cui pensieri stanno rivolti al di là del reale. Mentre finora la Chiesa credeva di essere in possesso della verità divina, ora il reggimento secolare, com'ebbe in sé ricevuto l'ordine e il diritto e si fu educato alla dura disciplina della servitù, sentì d'essere istituito da Dio, di aver quindi qui presente il divino, e di esser giustificato per sé di fronte al divino della Chiesa, che doveva escludere da sé i laici. Siccome in tal modo il potere secolare, la vita mondana, l'autocoscienza, ha accolto in sé il superiore principio divino della Chiesa, la recisa opposizione è finita. La potenza della Chiesa apparve come la rozzezza della Chiesa, poiché questa non deve operare secondo la realtà, ma deve essere potente nello spirito. Sorse subito nel laicato la coscienza del riempimento dei concetti astratti con la realtà del presente, di modo che questa non era più in se stessa il nulla, ma anche in se stessa aveva verità.

Con ciò si connettono poi il commercio e le arti. Nelle arti accade che l'uomo produce da sé il divino. Poiché ora quegli artisti erano appunto tanto pii da avere per loro principio come individui la rinuncia alla loro individualità, così essi furon quelli dalle cui facoltà soggettive sorsero queste opere. Con questo si collega che il secolo si sentisse in tal modo autorizzato ad attenersi a determinazioni fondate sulla libertà soggettiva. Nell'industria e nel commercio l'individuo non può far assegnamento che sulla propria attività, e chi produce è lui: in tal guisa gli uomini pervennero a sapersi liberi, a far riconoscere la loro libertà, ad aver la forza d'operare per i propri interessi e fini. Così lo spirito ritornò a sé, si raccolse nuovamente, e si affisò tanto alle proprie mani quanto alla propria ragione. Questa Rinascita si suole designarla come rinascimento delle arti e delle scienze, che attendono alla materia presente: è l'età in cui lo spirito acquista fiducia in se stesso e nella propria esistenza, e trova il suo interesse nel suo presente. Esso è riconciliato in verità col mondo, non in sé, al di là, nel vuoto pensiero, nel giorno del giudizio, in cui il mondo sarà assunto nella gloria celeste, cioè quando non sarà più realtà; ora s'ha a che fare col mondo reale, non più col mondo annichilito. L'uomo, spinto a indagare che cosa fosse eticità, diritto, non li poté più trovare dove li aveva cercati finora, ma si guardò attorno per cercarli altrove. Il punto, cui fu indotto a rivolgersi, fu *lui stesso*, il suo interno, e la sua natura esteriore:

nell'osservare la natura, lo spirito si sente, in sostanza, presente in lei.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 150–151

Hegel, La famiglia

La famiglia è il primo momento dell'eticità, cioè della condivisione oggettiva di valori morali. "l'eticità nel suo momento "immediato" e "naturale"; è la prima forma della negazione dell'individuo in quanto tale: ciò che era "due" diventa oggettivamente "uno"; è la sintesi che trasforma - senza perderli - l'uomo e la donna in un legame indiviso e indivisibile (la sintesi hegeliana non è un processo reversibile), in "un'unica persona".

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, parr. 518-522

Lo spirito etico, nella sua immediatezza, contiene il momento naturale, che cioè l'individuo ha la sua esistenza sostanziale nella sua universalità naturale, nel genere. Questa è la relazione dei sessi, ma elevata a determinazione spirituale; è l'accordo dell'amore e la disposizione d'animo della fiducia; lo spirito, come famiglia, è spirito senziente.

1) La differenza naturale dei sessi appare altresì come una differenza della determinazione intellettuale ed etica. Queste personalità si congiungono, secondo la loro individualità esclusiva, in una sola persona; e l'intimità soggettiva, determinata come unità sostanziale, fa di questa riunione una relazione etica: il matrimonio. L'intimità sostanziale fa del matrimonio un legame indiviso delle persone e quindi matrimonio monogamico. L'unione corporale è conseguenza del legame eticamente annodato. La conseguenza ulteriore è la comunanza degli interessi personali e particolari.

2) La proprietà della famiglia, come di una unica persona, mediante la comunione nella quale stanno rispetto alla proprietà i diversi individui che compongono la famiglia, acquista un interesse etico; e così anche l'industria, il lavoro e la previdenza.

L'eticità, collegata con la generazione naturale dei figli - e che era stata posta come primaria nello stringere il matrimonio - si realizza nella seconda nascita dei figli, cioè nella loro nascita spirituale: l'educazione di essi a persone autonome.

3) Mediante codesta autonomia, i figli escono dalla vita concreta della famiglia, cui originariamente appartengono: diventano esseri per sé, destinati per altro a fondare una nuova famiglia reale. Il matrimonio si scioglie essenzialmente in forza del momento naturale, che è la morte dei coniugi; ma anche l'intimità, in quanto è mera sostanzialità di sentimento, è sottoposta al caso e alla transitorietà. A cagione di siffatta accidentalità, i membri della famiglia assumono tra loro la condizione di persone; e in tal modo soltanto entra in questo legame ciò che in sé gli è estraneo: le determinazioni giuridiche.

(G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, pagg. 463-464)

Hegel, La monotona rappresentazione, alla lunga noiosa, dell'è così

La Natura, con la sua indifferenza - e anche con la sua miseria ("solo cespugli deformi, muschi, un terreno rivestito di un'erba miserevole ed addirittura spoglio") - esalta, agli occhi di Hegel, la volontà dell'uomo che cerca di strapparle ciò che può essere a lui utile e non si arrende di fronte alla sua forza cieca.

G. W. F. Hegel, *Diario di viaggio sulle Alpi bernesi*

A partire da Guttanen la strada si fa sempre più selvaggia, deserta, monotona. Da entrambi i lati non si hanno che rocce ruvide e tristi. Talora si scorgono vette coperte di neve. Il terreno, che è più piatto e a tratti forma una valle, è interamente disseminato di enormi blocchi di granito. La Aar forma alcune superbe cascate che precipitano con una forza terribile. Su di una di queste si slancia un audace ponte, passando sul quale si è completamente bagnati dall'acqua nebulizzata. Qui uno può scorgere da vicino il possente infuriare delle onde contro le rocce, chiedendosi come possano sostenere una furia simile. Da nessun'altra parte uno può farsi un concetto altrettanto puro della necessità della natura se non osservando l'eterno infuriare, privo di effetti, eppur sempre ripetuto, di un'onda lanciata contro simili rocce! e tuttavia si vede che i loro angoli acuti a poco a poco sono stati arrotondati. Inoltre si vede come la vegetazione subisca sempre più la maledizione di una natura priva di calore e di forza. Non si incontrano più abeti, ma solo cespugli deformi, muschi, un terreno rivestito di un'erba miserevole ed addirittura spoglio, pochi tronchi di larici e cembri; nei dintorni crescono molte genziane. Le radici di queste piante vengono raccolte da una famiglia per distillarne il liquore. Questa famiglia trascorre qui l'estate in completo isolamento dagli uomini ed ha costruito la propria distilleria sotto blocchi turriformi di granito, che la natura ha gettato senza scopo l'uno sull'altro, ma la cui posizione casuale gli uomini hanno saputo sfruttare. *Dubito che anche il teologo più credulo oserebbe qui, su questi monti in genere, attribuire alla natura stessa di proporsi lo scopo dell'utilità per l'uomo*, che deve invece rubarle quel poco, quella miseria che può utilizzare, che non è mai sicuro di non essere schiacciato da pietre o da valanghe durante i suoi miseri furti, mentre sottrae una manciata d'erba, o di non aver distrutta in una notte la faticosa opera delle sue mani, la sua povera capanna e la stalla delle mucche. In questi deserti solitari gli uomini colti avrebbero forse inventato tutte le altre scienze e teorie, ma difficilmente quella parte della fisico-teologia che dimostra all'orgoglio dell'uomo come la natura ha preparato ogni cosa per il suo godimento e il suo benessere; *un orgoglio che al tempo stesso caratterizza la nostra epoca*, in quanto trova il suo appagamento più nella rappresentazione per cui tutto è stato fatto per esso da un'entità estranea che non nella coscienza per cui è propriamente egli stesso che ha attribuito alla natura tutti questi scopi. Pure gli abitanti di questi luoghi vivono nel sentimento della loro dipendenza dalla forza della natura e ciò conferisce loro una quieta rassegnazione rispetto ai suoi scatenamenti distruttivi. Se la loro capanna è distrutta, o sepolta da una slavina, o spazzata via, ne costruiscono un'altra nello stesso

posto o nei pressi. Anche se spesso su un sentiero gli uomini sono stati colpiti da una caduta di massi, continuano tranquillamente a percorrerlo, diversamente dagli abitanti delle città che solitamente trovano distrutti i propri scopi solo dalla loro stessa insipienza o dalla cattiva volontà altrui e diventano perciò intolleranti e impazienti anche quando provano infine la forza della natura e quindi hanno bisogno di conforto e lo trovano, ad esempio, nelle chiacchiere che dimostrano loro che anche una sventura può forse riuscir loro vantaggiosa, perché non possono sollevarsi al punto da abbandonare il proprio utile. Esigere che rinuncino *ad essere in qualche modo risarciti vorrebbe dire derubarli del loro dio*.

[...] Né l'occhio, né l'immaginazione su questi massi informi trovano un punto su cui quello possa sostare con piacere o quella possa trovare un'occupazione o uno spunto per il suo libero gioco. Solo il mineralogista trova materia per rischiare avventate congetture circa le rivoluzioni di queste montagne. La ragione nel pensiero della durata di queste montagne, o nel tipo di sublimità che si ascrive loro, non trova nulla che le si imponga e strappi stupore e meraviglia. La vista di questi massi eternamente morti a me non ha offerto altro che la monotona rappresentazione, alla lunga noiosa, del: *è così*.

(G. W. F. Hegel, *Viaggio nelle Alpi bernesi*, Ibis, Como-Pavia, 1990, pagg. 54-57)

Hegel, La nottola di Minerva

Nella Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto è presente la famosa espressione "Ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale". La filosofia come sapere epistemico non s'interessa di ciò che è accidentale; essa va al cuore della realtà e trova - come ormai è chiarissimo - soltanto l'Idea, il Pensiero.

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione

*Ciò che è razionale è reale,
ciò che è reale è razionale.*

Ogni coscienza ingenua, del pari che la filosofia, riposa in questa persuasione; e di qui appunto procede alla considerazione dell'universo spirituale, in quanto universo naturale. Se la riflessione, il sentimento o, qualsiasi aspetto assuma, la coscienza soggettiva riguarda il presente come cosa vana, lo oltrepassa e conosce di meglio, essa allora si ritrova nel vuoto; e, poiché soltanto nel presente v'è realtà, essa è soltanto vanità. Se, viceversa, l'idea passa per essere soltanto un'idea, una rappresentazione in un'opinione, la filosofia al contrario garantisce il giudizio che nulla è reale se non l'idea. Si tratta allora di riconoscere, nell'apparenza del temporaneo, e del transitorio, la sostanza che è immanente e l'eterno che è attuale. Invero, il razionale, il quale è sinonimo di idea, realizzandosi nell'esistenza esterna, si presenta in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e aspetti; e circonda il suo nucleo della spoglia variegata, alla quale la coscienza si sofferma dapprima e che il concetto trapassa, per trovare il polso interno e per sentirlo appunto ancora palpitante nelle forme esterne. Ma i rapporti infinitamente vari, che si formano in questa esteriorità con l'apparire dell'essenza in essa, questo materiale infinito e la sua disciplina, non è oggetto della filosofia [...].

Così, dunque, questo trattato, in quanto contiene la scienza dello Stato, dev'essere null'altro, se non il tentativo d'intendere e presentare lo Stato come cosa razionale in sé. In quanto scritto filosofico, esso deve restar molto lontano dal dover costruire uno Stato come dev'essere; l'ammaestramento che può trovarsi in esso non può giungere a insegnare allo Stato come deve essere, ma, piuttosto, in qual modo esso deve esser riconosciuto come universo etico.

Del resto, per quel che si riferisce all'individuo, ciascuno è, senz'altro, figlio del suo tempo; e anche la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero [...].

Questo, anche, costituisce il significato concreto di quel che sopra è stato designato astrattamente come unità di forma e di contenuto; poiché la forma, nella sua più concreta significazione, è la ragione, quale conoscenza che intende, e il contenuto è la ragione, quale essenza sostanziale della realtà etica, come della realtà naturale; l'identità cosciente delle due è l'idea filosofica. È una grande ostinatezza (ostinatezza che fa onore all'uomo) non voler riconoscere nei sentimenti nulla che non sia giustificato col pensiero: e questa

ostinatezza è la caratteristica dei tempi moderni, oltre che il principio proprio del Protestantesimo. Ciò che Lutero iniziò come credenza nel sentimento e nella testimonianza dello spirito, è la cosa stessa che lo spirito, ulteriormente maturato, s'è sforzato di comprendere nel concetto, e così di emanciparsi nel presente e quindi di ritrovarsi in esso. Come è divenuto detto celebre quello che una mezza filosofia allontana da Dio - la medesima superficialità ripone la conoscenza in un'approssimazione alla verità è ma che la vera filosofia conduce a Dio; così è lo stesso con lo Stato [...].

Del resto, a dire anche una parola sulla dottrina di come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi. Come pensiero del mondo, essa appare per la prima volta nel tempo, dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione ed è bell'e fatta. Questo, che il concetto insegna, la storia mostra, appunto, necessario: che, cioè, prima l'ideale appare di contro al reale, nella maturità della realtà, e poi esso costruisce questo mondo medesimo, còlto nella sostanza di esso, in forma di regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere: la nottola di Minerva inizia il suo volo sul far del crepuscolo.

(G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, pagg. 14-17)

Hegel, La storia è manifestazione di Dio

Per Hegel quella che la tradizione religiosa e il senso comune hanno indicato come Provvidenza divina è in realtà la Ragione che governa il mondo. Conoscere Dio è quindi possibile, ed è compito della filosofia. Il cristianesimo ha rivelato che Dio si manifesta nella storia; la filosofia ha il dovere di comprendere e spiegare in termini razionali ciò che la religione ha manifestato al sentimento e all'intuizione. Hegel osserva inoltre che la dottrina della Provvidenza concorda con l'esigenza razionale di negare l'azione del caso e la presenza di fini limitati nella storia. Il cristianesimo si pone "piú in alto delle altre religioni" perché offre una rappresentazione trinitaria della realtà: la filosofia, come attività speculativa, trasformerà quella rappresentazione in concetto.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*

Ma, parlando dell'esigenza di conoscere il piano della divina provvidenza, io ho insieme alluso a un problema che ai nostri tempi ha importanza primaria, e cioè a quello della possibilità di conoscere Iddio: o meglio, giacché ha cessato di esser un problema, alla tesi dell'impossibilità di conoscerlo, che è diventata pregiudizio e che contrasta con ciò che la *Sacra Scrittura* comanda come dovere supremo, quando ordina non solo di amare Iddio, ma anche di conoscerlo. Tesi che nega ciò che ivi appunto vien detto, e cioè che è proprio lo spirito che guida alla verità, che conosce tutte le cose e penetra anche le profondità del divino.

La fede ingenua può rinunciare a un esame piú particolare, e arrestarsi all'idea generica di un governo divino del mondo. Chi fa così non merita biasimo, finché la sua fede non divenga polemica. Ma ci si può anche attenere non ingenuamente a questa idea, e tale principio generale può, proprio per la sua generalità, avere anche uno speciale significato negativo, nel senso che l'essere divino venga tenuto a distanza e confinato al di là del mondo e del sapere dell'uomo. In tal modo ci si riserva, d'altro canto, la libertà di allontanare l'esigenza di conoscere ciò che sia vero e razionale, e si acquista la comoda facoltà di dare libero campo alle proprie fantasie. In questo senso, quella rappresentazione di Dio diventa una vuota chiacchiera. Se Dio vien posto al di là della nostra coscienza razionale, noi siamo dispensati tanto dall'occuparci della sua natura quanto dal trovare una ragione nella storia del mondo; campo libero hanno allora le ipotesi. La pia umiltà sa bene ciò che acquista con le sue rinunce.

Avrei potuto tralasciar l'avvertenza che il nostro principio, secondo cui la ragione governa e ha governato il mondo, viene espresso in forma religiosa nell'idea del dominio della provvidenza, per evitare l'accento alla questione concernente la possibilità di conoscere Dio. Tuttavia non ho voluto tralasciarla, sia per far notare le connessioni ulteriori di tali argomenti, sia, anche, per evitare il sospetto che la filosofia esiti o debba esitare di fronte alla menzione delle verità religiose e perciò le scansi, e proprio per non avere, rispetto ad esse, la coscienza tranquilla. Si è giunti piuttosto, in tempi recenti, al punto che, contro

certa specie di teologia, è la filosofia che deve prendersi cura della materia religiosa. Si può, come si è detto, sentir spesso tacciare di presunzione il desiderio di conoscere il piano della provvidenza. In ciò è da vedere il portato dell'idea, ormai quasi universalmente passata in assioma, che non si possa conoscere Iddio. E se è la teologia stessa che è giunta a disperare così, è necessario rifugiarsi proprio nella filosofia, quando si voglia conoscere Iddio. Certo, viene imputato alla superbia della ragione il voler sapere qualcosa in proposito. Ma piuttosto si deve dire che la vera umiltà consiste appunto nel riconoscere Iddio in tutto, nel tributargli onore dappertutto, e principalmente nel teatro della storia universale. Una tradizione che ci si tira dietro è quella che la saggezza di Dio vada riconosciuta nella natura. Così fu di moda, un tempo, l'ammirare la sapienza divina in animali e in piante. Si mostra di conoscere Iddio facendo meraviglie di destini umani o di prodotti della natura. Ora, anche concesso che la provvidenza si manifesti in tali oggetti e materie, perché non si manifesterà anche nella storia del mondo? Questa materia parrebbe forse troppo grande? Vero è che, nel fatto, s'immagina di solito la provvidenza come agente solo nel piccolo, e la si pensa come un uomo ricco, che distribuisce elemosine agli uomini e provvede per essi. Se però si crede che la materia della storia universale sia troppo vasta per la provvidenza, si erra, perché la sapienza divina è una e medesima, nel grande e nel piccolo. Nella pianta e nell'insetto essa è tale quale nei destini d'interi popoli e imperi, e non dobbiamo ritenere Iddio troppo debole per adoperare la sua sapienza in cose grandi. Quando si pensa che la sapienza divina non agisca dappertutto, la sfiduciata umiltà di tale considerazione dovrebbe concernere la materia dell'azione, non la sapienza agente. La natura d'altronde, a paragone della storia, è un campo d'azione subordinato. La natura è la sfera in cui l'idea divina si trova nell'elemento dell'aconcettualità; nello spirituale essa è invece nel suo proprio terreno, e ivi appunto dev'essere conoscibile. Armati del concetto della ragione, noi non dobbiamo esitare di fronte a nessuna materia [...].

Nella religione cristiana Dio si è rivelato, cioè ha concesso agli uomini di conoscere la sua natura, in modo da non esser più qualcosa di chiuso, di segreto. Questa possibilità di conoscere Iddio importa per noi anche il dovere di farlo, e lo sviluppo dello spirito pensante, che ha avuto origine da questa base, dalla rivelazione dell'essere divino, deve riuscire in ultimo a concepire anche con il pensiero ciò che inizialmente si è presentato allo spirito nel sentimento e nell'intuizione. Se il tempo sia maturo per tale conoscenza, è cosa che deve dipendere dalla condizione che ciò che è scopo finale del mondo sia entrato finalmente nella realtà in modo universalmente valido e consapevole. Ora, l'eccellenza della religione cristiana consiste nel fatto che con essa è giunta questa età: fatto che, nella storia del mondo, fa assolutamente epoca, cioè segna il più importante punto di svolta. È divenuto manifesto quel che sia la natura di Dio [...].

Nel cristianesimo è dottrina fondamentale che la provvidenza abbia governato e governi il mondo, che quel che in esso avviene abbia il suo posto determinato nel regime divino e gli sia conforme. Questa dottrina si oppone all'idea del caso e dei fini limitati, come per esempio quello della conservazione del popolo ebreo. È lo scopo affatto universale e finale,

esiste in sé e per sé. Nella religione non si procede oltre questa idea generale: essa infatti si arresta al piano della generalità. Ma il punto di partenza da cui bisogna muovere per giungere alla filosofia e alla filosofia della storia è appunto questa fede generale, che la storia è un prodotto della ragione eterna, e che è stata questa a determinare le sue grandi rivoluzioni.

Si deve dire quindi che, anche in senso assoluto, è giunto il tempo in cui questa convinzione, questa certezza, potrà non rimanere soltanto nello stadio dell'intuizione, ma esser pensata, sviluppata, conosciuta, in una determinata scienza [...].

Nel cristianesimo, invece, Dio è rivelato come spirito, e infatti esso è in primo luogo Padre, Potenza, un universale astratto, che è ancora velato; in secondo luogo è oggetto a se stesso, un Altro da se stesso, qualcosa che si sdoppia, il Figlio. Questo altro da se stesso è però, con eguale immediatezza, lui stesso; egli vi sa se stesso e vi si contempla, e appunto questo sapersi e contemplarsi è, in terzo luogo, lo Spirito stesso. Cioè, la totalità è lo spirito, non l'uno né l'altro momento per sé solo. Dio, espresso nel modo del sentimento, è l'eterno amore, questo aver l'altro come suo proprio. È per questa tri-unità che la religione cristiana sta più in alto delle altre religioni. Essa vi costituisce l'elemento speculativo, ed è sua mercé che la filosofia trova anche in essa l'idea della ragione [...].

Ciò che altrimenti ha il nome di realtà vien considerato dalla filosofia come qualcosa d'inconsistente, che può avere un'apparenza, ma che non è reale in sé e per sé. Questa nozione serve, per così dire, di conforto contro l'idea dell'assoluta infelicità e stoltezza di quanto è accaduto. Il conforto però non è che il compenso per un male che non avrebbe dovuto accadere, ed ha il suo luogo nella realtà finita. La filosofia non è quindi un conforto: essa è di più, essa riconcilia il reale, che sembra ingiusto, con il razionale, lo trasfigura in esso, fa vedere come esso abbia il suo fondamento proprio nell'idea, e come debba perciò soddisfare la ragione. Il divino è infatti nella ragione. Il contenuto che sta a fondamento della ragione è l'idea divina, è essenzialmente il piano di Dio. Concepita come storia del mondo, pari all'idea non è la ragione nella volontà del soggetto, ma solo l'attività di Dio. Ma, nella rappresentazione, la ragione è il percepire l'idea; anche etimologicamente, è il percepire ciò che è espresso (*L-gos*), cioè il vero. La verità del vero, questo è il mondo creato. Dio parla; egli esprime solo se stesso, ed è il potere di esprimersi, di rendersi percepibile. Ed è la verità di Dio, la sua immagine, che viene percepita nella ragione. La filosofia tende quindi ad affermare che ciò che è vuoto non è un ideale, che tale è solo ciò che è reale: essa mira a che l'idea si renda percepibile.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 599-600, 602-603, 610, 626)

Hegel, Lo Stato nella storia

Lo Stato è l'unità della volontà soggettiva e di quella universale, è la totalità etica e, in quanto oggetto della volontà, non potrà mai essere considerato un mezzo, bensì un fine della razionalità umana che vuole la libertà. Lo Stato è la sintesi somma di un popolo libero: il carattere universale dello Stato è pur rispettando tutte le determinazioni particolari è trasforma una molteplicità di individui in "popolo". Il popolo è un individuo spirituale e ha un suo proprio spirito.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, II, 3

Ma la volontà soggettiva ha pure, come si è mostrato, una vita sostanziale, una realtà nell'ambito della quale essa si muove nell'essenziale, ed ha questo stesso come scopo della sua esistenza. Ora, questo essenziale, l'unità della volontà soggettiva con quella universale, è la totalità etica e, nella sua forma concreta, lo Stato. Quest'ultimo è la realtà in cui l'individuo ha e gode la sua libertà, in quanto però esso individuo è scienza, fede e volontà dell'universale. Così lo Stato è il centro degli altri aspetti concreti della vita, cioè del diritto, dell'arte, dei costumi, delle comodità. Nello stato la libertà è realizzata oggettivamente e positivamente. Ciò però non è da intendere nel senso che la volontà soggettiva del singolo si attui e soddisfi mercé la volontà universale, e che quindi quest'ultima sia per essa un mezzo. Lo stato non è neppure una convivenza degli uomini, in cui debba esser limitata la libertà di ogni singolo. La libertà è concepita solo negativamente, quando la s'immagina come se il soggetto limitasse rispetto agli altri la sua libertà, in modo che questa limitazione collettiva, il vicendevole impacciarsi di tutti, lasciasse a ciascuno il piccolo posto in cui potersi muovere. Sono piuttosto il diritto, la morale, lo Stato, e solo essi, la positiva realtà e soddisfazione della libertà. L'arbitrio del singolo non è, infatti, libertà. La libertà che vien limitata è l'arbitrio, concernente il momento particolare dei bisogni.

Solo nello Stato l'uomo ha esistenza razionale. Lo Stato non esiste per i cittadini: si potrebbe dire che esso è il fine, e quelli sono i suoi strumenti. Peraltro tale rapporto generale di fine a mezzo non è, in questo caso, rispondente. Lo Stato non è infatti una realtà astratta, che si contrapponga ai cittadini: bensì essi sono momenti come nella vita organica, in cui nessun membro è fine e nessuno è mezzo. L'elemento divino dello Stato è l'Idea, com'è presente sulla Terra [...].

Nella storia del mondo non si può trattare che di popoli i quali costituiscano uno Stato [...] L'Idea universale appare, si manifesta, nello Stato [...].

Noi concepiamo dunque un popolo come un individuo spirituale, e in esso mettiamo anzitutto in rilievo non il lato esteriore, ma ciò che è anche stato chiamato lo *spirito del popolo*, cioè la sua autocoscienza circa la propria verità e il proprio essere, circa ciò che, in generale, ha per esso valore di verità: le forze spirituali, che vivono in un popolo e lo governano. L'universale, che si manifesta e viene a coscienza nello Stato, la forma sotto

cui vien ridotto tutto ciò che è, è ciò che costituisce in generale la cultura di una nazione [...].

Lo Stato è con ciò l'oggetto piú specificamente determinato della universale storia del mondo, quello in cui la libertà acquista la sua oggettività e vive nel godimento di essa. Giacché la legge è l'oggettività dello spirito e la volontà nella sua verità; e solo la volontà che ubbidisce alla legge è libera: ubbidisce infatti a sé stessa, è presso sé stessa, e dunque è libera. In quanto lo Stato, la patria, costituisce una comunità di esistenza, in quanto la volontà soggettiva degli uomini si sottomette alle leggi, il contrasto fra libertà e necessità vien meno. Ciò che è razionale è necessario in quanto è ciò che è sostanziale, e noi siamo liberi riconoscendolo come legge e seguendolo come la sostanza della nostra propria natura: ed ecco che volontà oggettiva e volontà soggettiva sono conciliate, e formano un unico complesso senza turbamento.

(G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze, 1961, vol. I, pagg. 104-110)

Hegel, Lo Stato

Lo Stato è la sintesi assoluta della razionalità dei singoli, che riconoscono in esso il luogo della piena realizzazione della libertà individuale. La libertà, infatti, è vera soltanto quando riesce ad essere "oggettiva": e lo Stato garantisce l'oggettività della libertà. L'oggettività dello Stato nella relazione dialettica con gli altri Stati, all'interno della storia universale, proietta lo Spirito verso l'Assoluto.

G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, parr. 257-258; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, parr. 535-536 -453)

Lo Stato è la realtà dell'idea etica; lo spirito etico, in quanto volontà *manifesta*, evidente a se stessa, sostanziale, che si pensa e si conosce, e compie ciò che sa e in quanto lo sa. Nell'*éthos*, esso [lo Stato] ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* del singolo, nella conoscenza e attività del medesimo, ha la sua esistenza mediata, così come questa [l'autocoscienza] mediante il principio, ha nello Stato, in quanto sua essenza, fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*. [...]

Lo Stato, in quanto è la realtà della *volontà* sostanziale, che esso ha nell'*autocoscienza* particolare, elevata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è fine a se stessa, è un assoluto, immoto, nel quale la libertà giunge al suo diritto supremo, così come questo scopo finale ha il più alto diritto di fronte ai singoli, il cui *dovere supremo* è di essere componenti dello Stato.

Lo Stato è la sostanza etica consapevole di sé, la riunione del principio della famiglia e della società civile; la medesima unità, che è nella famiglia come sentimento dell'amore, è l'essenza dello Stato; la quale però, mediante il secondo principio del volere che sa ed è attivo da sé, riceve insieme la forma di universalità saputa. Questa, come le sue determinazioni che si svolgono nel sapere, ha per contenuto e scopo assoluto la soggettività che sa; cioè vuole per sé questa razionalità.

Lo Stato è 1) dapprima la sua formazione interna, come svolgimento che si riferisce a sé, il diritto interno degli Stati o la costituzione. È poi 2) individuo particolare, e quindi in relazione con altri individui particolari, il che dà luogo al diritto esterno degli Stati. Ma 3) questi spiriti particolari sono solo momenti nello svolgimento dell'idea universale dello spirito nella sua realtà; e questa è la storia del mondo, o storia universale [...].

(G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari, 1965, pag. 238; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1975, pagg. 743-745)

Hegel, Rappresentazione e concetto

Obiettivo della filosofia è presentare la verità (lo Spirito Assoluto) nella forma pura del concetto, cioè nella piena identità tra forma e contenuto. Data l'identità del contenuto della religione e della filosofia, l'opera di quest'ultima non può essere ostacolata dalla religione. Se ciò accade è perché spesso la religione confonde ancora la propria forma (la rappresentazione) con il contenuto.

G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* 1, 3, 2

Su ciò si fonda la differenza tra filosofia e religione. La filosofia è l'attività che converte nella forma del concetto quello che è nella forma della rappresentazione. Il contenuto è lo stesso, deve essere lo stesso ossia è la verità. Essa è questo contenuto per lo spirito del mondo in genere, per lo spirito dell'uomo. Questo sostanziale può non essere differente per l'uomo, sia che si tratti, da una parte, della rappresentazione o, dall'altra parte, dell'intelligenza; ma in quanto l'uomo pensa - e il bisogno di pensare è essenziale per l'uomo - questo contenuto si converte nella forma del pensiero, dunque è tramutato nel concetto. Sorge allora la difficoltà di separare in un contenuto quello che è il contenuto come tale, ossia il pensiero, da ciò che appartiene alla rappresentazione come tale. I rimproveri che si fanno alla filosofia si riducono a questo: che essa spoglia le forme che appartengono alla rappresentazione. Questo è il punto generale. Nei confronti della religione compito proprio della filosofia è l'elevare il contenuto assoluto, che è nella rappresentazione della religione, nella forma del pensiero. Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso e non può essere differente, poiché non esistono due autocoscienze dello spirito assoluto, che potrebbero avere un contenuto differente od opposto; le differenze perciò sono della forma. Di ciò non si rende conto la coscienza comune; perché per essa la verità è legata a queste determinazioni della rappresentazione; la coscienza comune opina che tolta questa viene tolto completamente anche il contenuto. Ciò può certamente avvenire e avviene anche spesso; può essere che una filosofia abbia un contenuto diverso dal contenuto religioso di una particolare religione. Abituamente però si prende anche quella trasformazione, traduzione, per cambiamento, distruzione. Qui dobbiamo considerare più da vicino questi momenti, ciò che appartiene al modo della rappresentazione e ciò che appartiene a quello della filosofia.

Le forme del rapporto, quali esistono nella religione, possono essere sostituite e vengono sostituite da altre nella filosofia. Ma la filosofia viene così opposta alla religione solo quando si astraie dal contenuto che è in sé e per sé, e quando si prendono al contrario nella religione le forme come l'essenziale. In quanto dunque nelle religioni positive queste forme sono considerate come essenziali, sembra che la filosofia combatta la religione [...]. La rappresentazione ha sempre figurazioni più o meno sensibili; essa si trova tra la sensazione immediata, sensibile e il pensiero propriamente detto. Il contenuto è di specie sensibile, ma vi si è già introdotto il pensiero che però non ha ancora permeato di sé il

contenuto e non lo ha ancora sopraffatto. La rappresentazione non è il prendere il sensibile come singolo e immediato, ma essa ha già compreso il sensibile singolo nella sua universalità, nella sua interiorità spirituale. Tuttavia essa è conscia di questa interiorità e universalità che è ancora nella forma della singolarità e del sensibile. Perciò il rappresentato ha in sé ancora spazialità e temporalità; non è ancora capace di liberarsi dal naturale; perché esso stesso è il naturale preso nella sua universalità e questa stessa universalità è ancora nella forma della sua naturalità. Vi è già il pensiero ma altrettanto vi è ancora il sensibile nel pensiero, così che ne vien fuori una mescolanza spuria. La rappresentazione si serve perciò facilmente di espressioni figurate, analogie o modi indeterminati; una simile rappresentazione è per esempio la generazione del Figlio nell'eternità [...].

Nella religione vi è una narrazione; dapprima vi è il contenuto astratto, e il suo concreto compimento appare come una cosa naturale e perciò come un accaduto nel tempo. Quello che è essenzialmente momento della vita di Dio appare in forma figurata, come cosa accaduta nel tempo, e ogni nuovo momento del contenuto determinato sembra succedersi nel tempo. Solo nel pensiero concettuale si palesa l'interiorità, l'in sé della connessione, la sua vera unità che, penetrandosi eternamente, si rivela solo al pensiero che concepisce.

(G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, Laterza, Bari, 1983, vol I, pagg. 264-267)

Hegel, Signoria e Servitù

*E certamente uno dei capitoli più famosi e più discussi della Fenomenologia, nonché del pensiero hegeliano in generale. Nel trattare le figure del servo e del padrone Hegel ha voluto dare un esempio del movimento dialettico insito nella coscienza. 'La coscienza è l'assoluta inquietudine dialettica', aveva affermato; ciò vuol dire che nella sua propria costituzione e formazione, la coscienza entra in rapporto con se stessa e con altre coscienze, in un gioco di conflitti e superamento di conflitti che vengono descritti in termini non psicologici, ma storico-culturali, come descrizione di figure e momenti della storia dello spirito umano. Nella figura dell'autocoscienza non è più la conoscenza, ma è la condotta pratica ad essere oggetto di analisi dialettica. È in tale dimensione che l'individuo avverte realmente se stesso, come distinzione di sé dagli altri. Ma tale distinzione avviene anche negli altri. Così, il primo momento di tale processo si manifesta come lotta, conflitto. Fra due coscienze in lotta prevale quella che sa sfidare la morte, sa vincere la paura della morte, come ciò che la nega, e riesce, quindi, proprio attraverso la vittoria sul negativo, a diventare autocoscienza. L'altra coscienza, invece, che ha avuto timore della morte, che non riesce a vincere il momento della negazione, non raggiunge lo stadio dell'autocoscienza, ma resta ferma al livello della coscienza naturale e diviene serva dell'altra, che s'insignorisce. Il rapporto servo-padrone è una 'lotta per il riconoscimento', dove ciascuna figura tende ad avere la meglio sull'altra. E dove viene a capovolgersi, grazie al lavoro, il rapporto di subordinazione del servo al signore. Ma, nel contesto della Fenomenologia, le raffigurazioni storiche esprimono - allo stesso tempo - ciò che avviene **all'interno dell'autocoscienza**, riguardano cioè non tanto (o non solo) una lotta di classi contrapposte, quanto due aspetti della coscienza stessa che si dibatte fra dipendenza e indipendenza per conquistare la propria libertà. Marx si servirà delle categorie di servo e padrone - egli veramente parlerà di salariato e capitalista - per elaborare la dialettica della liberazione del proletariato.*

PISTA DI LETTURA

Nella descrizione che Hegel fa del rapporto signore-servo:

- il signore dapprima domina il servo, come strumento con cui operare sulle cose;
- il signore, però, si limita a consumare le cose, cioè a negarle, conseguendo un'autocoscienza immediata, non mediata dal riconoscimento dell'altro e di sé attraverso l'altro;
- il servo, al contrario, nel lavoro acquista consapevolezza di sé, supera lo stadio della coscienza naturale, conquista un orizzonte superiore di oggettività, di libertà.

Il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza che pesa sull'altro individuo^[1], così, in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo. Parimente, il signore si rapporta *alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo*: anche il servo, in quanto autocoscienza in genere si riferisce negativamente alla

cosa e la toglie; ma per lui la cosa è in pari tempo indipendente; epperò, col suo negarla, non potrà mai distruggerla completamente ; ossia il servo col suo lavoro non fa che trasformarla^[iii]. Invece, per tale mediazione, il rapporto immediato diviene al signore la pura negazione della cosa stessa^[iii]: ossia il godimento; ciò che non riuscì all'appetito, riesce a quest'atto del godere: esaurire la cosa e acquietarsi nel godimento [...].

Il signore che ha introdotto il servo tra la cosa e se stesso, si conchiude così soltanto con la dipendenza della cosa, e puramente la gode; peraltro il lato dell'indipendenza della cosa egli lo abbandona al servo che la elabora^[iv]. [...]

Così si è prodotto un riconoscere unilaterale e ineguale. La coscienza inessenziale è, quindi, per il signore, l'oggetto costituente la verità della certezza di se stesso. E chiaro, però, che tale oggetto non corrisponde al suo concetto: è anzi chiaro che proprio là dove il signore ha trovato il suo compimento, gli è divenuta tutt'altra cosa che una coscienza indipendente^[v]; non una tale coscienza è per lui, ma piuttosto una coscienza dipendente: egli non è, dunque, certo dell' *esser-per-sé* come verità, anzi la sua verità è piuttosto la coscienza inessenziale e l'inessenziale operare di essa medesima. La verità della coscienza indipendente è, di conseguenza, la coscienza servile^[vi]. Questa da prima appare bensì *fuori* di sé e non come la verità dell'autocoscienza. Ma come la signoria mostrava che la propria essenza è l'inverso di ciò che la signoria stessa vuol essere, così la servitù nel proprio compimento diventerà piuttosto il contrario di ciò ch'essa è immediatamente; essa andrà in se stessa come coscienza *riconcentrata* in sé e si volgerà nell'indipendenza vera. [...] Mediante il lavoro, essa [la coscienza] giunge a se stessa. Nel momento corrispondente all'appetito nella coscienza del signore, sembrava bensì che alla coscienza servile toccasse il lato del rapporto inessenziale verso la cosa, poiché qui la cosa mantiene la sua indipendenza. L'appetito si è riservata la pura negazione dell'oggetto, e quindi l'intatto sentimento di se stesso. Ma tale appagamento è esso stesso soltanto un dileguare, perché gli manca il lato *oggettivo* o il *sussistere*. Il lavoro, invece, è appetito tenuto a freno, è un dileguare trattenuto; ovvero: il lavoro forma^[vii]. Il rapporto negativo verso l'oggetto diventa *forma* dell'oggetto stesso, diventa *qualcosa che permane*; e ciò perché proprio a chi lavora l'oggetto ha indipendenza. Tale medio *negativo* o l'*operare* formativo costituiscono in pari tempo la *singularità* o il puro essere-per-sé della coscienza che ora, nel lavoro, esce fuori di sé nell'elemento del permanere: così, quindi, la coscienza che lavora giunge all'intuizione dell'essere indipendente *come di se stessa*. [...]. Così, proprio nel lavoro, dove sembrava ch'essa fosse un *sensu estraneo*, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene *sensu proprio*.

Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1973

[i] È appena il caso di sottolineare la complessità e la difficoltà del testo, come d'altra parte di tutta la *Fenomenologia*, La figura del signore e quella del servo operano, reciprocamente, in modo sia *immediato* che mediato, Il primo è un rapporto diretto con la cosa, con l'oggetto, e si esplica in forme sensibili, quali il *desiderio*, *l'appetito*, Il secondo, invece, è un rapporto riflessivo, pensato, In questa fase, il signore è indipendente, ossia non riconosce il servo e consuma semplicemente il prodotto che questi ha lavorato, Domina la cosa e questa, a sua volta, domina il servo, costretto a lavorarla, **Signore _> essere della cosa _> servo**: Hegel vede in questo rapporto una specie di sillogismo, mediante il quale il signore giunge a dominare il servo attraverso la cosa, In realtà, non si tratta di deduzione sillogistica, poiché la relazione si configura in modo oppositivo, quindi dialettico, di negazione reciproca dei tre momenti: signore, cosa, servo.

[ii] Ma la vera chiave di volta del passaggio dialettico sta nella diversa relazione degli individui con la cosa: è grazie a questa che potrà svilupparsi il rovesciamento e il superamento di entrambi in una nuova figura, Il servo, negato dalla cosa, nega a sua volta la cosa, cioè la trasforma mediante il lavoro, Questa mediazione produttiva, operosa, si traduce in una presa di coscienza del servo, il quale *riconosce se stesso nella propria attività sulla cosa*, È su questa presa di coscienza del produttore attraverso il lavoro (coscienza di sé, di coloro che si trovano nella sua stessa condizione e del rapporto con il padrone) che Marx — alcuni decenni più tardi — costruirà la sua teoria della coscienza di classe del proletariato, andando ben al di là degli intenti di Hegel.

[iii] Per il signore le cose stanno diversamente, Mentre il rapporto del servo con la cosa è di *mediazione*, cioè è di trasformazione _ attraverso il lavoro _ della cosa che inizialmente lo negava, nel signore il rapporto con la cosa è di mera immediatezza, di pura e semplice negazione attraverso il consumo, il godimento, e non di trasformazione della cosa.

[iv] Il signore nega la cosa consumandola, cancellandola in sé, Un oggetto desiderato e subito consumato, dunque immediatamente negato, appaga il desiderio, ma non restituisce alcunché a quel movimento del pensare, Il servo trova, invece, la cosa davanti a sé come realtà indipendente, si misura con essa, esercita su di essa le proprie capacità e così le scopre a se stesso, diviene cosciente di se stesso, come soggetto dotato di potenzialità e autonomia.

[v] Ma, così, la coscienza del signore è tutt'altro che indipendente, Limitandosi a negare la cosa consumandola, il signore si priva di quel processo di oggettivazione che è necessario per pervenire ad un'autentica autocoscienza, Mentre prima l'essenziale stava nel prevalere di un individuo sull'altro e l'inessenziale stava nell'accettare questo dominio _ da parte del servo _, ora *inessenziale* è la coscienza del signore, che _ nel suo parassitismo ozioso _ non comprende ciò che *non* fa e, per questo, è *coscienza dipendente*, dipendente dalla cosa e dal servo stesso, Prima la coscienza del signore era indipendente, adoperava il servo per far sua e consumare la cosa (e dipendente era quella del servo); ora, invece, privata del rapporto con la cosa, essa non è un *per_sé*, un'autocoscienza, ma un *in_sé*, una coscienza in sé chiusa.

[vi] Il rapporto si è completamente rovesciato: ora indipendente (perché autocosciente) è il servo che, col suo operare, elabora la materia e la *forma*, anzi la *tras_forma* e fa sì che la soggettività divenga forma della cosa, un'oggettività che permane e che _ come tale _ viene riconosciuta dal servo, dal soggetto, Il servo trasforma la propria coscienza, superando la

"*paura della morte*", Il lavoro compiuto sull'oggetto dal servo è comunque un *dileguare*, ma *trattenuto*, poiché egli pensa l'oggetto; il suo, quindi, è *anche* un lavoro del concetto e ciò gli consente quella corrispondenza fra *sensu estraneo* e *sensu proprio* che è sconosciuta al signore.

[vii] La coscienza — attraverso il lavoro _ giunge *all'intuizione* del suo essere indipendente, della propria *singularità*: *l'essere_per_sé*; ma affinché questa intuizione divenga *ragione*, ossia la certezza di "*essere ogni realtà*", ha bisogno di superare altre prove, esemplificate da Hegel nelle figure storiche dello *Stoicismo*, dello *Scetticismo* e della *coscienza infelice*.

Hegel, Unità e molteplicità della filosofia (Testo, analisi ed esercizi)

INTRODUZIONE

L'unità della filosofia e la molteplicità delle filosofie

Per un'analisi del testo

Svolgimento, contraddizione e conciliazione

Esercizi

Le filosofie, la filosofia

Esercizi

Introduzione

La lunga e intensa attività di insegnamento che Hegel svolge a partire dal 1805 (e sino alla sua morte, avvenuta nel 1831) nelle università di Jena, Heidelberg, Berlino è direttamente testimoniata da alcune voluminose raccolte di Lezioni (di storia della filosofia, di filosofia della storia, di estetica, di filosofia della religione) ordinate e pubblicate dagli allievi dopo la morte del maestro.

Di importanza non secondaria rispetto ai saggi teoretici, questi corsi testimoniano l'attenzione di Hegel per le diverse attività dello spirito e il suo impegno per ricostruire la linearità storica che le governa. Un impianto storico domina infatti lo studio hegeliano delle forme dell'arte, della religione, della filosofia: in esse lo spirito si è venuto manifestando nel tempo, esprimendosi di volta in volta nei prodotti artistici, nelle rappresentazioni religiose, nelle verità filosofiche.

Come già la Fenomenologia dello spirito e l'Enciclopedia delle scienze filosofiche, anche le lezioni universitarie e in particolare quelle di storia della filosofia (in cui esplicitamente è affrontato il tema della storicità della ragione filosofica) assumono la dialettica come forma dello svolgersi del cammino dello spirito verso la propria autocoscienza.

Nelle lezioni di storia della filosofia Hegel ricostruisce il cammino che la verità ha percorso per conoscere se stessa. La storia della filosofia è, infatti, per Hegel una progressiva manifestazione della verità: le molteplici filosofie storiche sono momenti necessari, tappe successive dello svolgersi della verità nel corso del tempo: tale svolgimento ha il suo pieno compimento nel momento - che Hegel identifica con l'idealismo - in cui la verità raggiunge la propria autocoscienza, si riconosce nel percorso storico compiuto, ritrova se stessa nelle diverse forme storiche che ha via via assunto nel tempo, vede in tale percorso un'unità coerente, un ordine necessario.

In polemica con i tradizionali sistemi filosofici che attribuiscono solo a se stessi la verità e respingono le precedenti dottrine, giudicandole false, erronee, Hegel attribuisce verità assoluta all'intero svolgimento storico dell'idea filosofica; nella pluralità dei sistemi non si

deve vedere opposizione insondabile, ma lo sviluppo dialettico della verità che si manifesta in diversi tempi e momenti: tutte le filosofie sono dunque nella verità in quanto ciascuna di esse è un momento della verità, è la «verità del tempo».

Il succedersi dei sistemi filosofici non è casuale, né arbitrario: ogni filosofia costituisce un momento necessario del cammino dell'idea verso la consapevolezza di sé: alla verità assoluta il pensiero giunge solo dopo aver ripercorso le tappe del suo divenire storico, riconoscendo ciascuna di esse come «grado», «momento», «parte» di sé. Liberate dalla loro parzialità e conservate nella filosofia, ciascuna con un posto preciso e una funzione necessaria, le singole determinazioni storiche dell'idea esprimono l'ordine sistematico della filosofia stessa.

Compito dello storico della filosofia sarà allora ripercorrere l'itinerario seguito dall'idea filosofica nel raggiungere la conoscenza di sé e individuare nei momenti della sua storia uno sviluppo necessario e razionale: la filosofia non è che questa ricostruzione della storia del pensiero; essa coincide dunque con la storia della filosofia.

In occasione dell'apertura del corso accademico dell'anno 1816, dedicato al concetto di storia della filosofia, Hegel illustra agli studenti dell'Università di Heidelberg i motivi del rinnovato interesse della cultura tedesca per la storia della filosofia: «noi riteniamo -spiega nel discorso inaugurale - che questo sia il compito cui ci chiama lo spirito più profondo della nostra epoca: opporci a questa superficialità, cooperare con la serietà e l'onestà che sono proprie dei tedeschi, per trar fuori la filosofia dal deserto in cui si è rifugiata. Salutiamo l'aurora d'una più bella età, in cui lo spirito, sinora trascinato verso l'esterno, possa ripiegarsi in sé e tornare a se stesso e conquistarsi spazio e terreno per il suo regno particolare, dove gli animi si possano sollevare sopra gli interessi d'ogni giorno e divengano sensibili al vero, all'eterno, al divino e capaci di contemplare e intendere le cose più alte». Ora che lo spirito perviene alla propria autocoscienza e la storia della filosofia giunge al proprio compimento, il filosofo può ripensare la molteplicità delle filosofie storiche, ritrovando in esse la linearità e razionalità che ne determinano lo svolgersi. La filosofia si fa storia della filosofia; l'insegnamento filosofico di Hegel si ripropone come insegnamento storico della filosofia.

L'unità della filosofia e la molteplicità delle filosofie

«E essenziale alla natura dell'idea lo svolgersi, il comprendere se stessa»

E senz'altro un fatto indiscutibile che vi furono e vi sono molte filosofie; ma la verità tuttavia è una sola e l'istinto della ragione mantiene questa fede o questo sentimento invincibile. «In tal caso soltanto una filosofia dev'essere la vera e poiché le filosofie sono così diverse, tutte le altre - si conclude - devono essere false; senonché ognuna di esse assicura, sostiene e dimostra di essere la vera.» Questo è il solito ragionamento ed è una concezione apparentemente giusta, propria di chi ragiona freddamente col buon senso^[1]. Ma, quanto a questa freddezza e sobrietà di pensiero, per usare una espressione corrente, sappiamo

dall'esperienza quotidiana riguardo alla sobrietà del mangiare che, quando siamo sobri, sentiamo contemporaneamente o subito dopo la fame. Invece quel freddo pensare ha il talento e l'abilità di condurre non alla fame, al desiderio, bensì ad essere e rimaner sazio di se stesso. Ma allora questo pensiero, che ragiona in tal modo, non è altro che morto intelletto: giacché soltanto ciò che è morto può essere digiuno ed insieme essere e rimanere sazio. Al contrario la vitalità fisica, come quella spirituale, non rimane soddisfatta del digiuno, bensì sente lo stimolo di giungere, attraverso la fame e la sete, alla verità, alla conoscenza di essa, e aspira a soddisfare questo stimolo, né si lascia quietare e saziare da riflessioni simili a quella suddetta.

Per esaminare poi più precisamente queste riflessioni, si può subito notare che, per quanto le filosofie siano così diverse, tuttavia hanno pur sempre questo in comune, di esser filosofie. Perciò chi ha studiato e compreso una filosofia, se pur questa è solo una delle filosofie, ha tuttavia con ciò compreso la filosofia. Quel pretesto e quel ragionamento, che guardano solo alla diversità, per il disgusto e la paura del particolare, in cui in realtà esiste l'univer-sale, non vogliono comprendere e riconoscere questa universalità^[2]. Altrove ho paragonato questo ragionamento ad un ammalato, a cui il medico abbia consigliato di mangiar frutta e che abbia davanti a sé ciliege o prugne o uva, ma che per pedanteria intellettualistica rifiuti di prenderle, perché esse non sono «frutta», ma ciliege, prugne o uva. Ma occorre invece essenzialmente avere un concetto più profondo di ciò che sia questa diversità dei sistemi filosofici. La conoscenza filosofica di ciò che sono la verità e la filosofia ci fa riconoscere che questa diversità riveste un significato ben diverso da quel-lo di un'opposizione astratta tra la verità e l'errore. Le mie spiegazioni su questo punto ci sveleranno il significato dell'intera storia della filosofia. Mi propongo di mostrare che questa molteplicità di diverse filosofie non solo non pregiudica la filosofia stessa, cioè la possibilità della filosofia, ma che anzi essa sia e sia stata assolutamente necessaria all'esistenza della scienza della filosofia e che è ad essa essenziale^[3].

Certo in questa considerazione noi partiamo dal presupposto che la filosofia, pensando la verità, abbia lo scopo di comprenderla concettualmente e non di constatare che non v'è nulla da cono-scere, o anche che non è possibile conoscere l'autentica verità ma soltanto una verità transitoria, finita (cioè una verità che è al tem-po stesso non vera^[4]); inoltre partiamo dal presupposto che nella storia della filosofia abbiamo a che fare con la filosofia stessa. Possiamo comprendere tutto ciò che riguarda questo punto nell'unica idea dello «sviluppo». Se essa ci sarà chiara, tutto il resto non sarà che una conseguenza e un risultato di quell'idea. Giacché i fatti che costituiscono la storia della filosofia non sono avventure, allo stesso modo che la storia universale non è un romanzo; non sono una collezione di fatti contingenti, di viaggi di cavalieri erranti, che vadano intorno per conto proprio e si affatichino senza scopo e la cui attività non lasci alcuna traccia. E neppure nella filosofia uno ha escogitato arbitrariamente una cosa, un altro un'altra, ma vi è una connessione essenziale nel movimento dello spirito pensante ed esso procede razionalmente^[5]. Con questa fede nello spirito universale dobbiamo avvicinarci alla storia e

in particolare alla storia della filosofia.

L'affermazione suddetta che la verità è soltanto una è stata sinora astratta e formale. E, in senso più profondo, il riconoscimento di quest'unica verità è il punto di partenza e lo scopo della filosofia. Ma essa va riconosciuta al tempo stesso come la fonte da cui deriva tutto il resto, tutte le leggi di natura, tutte le manifestazioni della vita e della coscienza, di cui esse sono solo il riflesso; oppure, con procedimento in apparenza opposto, nel ricondurre tutte queste leggi a quell'unica fonte, ma per comprenderle in vista di essa, cioè per comprendere come siano derivate da essa^[6]. L'essenziale è dunque il riconoscere che la verità unica non è un pensiero semplice e vuoto, bensì è un pensiero in sé determinato. Per raggiungere questa conoscenza, dobbiamo occuparci di alcuni concetti astratti, che sono quindi generici e aridi: essi sono i due concetti di svolgimento e di concreto. Il prodotto del pensare è il pensato in generale; mentre il pensiero è formale, il concetto è il pensiero più determinato e infine l'idea è il pensiero nella sua totalità^[7] e nella sua determinazione in sé e per sé. Quindi l'idea è il vero e solo il vero. Ora, è essenziale alla natura dell'idea lo svolgersi, il comprendere se stessa solo attraverso lo sviluppo e il divenire così ciò che essa è.

Il concetto di svolgimento è ben noto, ma è proprio una caratteristica della filosofia di investigare ciò che il senso comune ritiene noto. Giacché ciò che si maneggia e si adopera senza riflettere, ciò di cui ci si serve nella vita, è proprio l'ignoto per chi non ha cultura filosofica. La discussione più particolareggiata di questi concetti appartiene alla scienza logica. Che infatti l'Idea debba diventare soltanto ciò che essa è, sembra a prima vista una contraddizione; e si potrebbe dire che essa è ciò che è. Ma per comprendere che cosa sia lo svolgimento, bisogna distinguere, per così dire, due stati diversi. Il primo è ciò che si indica generalmente come attitudine, capacità, l'essere in sé (come io lo chiamo), *potentia*, *dynamis*. Il secondo momento è l'esser per sé, l'effettualità (*actus*, *enérghēia*)^[8]. Se ad esempio diciamo che l'uomo è per natura un essere ragionevole, vogliamo dire ch'egli possiede la ragione in potenza, in germe. In tal senso l'uomo possiede ragione, intelletto, fantasia, volontà sin da quando nasce, anzi già in grembo alla madre. Ma, poiché il bambino, per quanto sia un uomo in potenza, possiede solo l'attitudine e la possibilità reale della ragione, è come se non avesse ragione; la ragione non esiste ancora in lui, poiché egli non può ancor compiere nulla di razionale ed è privo di coscienza razionale. Solo quando l'uomo diventa per sé, l'uomo acquista al riguardo un'autentica realtà, è realmente razionale ed è solo per la ragione.

E, più precisamente, che cosa significa ciò? Ciò che è in sé deve diventare oggetto per l'uomo, deve giungere alla sua coscienza; così diviene per l'uomo^[9]. Ciò che è diventato oggetto per l'uomo è proprio ciò che egli è in sé. Soltanto attraverso questo processo l'uomo diventa per sé, si sdoppia, pur rimanendo se stesso e non diventando un altro. Così l'uomo è pensante quando pensa il suo pensiero; in tal modo l'oggetto del pensiero è il pensiero stesso, così la razionalità produce il razionale, la ragione è oggetto di se stessa.

(Che poi il pensare possa degradarsi fino ad essere irrazionale, ciò è cosa che qui non ci riguarda.) Può sembrare che l'uomo, in sé ragionevole, divenendo ragionevole per sé non sia progredito affatto, dal momento che non è aggiunto alcun contenuto nuovo: tuttavia questa forma dell'esser per sé costituisce una differenza enorme. Su questa differenza si basa ogni distinzione che si presenta alla storia universale. Ad esempio, pur essendo tutti gli uomini ragionevoli per natura e pur essendo la libertà la forma necessaria di questa razionalità, e benché questa sia la sua natura, tuttavia è esistita ed in parte esiste ancora la schiavitù presso molti popoli e questi popoli ne sono soddisfatti. Così l'unica differenza tra i popoli africani e asiatici da un lato e i greci, i romani, i moderni dall'altro risiede nel solo fatto che questi sanno di essere liberi per sé e lo sono, mentre quelli, per quanto lo siano, non lo sanno e quindi non vivono in libertà. Ciò costituisce l'immensa differenza delle loro relative condizioni. Ogni sapere, ogni apprendere, ogni scienza ed anche la stessa azione non mira ad altro se non a render espresso e manifesto ciò che è intimo ed in sé, e quindi oggetti-varsi a sé.

L'in sé, quando entra nell'esistenza, passa bensì attraverso la variazione, ma rimane tuttavia uno e lo stesso perché è esso che regola l'intero processo. Così la pianta non si perde puramente in una variazione infinita. Ciò si vede fin dal suo germe: in esso non si discerne ancor nulla, ma è presente in esso l'impulso a svilupparsi, giacché esso non può tollerare di esser soltanto in sé. Questo impulso infatti contiene una contraddizione, poiché è sol tanto in sé e non deve esserlo. Così l'impulso si estrinseca nell'esistenza. In tal modo vien fuori una molteplicità, che però era già interamente contenuta nel germe, se non in modo sviluppato, tuttavia implicitamente e idealmente. Mentre si compie questo estrinsecarsi, esso si pone uno scopo^[10]. La sua più alta perfezione e il fine preordinato è infatti il frutto, cioè la produzione del seme, il ritorno allo stato primitivo. Il seme vuole soltanto estrinsecare se stesso e tornare a sé. Esso esplica ciò che è in lui e poi ritorna nuovamente in se, stesso e si raccoglie di nuovo in quell'unità, da cui era sorto. E vero però che nell'ambito della natura si verifica che il soggetto che ha cominciato e l'esistenza finale (il seme e il frutto) sono due individualità separate; lo sdoppiamento ha il risultato apparente di scindersi in due individui, che però sono la stessa cosa quanto al loro contenuto. Così nella vita animale, genitore e figlio sono individui diversi, per quanto siano della stessa natura.

Invece, nella vita dello spirito, la cosa è diversa. Lo spirito è coscienza, libertà, perché in lui coincidono il principio e la fine. E bensì vero che anche lo spirito, come il germe nella natura, dopo essersi fatto un altro, si raccoglie nuovamente ad unità; ma in esso ciò che è in sé diventa per lo spirito ed egli diventa così per sé. Invece il frutto e il nuovo seme contenuto in esso non diventano per il germe primitivo, bensì soltanto per noi. Al contrario nello spirito non solo entrambi i momenti sono in sé la stessa natura, ma si verifica in essi un esser per l'altro e, appunto per questo, un esser per sé. Ciò per cui l'altro è, è uguale a quell'altro; solo così lo spirito è conciliato con sé nel suo altro^[11]. Lo svolgimento dello spirito risiede dunque nel fatto che egli, mentre si estrinseca e si scinde, contemporaneamente

torna a se stesso^[12].

Questa conciliazione con sé dello spirito, questo suo tornare a se stesso può esser considerato come il suo scopo supremo ed assoluto: ciò soltanto egli vuole e null'altro. Tutto ciò che avviene, che avviene eternamente in cielo e sulla terra, la vita di Dio e tutto ciò che si compie nel tempo, tende soltanto allo scopo che lo spirito conosca se stesso, che faccia di sé il proprio oggetto, che di venti per se stesso, che si concili con sé. Egli è sdoppiamento, alienazione, ma solo al fine di poter trovar se stesso e di poter ritornare a sé. Solo questa è autentica libertà: giacché è libero so lo ciò che non si riferisce ad altro, né dipende da altro. E lo spirito, mentre torna a se stesso, ottiene appunto di esser libero, Solo qui vi è autentico possesso di se stesso, vera ed autentica convinzione: in ogni altra cosa che non sia pensiero lo spirito non rag-giunge tale libertà. Infatti, ad esempio, nell'intenzione, nei sentimenti, io mi trovo determinato, non esisto liberamente, ma sono così, anche se ho la coscienza di questa mia sensazione. Anche nella volontà si hanno scopi determinati, interessi particolari. Io sono bensì libero, in quanto questi scopi, questi interessi sono i miei, ma questi scopi contengono sempre qualcosa d'altro o comunque qualcosa che è altro da me, come impulsi, inclinazioni ecc. Solo nel pensiero ogni cosa estranea diviene trasparente, si dilegua: lo spirito è qui libero in modo assoluto. In tal modo appare evidente l'interesse che presenta l'Idea e la filosofia^[13].

Quanto allo svolgimento, ci si può chiedere: che cosa si svolge? che cosa è il suo contenuto assoluto? Giacché lo svolgimento si rappresenta in genere come un'attività formale, senza contenuto. Ma l'azione non ha altra determinazione che l'attività: e il carattere generale del contenuto già si determina attraverso essa. Poi-ché i momenti dell'attività sono l'essere in sé e l'esser per sé: l'azione consiste nel contenere in sé questi momenti distinti. L'atto è tuttavia essenzialmente unico e proprio: questa unità dei due momenti differenti costituisce il concreto^[14]. Non soltanto l'azione è concreta, ma lo è anche l'in sé, il soggetto dell'attività, quello che inizia: il prodotto è altrettanto concreto quanto l'attività e il soggetto cominciarne. Il corso dello svolgimento costituisce anche il contenuto, l'Idea stessa, la quale appunto consiste nel fatto che v'è l'un opposto e v'è l'altro, ma entrambi sono una cosa sola; essa è il terzo, poiché l'uno è nell'altro restando sempre in sé, non fuori di sé.

E un comune pregiudizio l'opinione che la scienza filosofica abbia soltanto a che fare con astrazioni, con vuote generalità, mentre invece l'intuizione, la nostra autocoscienza empirica, il sentimento di noi stessi, il senso della vita sarebbero invece il concreto in sé, la ricchezza di ciò che è determinato in sé. In realtà la filosofia vive nell'ambito del pensiero: essa quindi ha a che fare con universalità: il suo contenuto è astratto, però solo secondo la forma, secondo l'elemento; mentre invece l'Idea in se stessa è essenzialmente concreta, poiché essa è l'unità di determinazioni diffe-renti. Proprio in questo la conoscenza razionale differisce dalla pura conoscenza intellettualistica: ed è appunto compito della filosofia il dimostrare, contro l'intelletto, che il vero e l'Idea non consistono in vuote generalità, bensì in

un universale, che è in se stesso il particolare, il determinato. Se il vero è astratto, esso non è vero. La sana ragione umana, il buon senso, mira solo al concreto; soltanto la riflessione dell'intelletto forma una teoria astratta, priva di verità, giusta soltanto nel cervello ed inoltre impraticabile, la filosofia è quanto mai nemica dell'astratto e riconduce al concreto^[15].

L'Idea è in se stessa concreta nel suo contenuto ed è così concreta in sé, che è suo interesse render per lei ciò che essa è in sé. Se mettiamo in relazione il concetto del concreto con quello dello svolgimento, abbiamo il movimento del concreto. Essendo l'in sé già concreto in se stesso e poiché noi poniamo solo ciò che già esiste in sé, si aggiunge solo la nuova forma, per cui ora appare distinto ciò che prima era racchiuso nell'unità originaria^[16]. Il concreto deve diventare per sé: esso è differente solo in sé, in quanto non è ancor posto come distinto, bensì è ancora nell'unità (e questa contraddice la distinzione). Il concreto è dunque semplice e insieme diverso. Questa sua contraddizione inferiore è pro-prio ciò che stimola allo svolgimento. Attraverso essa la differenza giunge all'esistenza. Ma anche alla differenza vien riconosciuto il suo diritto. Esso consiste nell'esser riassorbita e quindi superata: poiché la sua verità è solo d'essere nell'unità. Questa è la vitalità, tanto quella naturale quanto quella dell'Idea, dello spirito in sé. Se l'idea fosse astratta (come invece non è), essa sarebbe soltanto l'essenza suprema, della quale non si può dire null'altro; ma questo Dio è un prodotto dell'intellettualismo del mondo moderno. Il vero Dio è invece movimento, processo, ma contemporaneamente quiete. La differenza consiste solo nel fatto che è il passaggio alla piena, concreta unità.

Per chiarire ulteriormente questo concetto del concreto, possiamo citare come esempi oggetti sensibili^[17]. Il fiore, per quanto abbia molte qualità, come profumo, sapore, forma, colore ecc., è tuttavia un'unità; nessuna di queste qualità può mancare neppure in un petalo del fiore: e ogni parte di questo petalo possiede tutte le peculiarità dell'intero petalo. Così l'oro in ogni suo punto ha indivise e non disgiunte le sue proprietà. Nell'ambito del sensibile si ammette facilmente che elementi diversi coesistano insieme; invece nel mondo spirituale il differente si considera di preferenza come l'opposto. Infatti non troviamo contraddittorio, ne ci meravigliamo che l'odore e il sapore del fiore, per quanto diversi l'uno dall'altro, siano tuttavia senz'altro in un'unità, ne li contrapponiamo l'uno all'altro. Solo l'intelletto invece e il ragionamento intellettualistico trovano inconciliabili due elementi diversi, ad esempio che la materia sia composta e contemporaneamente unita, o che lo spazio sia continuo ed insieme interrotto. La materia è composta di parti, la si può anche spezzare e si può continuare a dividerla all'infinito; in tal caso si dice che la materia è composta di atomi e di punti e che quindi non è continua. Così si hanno le due determinazioni in una sola cosa (la continuità e la suddivisione in punti) e l'intelletto li ritiene escludentisi reciprocamente: «o la materia è del tutto continua o è divisibile in punti». Essa invece possiede entrambe le determinazioni. Altrettanto noi sogliamo dire dell'uomo che esso ha libertà; ma esiste anche l'altra determinazione, la necessità: «Ma se lo spirito è libero - obietta l'intelletto - non è soggetto alla necessità e, viceversa, se il suo volere e il suo pensare soggiacciono alla necessità, allora non è libero; l'uno esclude l'altro». Così le

differenze vengono considerate come se Luna escludesse l'altra e non come costituenti una realtà concreta: ma invece la verità, lo spinto, e concreto e le sue determinazioni sono la libertà e la necessità. V'è infatti una concezione più alta, che ci dice che lo spirito è libero nella sua necessità, e che solo in essa trova la sua libertà, come la sua necessità riposa solo nella sua libertà. Ma così ci riesce più difficile il porre l'unità che non nelle cose naturali. La libertà può bensì essere astratta e priva di necessità: ma siffatta libertà è l'arbitrio: e quindi è l'opposto della libertà, è anzi un in-conscia servitù, una vuota opinione di libertà, è la libertà puramente formale.

Il terzo momento, il frutto dello svolgimento, è il risultato del movimento; ma, in quanto è risultato di un dato grado di sviluppo, così è come l'ultimo di questi gradi, e insieme è il punto di partenza e il primo termine di un altro grado di sviluppo. Goethe dice giustamente in qualche luogo: «ciò che è formato diventa sempre nuovamente materia». La materia, che è già stata plasmata e possiede una forma, diventa materia per una nuova forma. Lo spirito si ripiega su se stesso e si rende oggetto a se stesso e la direzione del suo pensiero sopra di sé gli dà la forma e la determinazione del pensiero. Il concetto in cui lo spirito si è compreso e che è la sua stessa natura, questa sua formazione, questo suo essere, nuovamente separato da lui, egli se lo rende ancora proprio oggetto e dirige nuovamente verso esso la sua attività. Così questo movimento, in quanto è concreto, forma una serie di svolgimenti, che non deve essere concepita come una linea retta diretta verso un infinito astratto, bensì come un circolo che ritorna su di sé. Questo circolo* ha alla sua periferia una grande quantità di circoli, il cui insieme costituisce una grande serie di svolgimenti, che si volgono su se stessi.

^[18]Dopo aver spiegato e illustrato così in generale la natura del concreto, aggiungo quanto al suo significato che il vero, così determinato in se stesso, ha la tendenza di svilupparsi. Soltanto ciò che è vivo, ciò che è spirituale si muove in se stesso, si sviluppa. Perciò l'Idea, in quanto è concreta e si svolge in se stessa, è un sistema organico, una totalità, che contiene in sé molti gradi e momenti.

La filosofia è appunto per sé la conoscenza di questo svolgimento e, in quanto è pensiero concettuale, è essa stessa questo svolgimento pensante: quanto più questo svolgimento è rigoroso, tanto più perfetta è la filosofia.

Inoltre questo sviluppo non è diretto verso l'esterno, nell'esteriorità, ma, mentre si esplica, si rivolge verso l'interno: cioè l'Idea universale rimane come base e come ciò che tutto abbraccia ed è immutabile. Poiché l'estrinsecarsi dell'idea filosofica nel suo sviluppo non è un mutarsi, non è un diventar altro, bensì è, invece, un internarsi, un approfondire se stessa: perciò questo progresso rende l'Idea, che era generica e indeterminata, più determinata in se stessa. L'ulteriore svolgimento non è dispersione né dissoluzione, bensì è, invece, coesione, la quale è tanto più potente ed intensa quanto più l'estensione, ciò che si riunisce insieme, è più ricca e più vasta. Queste sono le proposizioni astratte intorno alla natura dell'Idea e del suo svolgimento. Così la filosofia, che si è formata, è costituita in lei

stessa: essa è un'unica idea nel tutto e in tutti i suoi membri, proprio come nell'individuo vivente: v'è una sola vita e un solo polso che batte. Tutte le sue parti e la loro sistemazione provengono solo da quest'idea unica; tutti questi particolari sono soltanto riflesso e immagine di questa unica vitalità. Solo in questa unità essi sono reali e le loro differenze e le loro diverse qualità sono solo espressione dell'Idea, son solo la forma in essa contenuta. In tal modo l'Idea è il punto centrale, che è insieme la periferia, la sorgente luminosa, che in ogni espansione non esce mai da se stessa, ma resta sempre presente ed immanente in se stessa: perciò essa è il sistema della necessità, o meglio, della sua caratteristica necessità, che è insieme la sua libertà. Così la filosofia è sistema in svolgimento e altrettanto la storia della filosofia: questo è il punto fondamentale, è il concetto fondamentale, che la presente trattazione di questa storia metterà in luce.

G.W.F. Hegel, Introduzione alla storia della filosofia, pp. 54-67, tr. di A. Plebe, Laterza, Bari 1987

Per un'analisi del testo

Svolgimento, contraddizione e conciliazione

«Lo svolgimento dello spirito risiede nel fatto che, mentre si estrinseca e scinde, torna a se stesso»

Al fine di illustrare la natura dialettica della filosofia, Hegel presenta, nella sua *Introduzione*, le nozioni di «svolgimento» e di «concreto». Di tali nozioni egli dapprima dà una definizione teorica; successivamente mostra l'intreccio delle due nozioni nella vita dell'idea e della filosofia. Riprendendo da più punti di vista i temi dello svolgimento e della concretezza, Hegel fornisce sia un'analitica presentazione dei momenti e della natura della dialettica, sia una convincente dimostrazione della natura dialettica della filosofia.

La filosofia, se vuole adempiere al compito di cogliere l'intima unità del reale, deve assumere forma dialettica, superare l'apparente isolamento e staticità delle singole determinazioni, svelare il dinamismo che caratterizza il movimento interno al reale e al pensiero (in quanto pensa la realtà).

Per cogliere la natura dialettica del reale è dunque necessario superare il primo momento in cui l'intelletto pone le singole determinazioni e le lascia sussistere come isolate, limitandosi a contrapporre nella forma dell'opposizione; è necessario infatti superare questo primo momento e collocare ciascuna determinazione entro il movimento dialettico che caratterizza pensiero e realtà.

Molla di questo processo e della comprensione dialettica di ciascun momento è la contraddizione. Ogni ente si definisce infatti per opposizione a ciò che esso è; la negazione di sé svela la natura intima di ogni ente: nel rapporto con la propria alterità ciascuna determinazione svela la sua natura in quanto l'altro costituisce il limite che definisce e

determina (anche in senso etimologico: de-finisce, de-termina) qualcosa nella sua forma logica e reale.

La ragione filosofica deve dunque dissolvere ogni determinazione finita nella sua alterità, inserendola così nel sistema della totalità: il secondo momento della dialettica è quello della contraddizione, in forza della quale la ragione supera l'isolamento in cui l'intelletto aveva posto ogni determinazione e avvia al terzo momento dello svolgimento, quello speculativo, in cui la determinazione iniziale, negata nella sua unilateralità, non viene solo tolta, ma anzi superata, conciliata nella sintesi conclusiva.

Esercizi

Illustra la nozione di svolgimento presentata da Hegel. Ricorda, a tale scopo, come egli richiami la distinzione aristotelica tra potenza e atto che definisce con i binomi: «in sé» - «per sé»; «inconsapevole» - «cosciente»: «intimo» - «espresso».

Riprendendo la distinzione hegeliana tra intelletto e ragione illustra le nozioni di «astratto» e «concreto» e spiega perché l'intelletto non sia in grado di cogliere la verità filosofica.

Ricostruisci il movimento dialettico dell'idea indicando: a) quali ne sono i momenti; b) quale ruolo vi svolge la «contraddizione»; c) quale ne è il «risultato»; d) perché tale movimento può essere paragonato a un circolo.

Le filosofie, la filosofia

«La molteplicità di diverse filosofie è assolutamente necessaria alla filosofia»

Affermandosi depositarla della verità, ciascuna filosofia si contrappone alle altre, cui nega valore di verità e, di conseguenza, dignità filosofica. Contro tale modo tradizionale di intendere il rapporto tra filosofia e verità, tra filosofia e filosofie, Hegel presenta alcune considerazioni preliminari sulla «diversità delle filosofie» dichiarando che tale pluralismo non solo non pregiudica la filosofia, ma anzi, le è essenziale, necessario. Riprendendo la distinzione tra conoscenza intellettuale (che isola le determinazioni dal processo entro cui sono inserite cogliendone solo l'astratta staticità) e conoscenza razionale (che mette in luce l'interno, concreto dinamismo delle determinazioni del processo), Hegel pone la nozione di sviluppo in stretta connessione con quella di concreto e presenta la filosofia come svolgimento dell'idea nel concreto, nelle diverse determinazioni storiche. Il suo obiettivo è salvaguardare come fattore positivo il pluralismo delle filosofie, mostrando come ciascuna filosofia non sia che un momento storico, necessario del processo di svolgimento dell'idea verso la conoscenza di sé.

Esercizi

1. «Un concetto più profondo di ciò che sia questa diversità». Illustra il differente significato che la tradizione (da una parte) ed Hegel (dall'altra) attribuiscono alla nozione di «diversità» e in relazione ad essa, alla molteplicità dei sistemi filosofici.
2. «Il vero ha la tendenza a svilupparsi». Illustra la nozione di verità che Hegel pone alla base della sua concezione della filosofia e dei suoi molteplici momenti storici; in particolare, servendoti delle nozioni di «svolgimento» e «concreto», spiega perché la verità sia «una» mentre le filosofie siano molteplici.
3. «La filosofia è sistema in svolgimento e altrettanto la storia della filosofia». Ricostruisci l'intero ragionamento con cui Hegel giunge ad affermare l'identità di filosofia e storia della filosofia.

[1] Prima di introdurre il proprio punto di vista riguardo alla diversità delle filosofie, Hegel richiama qui una apparente contraddizione: poiché la verità è una, come possono esservi molteplici filosofie, ciascuna delle quali rivendica a sé la verità? La contraddizione, spiega Hegel, è apparente; tale modo di ragionare (già condannato da Hegel nella *Prefazione alla fenomenologia dello spirito*) è tipico di quei filosofi che si affermano depositari della verità e respingono le filosofie dei predecessori ritenendole tutte erranee; nella diversità essi vedono solo contrapposizione tra singolarità isolate anziché momenti di un unico processo, gradi dello svolgersi di un'unica verità. Se si abbandona questa prospettiva che tende ad astrarre, isolare (tipica dell'intelletto) e si assume invece la prospettiva razionale, che mira a trovare nella molteplicità il movimento dialettico di un unico svolgersi della verità, pluralità delle filosofie e unicità della verità cessano di apparire come nozioni contraddittorie, incompatibili,

[2] Ciascun momento storico della filosofia è pur sempre filosofia in quanto esprime in forma particolare e in un determinato momento dello sviluppo storico, l'universale,

[3] Alla luce della concezione positiva della diversità dei sistemi filosofici, Hegel intende evidenziare la dimensione storica della filosofia: nel pluralismo delle filosofie si esprime la storicità della verità, Compito dello storico della filosofia sarà dunque ricostruirne lo sviluppo mettendone in luce la razionalità e la necessità. Se ciascun sistema filosofico partecipa della verità esprimendo un momento della verità stessa (la verità del proprio tempo), la filosofia assoluta, intesa come sviluppo dei sistemi filosofici, esprime la verità assoluta,

[4] Il fine dello studio storico della filosofia è la comprensione concettuale, cioè l'individuazione del processo globale di cui ciascun sistema filosofico è un momento storico (il concetto è, infatti, l'universale concreto, l'unità organica delle molteplici determinazioni particolari); tale ricerca poggia sul rifiuto dello scetticismo (per il quale «non v'è nulla da conoscere») e di quelle filosofie tradizionali che pervengono a una conoscenza relativa, isolata o parziale; questa conoscenza non è verità, poiché vero è l'intero, il processo nell'unità organica dei suoi momenti,

[5] Lo svolgersi nel tempo della verità e della filosofia si rivela, a giudizio di Hegel, nella forma della

connessione (cioè dell'intimo legame), del movimento (cioè del processo), della razionalità (cioè della necessità),

[6] Lo spirito permea di sé tutte le forme (artistiche, etiche, religiose, politiche) di un'età; riconoscendo in tali forme lo spirito dell'epoca, la filosofia è in grado di ricondurre le molteplici forme dell'arte, della religione ecc, alla loro fonte spirituale o, all'opposto, ritrovare nella fonte spirituale l'origine delle manifestazioni della realtà

[7] La verità che il filosofo ricerca non è (quella del pensiero astratto, formale, in sé, ma quella dell'idea in sé e per sé, dell'idea nell'unità organica dei suoi momenti, Oggetto della storia della filosofia è la conoscenza dello svolgersi dell'idea nella concretezza delle determinazioni storiche che essa ha via via assunto,

[8] con i termini «in sé» e «per sé», posti in correlazione con i concetti aristotelici di «potenza» e «atto», Hegel indica due momenti dello svolgimento dell'idea, Il primo costituisce il momento della pura soggettività, che tiene raccolte in sé tutte le proprie potenzialità, il secondo è il momento della manifestazione oggettiva, del farsi attuale delle potenzialità, Solo nel terzo momento dello svolgimento dialettico l'idea giunge a comprendersi, divenendo consapevole di ciò che essa è in sé e per sé; l'idea sviluppa, in tal modo, con pienezza assoluta la propria natura logica e la propria realizzazione oggettiva.

[9] nello svolgimento ciò che è in sé, nella sua potenzialità, si fa «per l'uomo» che ne diviene consapevole; l'uomo, in sé ragionevole, si fa ragionevole per sé quando manifesta la propria razionalità, di venendone consapevole, In tale passaggio vi è un innegabile progresso (anche se non esteriormente percepibile): quanto esisteva in sé e dunque non consapevole delle proprie possibilità, si fa per sé, si manifesta e si rende cosciente di sé.

[10] l'impulso che mette in moto lo svolgimento dialettico è la contraddizione: l'in sé (in quanto potenzialità) sente di non poter permanere nella sua soggettività, nella sua unilateralità e deve farsi altro, contraddirsi nella oggettività, nella molteplicità, A questo primo moto di «estrinsecazione» seguirà quello di ritorno in sé in cui si attua la consapevolezza del fatto che tutte le determinazioni sono espressione dell'in sé; grazie a questo movimento l'idea si costituisce come unità consapevole, in sé e per sé, che raccoglie i momenti del processo. Nel processo di estrinsecazione, l'in sé non si disperde, ne perde la sua unità; semplicemente si manifesta in forme che erano implicitamente e idealmente in lui e in tal modo si dà e realizza il proprio fine.

[11] nell'ambito della natura, l'ente che dà vita al processo e il suo esito sono distinti e separati (il seme e il frutto, il padre e il figlio), pertanto ciò che è in sé non diviene mai per sé, ma solo per noi, per le coscienze esterne che ne prendono atto; nell'ambito della vita dello spirito invece il principio e il fine coincidono: ciò che è in sé diviene per sé, si fa consapevole dell'unità che governa il processo del farsi altro da sé per poi raccogliersi nuovamente in sé.

[12] a differenza di quanto avviene per la natura, nel processo dello spirito si verifica un ritorno a sé in forza del quale l'intero sviluppo viene considerato come cammino unitario e i singoli momenti come concrete determinazioni dello spirito. La consapevolezza dell'intero processo porta lo spirito a conciliarsi con sé: i momenti estremi dello sviluppo, quello iniziale 'in sé' e quello finale per sé, si definiscono reciprocamente e, nel loro rimandarsi, ognuno trova piena realizzazione, si costituisce «per sé».

[13] nel farsi altro da sé e alienandosi l'uomo per poi ritrovare se stesso, il soggetto si fa consapevole di sé

e della propria libertà. Tale libertà è piena e assoluta solo nell'ambito del pensiero e dunque della filosofia: invece nell'ambito della volontà, dei sentimenti, la libertà è limitata dalla presenza di impulsi e inclinazioni esterne di cui si può essere consapevoli, senza per questo esserne mai pienamente liberati.

[14] mentre alla nozione di svolgimento si è soliti attribuire un valore puramente formale come se lo svolgimento fosse un puro processo indifferente alla sostanza che si svolge, si trasforma, Hegel attribuisce allo svolgimento un carattere concreto: lo svolgimento è un processo nel quale ciascun momento si definisce in relazione agli altri momenti, e l'intero sviluppo contiene e compone in sé organicamente ogni determinazione.

[15] si serve in questo passaggio delle coppie concettuali astratto/concreto, intelletto/ragione cui attribuisce significati specifici. Astratto è ciò che l'intelletto isola, definisce a prescindere dalle relazioni necessarie che esso ha con i momenti del processo dialettico di cui è parte; concreto è invece ciò che la ragione coglie nell'ambito del processo dialettico. La filosofia si serve di forme astratte, e cioè universali, elaborate dall'intelletto (in tal senso Hegel può affermare che «il suo contenuto è astratto, però solo secondo la forma»); la ragione filosofica mira però solo al concreto, poiché solo lì vi è la verità («se il vero è astratto, allora non è vero»; il vero, spiega altrove Hegel, è solo l'intero).

[16] nel suo svolgersi l'in sé si fa per sé, si manifesta cioè in una forma distinta da quella iniziale, nella quale tuttavia era già racchiusa «nell'unità originaria»! Nel processo la forma iniziale in sé si mantiene unitaria: non si disperde, non si annulla pur assumendo una forma distinta, differente: essa non si oppone come estranea all'in sé: Hegel rimprovera anzi alla tradizione di intendere la nozione di «diversità» come opposizione inconciliabile, separazione insanabile, dal punto di vista hegeliano la diversità è invece momento di un processo («la differenza consiste _ dirà Hegel più avanti _ nel fatto che è il passarlo alla piena, concreta unità») e pertanto mantiene una propria unità con il principio di cui è svolgimento.

[17] a illustrazione della nozione di diversità e concretezza, Hegel introduce alcuni esempi tratti dal mondo sensibile: in esso si ammette facilmente che la diversità convive nell'unità (le parti di un fiore sono diverse e tuttavia in ciascuna vi sono le qualità del fiore: l'odore e il colore del fiore sono distinti, ma sono tuttavia in un'unità, quella del fiore). Questo principio non viene solitamente applicato al mondo spirituale, nel quale l'intelletto individua solo opposizioni, contraddizioni inconciliabili: in realtà, invece, anche nel mondo spirituale, come in quello sensibile, le diversità non sono che determinazioni di uno stesso processo.

[18] in quanto la realtà è svolgimento dell'idea, l'idea non esce mai da sé stessa, ma resta immanente alla realtà di cui è «sorgente»; nel processo graduale e necessario del suo farsi consapevole di sé, l'idea si determina, «si interna», «approfondisce se stessa» (come un circolo che ruota su di sé); tutte le manifestazioni nelle quali si determina sono dunque riflesso di «un'unica vitalità» in cui esse hanno realtà, in cui le differenze non si presentano come opposizioni prive di relazione, ma come momenti distinti di un unico processo. La filosofia, che studia l'idea nel suo farsi cosciente, si dispiega nella molteplicità dei momenti storici nei quali l'idea si è espressa, la filosofia si presenta così come un sistema in svolgimento, come storia della filosofia.

Heidegger, L'angoscia

Heidegger in questa lettura tratta dell'angoscia e ne sottolinea la "funzione metodica fondamentale in seno all'analitica esistenziale".

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, II, pag. 239

I tentativi di interpretare il fenomeno dell'angoscia nella sua costituzione ontologico-esistenziale e nella sua funzione sono ancora piú rari del fatto esistitivo di una angoscia autentica. Ciò è causato dalla mancanza dell'analitica esistenziale dell'Esserci e, piú ancora, dal disconoscimento del fenomeno della situazione emotiva. Ma la rarità fattuale del fenomeno dell'angoscia non può sottrarre a esso il diritto di assumere una funzione metodica *fondamentale* in seno all'analitica esistenziale. Al contrario questa rarità sta ad attestare che l'Esserci, che, per lo piú, è celato a se stesso nello stato interpretativo pubblico del Si, in questa situazione emotiva fondamentale ha la possibilità di rivelarsi in modo originario.

Ogni situazione emotiva porta certamente con sé l'apertura dell'essere-nel-mondo in tutti i suoi momenti costitutivi (mondo, in-essere, se-stesso). Tuttavia l'angoscia racchiude la possibilità di un'apertura privilegiata per il fatto che isola. Questo isolamento va a riprendere l'Esserci dalla sua deiezione e gli rivela l'autenticità e l'inautenticità come possibilità del suo essere. Nell'angoscia le possibilità fondamentali dell'Esserci, che è sempre mio, si rivelano in se stesse, senza l'intrusione dell'ente intramondano a cui l'Esserci si aggrappa innanzi tutto e per lo piú.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 277

Heidegger, Il linguaggio è la casa dell'Essere

*Per Heidegger il linguaggio è la casa dell'essere e nella sua dimora abita l'uomo. Il filosofo compie un'analisi critica della *téchne* e della conoscenza di tipo epistemico, che si fonda sulla logica e perde l'essere.*

M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, [Lettera sull'umanesimo] in *Platons Lehre von der Wahrheit*, [La dottrina di Platone sulla verità], Bern, 1947, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 267-269

Ma ciò che prima di tutto “è”, è l'essere. Il pensiero porta a compimento il riferimento (*Bezug*) dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono. Il pensiero non si fa azione perché da esso scaturisca un effetto o una applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare. [...] Se vogliamo imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo a portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele. In tale interpretazione, infatti, il pensiero è inteso come una *téchne*, come il procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre. Ma già qui il riflettere è visto in riferimento alla *práxis* e alla *poíesis*. Per questo il pensiero, se lo si prende per se stesso, non è “pratico”. La caratterizzazione del pensiero come *theoría* e la determinazione del conoscere come atteggiamento “teoretico” avvengono già all'interno dell'interpretazione “tecnica” del pensiero. Essa è un tentativo di reazione per salvare ancora un'autonomia del pensiero nei confronti dell'agire e del fare. Da allora la “filosofia” si trova nella costante necessità di giustificare la propria esistenza di fronte alle “scienze”. Essa pensa che ciò possa avvenire nel modo più sicuro elevandosi a sua volta al rango di una scienza. Ma questo sforzo è l'abbandono dell'essenza del pensiero. La filosofia è perseguitata dal timore di perdere in considerazione e in valore se non è una scienza. Questo fatto è considerato una deficienza ed è assimilato alla non scientificità. Nell'interpretazione tecnica del pensiero, l'essere come elemento del pensiero, è abbandonato. La “logica” è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone. Si giudica il pensiero con una misura a esso inadeguata. Questo modo di giudicare equivale al processo che tenta di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto. Già da molto, anzi da

troppo tempo, il pensiero si trova all'asciutto. Ora, si può chiamare “irrazionalismo” lo sforzo di portare di nuovo il pensiero nel suo elemento?

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 285-286

Heidegger, Il linguaggio è per sua natura metafisico

La lettura presenta una parte di un lungo dialogo fra un giapponese (G) e un interrogante (I). I due interlocutori si trovano d'accordo sulla natura sopra-sensibile, meta-fisica del linguaggio, sul suo essere espressione, estrinsecazione dell'anima.

M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*

G. Il parlare inteso nella sua pienezza significativa trascende sempre la dimensione puramente fisico-sensibile del suono. Il linguaggio, come significato fattosi suono o segno scritto, è qualcosa di essenzialmente sopra-sensibile, qualcosa che perennemente oltrepassa il puramente sensibile. Il linguaggio, così inteso, è, per sua costitutiva natura, metafisico.

I. Sono pienamente d'accordo con quanto Ella dice. Bisogna notare però che il linguaggio emerge in questa sua natura metafisica solo in quanto è stato precedentemente inteso come espressione. Espressione qui non significa più solo emissione di suoni o scrittura: espressione viene a significare estrinsecazione.

G. Questa implica come termine di correlazione l'interiorità, l'anima.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1988, pag. 109

Heidegger, La prima di tutte le domande

Heidegger considera "la prima di tutte le domande" la seguente: "Perché vi è in generale l'essente e non il nulla?" e la definisce la domanda piú vasta, piú profonda e piú originale.

M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [Introduzione alla metafisica]

Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? Ecco la domanda. Non si tratta, presumibilmente, di una domanda qualsiasi. È chiaro che la domanda: " Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?" è la prima di tutte le domande. Non certo la prima per quanto riguarda l'ordine temporale. I singoli, e anche i popoli, si pongono una quantità di domande nel corso del loro sviluppo storico attraverso i tempi; affrontano, esplorano, indagano ogni sorta di cose prima d'imbattersi nella domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?". Capita a molti di non imbattersi addirittura mai in una simile domanda, né di chiedersene mai il significato: dato che non si tratta di fermarsi alla pura e semplice enunciazione, sentita o letta, della frase interrogativa, ma di formulare la domanda, di farla sorgere, di porla, di immettersi nella necessità di questo domandare. Eppure, capita a ciascuno di noi di essere, almeno una volta e magari piú d'una, sfiorato dalla forza nascosta di questa domanda senza tuttavia ben rendersene conto.

[...]

Essa è tuttavia sempre la prima in un altro senso: per il suo rango. Ciò risulta evidente da un triplice punto di vista. La domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?" reclama il primo posto anzitutto perché è la piú vasta, in secondo luogo perché è la piú profonda, infine perché è la piú originaria.

*Si tratta della domanda di piú vasta portata. Essa non si ferma ad un ente qualsiasi, ma investe tutto l'essente nel suo senso piú lato, né si limita al dato attuale, ma riguarda anche quanto è stato per l'addietro e sarà in futuro. L'estensione di questa domanda non incontra nessun limite se non in ciò che non è né sarà in alcun modo, ossia nel nulla. Tutto ciò che non è un nulla ricade sotto questa domanda, ed infine lo stesso nulla: non già perché esso divenga qualcosa dal momento che ne parliamo, ma perché "è" il nulla. La nostra domanda è di così vasta portata che non sapremmo oltrepassarla. Essa non verte su questo o su quell'ente in particolare, né sull'intera serie degli enti, ma sull'essente *in toto*, o, come vedremo meglio piú avanti, sull'essente nella sua totalità come tale.*

*Per il fatto che questa domanda è la piú vasta, è anche la piú profonda. "Perché vi è, in generale, l'essente...?" Chiedere perché è come chiedere: quale ne è la ragione, il fondamento (*Grund*)? Da quale fondamento l'essente proviene? Su quale fondamento si basa? A quale fondamento risale? La domanda non concerne questo o quell'aspetto dell'essente, né il suo essere qua o là, né come è fatto o come può risultare modificato o venire utilizzato, e via dicendo. Il domandare mira al fondamento dell'essente in quanto essente. Cercare il fondamento significa indagare la ragione, investigare. Tutto ciò che viene investigato si rapporta al fondamento. Solo che, per il fatto dello stesso domandare,*

rimane incerto se questo fondamento sia veramente fondante, se realizzi la fondazione, se sia un fondamento originario (*Ur-grund*); ovvero se questo fondamento rifiuti la fondazione, se sia assenza di fondamento (*Ab-grund*); o se, infine, non sia né una cosa né l'altra, ma presenti solo un'apparenza, forse necessaria, di fondazione, costituendo così solo un non-fondamento (*Un-grund*). Comunque sia, la domanda va in cerca di una risposta decisiva perseguendola in un fondamento che fondi, giustifichi l'essente come tale in ciò che esso è. Tale domanda sul perché non ricerca, per l'essente, cause della stessa natura o poste sul medesimo piano di esso. Essa non si muove su di un piano indifferente o solo in superficie, ma penetra nella zona più profonda, proprio fino all'ultimo, fino al limite: rifuggendo da qualunque superficialità e appiattimento tende al profondo, cosicché, oltre che come la più ampia, si presenta nel contempo, fra tutte le domande più profonde, come la più profonda. Infine, in quanto è la domanda più ampia e profonda, si presenta anche come la più originaria. Che cosa si deve intendere con questo? Se ci si rende conto di tutta l'ampiezza di questa domanda, che problematizza l'essente come tale nella sua totalità, apparirà chiaro che essa non concerne in alcun modo questo o quell'ente singolo in particolare. Ciò che noi intendiamo considerare è proprio l'essente nella sua totalità, senza alcuna preferenza particolare. Tuttavia c'è un essente che si fa avanti sempre di nuovo con insistenza in questo domandare: quello degli uomini stessi che pongono la domanda. Pure, in questa domanda, non deve trattarsi di un qualche ente particolare. In ragione della sua portata illimitata tutti gli enti per essa si equivalgono. Un qualunque elefante in una qualsiasi foresta vergine dell'India è altrettanto essente che un qualsiasi processo chimico di combustione sul pianeta Marte, o quel che si voglia.

Se intendiamo dunque perseguire nel suo vero significato e fino in fondo la domanda: "Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?", bisogna evitare di porre in primo piano un ente particolare, anche l'uomo. Perché, che cos'è in fondo quest'essente?

Raffiguriamoci la terra nell'Universo, per entro l'oscura immensità dello spazio. Al suo confronto, essa è come un minuscolo granello di sabbia fra il quale e il più prossimo granello della stessa grandezza si estendesse un chilometro e più di vuoto: sulla superficie di questo minuscolo granello di sabbia vive un ammasso caotico, confuso e strisciante, di animali che si pretendono razionali e che hanno per un istante inventato la conoscenza (cfr. Nietzsche, *Sulla verità la menzogna in senso extramurale*, 1873, opera postuma). E che cos'è mai l'estensione temporale di una vita umana nel giro di tempo di milioni di anni? Appena uno spostamento della lancetta dei secondi, un breve respiro. Non sussiste alcun motivo perché, per entro all'essente nella sua totalità, si debba porre in primo piano quell'essente chiamato uomo, alla cui specie noi stessi per caso apparteniamo.

M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990, pagg. 13-16

Heidegger, La ragione è nemica del pensare

L'esame del testo di Nietzsche sulla morte di Dio si conclude in un atto di accusa verso la ragione, che è nichilista perché continuamente uccide l'essere nell'ente. In altre parole la ragione, che ha fatto la società massificata del XX secolo, che ha fatto quella "tecnica planetaria", che ha portato all'oblio dell'Essere, è la nemica del pensiero, che invece è aperto all'Essere e in ascolto.

M. Heidegger, *Holzwege* [Sentieri interrotti]

La metafisica è un'epoca [*Epoche*] della storia dell'essere stesso. Ma nella sua essenza essa è nichilismo: L'essenza del nichilismo fa parte della storia secondo cui l'essere stesso è [west]. Se il nulla, come sempre, rinvia all'essere, la determinazione storico-ontologica del nichilismo avrebbe maggiore probabilità di indicare almeno la regione entro cui l'essenza del nichilismo si rende riconoscibile e quindi pensabile come qualcosa di concernente la nostra capacità rimemorativa. Noi siamo abituati a sentire nella parola "nichilismo" prima di tutto una nota negativa. Ma se teniamo presente l'essenza storico-ontologica del nichilismo, la semplice audizione di questa nota ci pone già in imbarazzo. Il termine nichilismo significa che in ciò che esso sta a designare il *nihil* è presente come qualcosa di essenziale. Nichilismo significa: di ogni cosa e per ogni riguardo, è nulla. "Ogni cosa" significa l'ente nella sua totalità. "Per ogni riguardo" presuppone che l'ente sia compreso in quanto ente. Nichilismo significa allora che dell'ente in quanto tale nel suo insieme ne è nulla. Ma l'ente è ciò che è e come è in base all'essere. Poiché dunque ogni "è" [*ist*] risiede nell'essere ne viene che l'essenza del nichilismo consiste nel fatto che dell'essere stesso ne è nulla. L'essere stesso è l'essere nella sua verità, verità che appartiene all'essere.

Se udiamo nel termine nichilismo l'altra nota, quella in cui risuona l'essenza di ciò che fu detto, udremo allora qualcosa di diverso anche nelle affermazioni del pensiero metafisico che ha scoperto qualcosa del nichilismo, senza tuttavia poterne pensare l'essenza. Consapevoli di quest'altra nota, forse un giorno considereremo l'epoca dell'incipiente compimento del nichilismo in modo diverso da finora. Forse riconosceremo allora che né le prospettive politiche, né le economiche, né le tecniche, né le scientifiche, e neppure le metafisiche e le religiose, sono adeguate al pensiero di ciò che si storicizza in questo momento storico. Ciò che esso propone al pensiero perché lo pensi non è un senso nascosto nel profondo delle cose, ma qualcosa di vicino: è il più vicino di tutto, ciò che, appunto perché più vicino, noi trascuriamo costantemente. Con questa trascuranza noi compiamo, sempre nuovamente e senza rendercene conto, l'uccisione dell'essere dell'ente.

Per rendercene conto e imparare a rendercene conto, può già bastare la meditazione di ciò che l'uomo pazzo dice della morte di Dio e del modo in cui lo dice. Forse allora non trascureremo sconsideratamente il fatto che, all'inizio del passo preso in esame, l'uomo

pazzo grida a perdifiato: “Cerco Dio! Cerco Dio!” Che significa che quest’uomo è pazzo? Esso è fuori del normale. Esso è infatti fuori del piano dell’uomo di prima, fuori del piano sul quale gli ideali del mondo sovrasensibile, divenuti irreali, vengono spacciati per reali, mentre si realizza il loro opposto. Quest’uomo è fuori del comune perché è al di là dell’uomo di prima. Tuttavia esso non ha fatto altro che immedesimarsi compiutamente dentro la predeterminata essenza dell’uomo di prima: essere l'*animal rationale*. Perciò quest’uomo fuori del comune non ha niente a che fare con quel genere di fannulloni pubblici che lo circondano e che “non credono in Dio”. Essi infatti non sono non-credenti perché Dio, in quanto Dio, è per loro divenuto non credibile, ma perché essi stessi hanno distrutto la possibilità di credere, in quanto non sono più in grado di cercare Dio. Non sono più in grado di cercare perché non pensano più. I fannulloni pubblici che attorniano l’uomo pazzo, hanno smesso di pensare, sostituendo al pensiero la chiacchiera che fiuta nichilismo ovunque ritiene che siano in pericolo le proprie opinioni. Questo autoaccecamento crescente di fronte al nichilismo autentico cerca così di stornare la propria angoscia davanti al pensiero. Ma questa angoscia non è che l’angoscia dinanzi all’angoscia.

L’uomo pazzo, invece, – come risulta chiaramente dalla prima parte del passo, e, più chiaramente ancora, per chi ha orecchie per intendere, dall’ultima parte – è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito fin che non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero.

M. Heidegger, *I sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pagg. 244-246

Heidegger, *Paideía* e *alétheia*

Dopo aver riproposto il “mito della caverna”, Heidegger ricorda che esso non illustra solo l'essenza della “formazione”, ma anche la dottrina di Platone sulla verità. Essa è un “disvelamento”, che avviene per gradi e ad ogni grado si nomina in modo diverso.

M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*

Il “mito della caverna”, secondo l'esplicita affermazione di Platone, illustra l'essenza della “formazione”. Per contro l'interpretazione del “mito”, che qui cerchiamo, intende avviarci a capire la “dottrina”, platonica della verità. In questo modo però non viene sovrapposto al “mito” qualcosa di estraneo? L'interpretazione minaccia di degenerare in una violenza al testo. Così può sembrare, finché non si sia consolidata la consapevolezza che il pensiero di Platone obbedisce a un mutamento dell'essenza della verità, mutamento che diviene legge occulta di ciò che il pensatore dice. Secondo l'interpretazione resa necessaria (*notwendig*) per noi da una condizione di bisogno (*Not*) rivelatasi in seguito, il “mito” non illustra solo l'essenza della formazione, ma ci offre nello stesso tempo la visione di un mutamento dell'essenza della “verità”. Non deve però esserci, allora, una relazione essenziale fra la “formazione” e la “verità”, se il “mito” può illustrare entrambe le cose? In effetti questo rapporto c'è. E consiste nel fatto che l'essenza della verità e la natura del suo mutamento` rende possibile “la formazione” nella sua struttura fondamentale.

Che cos'è, però, che unisce la “formazione” e la “verità” in una originaria unità essenziale? *Paideía* significa la trasformazione di tutto l'uomo nel senso del trasferimento, a cui l'uomo si adatta, dall'ambito delle cose che gli si presentano immediatamente ad un altro ambito, dove è l'essente stesso che appare. Questo trasferimento è possibile solo in quanto tutto ciò che è stato finora manifesto all'uomo, e il suo modo di essere manifesto, si trasformano. Deve mutare sia ciò che di volta in volta è disvelato all'uomo, sia il modo del disvelamento. Disvelamento in greco si dice *alétheia*, termine che si traduce con “verità”. E “verità” significa da molto tempo per il pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione pensante con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*.

Se, tuttavia, non ci accontentiamo di tradurre solo “letteralmente” le parole *paideía* e *alétheia*, e invece cerchiamo di pensare a partire dal sapere dei greci l'essenza davvero contenuta nelle due parole da tradurre, allora “formazione” e “verità” si incontrano subito in una unità essenziale. Se si prende sul serio il contenuto essenziale di ciò che nomina la parola *alétheia*, ci si deve chiedere a partire da che cosa Platone determini l'essenza del disvelamento. La risposta a questa domanda si vede rinviata al contenuto autentico del “mito della caverna”. Tale risposta mostra che, e come, “il mito” tratta dell'essenza della verità.

I termini “disvelato” e “disvelamento” designano di volta in volta ciò che di volta in volta è apertamente presente nel luogo del soggiorno dell'uomo. Il “mito”, però, narra una storia relativa ai passaggi da un soggiorno all'altro. Su questa base, poi, la storia si divide in

generale in una sequenza di quattro differenti modi di soggiornare, ordinati in una caratteristica gradazione ascendente e discendente. Le differenze dei modi di soggiornare e dei gradi dei passaggi si fondano sulla diversità di ciò che di volta in volta è determinante come *alethés*, cioè sul modo della “verità” che ogni volta domina. Per questo anche l'*alethés*, il disvelato, è necessariamente pensato e nominato e in modi diversi ad ogni grado.

M. Heidegger, *La dottrina di Platone sulla verità*, SEI, Torino, 1975, pagg. 48-50

Heidegger, Su Nietzsche e il superuomo

Nietzsche è stato il primo a comprendere che nell'attuale fase storica l'uomo "si prepara ad assumere il controllo totale della terra" e si è chiesto se egli è pronto per un tale compito. Nell'analisi dell'uomo che deve oltrepassare se stesso (il superuomo), emerge la sua natura meta-fisica.

M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, 1971³, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, vol. I, Sugarco, Milano, 1978, pagg. 69-71

Nietzsche vede nell'ambito del pensiero essenziale, più chiaramente di chiunque altro, la necessità di un passaggio e con esso il pericolo che l'uomo tradizionale rimanga sempre più ostinatamente alla superficie esterna della sua essenza tradizionale e che consideri la superficie di queste superfici come l'unico spazio per il suo soggiorno sulla terra. Questo pericolo è tanto più grande, in quanto si presenta in un momento storico che Nietzsche fu il primo a riconoscere chiaramente e che fu l'unico finora a penetrare metafisicamente in tutta la sua portata. È il momento in cui l'uomo si prepara ad assumere il controllo totale della terra.

Nietzsche è il primo che si pone la domanda: è l'uomo in quanto uomo, nella sua essenza tradizionale, preparato ad assumere questo controllo? Se non lo è, che cosa deve accadere perché egli si "sottometta" la terra, e possa così adempiere alla parola dell'Antico Testamento? Nietzsche, nell'orizzonte del suo pensiero chiama quest'uomo tradizionale "l'ultimo uomo". Questo appellativo non significa però che avrebbe fine, con colui che lo porta, l'essenza dell'uomo in generale. L'ultimo uomo è invece quello che non è più in grado di guardare oltre se stesso e di accedere finalmente al di là di se stesso, all'ambito del compito che gli è proprio, eseguendolo in maniera essenziale. L'uomo tradizionale non ne è capace, perché egli stesso non è ancora entrato nella sua piena essenza. Nietzsche spiega: questa essenza dell'uomo non è ancora per nulla stabilita, ossia essa non è stata né trovata né resa stabile. Per questa ragione Nietzsche dice: "L'uomo è l'animale non ancora stabilito (*festgestellt*)". La frase ha un suono strano. Eppure dice soltanto ciò che il pensiero occidentale ha pensato da sempre dell'uomo. L'uomo è l'animale razionale. Con la ragione l'uomo si eleva al di sopra dell'animale, ma in una maniera tale, per cui deve continuamente guardare dall'alto l'animale, porlo sotto di sé, troncato con esso. Se chiamiamo sensibile tutto ciò che è animale e comprendiamo la ragione come ciò che è non-sensibile e soprasensibile, l'uomo, l'animale razionale, ci apparirà come l'essenza sensibile-soprasensibile. Se chiamiamo fisico, in base alla tradizione, tutto ciò che è sensibile, la ragione, il soprasensibile, si mostrerà come ciò che sta oltre il sensibile, oltre il fisico, oltre si dice in greco *metà*; *metá tá physiká*, oltre il fisico, il sensibile; nel suo andar oltre il fisico è metafisico. L'uomo è, finché viene rappresentato come animale razionale, il fisico nell'oltrepassamento del fisico. Detto in breve: nell'essenza dell'uomo come animale razionale si raccoglie il passaggio dal fisico al non-fisico e all'oltre-fisico: l'uomo è così il

meta-fisico stesso. Ma nella misura in cui per Nietzsche manca una rappresentazione adeguata tanto del fisico, del sensibile nell'uomo, del corpo, quanto del non-sensibile, della ragione nella sua essenza, l'uomo rimane nella sua determinazione tradizionale l'animale non ancora rappresentato e, di conseguenza, non ancora stabilito. [...] Ma per poter finalmente stabilire l'essenza dell'uomo tradizionale, l'uomo tradizionale deve esser portato oltre se stesso. L'uomo tradizionale è l'ultimo nella misura in cui non è in grado, il che significa che non lo vuole, di assoggettarsi a se stesso e di disprezzare ciò che vi è di spregevole nella sua modalità tradizionale. Per questa ragione è necessario per l'uomo tradizionale cercare il passaggio oltre se stesso e trovare il ponte verso quell'essenza cui l'uomo tradizionale potrà giungere quando avrà oltrepassato la sua tradizionale e ultima essenza. Nietzsche dà la prima immagine di questa modalità essenziale, da lui individuata, dell'oltrepassamento di se stesso, dell'uomo nella figura di Zarathustra. Nietzsche sceglie per l'uomo che va oltre se stesso, che si pone così al di sopra di sé e finalmente si stabilisce, un nome sin troppo facile al malinteso. Nietzsche chiama l'uomo che va oltre l'uomo tradizionale il "superuomo". Con questo appellativo Nietzsche non intende indicare propriamente un ingrandimento della dimensione dell'uomo tradizionale. Neppure è inteso qui un tipo di uomo che rigetta l'"umano" e fa dell'arbitrio la legge e di una titanica frenesia la regola. Il superuomo è colui che per primo porta l'essenza dell'uomo tradizionale nella sua verità e s'incarica di questa verità.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 286-287

Heidegger, Sul fondamento

Heidegger ritiene che la questione se il fondamento possa essere trovato utilizzando il “principio di ragione” debba avere una risposta negativa, in quanto esso è pre-logico.

M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* [L'essenza del fondamento], Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 82-84

Il “principio di ragione”, come “principio supremo”, sembra escludere fin dall'inizio che vi sia un *problema* del fondamento. Ma il “principio di ragione” dice qualcosa *sul* fondamento come tale? Come principio supremo, svela forse l'essenza del fondamento? Nella sua formulazione più comune e più breve, il principio dice: *nihil est sine ratione*, niente è senza fondamento, mentre nella sua formulazione positiva: *omne ens habet rationem*, ogni ente ha un fondamento. Il principio fa un'asserzione *sull'ente*, e precisamente in riferimento a qualcosa come il suo “fondamento”. Ma in che cosa consista l'essenza del fondamento, *in* questo principio non è specificato. Anzi *per* questo principio, l'essenza del fondamento è presupposta come una “rappresentazione” per sé evidente. Ma anche per un altro verso il “supremo” principio di ragione fa uso dell'essenza *non chiarita* del fondamento; infatti il carattere specifico di principio di questo principio in quanto principio “fondamentale” (“Grund”-satz), *principium grande* (Leibniz), può essere determinato in modo originario soltanto in riferimento all'essenza del fondamento.

Occorre pertanto mettere in questione il “principio di ragione” sia per il modo in cui si pone, sia per il “contenuto” che pone, se si vuole che, al di là di una “rappresentazione” indeterminata e generica, l'essenza del fondamento diventi un problema.

Anche se non getta alcuna luce sul fondamento come tale, il principio di ragione può tuttavia servire come punto di partenza per una prima connotazione del problema del fondamento.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 282-283

Heidegger, Sul nulla

Heidegger pone al centro della sua riflessione il problema del nulla e osserva che lo consideriamo sempre come un ente a causa delle intrinseche esigenze della logica. Ma il nulla "è piú originario del "non" e della "negazione"".

M. Heidegger, *Vas ist Metaphysik [Che cos'è la metafisica]*, Bonn, 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 62-64 428)

L'elaborazione della domanda relativa al niente deve portarci in quella situazione dalla quale è possibile scorgere la risposta oppure l'impossibilità della risposta. Il niente è ammesso, La scienza, con superiore indifferenza nei suoi confronti, lo abbandona come ciò che "non c'è".

Noi tuttavia tentiamo di interrogarci a proposito del niente. Che cos'è il niente? Già al primo contatto la domanda mostra qualcosa di insolito. Nel porcello, infatti, noi già all'inizio assumiamo il niente come qualcosa che "è" così e così, cioè lo trattiamo come un ente. Eppure il niente differisce proprio da esso in modo assoluto. Domandare del niente, chiedere che cos'è, e come è, significa tradurre l'oggetto della domanda nel suo contrario. La domanda si priva essa stessa del suo oggetto proprio.

Ne consegue che anche ogni risposta a questa domanda è per principio impossibile, perché inevitabilmente si articola nella forma secondo cui il niente "è" questo o quello. Rispetto al niente, domanda e risposta sono nello stesso modo un controsenso.

Così, per respingere la questione non è nemmeno necessario ricorrere alla scienza. La regola fondamentale del pensiero in generale, cui comunemente ci si richiama, ossia il principio di non contraddizione, la "logica" generale, sopprime la questione, perché il pensiero, che essenzialmente è sempre pensiero di qualcosa, qui come pensiero del niente, dovrebbe agire contro la sua propria essenza.

Poiché ci è impedito fare, in generale, del niente un oggetto, siamo già arrivati alla fine del nostro domandare del niente; ciò partendo dal presupposto che in tale domanda la "logica" sia l'istanza suprema, l'intelletto il mezzo e il pensiero la via per cogliere originariamente il niente e decidere del suo possibile svelamento.

Ma può la sovranità della "logica" essere lesa? Forse che l'intelletto non è realmente sovrano in questa domanda sul niente? Eppure è solo col suo aiuto che in generale noi possiamo determinare l'ente, e porlo come un problema, sia pure esso tale da consumare se stesso. Infatti, il niente è la negazione della totalità dell'ente, il puro e semplice non-ente. Ma così sussumiamo il niente nella determinazione superiore del negativo e quindi, così sembra, di ciò che è negato. Ma, secondo l'insegnamento sovrano e mai intaccato della "logica", la negazione è una specifica operazione dell'intelletto. Come possiamo dunque, nel porci il problema del niente, anzi nell'interrogarci circa la possibilità stessa di questo problema, volere congedare l'intelletto? E d'altra parte è proprio così sicuro ciò che qui noi presupponiamo? Il "non", la negatività e quindi la negazione rappresentano davvero la

determinazione superiore sotto la quale cade il niente come modo particolare del negato? C'è il niente solo perché c'è il “non”, cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il “non” solo perché c'è il niente? Questo non è ancora stato deciso, anzi, non è mai stata neppure sollevata esplicitamente la questione. Da parte nostra affermiamo che il niente è piú originario del “non” della negazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 279-280

Heidegger, Sul trionfo della ragione

La lettura presenta una parte di un lungo dialogo fra un giapponese (G) e un interrogante (I). In esso viene affrontato il problema del linguaggio in un confronto fra Oriente e Occidente. Sono presenti momenti di forte critica verso la tradizione occidentale.

M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*

I. Perché vedo ora *ancor* piú chiaramente il pericolo che la lingua in cui conduciamo il colloquio continui a distruggere le possibilità di dire ciò di cui veniamo ragionando.

G. Per il fatto che la lingua stessa poggia sulla distinzione metafisica di sensibile e non-sensibile, in quanto a reggere l'edificio della lingua stanno, da un lato, suono e scrittura, dall'altro significato e senso.

I. Così almeno nella prospettiva della concezione europea. Così anche da Loro?

G. Certo no. Ma, come già ho detto, la tentazione di ricorrere a modi di vedere europei e ai concetti correlativi è grande.

I. Essa viene rafforzata da un processo che chiamerei la completa europeizzazione della terra e dell'uomo.

G. Molti vedono in tale processo il trionfo della ragione. Del resto, non fu questa, sulla fine del diciottesimo secolo, durante la rivoluzione francese, proclamata dea?

I. Non c'è dubbio. E si va tanto oltre nella idolatria di questa divinità, che si accusa di irrazionalismo ogni pensiero non disposto a riconoscere i diritti della ragione come i piú profondi ed essenziali.

G. Si trova una conferma della sovranità della ragione europea e della sua indiscutibilità nei successi della razionalità che il progresso tecnico pone ogni momento dinanzi agli occhi.

I. L'accecamento cresce al punto che non si riesce piú a vedere come l'europeizzazione dell'uomo e della terra distrugga nelle sue fonti tutto ciò che è essenziale. Si ha l'impressione che quelle fonti siano destinate a inaridirsi.

M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1988, pag. 94

Heidegger, Sull'esserci

Heidegger considera in questa lettura il rapporto che noi abbiamo con noi stessi, con l'Essere e con il mondo. Dell'ontologia dell'esserci il filosofo tedesco mette in evidenza la categoria fondamentale della temporalità.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976, II, pagg. 32-35

Nella delineazione dei compiti relativi alla “posizione” del problema dell'essere, è venuto in chiaro che non è sufficiente stabilire *quale* sia l'ente da interrogarsi per primo, ma che occorre anche il possesso esplicito e la sicura garanzia della giusta via d'accesso a questo ente.

Abbiamo già discusso quale sia l'ente che giuoca il ruolo principale in seno al problema dell'essere. Ma dobbiamo chiederci come questo ente, l'Esserci, possa riuscire accessibile e, per così dire, esser preso di mira nell'interpretazione comprendente.

Il primato ontico-ontologico che si dimostrò proprio dell'Esserci potrebbe sviarci nella falsa opinione che questo ente sia anche il primo a esser dato in sede ontico-ontologica, non solo nel senso di una afferrabilità “immediata” di questo ente stesso, ma anche nel senso di una altrettanto “immediata” accessibilità al suo modo di essere. Certamente l'Esserci non solo ci è onticamente vicino, o anche il più vicino di tutto, ma noi stessi lo *siamo* anche sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi. Certo rientra in ciò che il suo essere ha di più proprio di avere una comprensione di tale essere, nonché di mantenersi già sempre in un certo stato di interpretazione del proprio essere. Ma con ciò non si vuole assolutamente dire che questa più prossima interpretazione pre-ontologica di se stesso possa fungere da filo conduttore adeguato, quasi fosse accertato che tale comprensione dell'essere debba scaturire da una riflessione tematicamente ontologica della più propria costituzione dell'essere. L'Esserci, piuttosto, a causa di un modo di essere che gli è proprio, tende a comprendere il proprio essere *in base* all'ente a cui si rapporta in linea essenzialmente costante e innanzitutto, cioè in base al “mondo”. Fa parte dell'Esserci, e perciò della comprensione d'essere che gli è propria, ciò che noi mostreremo come il riflettersi ontologico della comprensione del mondo sulla interpretazione dell'Esserci.

Il primato ontico-ontologico dell'Esserci è dunque la causa del fatto che all'Esserci resta nascosta la sua specifica costituzione d'essere, intesa nel senso della struttura “categoriale” che è propria di esso. L'Esserci è, onticamente, “vicinissimo” a se stesso, ontologicamente lontanissimo, ma pre-ontologicamente tuttavia non estraneo.

Con ciò non si è voluto che far vedere provvisoriamente come un'interpretazione di questo ente incontri particolari difficoltà, che si fondano nel modo di essere dell'oggetto tematizzato e dello stesso comportamento tematizzante e non in una difettosa dotazione delle nostre facoltà conoscitive o nella mancanza, apparentemente facile a eliminarsi, di un apparato

concettuale adeguato.

Ma poiché l'Esserci, oltre a implicare la comprensione dell'essere, è tale che questa comprensione si sviluppa o fallisce col mutevole modo di essere dell'Esserci stesso, viene a essere disponibile un ricco patrimonio di interpretazioni. La psicologia filosofica, l'antropologia, l'etica, la "politica", la poesia, la biografia, la narrativa storica hanno indagato, per vie diverse e con ampiezza mutevole, i comportamenti, le facoltà, le forze, le possibilità e i destini dell'Esserci. Ma resta da vedere se queste interpretazioni furono condotte con quella originarietà esistenziale che può darsi posseggano sul piano esistente. Le due cose, anche se non si escludono, non vanno necessariamente assieme. L'interpretazione esistente può esigere una analitica esistente qualora la conoscenza filosofica sia stata intesa nella sua possibilità e nella sua necessità. Ciò che è stato finora raggiunto in fatto di interpretazione dell'Essere potrà ottenere la sua giustificazione esistente solo quando le strutture fondamentali dell'Esserci saranno state sufficientemente analizzate in un orientamento esplicito nel problema dell'essere stesso.

L'analitica dell'Esserci resta dunque l'esigenza prima nel problema dell'essere. Ma, in questo caso, il problema del reperimento e della assicurazione della via d'accesso all'Esserci incomincia a diventare veramente scottante. Esprimendoci negativamente: non è lecito far ricorso a un'idea casuale dell'essere e della realtà, per "ovvia" che essa sia, e poi applicarla all'Esserci con procedimento costruttivo e dogmatico; non è lecito costringere l'Esserci a sottostare a "categorie" desunte da quell'idea, senza un appropriato esame ontologico. Le modalità di accesso e di interpretazione debbono piuttosto esser scelte in modo che questo ente possa mostrarsi da se stesso e in se stesso. E in verità l'ente dovrà mostrarsi così com'è *innanzitutto e per lo più*, nella sua *quotidianità* media. Di essa non verranno poste in luce strutture qualsiasi e accidentali, ma quelle essenziali, cioè quelle che si mantengono ontologicamente determinanti in ogni modo di essere dell'Esserci effettivo. Con riferimento alla costituzione fondamentale della *quotidianità* dell'Esserci avrà quindi luogo la chiarificazione preparatoria dell'essere in questo ente.

L'analitica dell'Esserci così intesa è completamente orientata nel senso del compito conduttore della elaborazione del problema dell'essere. Con ciò si determinano anche i suoi confini. Essa non pretende di offrire un'ontologia completa dell'Esserci, ontologia che deve certamente esser costruita se qualcosa come un'antropologia "filosofica" deve poggiare su basi filosoficamente sufficienti. In vista di un'antropologia possibile o della sua fondazione ontologica, l'interpretazione che segue non offre che alcuni "frammenti", anche se tutt'altro che inessenziali. Ma l'analisi dell'Esserci, oltre che incompleta, è anche *provvisoria*. Essa incomincia col porre semplicemente in luce l'essere di questo ente, ma non offre l'interpretazione del suo senso. Essa deve piuttosto preparare l'ostensione dell'orizzonte dell'interpretazione dell'essere più originaria di tutte. Una volta assolto questo compito, l'analitica dell'Esserci di carattere preparatorio richiede la sua ripetizione su basi ontologiche più alte e autentiche.

La *temporalità* (*Zeitlichkeit*) verrà chiarita come il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo

Esserci. Questa dimostrazione dev'essere comprovata mediante la ripetizione dell'interpretazione delle strutture dell'Esserci provvisoriamente esibite come modi della temporalità. Ma l'interpretazione dell'Esserci come temporalità non costituisce, come tale, la risposta al problema conduttore che concerne il senso dell'essere in generale. Essa appronta però il terreno per trovare questa soluzione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 273-275

Heidegger, Sull'essere

Fra le caratteristiche dell'Essere vi è l'indefinibilità, perché l'Essere non è un ente. Ma ciò non dispensa dal problema del suo senso.

M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, trad. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1976

Il concetto di “essere” è indefinibile. Questo carattere venne dedotto dalla sua estrema generalità. E ciò a buon diritto, se *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*. Difatti l’“essere” non può essere concepito come un ente; *enti non additur aliqua natura*; non è possibile determinare l’essere mediante l’attribuzione di predicati ontici. Non è possibile definire l’“essere” muovendo da concetti più alti, né presentarlo muovendo da più bassi [...]. L’unica conseguenza legittima è questa: l’“essere” non è qualcosa come l’ente. Ecco perché quel modo di determinare l’ente – la “definizione” della logica tradizionale che, entro certi limiti, è da considerarsi fondata, e che trova la sua ragion d’essere nell’ontologia antica – non è applicabile all’essere. L’indefinibilità dell’essere non dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, lo rende necessario.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 249

Heidegger, Sulla metafisica

Heidegger ritiene che da una parte la metafisica faccia parte della “natura dell'uomo”, in quanto essa è “l'accadimento fondamentale dell'esserci”, dall'altra che essa sia costantemente insidiata dall'errore più radicale.

M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, [Che cos'è la metafisica] Bonn, 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 76-77

La domanda del niente mette in questione noi stessi che poniamo la domanda. Si tratta di una domanda metafisica.

L'esserci umano può comportarsi in rapporto all'ente solo se si tiene immerso nel niente. L'andare oltre l'ente accade nell'essenza dell'esserci. Ma questo andare oltre è la metafisica. Ciò implica che la metafisica faccia parte della “natura dell'uomo”. Essa non è un settore della filosofia universitaria, né un campo di escogitazioni arbitrarie. La metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci. Essa è l'esserci stesso. E poiché la verità della metafisica dimora in questo fondo abissale, essa è costantemente insidiata da vicino dalla possibilità dell'errore più radicale. Questa è la ragione per cui non c'è rigore scientifico che eguagli la serietà della metafisica. La filosofia non può mai essere misurata col parametro dell'idea della scienza.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 282

Heidegger, Sulla sentenza di Nietzsche Dio è morto

Per Heidegger la filosofia di Nietzsche è legata al problema della metafisica, che si conclude nel nichilismo, esprimendo in questo modo la storia profonda dell'Occidente e il suo destino.

M. Heidegger, *Holzwege* [Sentieri interrotti]

Questa indagine si propone di chiarire il luogo a partire dal quale potrà forse un giorno esser posto il problema dell'essenza del nichilismo. L'indagine trae origine da un pensiero che incomincia finalmente a gettare luce sulla posizione fondamentale di Nietzsche nel corso della storia della metafisica occidentale. Si tratta di uno stadio della metafisica occidentale che è probabilmente il suo stadio finale; non si vedono infatti altre possibilità per la metafisica, dopo che essa, con Nietzsche, ha in certo modo spogliato se stessa della propria possibilità essenziale. Col capovolgimento determinato da Nietzsche, non resta più alla metafisica che il suo capovolgimento nel non-essere [*Unwesen*]. Il soprasensibile non è che l'inconsistente prodotto del sensibile. Ma con questo svilimento del suo opposto, il sensibile rinnega il suo stesso essere. La destituzione del soprasensibile sopprime anche il puro sensibile, e perciò la loro distinzione. La destituzione del soprasensibile sfocia in un "né... né..." rispetto alla distinzione di sensibile (*aisthetón*) e non-sensibile (*noetón*). La destituzione si conclude nell'insensato [*sinnlos*]. Tuttavia essa rimane il presupposto inavvertito e indispensabile del cieco tentativo di sottrarsi all'insensato attraverso un mero conferimento di senso [*Sinn-gebung*].

In questo scritto la metafisica è sempre intesa come la verità dell'ente come tale nel suo insieme, e non come la dottrina di un pensatore. Il pensatore ha di volta in volta la sua posizione filosofica fondamentale nella metafisica, ed è per questo che una metafisica può esser indicata col suo nome. Ma se teniamo ferma la nostra concezione della metafisica, non sarà assolutamente possibile dedurre che le singole metafisiche sono il prodotto e il possesso di un pensatore, inteso come una personalità operante nel dominio pubblico dell'attività culturale. In ogni fase della metafisica si rende di volta in volta visibile un tratto della via che il destino [*Geschick*] dell'essere si traccia nel seno dell'ente, nelle brusche epoche della verità. Nietzsche stesso spiega metafisicamente il corso della storia occidentale, e precisamente come il sorgere e lo svilupparsi del nichilismo. L'esame della metafisica di Nietzsche diviene allora una meditazione sulla situazione e sullo stato dell'uomo contemporaneo il cui destino [*Geschick*] rispetto alla propria verità è ancora ben scarsamente compreso.

M. Heidegger, *I sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pagg. 190-191

Heidegger, Sulla verità

Heidegger ritiene che la verità delle cose sia un essere-scoperto da un essere-aperto. La "verità ontica" consiste in una connessione di rappresentazioni. A fondamento della conoscenza di tutti gli enti sta una comprensione dell'essere che si svela, in cui consiste la "verità ontologica".

M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [L'essenza del fondamento] Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 86-87 (pag. 427)

La verità della proposizione ha le sue radici in una verità *piú originaria* (nella svelatezza), cioè nell'evidenza antepredicativa dell'ente alla quale diamo il nome di *verità ontica*. In corrispondenza ai diversi modi e ai diversi ambiti dell'ente, mutano il carattere della sua possibile evidenza e le rispettive modalità della sua interpretazione. È così, a esempio, che la verità di ciò che è meramente presente sottomano (come le cose materiali) si distingue in modo specifico, in quanto *essere-scoperto* (Entdecktheit), dalla verità dell'ente che noi stessi siamo, *dall'essere-aperto* (Erschlossenheit) dell'esserci che esiste. Per molteplici che possano essere le differenze tra queste due specie di verità ontica, vale per ogni evidenza antepredicativa che il manifestare non ha mai *primariamente* il carattere di un mero rappresentare (o intuire), neppure nel caso della contemplazione "estetica". La tendenza a connotare la verità antepredicativa come intuizione nasce facilmente *per il fatto che* la verità ontica, assunta come verità autentica, viene determinata anzitutto come verità della proposizione, cioè come una *"connessione di rappresentazioni"*. Ciò che è *piú semplice* rispetto a *quest'ultima* è allora un rappresentare semplice, libero da connessioni. Certo, questo svolge una sua specifica funzione nell'*oggettivazione* dell'ente che, comunque, è già sempre necessariamente manifesto. Ma la manifestazione ontica, a sua volta, ha luogo in un sentirsi situati, caratterizzato da stati d'animo e da impulsi, che ci fa sentire in mezzo agli enti, in rapporto ai quali abbiamo comportamenti appetitivi e volitivi, fondati su quel sentirsi situati. Ma anche questi comportamenti, siano essi interpretati come predicativi o come ante-predicativi, non sarebbero in grado di rendere accessibile l'ente in se stesso, se il loro manifestare non fosse già da prima illuminato e guidato da una comprensione dell'essere (della costituzione d'essere: il "che cos'è" e il "com'è" dell'ente). *Solo la svelatezza* (Enthülltheit) *dell'essere rende possibile l'evidenza* (Offenbarkeit) *dell'ente*. Questa svelatezza, che è la verità dell'essere, la chiamiamo *verità ontologica*.

[...]

A questa comprensione non ancora concettuale dell'essere diamo il nome di comprensione pre-ontologica o ontologica in senso lato. Il concepire concettualmente l'essere presuppone che sia stata sviluppata la comprensione dell'essere e che l'essere in essa compreso, progettato e in qualche modo svelato sia divenuto espressamente tema e problema. Fra la comprensione pre-ontologica dell'essere e l'esplicita problematica del concepimento concettuale dell'essere vi sono vari gradi. Un grado caratteristico è, per

esempio, il progetto della costituzione d'essere dell'ente, attraverso cui un campo determinato (natura, storia) viene contemporaneamente delimitato come ambito di una possibile oggettivazione da parte della conoscenza scientifica. La determinazione preliminare dell'essere della natura in generale (ossia del “che cos'è” e del “come è”) si consolida nei “concetti fondamentali” della scienza corrispondente. In questi concetti sono definiti, per esempio, lo spazio, il luogo, il tempo, il moto, la massa, la forza, la velocità, ma non è posto esplicitamente il problema dell'essenza del tempo e del moto. La comprensione dell'essere dell'ente meramente presente sottomano è qui concettualizzata, ma le determinazioni concettuali dello spazio, del tempo ecc., cioè le definizioni, nella loro impostazione e nella loro estensione, sono regolate esclusivamente dalla posizione della domanda fondamentale che in ogni rispettiva *scienza* viene diretta all'ente. I concetti base della scienza odierna non contengono gli “autentici” concetti ontologici dell'essere dell'ente da essa preso in esame; ma questi non possono neppure essere ottenuti mediante un'estensione “adeguata” di quelli. I concetti ontologici originari devono essere acquisiti *prima* di qualsiasi definizione dei concetti scientifici di base. Infatti solo partendo dai concetti ontologici è possibile stabilire a prezzo di quali restrizioni e attraverso quali limitazioni effettuate ognora da un determinato punto di vista, i concetti base delle scienze colgono l'essere afferrabile nei concetti ontologici puri.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 283-284

Heidegger, Verità ontica e verità ontologica

Fra la verità ontica e la verità ontologica vi è una differenza ontologica e nello stesso tempo uno stretto rapporto, in quanto "si appartengono una all'altra".

M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [L'essenza del fondamento], Halle 1929, trad. it. di F. Volpi, Segnavia, Adelphi, Milano, 1987, pagg. 90-91

I gradi e le variazioni possibili della verità ontologica, intesa in senso lato, tradiscono a un tempo la ricchezza di ciò che, in quanto verità originaria, è al fondo di ogni verità ontica. La svelatezza dell'essere è però sempre la verità dell'essere *dell'ente*, sia questo reale o no. Viceversa nella svelatezza dell'ente c'è già sempre anche quella del suo essere. La verità ontica e la verità ontologica concernono in modo rispettivamente diverso l'*ente nel suo essere* e l'*essere dell'ente*. Esse si appartengono l'un l'altra in modo essenziale in base al loro riferimento alla *differenza di essere ed ente* (differenza ontologica). L'essenza della verità in generale, che in tal modo si biforca necessariamente in ontica e ontologica, è possibile in generale solo con l'aprirsi di questa differenza. D'altra parte, se il tratto caratteristico dell'esserci risiede nel fatto che esso si comporta in rapporto all'ente solo comprendendo l'essere, allora bisogna che il poter differenziare, in cui la differenza ontologica diviene effettiva, affondi le radici della sua propria possibilità nel fondamento dell'essenza dell'esserci. Anticipando, chiamiamo questo fondamento della differenza ontologica la trascendenza dell'esserci.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 284-285

Heine, La filosofia tedesca e la rivoluzione

Heine stabilisce un parallelo fra la rivoluzione filosofica in Germania e la rivoluzione politica in Francia: il criticismo kantiano, l'idealismo di Fichte e la filosofia della natura di Schelling hanno sviluppato in Germania una grande forza rivoluzionaria che è in attesa soltanto del momento di potersi scatenare.

H. Heine, *Sulla storia della religione e della filosofia in Germania*, libro III

La nostra rivoluzione filosofica è terminata. Hegel ha chiuso il suo grande ciclo. [...]

La filosofia tedesca è una cosa importante, che interessa tutto il genere umano, e solo i nipoti che verranno potranno decidere se siamo da biasimare o da lodare per il fatto che abbiamo elaborato prima la nostra filosofia e poi la nostra rivoluzione. A me sembra che un popolo metodico, come siamo noi, dovesse cominciare con la riforma, potesse in seguito occuparsi di filosofia e, solo dopo averla portata alla perfezione, procedere alla rivoluzione politica. Io trovo del tutto ragionevole quest'ordine. Le teste, che la filosofia ha adoperato per meditare, queste poi la rivoluzione può abatterle per i propri fini. Ma la filosofia non avrebbe mai potuto adoperare le teste che sarebbero state abbattute dalla rivoluzione, nel caso che la avesse preceduta. Ma non siate inquieti, repubblicani tedeschi: la rivoluzione tedesca non sarà né più dolce né più mite perché l'ha preceduta la critica kantiana, l'idealismo trascendentale di Fichte e la filosofia della natura. Attraverso queste dottrine si sono sviluppate le forze rivoluzionarie che attendono solo il giorno in cui potranno scatenarsi e riempire il mondo di orrore e di ammirazione. Si vedranno dei kantiani che, anche nel mondo dei fenomeni, non vorranno saperne della pietà e che, spietatamente, con la spada e con la scure, sconvolgeranno il terreno della nostra vita europea, per estirpare anche le ultime radici del passato. Verranno sulla scena dei fichtiani armati che, nel fanatismo della loro volontà, non potranno essere frenati né dalla paura né dall'interesse personale, giacché essi vivono nello spirito e combattono la materia come i primi cristiani che non potettero essere piegati né dalle torture né dai piaceri della carne; anzi, siffatti idealisti trascendentali sarebbero, in un rivolgimento sociale, ancora più tenaci dei primi cristiani, poiché, mentre questi subivano il martirio terreno per giungere alla beatitudine celeste, l'idealista trascendentale considera lo stesso martirio come una vana parvenza ed è irraggiungibile nella trincea del proprio pensiero. Ma più terribili di tutti sarebbero ancora i filosofi della natura che attivamente interverrebbero in una rivoluzione tedesca e si identificherebbero con la stessa opera di distruzione. E invero, se la mano del kantiano percuote fortemente e sicuramente, per il fatto che il suo cuore non è mosso da nessuna riverenza tradizionale; se il fichtiano coraggiosamente affronta ogni pericolo, per il fatto che per lui non ne esiste nella realtà nessuno; il filosofo della natura sarà terribile per il fatto che si mette in relazione con le potenze originarie della natura, può evocare le forze demoniache del panteismo alto-germanico, che risvegliano in lui la bellicosità che troviamo negli antichi tedeschi, i quali non combattono né per distruggere né per vincere, ma

semplicemente per combattere. Il cristianesimo – e questo è il suo merito piú bello – ha addolcito un poco la brutale bellicosità germanica; tuttavia non ha potuto distruggerla, e, quando una volta il talismano lenitore, la croce, si rompe, allora si scatena nuovamente la ferocia degli antichi guerrieri, la folle furia bellicosa, della quale i poeti nordici cantano e dicono tante cose. Quel talismano è tarlato e verrà il giorno in cui andrà miseramente in frantumi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 866-867)

Heine, poeta d'amore

Heine è un materialista e rifiuta ostinatamente il “cielo”, l’“eccelso” e il “santo”. Eppure il “deserto” della sua vita è inserito in qualcosa di grandioso, di “profondo” e di “immenso” che è come condensato nell’immagine della Vergine all’interno del duomo. Quella immagine consente al poeta-filosofo di appropriarsi del “cielo” e di portarlo inequivocabilmente in terra: il volto della Vergine è quello della sua amata. Come per i poeti dello Stilnovo, la donna amata costituisce un ponte fra la terra e il cielo, ma la direzione del percorso è rovesciata: l’immenso e il divino si fanno occhi, labbra e guance di una donna in carne ed ossa.

H. Heine, *Intermezzo lirico*, 11

Nei gorghi profondi del Reno,
il nostro bel fiume, si specchia
con il duomo suo immenso,
l'eccelsa e santa Colonia.

Dentro il duomo c'è un'immagine
dipinta su cuoio dorato;
che, nel deserto di mia vita,
affabilmente è penetrata.

Angioli e fiori volteggiano
attorno alla Vergine santa;
occhi, labbra e guance leggiadre
son quelle della mia adorata.

(H. Heine, *Poesie d'amore*, a cura di S. Barbaglia, Newton Compton, Roma, 1989, pag. 79)

Heine, Vogliamo essere felici sulla terra

L'idealismo hegeliano ha unificato la terra e il cielo, la realtà e la razionalità; questa unificazione apre la strada – secondo Heinrich Heine – alla liberazione dal “cielo” della religione e offre, nel comunismo, una prospettiva di riscatto del proletariato.

H. Heine, *Lettere sulla Germania*, 1844

L'annientamento della fede nel cielo ha una importanza non soltanto morale, ma anche politica: le masse non sopportano più con cristiana pazienza la loro miseria terrena, e aspirano ardentemente a una beatitudine sulla terra. Il comunismo è una conseguenza naturale di questa mutata visione del mondo, e si estende per tutta la Germania. Una manifestazione altrettanto naturale è che i proletari, nella loro lotta contro lo stato di cose esistente, abbiano come guide gli spiriti più avanzati, i filosofi della grande scuola; questi trapassano dalla dottrina all'azione, scopo ultimo di ogni pensare.

(L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Garzanti, Milano, 1971, vol. IV, pag. 465)

Heinrich, Il razionalismo cartesiano

Dieter Henrich (Marburgo, 1927) ha studiato soprattutto l'idealismo tedesco e si è interessato al problema teoretico del rapporto soggetto-oggetto. Egli sostiene che il pensiero cartesiano può essere considerato il fondamento del razionalismo moderno, ma, al tempo stesso, sottolinea che Descartes avrebbe rifiutato questa definizione. Di fatto il metodo cartesiano, di tipo deduttivo, è una delle più alte esaltazioni delle facoltà della ragione, la quale - come nella geometria degli antichi - postula alcuni principi primi dai quali far derivare l'intero sistema del mondo. In questo modo il soggetto razionale - dopo aver dimostrato l'infondatezza dei dubbi sulla propria facoltà di conoscere - è in grado di fornire un quadro completo e sistematico dell'intero Universo, una "rappresentazione" del Tutto. Ma Descartes non osa riconoscere alla ragione questa straordinaria forza fondante che di fatto le attribuisce, e ricorre a una presenza divina per garantire a un tempo la realtà del mondo e la correttezza del metodo razionale per conoscerlo. Perché la filosofia cartesiana è stata definita come razionalismo? Bisogna pensare che fino ad allora la filosofia non era razionale, che non era fondata su principi razionali?

D. Heinrich, *Cartesio*, Intervista a cura di M. Ivaldo

Non c'è nessuna filosofia che non si sia sviluppata dalla ragione. L'intero sistema aristotelico è una grande prova della forza razionale del pensiero. Io non sono sicuro che Cartesio avrebbe accettato il termine, temo che avrebbe avuto qualche esitazione ad usarlo. Ma applicato a Cartesio questo termine ha una sua plausibilità, innanzitutto per il metodo che Cartesio ha stabilito al posto della forma dottrinale della scolastica. Questo è essenzialmente il metodo della geometria, nell'antichità già sviluppato da Euclide. Bisogna partire dai principi primi (che in quanto tali sono evidenti), bisogna proseguire da questi concetti con deduzioni cogenti e non si possono ammettere nella scienza principi che non abbiano la loro sicura collocazione in questo sistema.

Quando si parla di razionalismo si pensa al fatto che non deve essere accettata alcuna verità che non possa essere scoperta dalla ragione. Qui è in gioco l'idea che la ragione sia il fondamento della verità a cui essa si orienta. Questa non era però l'opinione di Cartesio. Cartesio era convinto che i principi primi, dai quali costruiamo le nostre deduzioni, non sono fondati dalla ragione. Essi possono soltanto essere resi evidenti dalla ragione. Come è noto Cartesio si è servito del concetto di Dio proprio in relazione ai primi principi della ragione. Egli credette di potere e dovere mostrare che anche i principi primi della ragione non sono logicamente necessari. Benché il nostro pensiero non ne possa fare a meno, in sé non possiedono alcuna necessità logica. Noi dobbiamo riconoscerli, nonostante siano evidenti, come qualcosa che deriva da una volontà superiore. In questo senso Cartesio non fu un razionalista.

(*Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*, Rai e Istituto dell'Enciclopedia

italiana. Il testo qui riprodotto è stato pubblicato su “l'Unità”, 19 settembre 1994)

Heisenberg, Confronto con Kant

Kant riteneva che i suoi concetti sarebbero stati "la base di ogni futura metafisica che si presenti come scienza". Ma si sbagliava, nel senso che essi hanno solo un'area limitata di applicabilità.

W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, trad. it. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano, 1966, pagg. 106-109

La legge di causalità non è più applicata nella teoria dei quanta e la legge di conservazione della materia non risulta più vera per le particelle elementari. Naturalmente Kant non poteva aver preveduto le nuove scoperte, ma poiché era convinto che i suoi concetti sarebbero stati "la base di ogni futura metafisica che si presenti in forma di scienza" è interessante constatare come i suoi argomenti siano stati erranei.

Come esempio prendiamo la legge di causalità. Kant afferma che ogni qualvolta osserviamo un evento noi presumiamo che esiste un evento precedente da cui il primo deve seguire secondo una certa regola. È questa, come dice Kant, la base di ogni lavoro scientifico. In questo caso non ha importanza se noi possiamo o meno sempre trovare l'evento precedente da cui l'altro seguiva. In realtà molte volte possiamo trovarlo. Ma anche se non possiamo, nulla può impedirci di chiederci quale avrebbe potuto essere quell'evento precedente e di cercarlo. Quindi, la legge di causalità si risolve nel metodo stesso della ricerca scientifica: è la condizione che rende possibile la scienza. Giacché noi in effetti applichiamo questo metodo, la legge di causalità è *a priori* e non derivata dall'esperienza. È vero questo nella fisica atomica? Consideriamo un atomo di radio che possa emettere una particella alfa. Il tempo dell'emissione della particella alfa non può essere previsto. Possiamo soltanto dire che in media l'emissione potrà avvenire in circa duemila anni. Perciò, quando osserviamo l'emissione noi non cerchiamo in realtà un evento precedente dal quale l'emissione deve derivare secondo una regola. Logicamente sarebbe perfettamente possibile ricercare tale evento precedente, e non è necessario che ci si scoraggi per il fatto che fin qui non se ne è trovato nessuno. Ma perché in questo importantissimo problema il metodo scientifico si è veramente trasformato dopo Kant? Due risposte sono possibili a questa domanda. La prima è che noi ci siamo convinti con l'esperienza che le leggi della teoria dei quanta sono giuste e che, se lo sono, sappiamo che un evento precedente, da considerare come causa dell'emissione a un momento dato, non può essere trovato. L'altra risposta dice: noi conosciamo l'evento precedente, ma non in modo del tutto preciso. Noi conosciamo le forze del nucleo atomico che sono responsabili dell'emissione della particella alfa. Ma questa conoscenza contiene l'incertezza prodotta dall'interazione fra il nucleo e il resto del mondo. Se volessimo sapere perché la particella alfa è stata emessa in quel momento particolare dovremmo conoscere la struttura microscopica del mondo intero ivi inclusi noi stessi, il che è impossibile. Perciò gli argomenti di Kant a favore del carattere *a priori* della legge di causalità non possono più ritenersi

validi.

Una discussione simile potrebbe farsi sul carattere a priori dello spazio e del tempo come forme dell'intuizione. Il risultato sarebbe lo stesso. I concetti a priori che Kant considerava come un'indiscutibile verità non sono più accolti nel sistema scientifico della fisica moderna. Essi formano tuttavia parte essenziale di questo sistema in un senso alquanto diverso. Nella discussione dell'interpretazione di Copenhagen della teoria dei quanta è stato messo in rilievo che noi usiamo i concetti classici nel descrivere la nostra attrezzatura sperimentale e più in generale nel descrivere quella parte del mondo che non appartiene all'oggetto dell'esperimento. L'uso di questi concetti, includenti spazio tempo e causalità, è in effetti la condizione per osservare gli eventi atomici ed è, in questo senso, "a priori". Ciò che Kant non aveva previsto era che questi concetti a priori potessero essere le condizioni per la scienza e avere, nello stesso tempo, soltanto un'area limitata di applicabilità. Quando facciamo un esperimento dobbiamo assumere una catena causale di eventi che conduce dall'evento atomico attraverso l'apparecchiatura sperimentale fino all'occhio dell'osservatore; se non si ammette questa catena causale nulla si potrebbe conoscere circa l'evento atomico. Dobbiamo tuttavia ricordare che la fisica classica e la causalità hanno solo un'area limitata di applicabilità. Questo è stato il paradosso fondamentale della teoria dei quanta che non poteva essere previsto da Kant. La fisica moderna ha trasformato l'affermazione di Kant circa la possibilità di giudizi sintetici a priori da metafisica in pratica. I giudizi sintetici a priori hanno di conseguenza il carattere d'una verità relativa.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 810-811

Heisenberg, Il superamento del materialismo

Fra Democrito e Platone, Heisenberg ritiene che la fisica abbia ormai definitivamente optato per quest'ultimo e ne spiega i motivi.

W. Heisenberg, *Oltre le frontiere della scienza*, trad. di S. Buzzoni, Editori Riuniti, Roma, 1984, pagg. 138-145

Quando Platone riprese i problemi sollevati da Leucippo e Democrito, adottò l'idea delle piccolissime particelle di materia, ma contraddisse violentemente a tendenza di quella filosofia a prendere gli atomi come il fondamento di tutto l'esistente, come gli unici oggetti materiali realmente esistenti. Gli atomi di Platone non erano materia in senso proprio, erano pensati come forme geometriche, come i solidi regolari della matematica. Queste figure erano in un certo modo le idee che sono alla base della struttura della materia, così come nel punto di partenza della filosofia idealistica, e caratterizzano il comportamento fisico dell'elemento a cui appartengono. Il cubo, per esempio, era la particella più piccola dell'elemento terra e con ciò simbolizzava al tempo stesso la stabilità della terra. Il tetraedro con le sue punte aguzze rappresentava la particella più piccola dell'elemento fuoco. L'icosaedro, che tra i solidi regolari è quello che si avvicina di più alla sfera, rappresentava la mobilità dell'acqua. In questo modo i solidi regolari potevano valere come simboli di certe tendenze nel comportamento fisico della materia.

Ma non erano atomi in senso proprio, non erano unità fondamentali indivisibili, come quelli della filosofia materialistica. Platone li considerava composti da triangoli che formavano la loro superficie; e perciò queste piccolissime particelle potevano trasformarsi l'una nell'altra attraverso lo scambio dei triangoli. Per esempio due atomi d'aria e un atomo di fuoco potevano formare un atomo di acqua. In questo modo Platone fu in grado di sfuggire al problema dell'infinita divisibilità della materia. A causa della loro superficie bidimensionale, i triangoli non erano corpi e tanto meno materia; per cui la materia non poteva essere divisibile all'infinito. Il concetto di materia viene quindi risolto nel campo di dimensioni spaziali minime, nel concetto di forma matematica.

[...]

Nei prossimi anni gli acceleratori ad alta energia porteranno alla luce molti altri particolari interessanti sul comportamento delle particelle elementari. Ma sono propenso a credere che la risposta, alla quale abbiamo appena accennato, ai vecchi problemi filosofici risulterà essere quella definitiva. Se sarà così, questa risposta confermerà le opinioni di Democrito o quelle di Platone?

A questo punto penso che la fisica moderna ha optato definitivamente per Platone. Infatti le piccolissime unità di materia non sono oggetti nel senso comune della parola; sono forme, strutture, o – in senso platonico – idee, di cui possiamo parlare senza ambiguità soltanto nel linguaggio matematico. Sia Democrito che Platone con il concetto di piccolissime unità di materia avevano sperato di avvicinarsi all'“uno”, al principio unitario che governa il

corso del mondo. Platone era convinto che questo principio poteva essere espresso e compreso soltanto in forma matematica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 808-809

Heisenberg, La dissoluzione

Werner Karl Heisenberg (1901-1976), premio Nobel per la fisica, è noto soprattutto per l'enunciazione del principio d'indeterminazione, che porta il suo nome. La sua buona conoscenza della storia della filosofia gli ha permesso di elaborare una sofisticata dottrina epistemologica in continuo dialogo con i grandi filosofi, da Platone a Kant. In questa lettura egli osserva che le ultime scoperte della fisica hanno avuto come conseguenza la dissoluzione di quel rigido sistema di concetti, che costituiva la fisica classica (materia, spazio, tempo, causalità).

W. Heisenberg, *Fisica e filosofia*, trad. it. di G. Gnoli, Il Saggiatore, Milano, 1966, pagg. 41-42

Tornando ora ai contributi della fisica moderna, si può dire che il cambiamento più importante prodotto dai suoi risultati consiste nella dissoluzione di quel rigido sistema di concetti del secolo diciannovesimo. Naturalmente molti tentativi erano stati fatti in precedenza per sfuggire alla rigidezza di quel sistema che appariva evidentemente troppo ristretto per l'intendimento delle parti essenziali della realtà. Ma non era stato possibile scorgere ciò che di erroneo poteva esserci nei concetti fondamentali di materia spazio tempo e causalità, che tanti successi avevano ottenuto nella storia della scienza. Soltanto la ricerca sperimentale condotta con l'attrezzatura perfezionatissima che la tecnica poteva offrire, e la sua interpretazione matematica, fornirono la base per un'analisi critica – o, si può dire, potenziarono l'analisi critica – di quei concetti, provando infine la dissoluzione di quel rigido sistema.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 731-732

Heisenberg, Nuovo rapporto soggetto_oggetto

La scienza non sta come spettatrice davanti alla natura, ma il suo intervento modifica e trasforma l'oggetto del conoscere. "Il metodo non può piú separarsi dall'oggetto".

W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, trad. di E. Casari, Garzanti, Milano, 1985², pag. 55

Se si può parlare di un'immagine della natura propria della scienza esatta del nostro tempo, non si tratta quindi piú propriamente di una immagine della natura, ma di *una immagine del nostro rapporto con la natura*. L'antica suddivisione del mondo in un accadimento obiettivo nello spazio e nel tempo da una parte, e l'anima, in cui tale accadimento si rispecchierebbe, dall'altra, la distinzione cartesiana, cioè, tra la *res cogitans* e la *res extensa*, non può piú servire come punto di partenza della scienza moderna. Obiettivo di questa scienza è piuttosto la rete delle relazioni tra uomo e natura, la rete delle connessioni per cui noi, come esseri viventi dotati di corpo, dipendiamo dalla natura, come sue parti, e nello stesso tempo, come uomini, la rendiamo oggetto del nostro pensiero e della nostra azione. La scienza non sta piú come spettatrice davanti alla natura, ma riconosce se stessa come parte di quel mutuo interscambio tra uomo e natura. Il metodo scientifico che procede isolando, spiegando e ordinando i fenomeni diviene consapevole dei limiti che gli derivano dal fatto che il suo intervento modifica e trasforma il suo oggetto, dal fatto cioè che il metodo non può piú separarsi dall'oggetto. *L'immagine scientifica dell'universo cessa quindi di essere una vera e propria immagine della natura.*

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 816

Heisenberg, Scienze e filosofia

Lo scienziato che rifiuta di confrontarsi con la filosofia finisce per adottare inconsapevolmente una filosofia scadente, che può anche danneggiare il suo lavoro, come avviene oggi a causa dell'accettazione inconsapevole della filosofia di Democrito. L'unica filosofia utilizzabile per la fisica delle particelle sarebbe invece quella di Platone.

W. Heisenberg, *La tradizione nella scienza*, trad. di R. Pizzi e B. Vitale, Garzanti, Milano, 1982, pagg. 85-97

Nella seconda parte affronterò dettagliatamente i problemi filosofici legati al concetto di particella elementare. Infatti ritengo che certi sviluppi erronei nella teoria delle particelle elementari – e temo che tali sviluppi erronei esistano – dipendano dal fatto che i loro autori sostengono di non volere occuparsi di filosofia, mentre in realtà partono inconsapevolmente da una scadente filosofia e quindi, a causa di pregiudizi, cadono in domande prive di significato. Esagerando un po' si può forse affermare che la buona fisica è stata involontariamente corrotta dalla cattiva filosofia [...].

Vengo ora alla filosofia dalla quale la fisica delle particelle elementari, consapevolmente o no, si fa guidare. Da due millenni e mezzo filosofi e naturalisti discutono il problema di che cosa avvenga se si cerca di suddividere all'infinito la materia. Come sono in realtà le più piccole parti costitutive della materia? I filosofi hanno dato a questa domanda risposte molto diverse fra loro, ma tutte hanno esercitato il loro influsso sulla teoria delle scienze naturali [...].

A tutte queste filosofie è comune il fatto di cercare di evitare, in qualche modo, l'antinomia dell'infinitamente piccolo, che come è noto è stata approfondita da Kant [...].

Al fondo della questione sta sempre, come ho già detto, l'antinomia di Kant, per cui da una parte è molto difficile immaginare che la materia si possa suddividere all'infinito, e dall'altra è altrettanto difficile pensare che questa suddivisione trovi a un certo punto, bruscamente, un termine. In definitiva l'antinomia nasce, come ora sappiamo, da una applicazione erronea della nostra intuizione anche alle situazioni del mondo microscopico. L'influsso maggiore sulla fisica e sulla chimica dell'ultimo secolo lo ha senza dubbio esercitato la teoria atomica di Democrito; essa permette una descrizione intuitiva dei processi chimici a livello microscopico. Gli atomi possono essere paragonati alle masse puntiformi della meccanica newtoniana e un tale paragone conduce a una soddisfacente teoria statistica del calore. In realtà, gli atomi dei chimici erano considerati allora non masse puntiformi, ma piccoli sistemi planetari; il nucleo atomico era composto di protoni e di neutroni, ma si pensava che elettroni, protoni ed eventualmente anche neutroni potessero venir considerati come atomi veri e propri, nel senso di ultimi, indivisibili mattoni della materia. La rappresentazione atomica di Democrito diventò quindi negli ultimi cento anni parte integrante del quadro materialistico generale di un fisico; era facilmente comprensibile e piuttosto intuitiva, e determinò anche il pensiero scientifico di quei fisici che non volevano

avere niente a che fare con la filosofia. A questo punto, vorrei motivare la mia ipotesi secondo cui nell'odierna fisica delle particelle elementari la buona fisica è rovinata inconsapevolmente dalla cattiva filosofia. È inevitabile utilizzare un linguaggio che deriva dalla filosofia tradizionale. Ci si chiede: "Di che cosa consiste il protone? L'elettrone si può suddividere o no? Il quanto di luce è semplice o composto?" e così via. Ma tutte queste domande sono mal poste, perché le espressioni "suddividere" o "consistere di" hanno ampiamente perso il loro significato. Dovremmo quindi adattare i nostri problemi, il nostro linguaggio e i nostri pensieri, cioè la nostra filosofia naturale, a questa nuova situazione creata dagli esperimenti. Ma ciò è purtroppo molto difficile. Così nella fisica delle particelle si introducono continuamente di soppiatto domande formulate in modo scorretto e rappresentazioni sbagliate che conducono agli sviluppi errati di cui parlerò. [...]

Vediamo così che, per esempio, la antinomia dell'infinitamente piccolo per le particelle elementari si risolve in modo molto sottile, in un modo al quale né Kant né gli antichi filosofi avevano pensato – cioè nel fatto che la parola "suddividere" perde il suo significato. Se si vogliono paragonare le conoscenze dell'attuale fisica delle particelle a una qualche filosofia precedente, questa potrebbe essere solo la filosofia platonica; infatti le particelle della fisica odierna, come insegna la teoria dei quanti, sono rappresentazioni di gruppi di simmetria e quindi sono paragonabili ai corpi simmetrici della dottrina platonica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 812-814

Heisenberg, Sul concetto di verità scientifica

La qualifica di “definitivo”, cioè di una verità che ha raggiunto il suo stadio ultimo, può essere applicata solo a campi ristretti e limitati (ad esempio la fisica di Newton).

W. Heisenberg, *Natura e fisica moderna*, trad. di E. Casari, Garzanti, Milano, 1985², pagg. 51-54

Non appena, però, si passi alle interpretazioni filosofiche della teoria dei quanti, si trova che le opinioni divergono ancora. Si sente talora esprimere il parere che questa nuova forma di descrizione della natura sia ancora insoddisfacente, perché non corrisponde al precedente ideale della verità scientifica, e sia perciò da interpretare unicamente come un sintomo della crisi del nostro tempo e, in ogni caso, come qualcosa di non definitivo.

A questo proposito sarà bene discutere un po' più in generale il *concetto di verità scientifica* e ricercare criteri in base ai quali si possa stabilire quando sia permesso chiamare “coerente e definitiva” una conoscenza scientifica.

Per quanto riguarda il valore definitivo dei risultati, bisogna ricordare che, nel campo delle scienze esatte, sono sempre esistite soluzioni definitive per certi limitati campi d'esperienza. Per esempio, i problemi che possono porsi con i concetti della meccanica newtoniana hanno trovato, attraverso le leggi newtoniane e le conseguenze matematiche da queste derivate, una risposta la cui validità è definitiva per ogni tempo. Queste soluzioni non vanno però al di là dei concetti della meccanica newtoniana e del suo modo di impostare i problemi; ne consegue che già l'elettrologia, per esempio, non poteva più essere analizzata con questi concetti, e così, proseguendo l'indagine in questo nuovo campo, si sono ottenuti nuovi sistemi concettuali, con l'ausilio dei quali si poterono formulare matematicamente, in modo definitivo, le leggi dell'elettrologia. La parola “definitivo” nelle scienze esatte, significa dunque, evidentemente, che esistono sistemi di concetti e di leggi in sé chiusi, matematicamente rappresentabili, adatti a certi beni definiti campi d'esperienza, entro i quali hanno validità in qualunque punto dell'universo, senza essere passibili di mutamenti o di correzioni di sorta; d'altra parte, questa parola significa anche che non ci si può attendere che tali concetti e tali leggi siano in seguito adatti a rappresentare nuovi campi d'esperienza. Solo in questo senso limitato, quindi, anche i concetti e le leggi della teoria dei quanti possono qualificarsi “definitivi” e solo in questo senso limitato può in generale accadere che una conoscenza scientifica trovi la sua definitiva sistemazione nel linguaggio matematico o in qualche altro linguaggio.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 814-815

Heisenberg, Sul principio di causalità

È noto che il principio di indeterminazione, scoperto dallo stesso Heisenberg, mette in crisi soprattutto il concetto di causa, di cui in questa lettura lo scienziato-filosofo esamina criticamente l'interpretazione "più forte".

W. Heisenberg, *Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, [Sul contenuto evidente della cinematica e meccanica quantistica, 1927], ora in *Gesammelte Werke*, Berlin, 1984, pag. 503, trad. G. Gembillo

Tuttavia nella formulazione più forte del principio di causalità: "se noi conosciamo il presente esattamente possiamo predire il futuro", è falsa non la conseguenza, ma la premessa. Noi non possiamo in linea di principio conoscere il presente in ogni elemento di determinazione. Perciò ogni osservazione è una selezione da una quantità di possibilità e una limitazione delle possibilità future. Poiché ora il carattere statistico della teoria quantistica è così intimamente associato alla inesattezza di tutte le percezioni, si potrebbe essere condotti alla supposizione che al di là del mondo percepito statisticamente si celi ancora un mondo "reale", nel quale il principio di causalità è valido. Ma tali speculazioni ci sembrano, per dirlo esplicitamente, infruttuose e insensate. La fisica deve descrivere soltanto la connessione formale delle percezioni. Piuttosto si può caratterizzare molto meglio il vero stato della cosa in questo modo: poiché tutti gli esperimenti sono soggetti alle leggi della meccanica quantistica, e dunque all'equazione, da ciò segue che attraverso la meccanica quantistica viene stabilita definitivamente la nullità (*Ungültigkeit*) del principio di causalità.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 803-804

Heisenberg, Sul rapporto soggetto conoscente_oggetto conosciuto

Se ancora la teoria della relatività non metteva in discussione il rapporto soggetto-oggetto, nella teoria dei quanti i due elementi sono coinvolti nell'osservazione al punto tale da mettere in crisi questa distinzione tradizionale.

W. Heisenberg, *I principi fisici della teoria dei quanti*, trad. it. di M. Ageno, Boringhieri, Torino, 1979 [rist.], pagg. 12-14

Sebbene quindi la teoria della relatività richieda il massimo alla capacità d'astrazione dei fisici, essa giunge ciò nonostante a soddisfare le esigenze assunte dalla tradizione delle scienze naturali, in quanto permette una rigorosa separazione del mondo in soggetto e oggetto, e una formulazione precisa della legge causale. Ma proprio qui risiedono le difficoltà della teoria dei quanti. Mentre nella fisica atomica una critica dettagliata dei concetti: regoli di misura, orologi eccetera, sembra in un primo tempo superflua (finché almeno si prescinde dalla teoria relativistica dei quanti), debbono invece essere fondamentalmente riesaminati il concetto di coincidenza spazio-temporale e il concetto di osservazione. In particolare, nella discussione di alcune esperienze, occorre prendere in esame quell'interazione tra oggetto e osservatore che è necessariamente congiunta a ogni osservazioni. Nelle teorie classiche, quest'interazione veniva considerata o come trascurabilmente piccola o come controllabile, in modo tale da poterne eliminare in seguito l'influenza, per mezzo di calcoli.

Nella fisica atomica, invece, tale ammissione non si può fare, poiché a causa della discontinuità degli avvenimenti atomici ogni interazione può produrre variazioni parzialmente incontrollabili e relativamente grandi.

Questa circostanza ha come conseguenza il fatto che in generale le esperienze eseguite per determinare una grandezza fisica rendono illusoria la conoscenza di altre grandezze ottenute precedentemente; esse infatti influenzano il sistema su cui si opera in modo incontrollabile, e quindi i valori delle grandezze precedentemente conosciute ne risultano alterati. Se si tratta questa perturbazione in modo quantitativo, si trova che in molti casi esiste, per la conoscenza contemporanea di diverse variabili, un limite di esattezza finito, che non può essere superato. Nella teoria della relatività, il punto di partenza per la critica dei concetti fu il postulato che non potesse esistere alcuna velocità di segnale maggiore di quella della luce. In modo analogo, si può postulare come una legge di natura tale limite di esattezza per la conoscenza contemporanea di variabili diverse, in quelle che si soglion chiamare "relazioni d'indeterminazione", e prendere questo limite come punto di partenza per la critica dei concetti della teoria quantistica. Queste relazioni d'indeterminazione danno proprio quel grado di autonomia nei confronti del mondo concettuale classico, che è necessario per poter descrivere in modo esente da contraddizioni i processi atomici.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag.

Heisenberg, Teoria ed osservazione

Nel rapporto fra teoria ed osservazione la teoria viene sempre per prima. Comunque l'osservazione non può essere separata dalla teoria.

W. Heisenberg, *La tradizione nella scienza*, trad. di R. Pizzi e B. Vitale, Garzanti, Milano, 1982, pagg. 24-25

Comunemente si crede che la nostra scienza sia di tipo empirico e che i nostri concetti e i nostri nessi matematici derivino da dati empirici. Se ciò fosse completamente vero, addentrandoci in un nuovo campo potremmo introdurre solo grandezze tali da potersi osservare direttamente e formulare leggi naturali solo in virtù di queste grandezze. Quando ero giovane pensavo che Einstein nella sua teoria della relatività avesse seguito proprio questa filosofia. Perciò cercai di fare qualcosa di analogo nella teoria dei quanti, introducendo le matrici. Ma quando più tardi interrogai Einstein al riguardo, egli mi rispose: “Può darsi che questa sia stata la mia filosofia ma, nondimeno, si tratta di un'assurdità. Non è mai possibile introdurre in una teoria solo grandezze osservabili. Quello che si può osservare dipende sempre dalla teoria”. Con questa osservazione Einstein voleva intendere che, quando dall'osservazione diretta – di una linea nera su una lastra fotografica, di una scarica in un contatore o qualche cosa di simile – passiamo ai fenomeni ai quali siamo interessati, dobbiamo servirci di teoria e di concetti teorici. Non possiamo separare il processo di osservazione empirica dalla struttura matematica e dai suoi concetti. La più evidente conferma di questa tesi di Einstein fu più tardi il principio di indeterminazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 806

Helvétius, Il mondo e la società sono i nostri maestri

Claude-Adrien Helvétius (1715-1771), attento studioso delle opere di Newton e della filosofia di Locke, sostiene le capacità intellettuali e le convinzioni morali dell'uomo derivano esclusivamente dalle sensazioni: l'intero mondo che circonda un individuo deve essere considerato il suo "maestro" e concorre alla formazione della personalità. Visti i limiti dell'intelletto umano, che non può conoscere tutto ciò che ci circonda, la nostra formazione appare in gran parte determinata dall'ignoto e dal caso.

C.-A. Helvétius, *Sullo Spirito*, III, I

Se per educazione si intende semplicemente quella che si riceve negli stessi luoghi, e da parte degli stessi maestri, essa risulta allora la medesima per un'infinità di uomini. Ma se a questo termine si attribuisce un significato più autentico e più esteso, comprensivo di tutto quello che coopera alla nostra istruzione, si può dire che nessuno riceve la stessa educazione. Infatti ognuno ha per propri maestri, per così dire, la forma di governo sotto la quale vive, i suoi amici, le sue amanti, la gente da cui è circondato, le sue letture, e infine il caso - cioè un'infinità di avvenimenti di cui, per la nostra ignoranza, non siamo in grado di scorgere la concatenazione e le cause. Questo caso ha una parte assai maggiore di quella che si ritiene nella nostra educazione. Esso pone certi oggetti sotto i nostri occhi, ed è quindi occasione delle idee più felici; talvolta esso ci conduce alle più grandi scoperte. [...] La maggior parte degli avvenimenti deriva da piccole cause: noi le ignoriamo poiché la maggior parte degli storici le hanno ignorate anch'essi, oppure perché essi non hanno avuto occhio per percepirle. È pur vero che, a questo proposito, lo spirito può riparare alle loro omissioni: la conoscenza di certi principi supplisce facilmente alla conoscenza di certi fatti. Perciò - senza arrestarci più a dimostrare la parte esercitata dal caso in questo mondo - si deve concludere che, se sotto il nome di educazione si comprende in generale tutto ciò che contribuisce alla nostra istruzione, anche il caso deve necessariamente rientrarvi. Nessuno si trova infatti nello stesso concorso di circostanze, e nessuno riceve precisamente la medesima educazione.

(*Gli illuministi francesi*, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1987, pagg. 283-284)

Helvetius, L'interesse come principio del comportamento umano

Helvetius prende in esame la dimensione sociale, collettiva della morale, perché la considera piú adatta per comprenderne meglio la natura e constata che anche la collettività, come l'individuo, considera moralmente valido solo ciò che è in sintonia con il proprio utile.

C.-A. Helvetius, *Sullo Spirito*, II, XI

Occorre però considerare non soltanto la probità relativa ad un privato o ad una piccola società, ma la vera probità, vale a dire la probità in rapporto alla collettività. Questa specie di probità è la sola che realmente abbia un merito, e che ottenga generalmente tale nome. Soltanto considerando la probità da questo punto di vista possiamo formarci idee precise dell'onestà, e trovare una guida alla virtù.

Sotto questo aspetto si può affermare che la collettività, al pari delle società particolari, è determinata nei suoi giudizi unicamente dal motivo del proprio interesse; essa attribuisce la qualifica di oneste, grandi o eroiche soltanto alle azioni che sono utili nei propri riguardi. Ed essa concede la propria stima ad una certa azione non già in rapporto al grado di forza, di coraggio o di generosità necessario per eseguirla, ma in proporzione all'importanza di tale azione e al vantaggio che ne ricava.

Gli illuministi francesi, a cura di P. Rossi, Loescher, Torino, 1987, pag. 282

Hempel, Sulla conoscenza storica

Il tipo di conoscenza che gli storici ci forniscono è composta di tendenze e generalizzazioni, il cui valore non può essere che di tipo probabilistico.

C. G. Hempel, *Explanation in Science and in History*, trad. it. *Spiegazione scientifica e spiegazione storica*, in M. V. Predaval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pagg. 179-180

È giunto ora il momento di chiedersi se le analisi precedenti possano chiarire i procedimenti esplicativi che vengono usati nell'indagine storiografica.

Nell'esame di questo problema considereremo alcune specifiche argomentazioni esplicative adottate da autori diversi. Dovrebbe esser risultato chiaro fin dall'inizio che qui non interessa valutare l'adequatezza fattuale di queste spiegazioni, ma importa soltanto di mettere in luce le pretese che avanzano e le ipotesi che presuppongono.

Si osservi dunque in primo luogo che alcune spiegazioni storiche hanno sicuramente carattere nomologico: esse intendono dimostrare che il fenomeno *explanandum* è derivato da certe condizioni antecedenti e magari concomitanti e, trattando di queste ultime, si affidano più o meno esplicitamente a generalizzazioni pertinenti. Tali generalizzazioni possono riguardare, per esempio, tendenze psicologiche o sociologiche ed essere benissimo concepite come generalizzazioni di carattere largamente probabilistico. [...] Occorrerà evidentemente interpretare le generalizzazioni psicologiche, alle quali si fa esplicito riferimento, come se esprimessero non delle rigide regolarità ma delle marcate *tendenze* che potrebbero venir formulate per mezzo di asserzioni approssimativamente probabilistiche; perciò questa spiegazione è di forma probabilistica. Normalmente, però, le generalizzazioni su cui si fonda una spiegazione storiografica vengono in gran parte lasciate sottintese; e, in concreto, la maggior parte delle giustificazioni esplicative devono essere qualificate come spiegazioni parziali o come abbozzi di spiegazione.

[...]

Ogni spiegazione che giustifichi un fenomeno storico con riferimento a fattori economici o a principi generali del mutamento sociale o culturale è nomologica nella sostanza, anche se non lo è esplicitamente nella formulazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 481

Hempel, Sulla questione del criterio di demarcazione

Karl Gustav Hempel (n. 1905), filosofo della scienza, allievo di Reichenbach, è stato membro del Circolo di Berlino, ma dopo l'avvento al potere del nazismo si rifugiò in America. In questa lettura egli propone un criterio basato su due requisiti, quello della "rilevanza esplicativa" e quello della "controllabilità" per distinguere ciò che è scienza da ciò che non lo è.

C. G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, trad. it. *Filosofia delle scienze naturali*, di A. Berra, Il Mulino, Bologna, 1978, pagg. 77-80

Spiegare i fenomeni del mondo fisico è uno degli obiettivi principali delle scienze naturali. In effetti, quasi tutte le ricerche scientifiche che sono servite come esempi nei capitoli precedenti non erano volte ad accertare qualche fatto particolare, bensì a raggiungere una qualche conoscenza esplicativa; esse, cioè, concernevano problemi circa il modo in cui si contrae la febbre puerperale; perché la capacità delle pompe nel sollevare l'acqua abbia limitazioni caratteristiche; perché la trasmissione della luce si uniformi alle leggi dell'ottica geometrica; e così via. [...]

Il fatto che l'uomo, a lungo e costantemente, si sia preoccupato di raggiungere una qualche comprensione degli estremamente diversi, spesso imbarazzanti e talvolta minacciosi accadimenti del mondo che lo circondano, è mostrato dai molteplici miti e dalle metafore che egli ha escogitato nel tentativo di spiegare la stessa esistenza del mondo e di se medesimo, della vita e della morte, dei moti e dei corpi celesti, della successione regolare del giorno e della notte, dell'alternarsi delle stagioni, del tuono e del lampo, del sole e della pioggia. Alcune di queste idee esplicative sono fondate su una concezione antropomorfa delle forze di natura, altre invocano poteri nascosti o agenti sconosciuti, altre ancora si riferiscono agli imperscrutabili piani di Dio e al fato.

Spiegazioni di questo genere possono innegabilmente dare al ricercatore la sensazione di aver raggiunto una certa intelligenza di quei fenomeni; esse possono dissolvere la sua perplessità e, in tal senso, "rispondere" ai suoi interrogativi. Ma, per quanto siffatte risposte possano essere psicologicamente esaurienti, non sono adeguate per gli scopi della scienza, che, dopo tutto, è interessata a sviluppare una concezione del mondo che abbia un rapporto chiaro, logico, con la nostra esperienza e sia così capace di un controllo oggettivo. Le spiegazioni scientifiche debbono, per questa ragione, soddisfare due requisiti sistematici, che verranno denominati il requisito della rilevanza esplicativa e il requisito della controllabilità. [...]

Consideriamo, per contro, la spiegazione fisica di un arcobaleno. Essa mostra che il fenomeno accade quale risultato della riflessione e della rifrazione della luce bianca del sole nelle goccioline sferiche di acqua che sono presenti in una nuvola. Con riferimento alle leggi ottiche rilevanti per il caso specifico, questa spiegazione mostra che ci si deve aspettare l'apparizione di un arcobaleno tutte le volte che una nube di goccioline d'acqua

viene illuminata da una violenta luce bianca originata dietro all'osservatore. Così, anche se non ci è mai accaduto di aver visto un arcobaleno, l'informazione esplicativa fornita dalla spiegazione fisica costituirebbe una buona ragione per aspettarsi o per ritenere che apparirà un arcobaleno al verificarsi delle circostanze specificate. Faremo riferimento a questa caratteristica dicendo che la spiegazione fisica soddisfa il *requisito della rilevanza esplicativa*: l'informazione esplicativa addotta fornisce buone ragioni per credere che il fenomeno da spiegare si sia verificato, o si verifichi effettivamente. Questa condizione deve essere soddisfatta, se vogliamo essere autorizzati a dire: "ciò lo spiega: ci dovevamo aspettare effettivamente in quelle circostanze il fenomeno considerato!"

Il requisito rappresenta una condizione necessaria per una spiegazione adeguata, ma non una condizione sufficiente. Per esempio, un'ampia quantità di dati mostra uno spostamento verso il rosso negli spettri delle galassie distanti e con ciò fornisce valide ragioni per ritenere *che* quelle galassie si stiano allontanando dalla nostra a velocità enormi; ma non si spiega *perché*.

Per introdurre il secondo requisito fondamentale delle spiegazioni scientifiche, consideriamo ancora una volta la concezione dell'attrazione gravitazionale quale manifestazione di una tendenza naturale simile all'amore. Come abbiamo osservato in precedenza, questa concezione non ha implicazioni sperimentali di sorta. Quindi, nessuna scoperta empirica potrebbe assolutamente sostenerla e sconfessarla. Essendo perciò vuota di contenuto empirico, detta concezione non fornisce certo ragioni per aspettarsi i fenomeni caratteristici dell'attrazione gravitazionale: essa manca di un obiettivo potere di spiegazione. Rilievi analoghi si applicano alle spiegazioni stabilite in termini di un fato imperscrutabile: invocare una simile idea non significa raggiungere una conoscenza particolarmente profonda, ma significa piuttosto rinunciare a ogni tentativo di spiegazione. Per contro, le asserzioni su cui è fondata la spiegazione fisica di un arcobaleno hanno diverse implicazioni sperimentali; queste riguardano, per esempio, le condizioni in cui un arcobaleno verrà visto nel cielo e l'ordine dei suoi colori; l'apparizione di fenomeni iridescenti negli spruzzi di un'onda che si infrange sugli scogli e nella pioggia artificiale che cade da un inaffiatoio su un prato; ecc.. Tali esempi illustrano una seconda condizione cui sono soggette le spiegazioni scientifiche, condizione che chiameremo *requisito della controllabilità*: le asserzioni che costituiscono una spiegazione scientifica debbono essere suscettibili di controllo empirico. È già stato suggerito che la concezione della gravitazione in termini di un'affinità universale sottostante, non avendo implicazioni sperimentali, non può avere nessun potere esplicativo: essa non può fornire ragioni per aspettarsi che la gravitazione universale si presenterà, né che l'attrazione gravitazionale mostrerà tali e tali caratteristiche proprie; infatti, se essa implicasse conseguenze di questo genere, o deduttivamente o anche in un senso più debole, induttivo-probabilistico, allora sarebbe controllabile con riferimento a tali conseguenze. Come questo esempio mostra, i due requisiti considerati sopra sono connessi fra loro: una spiegazione proposta che soddisfi il requisito della rilevanza, soddisfa anche il requisito della controllabilità (chiaramente non

vale l'opposto).

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 479-481

Herbert of Cherbury, Dall'innatismo al deismo

Dopo aver sottolineato le colpe dei preti per tutte le contese e le guerre civili da essi scatenate, il filosofo inglese giunge alla conclusione che alcuni dogmi non solo sono inutili, ma anche pericolosi. Da queste premesse egli pone le basi di una religione deista, fondata sui cinque principi innati da lui scoperti.

Herbert of Cherbury, *De religione gentilium, errorumque apud eos causis*

Dopo che compresi che in ogni secolo esistette sempre una qualche religione (qualunque essa fosse), e che essa fu espressa a tal fine da spingere gli uomini ad associarsi per cose che dovevano compiere liberamente e da alimentare una comune concordia tra loro tutti, nulla mi stupí maggiormente del fatto che i sacerdoti che piú si servirono di tale religione eccitassero gli uomini a compiere cose che non dovrebbero accadere e li spingessero ad asprissimi dissensi e lotte. Perciò cominciai a dubitare che in qualsiasi religione siano congeniti non soltanto dei dogmi banali, ma anche dei dogmi pericolosi e nocivi, mescolati a dogmi buoni ed utili. Quindi, riflettendo sulle diverse parti della famosa e divulgata religione antichissima dei pagani, mi diressi soprattutto a quelle parti che mi sembravano le piú necessarie e ricavate dalla ragione comune; e ritenni che esse dovessero venir anzitutto asserite e riscattate, sottraendole al loro contesto, nel quale esse sfiguravano. E cosí (ma non senza un'analisi e disamina molteplice e accurata delle religioni) rintracciai quei cinque principi di cui già piú volte ho parlato. Quando li scoprii mi ritenni piú fortunato di qualsiasi Archimede.

Che cosa infatti vi avrebbe potuto essere di piú gradito a me che lo scorgere tra i molteplici dèi o numi celebrati dai pagani, che ovunque è sancito, quale verità indubbia, di dover venerare anzitutto un Dio massimo e ottimo, con ogni virtù e pietà? E, dopo tanti riti di espiazione e purificazioni, quale segno piú giusto di per sé e piú testimoniante la grazia divina operante nel cuore, o quale rimedio piú sicuro per l'abolizione dei peccati poté essere escogitato, che il fatto che gli uomini si pentano intimamente dei loro peccati, e si ravvedano di essi? E che cosa vi potrebbe essere di maggiormente congruo alla giustizia divina del fatto che a ciascun uomo, o in questa vita o dopo questa vita, Dio attribuisca un premio o una pena in retribuzione delle sue azioni, dei suoi detti e dei suoi pensieri?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 517-518

Herbert of Cherbury, Sull'innatismo

Dopo attento esame il filosofo inglese giunge alla conclusione che nonostante tutto non si possa negare che le idee innate esistano. Egli ne enumera cinque.

Herbert of Cherbury, *De religione gentilium, errorumque apud eos causis*

Avendo a lungo e molto meditato se, al fine di acquistare la salvezza eterna siano stati proposti all'intero genere umano alcuni principi comuni tali che da essi si possa costruire e stabilire l'universale provvidenza divina, non pochi dubbi mi sorgevano al proposito. Infatti appresi che moltissimi Padri della Chiesa non soltanto ridicolizzarono l'antica e famosa religione dei pagani, ma anche la condannarono, e successivamente i teologi non pensarono con maggior indulgenza di chiunque si trovasse fuori del loro ambito; tanto che, secondo la loro teoria, la parte senz'altro maggiore degli uomini dovrebbe esser condannata ai supplizi eterni. Sembrandomi quindi troppo severe queste teorie per potersi applicare agli attributi del "Dio ottimo e massimo", cominciai a esaminare i libri dei pagani. Ma, poiché non soltanto gli uomini, ma anche le loro storie attestano che gli dèi da loro per lo più descritti si macchiarono di crimini, e poiché anche mi accorsi che i loro sacrifici, riti e cerimonie sono stati inetti e insani, mi guardai bene dall'accedere all'opinione volgare intorno ai pagani.

Del resto, comprendendo che l'universale provvidenza divina non poteva venir asserita in tal maniera adeguatamente alla sua dignità, cominciai a ricercare assiduamente per vedere se Dio fosse un tempo inteso nella stessa accezione in uso presso noi. Mentre per noi Dio è perfetto, immenso, eterno, vidi che presso i pagani spesso esso designava una natura o una forza imperfetta, finita e caduca: sí da essere divinizzati per opinione comune non soltanto il cielo, i pianeti, le stelle e lo spirito dell'etere e dell'aria, ma anche persone illustri della stirpe umana, o benemerita della patria; e anzi persino gli imperatori (ed anche alcuni pessimi tra loro) mentre erano ancora in vita, e la stessa febbre, la paura, il pallore furono chiamati dèi e dee presso i pagani; e in tal modo qualsiasi cosa fosse un po' al di sopra del destino normale degli uomini o dell'intelligenza del volgo, veniva subito considerata Dio da loro. Tuttavia quando insieme fu attribuito da essi a Dio l'attributo di "sommo, ottimo e massimo", è abbastanza chiaro che anche il nostro Dio e comune Padre è stato indicato con gli stessi attributi; perciò vi è qui sotto una omonimia, spiegando la quale svaniranno senza molta fatica i dubbi che sorgono dal confronto degli dèi pagani col nostro Dio. Ma né i sacrifici né i riti dei pagani fecero sí che le plebi e il popolo di quei tempi mi siano del tutto odiosi. Giacché quei sacrifici e quei riti furono per la prima volta inventati dai sacerdoti, perciò la colpa di ciò deve ricadere non sui pagani, che furono solo obbedienti a un precetto, ma sui loro sacerdoti. Ritengo cioè che non vi sia alcun dubbio che furono i sacerdoti a introdurre le superstizioni e l'idolatria non meno che le risse e le contese. Perciò sono pienamente convinto che non si debba stabilire così drasticamente come hanno fatto alcuni teologi intorno allo stato futuro dei pagani laici, in quanto l'unica colpa che si può loro attribuire è quella di essersi sottoposti totalmente all'autorità dei loro pontefici e al loro

collegio sacerdotale.

Dovendosi dunque non a torto attribuire a colpa dell'ordine sacerdotale la deviazione da un culto devoto del Dio sommo, mi proposi allora di ricercare se dalla congerie delle superstizioni pagane si possa districare un qualche filo di verità, attraverso cui essi possano liberarsi dal labirinto di quegli errori. A tale scopo rintracciai cinque princípi, che non soltanto le nostre genti, ma quelle dell'intero universo debbono ritenere veri e indubitabili. Essi sono: 1) che vi è un Dio sommo; 2) che lo si deve venerare; 3) che la virtù e la pietà sono parti essenziali del culto divino; 4) che bisogna pentirsi dei peccati e ravvedersene; 5) che da parte della bontà e della giustizia di Dio viene dato un premio o una pena, o in questa vita oppure dopo questa vita.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 516-517

Hess, Da Feuerbach al socialismo

Moses Hess paragona la critica di Feuerbach alla religione con quella del socialista francese Proudhon all'economia capitalista e arriva a concludere che il vero umanesimo è il socialismo

M. Hess, *Ueber die sozialistische Bewegung in Deutschland* [Sul movimento socialista in Germania]

Feuerbach dimostra che l'essenza oggettiva della più completa delle religioni, il cristianesimo, non è altro che l'essenza estraniata dell'uomo, e con questa critica Feuerbach ha distrutto il fondamento di tutti gli errori o contraddizioni della teoria – sebbene egli non indichi in modo sistematico come tutte le opposizioni e contraddizioni sorgano dall'estraniamento dell'essenza dell'uomo. Feuerbach è *il Proudhon tedesco*. Ciò che questi aveva compiuto con la sua critica della proprietà nei confronti di tutti i contrasti e le collisioni pratiche della vita sociale, Feuerbach lo ha fatto nei riguardi di tutte le collisioni teoriche... Proudhon non ammetterà... che Feuerbach sia il sottofondo teorico della sua critica pratica della proprietà, più di quanto Feuerbach non ammetterebbe che Proudhon ha applicato alla vita pratica il principio che sta a fondamento dell'*Essenza del Cristianesimo*. Ma in effetti basta applicare l'umanesimo feuerbachiano alla vita sociale per giungere alle conseguenze pratiche di Proudhon. Basta infatti da un punto di vista feuerbachiano assumere un atteggiamento ugualmente critico verso il Dio pratico, il denaro, come verso quello teorico – oppure comprendere l'essenza dell'istituzione politica più completa, l'essenza dello Stato di diritto, con la stessa esattezza con cui Feuerbach ha affermato l'essenza della più completa delle religioni, il cristianesimo – basta questo per gettare per aria il mondo degli affaristi e per pervenire insieme con Proudhon, ma con ragionamenti più semplici dei suoi, alla conclusione che la proprietà come essa esiste è il contrario di quello che essa sembra essere e che in verità dovrebbe essere. La proprietà infatti *dovrebbe* essere un *possesso sociale intimamente connesso all'uomo* e come tale, cioè come materiale che gli serve per la sua attività sociale, non essere soggetta ad alienazione, come non lo è tutto ciò che l'uomo, come materiale o mezzo della sua attività vitale, chiama sua proprietà, per esempio il suo corpo, la sua istruzione ecc. Ma la proprietà nella sua forma esistente, la proprietà del denaro, è il possesso sociale *estraniato* e perciò *alienabile e vendibile*, e *nello Stato perfetto l'essenza dell'uomo è estraniata praticamente in modo altrettanto assoluto* come lo è, teoricamente, nella religione perfetta; cosicché ogni *capacità creativa dell'uomo* viene rivendicata ad un essere ultraterreno, che assume poi tutti gli attributi del "creatore". Il *denaro* è nella vita pratica dell'uomo altrettanto *onnipotente e onnipresente*, fonte di ogni salvezza e benedizione, quanto lo è Dio nella vita teorica. Perché Feuerbach non è giunto a queste importanti conseguenze pratiche del suo principio? L'essenza di Dio, dice Feuerbach, è l'essenza trascendente dell'uomo, e la vera dottrina dell'essenza divina è la dottrina dell'essenza umana: la *teologia è antropologia* – il che è vero, ma non è *l'intera*

verità. L'essenza dell'uomo, va aggiunto, è l'essere *sociale*, la collaborazione dei diversi individui in vista di uno stesso scopo, di interessi del tutto identici, e la vera dottrina dell'uomo, il vero umanesimo, è la *dottrina della socializzazione dell'uomo*, cioè *l'antropologia è socialismo*.

Prima di Marx. Alle origini del socialismo, a cura di L. Ghiringhelli, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 383-385

Hess, Il cristianesimo si realizza nel comunismo

L'uomo è buono per natura e le attese del cristiano si realizzeranno qui su questa terra. Il comunismo è l'inveramento del cristianesimo.

M. Hess, *Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten* [La confessione comunista nel domandare e nel rispondere]

51. Quale religione dobbiamo riconoscere per vera? La *religione dell'amore e dell'umanità*. 52. Dove si trova la testimonianza di questa religione? Nel petto di tutti gli uomini buoni. 53. Questa *religione universale dell'uomo* è una religione anticristiana? No, essa è piuttosto il *compimento della religione cristiana*. 54. Qual è il fine del cristianesimo? La felicità di tutti gli uomini attraverso l'amore, la libertà e la giustizia. 55. Perché il cristianesimo non ha ancora raggiunto il suo scopo? Perché non ha finora riconosciuto il suo fine, ma ha solo creduto e sperato in ciò che desiderava, rappresentandoselo in modo figurato. 56. Qual è la fede del cristianesimo? La fede nelle amare sofferenze del genere umano... 58. È verità la fede dei cristiani? È verità, finché il genere umano... continuerà veramente a soffrire e nella misura in cui si afferri ciò che è essenziale alle rappresentazioni cristiane. 59. Può il cristiano sperare che un giorno le sofferenze dell'umanità cessino veramente? Sí, questa speranza è addirittura una parte della sua religione. 60. Sotto quale specie il cristiano si rappresenta il futuro migliore del genere umano? Sotto specie di gioie celesti nella beatitudine. Noi potremo avere questo paradiso in terra, se non vivremo piú nell'egoismo e nell'odio, ma nell'*amore, nel genere umano unito, nella società comunista*. 61. Siamo noi malvagi dalla nascita? No, *lo diventiamo per colpa della società cattiva in cui viviamo*. 62. È cattiva la società cristiana? Sí, questo mondo è cattivo e riprovevole, come dichiara il cristianesimo stesso. 63. Come si chiama l'essere *cattivo del mondo*, contro il quale il cristianesimo ha sempre lottato? Si chiama *denaro*. 64. È il principe di questo mondo, il Maligno o il *demonio*, contro le cui seduzioni il cristianesimo ci mette in guardia, qualcosa di essenzialmente diverso da *questo maledetto Mammone*, che noi chiamiamo il nostro tesoro? No, nulla di diverso... 65. È l'*inferno* qualcosa d'altro che *la terra sotto la signoria maledetta del denaro*? No, bensí questa terra è l'inferno vero e reale. 67. È Dio in *cielo* qualcosa d'altro che, l'*amore*? No, nient'altro che questo... 71. È il *nostro Dio*, nel quale noi vorremmo essere, vivere ed operare, qualcos'altro che il *genere umano* – o l'*umanità unita nell'amore*? No, null'altro. 72. Perché abbiamo creduto finora che il demonio sia in noi, nel mondo, e che il nostro Dio non sia in noi, non nel mondo, ma nel cielo? Perché noi stessi siamo vissuti non nell'amore, ma nella divisione e nell'inimicizia. L'amore ci aveva abbandonato e noi eravamo prossimi al dissolvimento; perciò credevamo che il nostro Dio fosse fuori di noi e al di là di questo mondo malvagio, e il demonio invece in noi, in questo mondo, anzi l'essenza stessa del mondo. Questa nostra credenza non era... un errore, bensí essenzialmente verità. Ma quando noi ci uniremo per *vivere nella società comunista, l'inferno non sarà piú sulla terra né il cielo al di là di questa*, e tutto ciò che il cristianesimo ci

ha prospettato in modo fantastico e profetico si compirà perfettamente secondo le leggi eterne dell'amore e della ragione nella società veramente umana.

Prima di Marx. Alle origini del socialismo, a cura di L. Ghiringhelli, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 385-386

Hess, La religione e la politica sono contro l'uomo

Secondo il filosofo di origine ebraica Moses Hess l'uomo è sempre stato una "vittima da scannare" e così rimarrà finché esisteranno religione e politica. Solo una rottura radicale con il passato può spezzare la servitù.

M. Hess, *Philosophie der Tat* [Filosofia dell'azione]

*Dappertutto la prima vittima da scannare fu l'uomo – e tale egli è rimasto figuratamente e rimarrà sempre, finché la religione e la politica continuino a sussistere, anche se più tardi l'uomo ha tentato di "riscattarsi" o di "redimersi". Religione e politica sono nate come contrappeso al rozzo materialismo degli individui che, prima di giungere all'autocoscienza, si sono combattuti l'un con l'altro; esse hanno creato *rappresentanti degli interessi generali*, che hanno opposto una *verità ineffettuale* alla *falsa realtà*. A rappresentare gli interessi generali si sono levati nel "servizio divino" i preti, e nel "servizio statale" i re, gli aristocratici, e tutti gli altri ambiziosi ed egoisti, buffoni e truffatori, che hanno vissuto del sudore dei loro sudditi, proclamando che lo spirito di sacrificio è la più alta virtù. Non è necessario ripetere di continuo che questa sporca storia di tutte le religioni e di tutti gli Stati è stata una storia necessaria. Finché i popoli e gli individui non pervennero all'eticità o all'autocoscienza, dovettero adattarsi a lasciarsi trattare come bestie dai loro simili; finché non impararono a dominare se stessi, furono dominati da potenze estranee. Questo è chiaro. Ma lo è altrettanto che, se religione e politica sono il *prodotto di una condizione bestiale*, esse medesime o i loro rappresentanti non sono altro che il rovescio della medaglia di quel materialismo che teneva imprigionati popoli ed individui. I preti e i sovrani non possono essere scusati con la considerazione che i popoli li hanno resi necessari; e popoli ed individui possono altrettanto poco scusare la loro schiavitù con l'esistenza di preti e sovrani. Schiavitù e tirannia, astratto materialismo e spiritualismo, si condizionano l'un con l'altro; da compiangere sono soltanto coloro i quali non capiscono che unicamente una rottura radicale col passato può spezzare il circolo chiuso della servitù. I francesi e i tedeschi hanno portato a compimento questa rottura, i primi creando l'anarchia nella politica, i secondi suscitando la stessa anarchia nella religione ...*

Prima di Marx. Alle origini del socialismo, a cura di L. Ghiringhelli, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 381-382

Hilbert, Sulla coerenza degli assiomi dell'aritmetica

In questa lettura il grande matematico tedesco David Hilbert (1862-1943) rileva con soddisfazione che il lungo lavoro degli specialisti ha portato alla dimostrazione che gli assiomi dell'aritmetica, a cui si rifanno quelli della geometria e delle teorie fisiche, sono coerenti. Così la matematica è diventata un tribunale per le questioni fondamentali.

D. Hilbert, *Sull'infinito*

È altresì una piacevole sorpresa scoprire che, nello stesso tempo, si è risolto un problema che ha tormentato a lungo i matematici, cioè quello di dimostrare la *coerenza degli assiomi dell'aritmetica*. Quando infatti si adopera il metodo assiomatico, si presenta il problema di dare una dimostrazione di coerenza. Certo nella scelta, nella comprensione e nell'uso degli assiomi e delle regole non ci si può fondare sulla buona fede o sulla semplice fiducia. Nel caso della geometria e delle teorie fisiche le dimostrazioni di coerenza vengono effettuate riducendo la loro coerenza a quella degli assiomi dell'aritmetica. Tale metodo ovviamente non può essere adoperato nel caso dell'aritmetica. Poiché la nostra teoria della dimostrazione, in base al metodo degli elementi ideali, consente di compiere quest'ultimo importante passo, essa costituisce la necessaria chiave di volta dell'edificio teorico dell'assiomatica. Ciò che è già stato sperimentato per due volte, la prima con i paradossi del calcolo infinitesimale e la seconda con quelli della teoria degli insiemi, non potrà verificarsi una terza volta né mai più.

La teoria della dimostrazione qui schizzata non solo può rendere sicuri i fondamenti della matematica ma, a mio parere, fornisce anche un metodo generale per trattare questioni fondamentali, che rientrano nell'ambito del pensiero matematico ma che finora non si era riusciti ad affrontare.

In un certo senso la matematica è diventata un tribunale, una corte suprema innanzi a cui portare questioni fondamentali, su una base concreta su cui tutti possono essere d'accordo e che permette di controllare ogni asserzione.

Anche le asserzioni del cosiddetto nuovo 'intuizionismo' (per quanto modeste), a mio parere, devono ottenere anzitutto un attestato di validità da questo tribunale.

Un esempio delle questioni fondamentali che si possono trattare in tal modo è fornito dalla tesi secondo cui ogni problema matematico è suscettibile di soluzione. Di ciò siamo tutti convinti. Infatti uno dei principali motivi che ci inducono ad affrontare un problema matematico è che sentiamo sempre dentro di noi la voce: ecco un problema, trova la soluzione. Per trovarla basta pensare: non esistono *ignorabimus* in matematica. Ora la mia teoria della dimostrazione non può fornire un metodo generale per risolvere qualsiasi problema matematico, e del resto un metodo del genere non esiste. Tuttavia rientra interamente nel suo ambito il compito di mostrare che l'ipotesi che ogni problema matematico è suscettibile di soluzione è un'ipotesi coerente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1978, vol. XXXI, pag. 431

Hobbes, Annihilatio mundi

Dell'ipotesi "annichilatoria" Hobbes parla - oltre che nel passo che riportiamo - nel *De corpore*, VII, 1 e in un manoscritto inedito del 1643-1644, *De Motu, Loco et Tempore* (ms. Fonds Latin 6566 A, f. 14v, Biblioteca Nazionale di Parigi).

“Per comprendere quel che intendo per potere conoscitivo, dobbiamo ricordare e concedere che nella nostra mente si trovano in continuazione certe immagini o concetti di cose a noi esterne, in modo tale che, se un uomo potesse sopravvivere e tutto il resto del mondo venisse annientato, egli tuttavia conserverebbe l'immagine di esso, e di tutte quelle cose che vi avesse precedentemente visto e percepito; infatti ognuno sa per sua propria esperienza che l'assenza o la distruzione di cose altra volta immaginate non determina l'assenza o la distruzione dell'immaginazione stessa.

Queste immagini e le rappresentazioni delle qualità delle cose a noi esterne sono ciò che chiamiamo la nostra cognizione, immaginazione, idea, nozione, concetto, o conoscenza di esse.

E la facoltà o potere grazie al quale siamo capaci di una tale conoscenza è ciò che io chiamo qui potere conoscitivo, o concettivo, il potere di conoscere o concepire”

(Th. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Parte I, Cap. I, 8, La Nuova Italia, Firenze, 1972, pagg. 10-11).

Hobbes, *Bellum omnium contra omnes*

L'uguaglianza naturale fra gli uomini fa sí che tutti vogliano le stesse cose, che tutti tendano alla propria conservazione, alla propria sicurezza, e che di conseguenza vogliano sottomettere gli altri. Da questa situazione nascono la competizione, la diffidenza, il desiderio di gloria, "la guerra di tutti contro tutti".

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIII

Da questa eguaglianza nelle capacità deriva l'eguaglianza riguardo alla speranza di poter raggiungere i nostri scopi. E per conseguenza se due uomini desiderano una stessa cosa che d'altra parte non possono godere insieme essi diventano nemici; e per ottenere il loro scopo, che consiste principalmente nella propria conservazione, e molte volte la ricerca soltanto del proprio piacere, ognuno dei due tenta di sopprimere o di sottomettere l'altro. Per questo avviene che mentre un invasore non ha da temere altro che il solo potere di un altro uomo, se uno pianta, semina, costruisce, o possiede un'abitazione confortevole, è possibile che altri vengano organizzati con forze unite per spossessarlo e privarlo non soltanto del frutto del suo lavoro ma anche della vita, o della libertà. E l'invasore a sua volta è nella stessa condizione di pericolo di un altro.

A causa di questa diffidenza reciproca ogni uomo non ha un modo per mettersi al sicuro così indicato come il prevenire ogni danno, il che vuol dire sottomettere, o con la forza o con l'astuzia, tutte le persone che può sottomettere, fino a che egli vede che non esiste un potere abbastanza grande da poterlo danneggiare: e questo è non più di quello che la necessità della sua conservazione esige, ed è generalmente ammesso. Inoltre poiché ci sono alcuni i quali prendono gusto a contemplare i loro atti di conquista, che essi spingono al di là di quanto richiede la loro sicurezza, se altri i quali invece si considerano soddisfatti di mantenersi entro i loro modesti confini, non accrescono con l'invasione il loro potere, essi non saranno in condizione di sopravvivere a lungo mantenendosi soltanto in una posizione difensiva. Per conseguenza, un simile aumento del dominio sugli altri essendo necessario per la conservazione dell'uomo, gli si deve riconoscere il diritto ad esso.

Inoltre gli uomini non hanno alcun piacere, anzi è per loro ragione di grande disagio vivere in una comunità dove non ci sia un potere capace di tenere tutti in soggezione. Infatti ogni uomo vuole che il suo simile lo valuti con lo stesso criterio con il quale si valuta lui stesso, e davanti a tutti i segni di disprezzo, o di sottovalutazione, tenta naturalmente, fin dove può osare (il che fra coloro che non hanno un potere comune capace di mantenerli in pace è abbastanza per fare che essi si distruggano a vicenda), di estorcere da colui che lo disprezza una più grande stima, per mezzo della vendetta; e da parte degli altri con l'esempio che ha dato.

Cosicché nella natura dell'uomo si trovano tre principali cause di lotta: prima la competizione, seconda la diffidenza, terza il desiderio di gloria. La prima spinge gli uomini a lottare per il vantaggio, la seconda per la sicurezza, la terza per la reputazione. La prima

spinge gli uomini ad usare violenza per diventare padroni degli altri uomini, delle loro donne, dei loro figli, del bestiame; la seconda consiste nell'uso della violenza come mezzo di difesa; la terza per delle ragioni futili, come una parola, un sorriso, un'opinione diversa, o qualche altro segno di disistima, o indirizzato alle loro persone, o in modo indiretto attraverso il disprezzo indirizzato ai loro parenti, ai loro amici, alla loro nazione, alla loro professione, o al loro nome.

Da ciò appare manifesto che durante il tempo nel quale gli uomini vivono senza un potere comune capace di tenerli tutti in soggezione essi vivono in quella condizione che è chiamata guerra: e si tratta di una guerra di ognuno contro ogni altro uomo. Poiché la guerra non consiste soltanto nella battaglia o nel fatto di combattere, ma in tutto quel periodo di tempo durante il quale la volontà di combattere sia sufficientemente nota; perciò la nozione del *tempo* deve essere considerata nella natura della guerra così come essa è considerata nella natura delle condizioni atmosferiche. Infatti come la natura del cattivo tempo non consiste in una o due scariche di pioggia ma in una tendenza a piovere per diversi giorni consecutivi, così la natura della guerra non consiste in un combattimento in atto ma in una nota disposizione a combattere durante tutto il tempo nel quale non c'è sicurezza del contrario. Tutto l'altro tempo è pace. Per questo tutto ciò che è conseguenza dello stato di guerra nel quale ogni uomo è nemico di ogni altro uomo è anche conseguenza della condizione nella quale gli uomini vivono senza altra sicurezza che quella che la loro stessa forza e la loro stessa abilità sono in grado di procurargli.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 455-457)

Hobbes, Come uscire dallo stato di natura

Nello stato di natura l'uomo vive una situazione contraddittoria che lo spinge a modificare la propria condizione: l'istinto di conservazione e il desiderio di appropriarsi delle cose lo spinge alla guerra permanente contro tutti gli altri uomini, mettendo così in ogni momento a repentaglio la vita, negando cioè lo stesso istinto di conservazione. La ragione, agendo su questa contraddizione, può indicare la via per uscire dallo stato di natura.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIII

Tutto quanto riguarda la brutta condizione nella quale l'uomo è posto dalla semplice condizione naturale; con la possibilità tuttavia di uscirne, possibilità fondata in parte sulle passioni, in parte sulla ragione. Le passioni che spingono gli uomini alla pace sono la paura della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per una vita confortevole, e la speranza di ottenerle attraverso il proprio lavoro. E la ragione suggerisce dei principi capaci di assicurare la pace, sui quali gli uomini possono essere indotti ad accordarsi. Questi principi sono quelli che sono anche definiti, con altre parole, leggi di natura.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 459)

Hobbes, Diritto di natura e legge di natura

Diritto di natura è, secondo Hobbes, la libertà di ciascuno di usare il proprio potere per la conservazione della vita. Invece la legge di natura non è libertà, ma "obbligazione, una regola dettata dalla ragione". Diritto di natura e legge di natura sono però finalizzati allo stesso scopo: la ricerca della pace.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIV

Il diritto di natura, che gli scrittori chiamano comunemente *jus naturale*, è la libertà che ognuno ha di usare come vuole il proprio potere per la conservazione della propria natura, cioè della propria vita, e in conseguenza di fare qualsiasi cosa che, in base al suo giudizio e alla sua ragione, egli ritiene che sia il mezzo più adatto per raggiungere lo scopo. Per libertà si intende secondo il significato proprio della parola, l'assenza di impedimenti esterni; questi impedimenti esterni possono spesso ridurre il potere che un uomo ha di fare una cosa, ma non gli possono impedire di usare quella parte che gliene è rimasta, secondo quanto gli indica il suo giudizio e la sua ragione. Una legge di natura, *lex naturalis*, è un precetto, una regola generale, scoperta dalla ragione, in base alla quale viene vietato all'uomo di fare ciò che è dannoso per la sua vita o che lo priva dei mezzi per conservarla; e gli viene inoltre vietato di omettere ciò che egli considera il mezzo più adatto per conservarla. Infatti sebbene coloro che trattano di questo argomento confondano spesso *jus* e *lex*, diritto e legge, tuttavia tutti questi termini debbono essere ben distinti; poiché il diritto consiste nella libertà di fare o di astenersi dal fare, mentre la legge stabilisce e impone una delle due cose; cosicché la legge e il diritto differiscono fra loro come l'obbligazione e la libertà, le quali riferite a uno stesso oggetto sono due cose impossibili. E poiché la condizione dell'uomo, come è stato detto nel capitolo precedente, è una condizione di guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo, dove ognuno è governato dalla propria ragione e non c'è cosa di cui egli possa fare uso che egli non abbia la facoltà di impiegare per preservare la propria vita contro i suoi nemici, ne segue che in una tale condizione ogni uomo ha diritto su ogni cosa; perfino ognuno sul corpo di ogni altro. E quindi fino a quando dura questo diritto naturale di ognuno su ogni cosa non ci può essere sicurezza per alcuno, per quanto forte e intelligente egli sia, di vivere per tutto il tempo che normalmente la natura concede di vivere agli uomini. Di conseguenza è un precetto, è una regola generale della ragione *che ogni uomo debba cercare la pace fino a che ha la speranza di poterla ottenere; e se non può ottenerla gli sia permesso di cercare e usare tutti i mezzi di aiuto e i vantaggi della guerra*. La prima parte di questa regola contiene la prima e fondamentale legge di natura che è: *cercare la pace e mantenerla*; la seconda parte contiene il diritto di natura fondamentale che è: *difendersi con tutti i mezzi che ci è dato di usare*.

Da questa fondamentale legge di natura che comanda agli uomini di cercare la pace deriva questa seconda legge, *che ogni uomo sia disposto, quando lo siano anche gli altri, tanto*

quanto egli ritenga ciò necessario per la sua pace e per la sua sicurezza, a rinunciare al suo diritto su ogni cosa e si contenti di conservare nei riguardi degli altri uomini tanta libertà quanto egli vorrebbe che gli altri ne avessero verso di lui. Poiché fino a quando ogni individuo conserva questo diritto di fare tutto quello che vuole gli uomini permangono nello stato di guerra. Ma se gli altri uomini non sono disposti a rinunciare come lui ai propri diritti, allora non c'è ragione che se ne spogli lui solo, poiché ciò significa esporsi come preda piuttosto che disporsi alla pace: e questo nessuno è tenuto a fare. E questa è quella legge del *Vangelo* che dice: *fai agli altri quello che tu vuoi che gli altri facciano a te*. E questa è la legge di tutti gli uomini: *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* ["non fare agli altri quello che non vorresti che gli altri facessero a te"].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 463-464)

Hobbes, Gli uomini sono tutti uguali

Gli uomini, nella loro condizione naturale, sono tutti uguali: anche nel momento in cui ciascuno pensa di essere almeno piú saggio degli altri.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIII

La natura ha fatto gli uomini così eguali nelle facoltà del corpo e della mente, che sebbene si trovi a volte un uomo manifestamente piú forte nel corpo e piú acuto di mente di un altro, tuttavia considerando tutte le facoltà nell'insieme la differenza fra un uomo e un altro non è così grande che in base ad essa uno possa pretendere qualche beneficio al quale un altro non possa pretendere come lui. Infatti per quanto riguarda la forza del corpo, il piú debole ha sempre abbastanza forza per potere uccidere il piú forte, o attraverso un'azione nascosta, o unendosi con altri che si trovano nello stesso pericolo nel quale si trova lui. Per quanto riguarda la facoltà della mente, prescindendo dalle arti fondate sulle parole, e specialmente da quella abilità nel saper procedere da regole generali e infallibili, abilità che è chiamata scienza, che pochi posseggono e solo riguardo a poche cose, non essendo una facoltà innata, né, come la prudenza, acquisita mentre ci si occupa di altre cose, io trovo una eguaglianza fra gli uomini ancora piú grande di quella che c'è rispetto alla forza. Infatti la prudenza non è altro che esperienza, la quale un eguale periodo di tempo distribuisce in maniera eguale fra gli uomini in quelle cose alle quali essi si applicano nella stessa maniera. Ciò che può rendere forse incredibile la detta eguaglianza è solo il vano concetto che ognuno ha della propria saggezza che quasi tutti gli uomini ritengono di possedere in un grado maggiore degli individui volgari, cioè di tutti gli altri uomini meno loro stessi e alcuni altri che essi apprezzano o per la loro fama o perché la pensano come loro. Poiché è tale la natura degli uomini che quantunque riconoscano che altri uomini siano piú arguti, piú eloquenti o piú istruiti di loro, tuttavia difficilmente crederanno che ci siano uomini saggi come loro, e ciò in quanto essi conoscono la propria intelligenza da vicino e quella degli altri da lontano. Ma questo dimostra che gli uomini sono a questo riguardo eguali, piuttosto che dimostrare il contrario, poiché non c'è segno piú manifesto della eguale distribuzione di una cosa del fatto che ognuno sia contento della parte che gli è toccata.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 455)

Hobbes, Guerra e diritto

Lo stato di natura, cioè lo stato di guerra di tutti contro tutti, è una condizione pre-giuridica. Se non esiste legge che stabilisca le nozioni di giustizia e di diritto, non esistono neppure le nozioni di ingiustizia e di torto.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIII

Da questo stato di guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo deriva anche come conseguenza che niente può essere considerato ingiusto. Le nozioni di diritto e di torto, di giustizia e di ingiustizia non hanno esistenza in uno stato del genere. Dove non c'è un potere comune non c'è legge; dove non c'è legge non c'è ingiustizia. La forza e l'inganno sono, in guerra, due virtù fondamentali. La giustizia e l'ingiustizia non sono facoltà né del corpo né della mente. Se lo fossero esse potrebbero trovarsi in un uomo che vivesse solo nel mondo, così come i sensi e le passioni. Esse sono qualità che si riferiscono agli uomini che vivono in società, non in uno stato di solitudine. Un'altra conseguenza dell'anzidetta condizione è che non esiste proprietà, né dominio, né c'è un *mio* distinto dal *tuo*; ogni cosa è di chi riesce ad appropriarsene e per tutto il tempo in cui riesce a mantenerla.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 458-459)

Hobbes, I privilegi dell'uomo

Non soltanto per il privilegio della ragione (che attraverso un procedimento basato sulla costruzione di un linguaggio chiaro e sul principio di causalità genera la scienza) "l'uomo eccelle su tutti gli altri animali": egli si distingue "fra tutti gli esseri viventi" anche per il "privilegio dell'assurdità" (cui, secondo Hobbes, sono maggiormente soggetti "coloro che professano la filosofia", privi di un giusto metodo di indagine).

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. V

Io ho detto più su, che l'uomo eccelle su tutti gli altri animali per questa facoltà, che quando egli concepisce una cosa qualsiasi è in grado di indagare le conseguenze di essa, e quali effetti egli può ricavarne. E ora aggiungo questo altro grado di tale eccellenza, e cioè che egli può per mezzo delle parole ridurre le conseguenze che egli trova a regole generali, chiamate teoremi, o aforismi; che egli può ragionare, o calcolare, non solo nel campo dei numeri, ma in qualsiasi altro campo, dovunque sia possibile aggiungere una cosa ad un'altra o sottrarre una cosa da un'altra.

[...]

Ma questo privilegio è attenuato da un altro, e cioè dal privilegio dell'assurdità, alla quale, fra tutti gli esseri viventi, solo l'uomo è soggetto. E, fra gli uomini, quelli che maggiormente sono soggetti ad essa sono coloro che professano la filosofia. Perciò è verissimo ciò che Cicerone dice in qualche luogo: che non c'è niente di tanto assurdo che non si possa trovare nei libri dei filosofi. E la ragione è manifesta, e sta nel fatto che nessuno di loro comincia i suoi ragionamenti muovendo dalle definizioni, cioè dalla spiegazione dei nomi che essi usano; il quale metodo viene usato soltanto nella geometria, e per questo le sue conclusioni sono diventate indiscutibili.

La prima causa delle conclusioni assurde è a mio giudizio la mancanza di metodo; nel fatto che essi non cominciano i loro ragionamenti con le definizioni, e cioè stabilendo i significati delle parole: che è come fare un calcolo senza conoscere il valore dei numerali, *uno, due, tre*. E poiché tutti i corpi che entrano nei nostri ragionamenti sono considerati sotto vari aspetti che io ho menzionati nel capitolo precedente, questi vari aspetti essendo definiti in modi diversi molte assurdità derivano dalla confusione e dalla insufficiente connessione dei loro nomi nelle affermazioni. E perciò:

la seconda causa delle assurdità delle affermazioni sta a mio giudizio nel dare agli *accidenti* i nomi dei *corpi* o ai *corpi* i nomi degli *accidenti*, come fanno coloro i quali dicono: *la fede è infusa*, o *ispirata*, quando invece niente si può versare o ispirare in qualche cosa che non sia un corpo; oppure che *l'estensione è corpo*, che il *suono è nell'aria*, ecc;

la terza causa consiste a mio giudizio nel dare agli *accidenti* del *nostro corpo* i nomi degli *accidenti* dei *corpi* che stanno fuori di noi, come fanno quelli i quali dicono che il *colore è nel corpo*, il *suono è nell'aria*, ecc;

la quarta consiste a mio giudizio nel dare nomi di *corpi* ai *termini*, cioè alle parole, come

fanno quelli che dicono che *esistono delle cose universali*, che una *creatura vivente è un genere*, o una *cosa generale*, ecc;

la quinta nel dare i nomi degli *accidenti ai termini*, cioè alle *parole*, come fanno quelli che dicono la *natura di una cosa è la sua definizione*, l'*ordine di un uomo è la sua volontà*, e simili cose;

la sesta nell'uso di metafore, tropi e altre figure retoriche invece delle espressioni proprie. Infatti sebbene sia legittimo l'uso di dire, per esempio, nel parlare comune, la *strada va*, o *conduce qui o là*, il *proverbio dice questo o quello* (mentre invece la strada non può andare, né il proverbio può parlare), tuttavia nel ragionare o nell'indagare sulla verità tali forme di espressione non sono ammissibili;

la settima è dovuta ai termini che non significano niente, ma che vengono adottati nelle scuole e appresi per un'abitudine meccanica, come *ipostatico*, o *transustanziato*, *consustanziato*, *eterno presente*, e simili termini convenzionali degli scolastici.

Colui che può evitare queste cose non è facile che cada in qualche assurdità tranne che ciò non avvenga a causa della lunghezza del ragionamento nel quale egli può per caso dimenticare il punto di partenza. Poiché gli uomini per natura ragionano allo stesso modo, e bene, quando si basano su principi esatti. Infatti chi è così sciocco da sbagliare in geometria e persistere inoltre nell'errore quando un altro gli abbia svelato questo suo errore?

Da ciò appare chiaro che la ragione non è una facoltà nata con noi come lo sono il senso e la memoria, e nemmeno ricavata dall'esperienza, come la prudenza, ma qualche cosa che si ottiene attraverso un'operosa attività consistente in primo luogo nel sapere imporre dei nomi adeguati alle cose, secondariamente nel seguire un metodo esatto e ordinato col quale procedere dagli elementi che sono i nomi alle affermazioni ottenute collegando i nomi gli uni con gli altri, e così ai sillogismi che costituiscono le connessioni fra le asserzioni, finché giungiamo alla conoscenza di tutte le conseguenze dei nomi appartenenti all'argomento del quale si tratta; ed è questo ciò che gli uomini chiamano *scienza*. E mentre il senso e la memoria non sono che conoscenza del fatto, che è una cosa passata e irrevocabile, la *scienza* è conoscenza delle conseguenze e della dipendenza di un fatto da un altro, per cui, oltre a quello che noi possiamo fare presentemente, noi sappiamo come possiamo fare qualche altra cosa quando noi vogliamo, o una cosa simile in un altro momento; poiché quando noi vediamo come ogni cosa si produce, per quali cause e in quale maniera, quando le stesse cause vengono in nostro potere noi vediamo come fare perché esse producano gli stessi effetti.

[...]

Per concludere, la luce della mente umana sta nelle parole chiare, già individuate in base a delle esatte definizioni e liberate da ogni ambiguità; la *ragione* è la *misura*, lo sviluppo della *scienza* la *via*, e il benessere dell'umanità lo *scopo*. E, al contrario, le metafore e le parole ambigue e prive di significato sono come fuochi fatui, e il ragionare su di esse è un errare fra innumerevoli assurdità, e la loro conclusione discussioni e sedizioni, o disprezzo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 444-447)

Hobbes, Il bene e il male

Hobbes è sostenitore di un relativismo etico addirittura piú radicale di quello dei sofisti, che facevano coincidere il bene con il bene dello stato. Il bene, per Hobbes, si identifica con il piacere e l'utile per ciascuno: è quindi impossibile qualsiasi forma di convenzione in campo morale. Trattando del problema etico Hobbes da un lato mostra in concreto come egli opera con le parole, e dall'altro apre la via alla soluzione politica che intende proporre: accettare la volontà di un singolo (il sovrano) come legge universale.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. VI

Ma qualunque sia l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, questi lo chiamerà per conto suo *bene* e l'oggetto del suo odio e della sua avversione *male*; mentre l'oggetto del disprezzo sarà chiamato da lui vile e non degno di considerazione. Infatti queste parole: bene, male e spregevole, sono sempre usate in relazione alla persona che le usa, non essendoci niente che sia tale in se stesso e in senso assoluto e nemmeno una comune regola del bene e del male che si possa ricavare dalla natura stessa delle cose; una regola del genere deriva solo dall'individuo stesso là dove non esiste Stato, o, se c'è invece uno Stato costituito, essa deriva dalla persona che lo rappresenta, o da un arbitro o giudice che gli uomini in disaccordo consentiranno a istituire, decidendo di innalzare la sua decisione a regola del bene e del male.

La lingua latina ha due parole il cui significato si avvicina a quello di bene e di male, ma non vi corrispondono del tutto: esse sono *pulchrum* e *turpe*. La prima di queste due parole significa ciò che attraverso certi segni esteriori promette il bene, l'altra ciò che promette il male. Ma nella nostra lingua noi non abbiamo simili nomi di carattere generale per esprimere queste cose. Noi invece al posto di *pulchrum* diciamo riguardo a certe cose *fair*, riguardo ad altre *beautiful*, *handsome* o *galant*, oppure *honorable*, o *comely*, o *amiable*; e al posto di *turpe*: *foul*, *deformed*, *ugly*, *base*, *nauseous*, e simili espressioni, come richiede l'oggetto; tutte queste parole, nel proprio posto, significano nient'altro che l'*aspetto*, o il modo di apparire, che promette bene o male. Cosicché ci sono due specie di bene: il bene della promessa, cioè il *pulchrum*, il bene nell'effetto come il fine desiderato, che è chiamato *jucundum*, *gradevole*, e il bene come insieme di mezzi, che viene definito come *utile*, *giovevole*; altrettante sono le specie del male: infatti il *male* nella promessa è ciò che si chiama *turpe*, il male nell'effetto e nel fine è il *molestum*, *spiacevole*, *fastidioso*, e il male nei mezzi, non *conducente al fine*, *non conveniente*, *dannoso*.

E come nella sensazione ciò che è realmente in noi è (come ho detto piú sopra soltanto movimento causato dall'azione degli oggetti esterni, ma all'apparenza per la vista è luce e colore, per l'udito è suono, per l'olfatto è odore, ecc.; cosí quando l'azione dello stesso oggetto va dagli occhi, dalle orecchie, e dagli altri organi fino al cuore, il reale effetto di ciò non è altro che movimento, un tendere, che consiste in un desiderio o avversione verso l'oggetto che produce quel movimento.

Questo movimento che è chiamato “appetito” e per il modo in cui si manifesta *gioia* e *piacere* sembra un rafforzamento del moto vitale e un aiuto ad esso; e per conseguenza quelle cose che producevano piacere venivano chiamate, e non impropriamente, *jucunda*, da *juvando*, dal fatto che giovano e fortificano, e le opposte *molesta*, dannose dal fatto che ostacolano e disturbano il moto vitale.

Il *piacere* quindi, o *gioia*, è l'apparire del bene, la sensazione di questo, e la *molestia*, o *dispiacere* è l'apparire del male, la sensazione di esso. Di conseguenza ogni appetito, desiderio, e amore è accompagnato da un certo piacere, pari o meno grande; e ogni odio o avversione da dispiacere e dolore più o meno grande.

Dei piaceri, o gioie, alcuni derivano dalla sensazione di un oggetto presente, e possono essere chiamati *piaceri del senso*, la parola *sensuale*, così come essa è usata da coloro soltanto che condannano i piaceri del senso, non avendo significato fino a quando non esistano delle leggi. Di questa specie sono il fatto del riempire o del liberare il corpo, come anche tutto ciò che è gradito alla vista, all'udito, all'odorato, al palato e al tatto. Gli altri derivano dall'attesa che si fonda sulla previsione del fine, o della conseguenza delle cose, sia che poi queste cose nella sensazione piacciono sia che dispiacciono. Questi sono *piaceri della mente* di colui che ricava tali conseguenze, e sono generalmente chiamati *gioie*. Allo stesso modo i dispiaceri sono alcuni del senso, e sono chiamati *pene*, gli altri consistono nell'attesa di certe conseguenze e sono chiamati *dolori*.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 449-450)

Hobbes, Il Dio mortale

La teorizzazione dello "stato assoluto" come strumento razionale per uscire dalla condizione naturale di guerra permanente di tutti contro tutti assume nella riflessione filosofica di Thomas Hobbes una valenza rivoluzionaria: egli infatti non propone la figura di un monarca assoluto che fa derivare il proprio potere da una investitura divina, ma quella di un potere assoluto chiamato a governare esclusivamente dal popolo attraverso un patto fra cittadini. Per Hobbes la sovranità appartiene al popolo: e questo è un concetto decisamente innovativo.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XVII

L'unica via per fondare un potere comune capace di difenderli dalle invasioni straniere e dalla ingiurie degli uni verso gli altri e di renderli sicuri in modo che essi con la loro industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere in pace, è di conferire tutto il loro potere e la loro forza nelle mani di un singolo uomo, o di un'assemblea di uomini, che riduca le loro volontà, con la pluralità delle voci, ad un'unica volontà; il che vuol dire incaricare un uomo, o un'assemblea di uomini, di rappresentare la loro persona, e significa che ognuno riconosce se stesso come autore di tutto ciò che colui che li rappresenta farà, o farà fare in quelle cose che concernono la pace e la salvezza comune; e sottomettere in ciò le loro volontà ciascuno alla volontà di quello e il loro giudizio al giudizio di quello. Questo è più che un consenso, o un accordo; è una vera unità di tutti quelli in una sola e identica persona realizzata attraverso un patto di ognuno con ognuno in questa maniera, come se ciascuno dicesse ad ogni altro: *Io autorizzo e cedo il diritto che ho di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che anche tu ceda il tuo diritto a lui e autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo.* Ciò fatto, la moltitudine unificatasi così in una sola persona si chiama *Stato*, in latino *Civitas*.

Questa è l'origine del grande *leviatano*, o meglio, per parlare con più riverenza, di quel *dio mortale* [*Mortal God*] al quale noi dobbiamo, al di sotto del *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti con l'autorità concessa a lui da ogni singolo individuo nello Stato egli possiede tanto potere e tanta forza, che gli sono stati conferiti, che col terrore così ispirato è in condizione di ridurre tutte le volontà di essi alla pace in patria e al reciproco aiuto contro i loro nemici esterni. E in ciò consiste l'essenza dello Stato; esso è, per volerlo definire, una persona dei cui atti una grande moltitudine, in base a dei patti reciproci, si è considerata essa stessa l'autrice, affinché tale persona possa usare la forza e i mezzi di tutti, nel modo che riterrà più utile, per la loro pace e la comune difesa.

Colui che rappresenta questa persona è detto *sovrano*, e si dice che ha il *potere sovrano*: tutti gli altri sono *sudditi*.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 473-474)

Hobbes, Il potere del sovrano deve essere assoluto

“Una moltitudine di uomini si accorda”, e con un patto trasferisce liberamente e autonomamente il proprio potere al sovrano (“qualsiasi uomo, o assemblea di uomini”). Il sovrano non è dunque uno dei contraenti: egli non ha nessun patto da rispettare o a cui venire meno. Il suo potere è assoluto e coincide con la sua volontà.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XVIII

Uno Stato si dice che è *istituito* quando una *moltitudine* di uomini si accorda e *pattuisce*, ognuno con ogni altro, che, a qualsiasi *uomo, o assemblea di uomini*, sarà dato dalla maggioranza il *diritto di rappresentare* le persone di tutti loro, il che vuol dire di essere il loro rappresentante, e ciascuno di loro, sia colui che *ha votato a favore* sia colui che *ha votato contro*, autorizzerà tutte le azioni e tutte le decisioni di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini allo stesso modo come se esse fossero sue azioni e sue decisioni, e tutto ciò allo scopo di vivere in pace fra loro e di essere protetti contro gli altri uomini.

Da questa istituzione di uno Stato sono derivati tutti i *diritti* e le *facoltà* di colui o di coloro a cui è stato conferito il potere sovrano da parte del popolo riunito in assemblea.

Per prima cosa, poiché gli uomini fanno un patto si deve intendere che essi non sono obbligati da alcun patto precedente a qualche cosa che sia in contrasto con quanto hanno ora pattuito. Di conseguenza coloro che hanno già costituito uno Stato essendo così tenuti da un patto a riconoscere le azioni e le decisioni di uno non possono legalmente fare un nuovo patto fra loro di obbedire a un altro in una cosa qualsiasi senza il permesso di quello. E perciò coloro che sono soggetti a un re non possono senza il suo consenso abolire la monarchia e ritornare alla confusione di una moltitudine disordinata; né possono trasferire la loro persona da colui che la rappresenta a un altro uomo o a un'altra assemblea di uomini; poiché essi si sono impegnati fra loro a riconoscere e a considerarsi autori di tutto ciò che colui che è già il loro sovrano farà o giudicherà opportuno che sia fatto: cosicché se qualcuno dissente, tutti gli altri verrebbero a rompere il loro patto stretto con lui, il che è ingiustizia; essi d'altra parte hanno dato la sovranità a colui che rappresenta la loro persona, e quindi se essi lo depongono gli tolgono ciò che ormai è suo, il che è un'altra ingiustizia. Oltre a ciò se colui che tenta di deporre il suo sovrano viene ucciso o punito da questo per tale tentativo, è lui stesso l'autore della sua punizione poiché secondo il patto convenuto lui è autore di tutto ciò che il sovrano farà, e poiché è un'ingiustizia per un uomo fare qualche cosa per la quale egli possa essere punito per sua propria autorità, egli è, anche a questo titolo, ingiusto. E dato che alcuni uomini si sono appellati per la loro disobbedienza al sovrano a un patto stipulato non con gli uomini ma con Dio, anche questo è ingiusto poiché non ci può essere un patto stipulato con Dio, se non con la mediazione di alcuni che rappresentano la persona di Dio, il che nessuno può fare se non il luogotenente di Dio il quale ha la sovranità al di sotto di Dio. Ma questa pretesa di un patto fatto con Dio è una menzogna così evidente anche nell'animo stesso di coloro che ci si appellano, che è

non solo atto di uomo ingiusto, ma anche di vile e inumana disposizione.

In secondo luogo poiché il diritto di rappresentare la persona di loro tutti è data a colui che essi eleggono re per un patto stipulato soltanto fra loro, non si può verificare una rottura del patto da parte del sovrano, e di conseguenza nessuno dei suoi sudditi può, con il pretesto di una trasgressione da parte di lui, considerarsi libero dalla sua soggezione. Che colui che è fatto sovrano non stipula un patto con i suoi sudditi in anticipo, è una cosa evidente; e infatti, in tal caso, egli dovrebbe farlo con l'intera moltitudine, convenuta come parte per il contratto, oppure dovrebbe fare un singolo contratto con ogni singolo uomo; ora con la totalità degli individui considerata come parte è impossibile perché essi non costituiscono ancora una persona; se poi lui fa tanti singoli contratti quanti sono gli individui questi contratti dopo che egli ha la sovranità diventano nulli poiché qualunque atto possa essere denunciato da qualcuno come una ragione di rottura del patto, è sempre un atto da attribuirsi a lui stesso, e a tutti gli altri, poiché fatto nella persona e in base al diritto di ciascuno di essi in particolare. Inoltre se qualcuno o parecchi di loro pretendono che ci sia una rottura del patto compiuta dal sovrano all'atto della sua istituzione, e altri o uno degli altri sudditi, o lo stesso sovrano, sostengono che non ci sia tale rottura, non esiste in un caso simile nessun giudice che possa decidere la controversia; si ritorna allora di nuovo allo stato di guerra, e ognuno si riprende il diritto di proteggersi con le proprie forze, contrariamente al programma che essi avevano nell'istituire lo Stato. È una cosa vana quindi concedere la sovranità per mezzo di un precedente contratto. L'opinione che un monarca riceva il suo potere in base a un contratto, il che vuol dire in forma condizionata, deriva dal non intendere questa semplice verità, e cioè che i patti essendo solo parole e fiato non hanno la forza di obbligare, di reprimere, di costringere, di proteggere alcuno, tranne quella che deriva loro dalla spada dello Stato, cioè dalle mani libere di quell'uomo o di quell'assemblea di uomini che detiene la sovranità, e le cui azioni sono avallate da tutti, ed eseguite dalla forza di tutti, uniti nell'unica persona dello Stato. Ma se un'assemblea di uomini è resa sovrana, allora nessuno immagina che un tale patto sia diventato una istituzione, poiché nessuno è così stupido da dire, per esempio, che il popolo di Roma stipula un patto con i Romani, per mantenere la sovranità a queste condizioni; se esso non esegue i patti i Romani hanno il diritto di deporre il popolo Romano. Il fatto che gli uomini non vedano la ragione per cui in una monarchia le cose stanno allo stesso modo che in un governo popolare dipende dall'ambizione di alcuni, i quali preferiscono il governo di un'assemblea della quale essi sperano di potere fare parte al regime monarchico al quale non sperano di poter partecipare.

In terzo luogo, poiché la maggior parte ha eletto, esprimendo il proprio consenso, un sovrano, colui che dissentiva deve ora consentire con il resto, cioè deve adattarsi a riconoscere tutte le azioni che quello farà, o altrimenti a essere giustamente ucciso dalla maggioranza. Infatti se egli entrò volontariamente nella associazione di quelli che si erano costituiti in assemblea, egli dichiara sufficientemente in questo modo la sua volontà, e perciò tacitamente accetta di stare a tutto quello che la maggioranza possa ordinare; di

conseguenza se egli si rifiuta di sottostare a ciò, o protesta contro qualcuno dei decreti di quelli, egli agisce contro il suo patto stesso, e perciò commette ingiustizia. E faccia egli parte dell'associazione o no, e sia richiesto o meno il suo consenso, egli deve o sottomettersi alle decisioni di quella, o essere lasciato nella condizione di guerra nella quale si trovava prima; nella quale condizione egli può, senza nessuna ingiustizia, essere ucciso da chiunque.

In quarto luogo poiché ogni suddito è in base a questa istituzione autore di tutte le azioni e di tutte le deliberazioni di colui che è stato eletto sovrano ne segue che qualunque cosa questi faccia non può essere considerata un'ingiustizia verso i suoi sudditi, e nemmeno egli può essere accusato da alcuno di essi di ingiustizia. Infatti colui che fa una cosa per autorità di un altro non può fare ingiuria a colui per la cui autorizzazione agisce; ora in base all'istituzione di uno Stato ogni individuo è autore di tutto ciò che il sovrano fa e per conseguenza colui che si lamenta di una ingiuria fattagli dal suo sovrano si lamenta di ciò di cui è lui stesso autore, e perciò non può accusare altri che se stesso; ma nemmeno può accusare se stesso di un'ingiuria, poiché fare ingiuria a se stessi è una cosa impossibile. È vero che coloro che hanno il potere sovrano possono commettere una iniquità; ma non una ingiustizia, o una ingiuria nel vero significato dell'espressione.

In quinto luogo e come conseguenza di quello che è stato detto ultimamente nessuno che abbia il potere sovrano può essere giustamente mandato a morte o punito in altro modo dai suoi sudditi. Infatti dato che ogni suddito è autore delle azioni del sovrano, egli punirebbe così un altro per le azioni commesse da lui stesso.

E poiché lo scopo di questa istituzione è la pace e la difesa di tutti, e chiunque ha diritto al fine ha diritto anche ai mezzi, appartiene di diritto a quell'uomo o a quell'assemblea che detiene la sovranità il compito di giudicare sia dei mezzi che giovano alla pace e alla difesa come anche di quelli che sono un impedimento o un ostacolo ad esse, e di fare tutto ciò che riterrà necessario che sia fatto, o in anticipo per preservare la pace e la sicurezza, col prevenire le discordie all'interno e le ostilità dal di fuori, o, quando la pace e la sicurezza sono perdute, per riconquistarle.

Da ciò deriva, in sesto luogo, che è connesso con la sovranità il diritto di giudicare quali opinioni e quali dottrine sono di ostacolo o conducono invece alla pace; e di conseguenza in quali occasioni, fino a che punto, e quali uomini meritano fiducia quando parlano all'insieme del popolo e chi debba esaminare le dottrine di tutti i libri prima che questi siano pubblicati. Poiché le azioni degli uomini procedono dalle loro opinioni, e dal buon governo delle opinioni consiste il buon governo delle azioni degli uomini riguardo alla loro pace e alla loro concordia. E sebbene in fatto di dottrine non si debba cercare se non la verità, tuttavia questo non contrasta con il fatto di regolare le dottrine stesse in considerazione della pace, poiché una dottrina che va contro la pace non può essere vera più che la pace e la concordia possano essere contro la legge di natura. È vero che in uno Stato dove per negligenza o per incapacità dei governanti e degli insegnanti da tempo sono state accettate dalla generalità delle false dottrine, le verità contrarie a queste possono essere

generalmente dannose; tuttavia il subitaneo e violento irrompere di una nuova verità, quale che possa essere, non rompe la pace ma provoca spesso la guerra, poiché quegli uomini i quali sono governati così debolmente da osare scendere in armi per difendere o introdurre un'opinione sono ancora nello stato di guerra, e la loro condizione non è quella di pace ma solo una cessazione dei combattimenti per reciproco timore, ed essi vivono come in una continua vigilia di battaglia. Tocca perciò a colui che detiene il potere sovrano il diritto di giudicare o di nominare coloro che debbono giudicare le opinioni e le dottrine, come cosa necessaria per la pace; per prevenire così discordie e guerre civili.

In settimo luogo, è connesso con la sovranità il pieno potere di prescrivere regole in base alle quali ognuno sappia di quali beni può godere e quali azioni può compiere senza essere molestato da alcuno degli altri sudditi; e questo è ciò che gli uomini chiamano *proprietà*. Infatti prima della costituzione del potere sovrano, come è stato già mostrato, gli uomini avevano diritto su tutte le cose, il che necessariamente provocava la guerra; e perciò l'istituzione della proprietà, essendo una cosa necessaria per il mantenimento della pace, è un atto che appartiene a quel potere che deve mantenere la pace pubblica. Queste regole riguardanti la proprietà, o il *meum* e il *tuum*, e il *bene*, il *male*, il *legittimo* e l'*illegittimo* nelle azioni dei sudditi, sono le leggi civili, cioè le leggi di ciascuno Stato in particolare: sebbene il nome di legge civile sia ora limitato alle antiche leggi civili di Roma, la quale dominando allora una gran parte del mondo, le sue leggi erano a quei tempi le leggi civili di quei paesi. Come ottavo punto, è legato alla sovranità il diritto di giudicare; il che vuol dire ascoltare e decidere sulle controversie che possano sorgere intorno alla legge, civile o naturale, o intorno ai fatti. Infatti senza la decisione delle controversie non c'è protezione per il suddito contro le ingiurie dell'altro; le leggi riguardanti il *meum* e il *tuum* rimangono in questo caso vane, e ad ogni uomo rimane, dato il naturale e necessario desiderio della propria conservazione, il diritto di proteggersi con le sue forze private, il che è una condizione di guerra, ed è contrario allo scopo per il quale ogni Stato viene istituito.

Come nono punto è legato alla sovranità il diritto di fare guerra o di fare pace con le altre nazioni e Stati; il che vuol dire giudicare quanto ciò è di pubblica utilità, e quali forze debbano essere raccolte, armate e pagate per tale scopo, e di imporre dei tributi ai sudditi per pagare le spese occorrenti a tale scopo. Poiché il potere con il quale il popolo deve essere difeso consiste nelle sue armate, e la forza di un'armata nell'unione delle sue forze sotto un comando, il quale comando è il sovrano che lo istituisce, poiché il comando della *militia*, senza altra istituzione, rende colui che lo possiede sovrano; e di conseguenza, chiunque sia fatto generale di un'armata, colui che ha il potere supremo è sempre generalissimo.

Come decimo punto è connessa con la sovranità la facoltà di scegliere tutti i consiglieri, i ministri, i magistrati e gli ufficiali, sia in tempo di pace che in tempo di guerra; infatti, dato che il sovrano ha il compito di assicurare il fine, cioè la comune pace e la difesa, si intende che egli abbia il potere di usare quei mezzi che ritiene più adatti per ottenere queste cose. Come undicesimo punto al sovrano è affidato il compito di premiare con ricchezze e con

onori, e di punire con pene corporali o pecuniarie, o con l'ignominia, qualsiasi suddito in base alla legge che egli ha già emanato, o, se non esiste una legge già stabilita, secondo il criterio che egli giudica come il più adatto a incoraggiare gli uomini a servire lo Stato e a distogliere gli altri dall'operare a danno di esso.

Infine, considerando quale valore gli uomini sono naturalmente portati ad attribuire a se stessi e quanto rispetto esigono perciò dagli altri e come poco essi apprezzano gli altri, e che perciò sorgono fra loro continui atti di emulazione, questioni, lotte e infine la guerra, che li spinge a distruggersi reciprocamente, e riduce le loro forze nei confronti dei loro comuni nemici, è necessario che ci siano leggi riguardanti gli onori, e una pubblica misura del valore degli uomini che hanno meritato e che sono in grado di meritare da parte dello Stato, e che vi sia una forza nelle mani di qualcuno per mettere tali leggi in esecuzione. Ma è stato già mostrato che non solo l'intera *militia*, cioè le forze dello Stato, ma anche la decisione delle controversie è facoltà connessa con la sovranità. Al sovrano spetta perciò la facoltà di conferire titoli onorifici, e di stabilire il grado e la dignità che ognuno deve avere, e quali segni di rispetto ciascuno dovrà dare all'altro nelle pubbliche e nelle private riunioni.

Sono questi i diritti che costituiscono l'essenza della sovranità; essi sono i segni attraverso i quali ciascuno può riconoscere in quale uomo o in quale assemblea di uomini il potere sovrano è posto e risiede. Poiché tali diritti sono intrasferibili, e inseparabili. Il potere di coniare monete, di disporre della proprietà e delle persone degli eredi minori, di imporre un tributo sui mercati, e altre prerogative statutarie, possono essere trasferite dal sovrano ad altre persone, ed essere trattenuto nello stesso tempo il potere di proteggere i propri sudditi; ma se egli trasferisce il suo potere sulla *militia*, invano poi mantiene il potere di giudicare, non essendo in grado di fare eseguire le leggi, o se egli rinuncia al diritto di esigere pagamenti dai sudditi, la *mitilia* esiste invano, e se egli rinuncia alla facoltà di orientare le dottrine, gli uomini saranno trascinati alla ribellione col timore dei fantasmi. E così se noi consideriamo singolarmente ciascuno dei detti diritti, noi vedremo che conservare tutti gli altri, senza di quello, non servirà a niente per quanto riguarda la conservazione della pace e della giustizia, lo scopo cioè per il quale ogni Stato viene fondato. E questa divisione è quella riguardo alla quale si dice: *un regno diviso in se stesso non può stare in vita*; poiché, a meno che questa divisione non preceda, una divisione in eserciti opposti non si può mai avere. Se non ci fosse stata prima un'opinione accolta dalla maggior parte degli inglesi secondo la quale questi poteri erano divisi fra il Re, i Lords e la Camera dei Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non sarebbe stato trascinato in questa guerra civile, prima fra coloro che non erano d'accordo sul piano della politica, e poi fra quelli che dissentivano riguardo alla libertà di religione; il che ha istruito così bene gli uomini su questo punto riguardante il diritto del sovrano che sono pochi oggi in Inghilterra quelli che non credono che questi diritti sono inseparabili, e tali saranno riconosciuti da tutti al prossimo ritorno della pace, e lo saranno ancora fino a quando quelle miserie saranno dimenticate; e non ci vorrà molto, a meno che il volgo non sia istruito meglio di come essi

non lo siano stati fino ad ora.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 475-481)

L'istituzione dello stato assoluto è un atto sostanzialmente democratico: è una moltitudine, o "popolo riunito in assemblea", che detiene il potere sovrano e lo trasferisce - con una decisione a maggioranza - a un individuo o a una assemblea. Chiunque sia investito del diritto a esercitare la sovranità diventa un "uomo artificiale": in lui e attraverso di lui agiscono tutti i cittadini che gli hanno conferito il potere.

Il punto centrale nella istituzione dello stato (cioè nella scelta del sovrano) consiste nella rinuncia di tutti i cittadini all'uso della forza, che è un diritto naturale dell'uomo e che viene delegato interamente al sovrano. Anche a questo proposito è da sottolineare il distacco razionale con cui Hobbes analizza la questione: i patti sono parole e fiato e non hanno alcuna forza per obbligare qualcuno al loro rispetto; ma quelle stesse parole possono diventare potenza straordinaria quando sono utilizzate per conferire a qualcuno il diritto all'uso della forza. Le parole che costituiscono il legame comunicativo tra gli uomini hanno il potere non soltanto di costruire un universo convenzionale, ma di trasformare questo universo in realtà quando esso diventa stato e quando qualcuno (in virtù delle parole del patto) può esercitare concretamente la forza. La passività dell'uomo rispetto al mondo esterno degli oggetti diventa attività creatrice nel mondo interno dell'uomo e nelle relazioni con gli altri uomini: lo stato non è naturale, è un prodotto dell'uomo, ma è un prodotto estremamente concreto. Fra i diritti del sovrano elencati da Hobbes è particolarmente significativo il diritto alla censura, che ripropone il problema del rapporto fra le parole e le cose: le parole sono, è vero, suono e fiato e non hanno forza, ma sono anche lo strumento con il quale gli uomini costruiscono il loro mondo, le idee e il ragionamento sono il motore delle azioni, perché, come scrive lo stesso Hobbes, "le azioni degli uomini procedono dalle loro opinioni"; è quindi opportuno che il sovrano colpisca le idee dannose per lo stato, cioè per ciascuno dei sudditi. Infine il potere non deve essere diviso: Hobbes rigetta con decisione la teoria della divisione dei poteri (fondamento del moderno stato liberale), da una parte per motivi storici contingenti (la guerra civile che si sta svolgendo sotto i suoi occhi è la conseguenza della divisione dei poteri e della lotta per il potere fra re e Parlamento), dall'altra perché il potere del sovrano non scaturisce dalla somma del potere dei singoli sudditi, ma perché esso è il potere di ciascuno dei sudditi; e l'individuo non può essere diviso: ogni uomo esercita tutto intero il proprio potere su tutte le cose e, attraverso il patto, trasferisce al sovrano questo potere nella sua unità e integrità.

Hobbes, Il vero soggetto della conoscenza è l'oggetto

Hobbes parte dalla certezza dell'esistenza di un mondo esterno all'uomo: questo mondo agisce sui sensi e produce le sensazioni; la mente, attivata dalle sensazioni, ad opera della fantasia suscita le rappresentazioni. Dunque nessun fatto che prima non sia "già avvenuto nella materia" può diventare rappresentazione della mente.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, capp. I, III

Riguardo ai pensieri dell'uomo, io li considererò prima singolarmente e poi nelle loro relazioni gli uni con gli altri. Considerato singolarmente, ciascuno di essi è una rappresentazione o manifestazione di una certa qualità o altro attributo di un corpo esterno a noi, ciò che comunemente viene definito come un oggetto. L'oggetto agisce sugli occhi, sulle orecchie e sulle altre parti del corpo umano e, a seconda della diversità della sua azione, produce diverse rappresentazioni.

Il punto di partenza di tutte le nostre rappresentazioni è ciò che noi chiamiamo senso, poiché non esiste nella mente umana un'idea che non abbia la sua prima origine, in tutto o in parte, negli organi di senso. Il resto deriva da questa fonte.

Conoscere la causa naturale del senso non è indispensabile per le questioni che stiamo ora trattando, e io altrove mi sono occupato ampiamente di questo argomento. Tuttavia, per rendere completa ogni parte della mia presente trattazione, ne darò qui un breve cenno.

La causa del senso è il corpo esterno, o oggetto, che agisce sull'organo corrispondente a ciascun senso, o in modo immediato, come nel gusto e nel tatto, o mediatamente come nella vista, nell'udito e nell'olfatto; questa azione, attraverso i sensi e altri filamenti e membrane collegati internamente al cervello e al cuore, causa una resistenza, una reazione, o un tentativo del cuore di liberarsi; questo movimento di reazione poiché volto verso l'esterno sembra essere qualche cosa di esteriore a noi. Ora questa rappresentazione, questa fantasia, è ciò che noi chiamiamo senso, e consiste, riguardo all'occhio, nella luce, o nei colori e nelle immagini, riguardo all'orecchio nel suono, riguardo alla narice nell'odore, riguardo alla lingua e al palato nel sapore, e per il resto del corpo nel caldo, nel freddo, nel duro, nel morbido, e altre qualità del genere che noi percepiamo mediante la sensibilità. Tutte le qualità dette sensibili non sono altro, nell'oggetto che le produce, che i diversi movimenti della materia con cui esso agisce variamente sui nostri organi. E in noi stessi, su cui essi esercitano la loro azione, essi non sono che vari movimenti; poiché il movimento non produce altro che movimento. Ma la rappresentazione che essi suscitano in noi è opera della fantasia, sia che siamo desti sia che sogniamo. E allo stesso modo come premendo, sfregando o sbattendo sull'occhio ci sembra di vedere una luce, e esercitando una pressione sull'orecchio sentiamo un rumore, così anche i corpi che noi vediamo o udiamo, producono gli stessi effetti attraverso la loro energica anche se invisibile azione. E infatti se quei colori e suoni fossero nei corpi o negli oggetti che li producono essi non potrebbero essere separati da quelli, come vediamo che avviene

quando essi si riflettono negli specchi o nel fenomeno dell'eco: nei quali casi si sa che la cosa che vediamo è in un posto e appare invece in un altro. E sebbene, quando è posto a una certa distanza, l'oggetto vero e reale sembra confondersi con la fantasia che lo produce in noi, tuttavia l'oggetto è una cosa e l'immagine o fantasia è un'altra cosa. Cosicché il senso, in ogni caso, è originariamente un atto della fantasia causato, come ho detto, dall'azione, cioè a dire dal movimento delle cose esterne sui nostri occhi, sulle nostre orecchie, e altri organi destinati allo scopo.

[...]

Per connessione o successione di pensieri io intendo quella successione di essi, l'uno dopo l'altro, che viene definita, per distinguerla dal discorso parlato, discorso mentale. Se noi pensiamo una cosa qualsiasi, il pensiero che sorge subito dopo in noi non è affatto così casuale come può sembrare. Nessun pensiero segue un altro pensiero senza una ragione; ma allo stesso modo come non c'è in noi alcuna immagine che non sia stata prima, totalmente o parzialmente, nel senso, così il passaggio che avviene in noi da una immagine a un'altra presuppone un analogo passaggio già verificatosi nei nostri sensi.

La ragione di ciò è la seguente. Tutte le fantasie sono movimenti che avvengono in noi, come residui di quelli già verificatisi nei sensi: e quei movimenti che si susseguono l'un l'altro immediatamente nel senso, continuano a rimanere legati anche dopo la sensazione: cosicché se il primo si presenta ed è predominante, il successivo lo segue secondo il movimento già avvenuto nella materia, nello stesso modo in cui l'acqua su una tavola piana è trascinata in quella direzione nella quale ogni parte di essa viene guidata dal dito. Ma poiché nel senso a una stessa cosa ora ne segue una ora un'altra, quando in noi sorge un'immagine non possiamo sapere con certezza quale altra immagine la seguirà; una cosa è certa: sarà qualche cosa che ha già seguita la stessa una volta o l'altra.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 438-440)

Hobbes, L'uomo è un essere asociale

Hobbes si distacca dalla convinzione generalmente diffusa che l'uomo sia per natura un essere sociale: e domanda beffardamente come mai tutte le sere chiudiamo la porta a chiave, come mai teniamo i nostri soldi in cassaforte e a quale concezione dell'uomo si ispirano questi nostri comportamenti quotidiani.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. XIII

Può sembrare strano a chi non abbia riflettuto bene su queste cose che la natura abbia fatto gli uomini così poco socievoli e capaci di aggredirsi e di distruggersi a vicenda; e per conseguenza costui, non credendo a queste conclusioni, ricavate dalle passioni umane, desidera forse che esse siano confermate dall'esperienza.

Consideri egli dunque con se stesso che quando fa un viaggio egli si arma, e cerca di andare bene accompagnato, quando va a dormire chiude a chiave le porte, e anche nella stessa casa chiude a chiave le casseforti, e ciò sebbene egli sappia che ci sono leggi, e pubblici funzionari armati per punire tutte le ingiurie che gli possano essere arrecate; veda quale opinione egli ha dei suoi connazionali quando egli viaggia armato, e dei suoi concittadini quando chiude le casseforti. Non accusa costui il genere umano con le sue azioni così come io lo accuso con le mie parole? Ma nessuno di noi due accusa la natura umana in se stessa. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in se stessi peccati. E non lo sono nemmeno le azioni che sono provocate da queste passioni fino a quando gli uomini non conoscono una legge che le proibisca, il che essi non possono sapere fino a quando le leggi non sono fatte; d'altra parte nessuna legge può essere stabilita fino a quando gli uomini non si sono messi d'accordo sulla persona a cui dare il potere di fare le leggi.

[...]

La maggior parte di coloro che hanno scritto intorno ai problemi dello stato o suppongono, o ammettono senz'altro, o postulano che l'uomo sia un animale nato già adatto alla vita sociale (i Greci dicono *zóon politikón*) e su questa premessa costruiscono la loro teoria politica, come se per il mantenimento della pace e per l'ordine di tutto il genere umano non occorresse altro se non che gli uomini si accordassero su certi patti e certe condizioni che essi stessi chiamano leggi. Il quale assioma, sebbene accettato da un'infinità di gente, è falso; e l'errore deriva da una considerazione troppo superficiale della natura umana. E infatti considerando più attentamente le ragioni per le quali gli uomini si associano e godono dei vantaggi di una reciproca associazione, si vedrà facilmente che ciò non avviene perché non possa essere altrimenti, ma si verifica invece per ragioni contingenti.

Se l'uomo infatti amasse ogni altro uomo per natura, cioè a dire in quanto uomo, non si spiegherebbe perché ognuno non ama tutti gli altri uomini nella stessa maniera, dato che sono tutti uomini alla stessa maniera, e perché invece ognuno preferisce frequentare quelli dalla cui amicizia egli ricava onore e vantaggio.

La nostra natura quindi non ci spinge a cercare amici, ma a poter ottenere per mezzo di essi onore e vantaggi; questa è la prima cosa che cerchiamo, gli amici solo in via subordinata.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 457-458, 460-461)

Hobbes, L'uomo non è un animale politico

Le formiche e le api sono giustamente considerate da Aristotele "animali politici", l'errore è quello di considerare "animale politico" anche l'uomo. Confrontando i comportamenti degli animali che vivono "in società" con quelli degli uomini, Hobbes rafforza la sua convinzione: l'uomo è un essere asociale.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XVII

È vero che certe creature viventi, come le api e le formiche, vivono in società fra loro, e per questo sono da Aristotele annoverate fra le creature politiche, e tuttavia non hanno altra guida che quella del loro particolare giudizio o desiderio, non hanno la parola con la quale ognuna di esse possa indicare a un'altra ciò che ritiene di utilità comune per loro; di conseguenza qualcuno forse desidererà sapere perché l'umanità non possa fare allo stesso modo. Al che io rispondo:

in primo luogo gli uomini sono in continua competizione per l'onore e la dignità, cose che quelle creature non conoscono nemmeno, e di conseguenza fra loro sorgono per questa ragione invidia e odio e infine guerre: fra quelle creature invece niente di tutto questo; in secondo luogo fra quelle creature il bene comune non differisce da quello privato, per cui essendo esse per natura spinte a cercare il loro bene privato procurano per ciò stesso il bene di tutti. Ma l'uomo la cui gioia consiste nel confrontarsi con gli altri uomini, non può apprezzare se non ciò che lo distingue dagli altri;

in terzo luogo queste creature non avendo come gli uomini l'uso della ragione non vedono e non pensano di trovare errori nell'amministrazione delle loro faccende comuni; fra gli uomini invece ce ne sono alcuni che si ritengono più saggi, più abili a governare le cose pubbliche, in confronto con gli altri, e allora cercano di riformare e di innovare, ora in un modo, ora in un altro, e così producono confusione e guerra civile;

in quarto luogo queste creature sebbene abbiano un certo uso della voce in modo da riuscire a comunicarsi reciprocamente i loro desideri e le loro affezioni, tuttavia mancano dell'arte della parola, con la quale alcuni uomini rappresentano agli altri ciò che è bene sotto l'apparenza del male e ciò che è male sotto l'apparenza del bene, e aumentano o riducono l'apparente grandezza del bene e del male, provocando scontento fra gli uomini e turbando la loro pace e la loro gioia;

in quinto luogo le creature irragionevoli non fanno distinzione fra ingiuria e danno, e di conseguenza quando stanno a loro agio non si sentono mai offese dalle creature loro compagne; invece l'uomo è più turbolento quando sta più a suo agio, perché è proprio allora che egli ama di fare sfoggio della sua saggezza, e di controllare le azioni di coloro che governano lo stato;

infine l'accordo che si produce fra quelle creature è naturale mentre quello degli uomini è solo per convenzione, cioè artificiale; per questo non fa meraviglia che qui si richieda qualche altra cosa, oltre al patto convenuto, per rendere l'accordo costante e duraturo, cioè

un comune potere capace di tenere gli uomini in soggezione e di dirigere le loro azioni verso il bene comune.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 459)

Hobbes, L'uso del linguaggio

“Un nome o appellativo è una voce umana, arbitrariamente imposta come un contrassegno per recare alla mente qualche concetto concernente la cosa cui è stato imposto” (Elementi di legge naturale e politica, V, 2). Le rappresentazioni, pur rendendosi completamente autonome dagli oggetti, non possono eliminare il legame che si è generato con essi nel momento della sensazione; i “segni” (i nomi), invece, in quanto nostra imposizione arbitraria alle rappresentazioni (cioè ai concetti) nella loro autonomia, non hanno nessun rapporto con le cose.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. VI

L'uso generale del linguaggio consiste nel tradurre i nostri discorsi mentali in discorsi verbali, o la serie dei nostri pensieri in una serie di parole; ciò per ottenere due vantaggi, uno dei quali consiste nel registrare le conseguenze dei nostri pensieri i quali, facili come sono a sfuggire dalla memoria e a costringerci così a un nuovo lavoro per richiamarli, possono essere ricordati da quelle parole con le quali noi li indichiamo. Cosicché il primo uso dei suoni è quello di servire come *segni*, o come *annotazioni* della memoria. L'altro vantaggio consiste nel fatto che molti usano le stesse parole, disposte in un certo ordine e connessione, per comunicarsi fra loro ciò che pensano su ciascuna cosa; o i loro desideri, i loro timori e ogni altro sentimento. E appunto per questo uso al quale servono, le parole sono chiamate *segni*. Usi speciali del linguaggio sono questi. Il primo è quello di registrare ciò che con la riflessione noi troviamo essere la causa di una data cosa, presente o passata, e ciò che noi vediamo che le cose presenti o passate producono, cioè l'effetto: il che è in sostanza un acquisto di capacità. Il secondo uso consiste nel mostrare agli altri la conoscenza che abbiamo conseguita, il che vuol dire consigliarsi e istruirsi reciprocamente. Il terzo uso consiste nel fare conoscere agli altri i nostri desideri e i nostri propositi, in modo che possiamo aiutarci reciprocamente. Il quarto consiste nel procurare un piacere a noi stessi e agli altri servendoci delle parole senza uno scopo preciso ma solo per ottenere qualche cosa di piacevole.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 441)

Hobbes, La legge di natura è una legge divina

Secondo Hobbes la legge naturale coincide con i dettami della ragione ed è data da Dio a tutti gli uomini.

Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, IV

La legge che si chiama naturale e morale si suol chiamare anche divina. E non a torto, sia perché la ragione, che è la stessa legge naturale, vien data da Dio a ciascuno per regola delle proprie azioni, sia perché i precetti di vita che ne derivano sono gli stessi che sono stati promulgati dalla Maestà divina come leggi del Regno celeste per mezzo di Nostro Signore Gesù Cristo, dei santi Profeti e degli Apostoli. Tenteremo di confermare in questo capitolo coll'autorità della Sacra Scrittura le conclusioni che più sopra abbiamo tratto col ragionamento nei riguardi della legge naturale.

Th. Hobbes, *Opere politiche*, UTET, Torino, 1959, pag. 132

Hobbes, La materia prima

Il concetto aristotelico di “materia prima” viene ricondotto da Hobbes a quello cartesiano di res extensa. Si tratta del processo, intrapreso da Descartes e continuato anche da altri filosofi, di ridurre il numero delle sostanze.

Th. Hobbes, *De corpore*, II, cap. VIII

La materia comune di tutte le cose, che i filosofi, seguendo Aristotele, usano chiamare *materia prima*, non è un qualche corpo distinto dagli altri corpi; né uno di essi; che cosa è allora? un semplice nome; non usurpato invano però: infatti esso sta ad indicare che il corpo viene concepito senza considerare la *forma* e l'accidente, eccettuata solo la grandezza, cioè l'estensione, l'attitudine a ricevere una forma e degli accidenti; cosicché se tutte le volte che occorra fare uso di questa espressione: “un corpo preso in generale”, usiamo l'espressione *materia prima* lo faremo correttamente. Infatti allo stesso modo come se qualcuno non sapendo che cosa sia esistito prima se l'acqua o il ghiaccio, chieda quale sia la materia di entrambe, è costretto a supporre che sia una terza materia, che non sia nessuna di quelle due, così colui il quale cerca la materia di tutte le cose, deve supporre una che non sia nessuna di tutte le cose che esistono; infatti la materia prima non è altra cosa; e perciò ad essa non si suole attribuire nessuna forma e nessun accidente eccetto la quantità. Tuttavia poiché le singole cose sono fornite ciascuna di una propria forma e di certi accidenti, la materia prima è dunque un corpo universale, cioè un corpo considerato in modo universale, non nel senso che non abbia alcuna forma o nessun accidente, ma nel senso che in esso la forma e gli accidenti, esclusa la quantità, sono considerati come non esistenti, il che vuol dire, non vengono presi in considerazione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 437-438

Hobbes, La pace e lo Stato

Il desiderio di pace, che ha permesso la istituzione dello stato - cioè dell'“uomo artificiale” -, ne garantisce la sopravvivenza.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XXI

Ma poiché gli uomini per ottenere la pace e con questa la conservazione della propria vita hanno creato un uomo artificiale che si chiama Stato, hanno con lo stesso atto creato delle catene artificiali, chiamate *leggi civili*, che essi stessi, attraverso patti reciproci, hanno fissato per una estremità alle labbra di quell'uomo o di quell'assemblea a cui hanno affidato il potere sovrano e per l'altra estremità alle loro orecchie. Questi vincoli, deboli se presi in se stessi, possono tuttavia essere messi in condizione di resistere, non per la difficoltà di poterli rompere ma per il danno che deriva da una tale rottura.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 484)

Hobbes, La ragione è la misura

Secondo Hobbes la ragione è la misura, lo sviluppo della scienza è la via, il benessere dell'umanità è lo scopo.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. V

Per concludere, la luce della mente umana sta nelle parole chiare, già individuate in base a delle esatte definizioni e liberate da ogni ambiguità; la *ragione* è la *misura*, lo sviluppo della *scienza* la *via*, e il benessere dell'umanità lo *scopo*. E, al contrario, le metafore e le parole ambigue e prive di significato sono come fuochi fatui, e il ragionare su di esse è un errare fra innumerevoli assurdità, e la loro conclusione discussioni e sedizioni, o disprezzo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 447

Hobbes, Legge di natura e legge civile

Secondo Hobbes la legge di natura e la legge civile non sono affatto in contraddizione fra loro, ma anzi “sono due parti differenti di una stessa legge”. Il loro scopo comune è di limitare la libertà per mantenere la pace.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XXVI

La legge di natura e la legge civile si contengono l'una l'altra e sono di eguale estensione. Infatti le leggi di natura, che consistono nella equità, nella giustizia, nella gratitudine, e in altre virtù morali collegate con queste, nel semplice stato di natura, come ho già detto alla fine del capitolo XV, non sono leggi in senso proprio, ma qualità che dispongono gli uomini alla pace e all'obbedienza. Quando viene costituito uno Stato allora quelle diventano leggi effettive, e non prima, poiché solo allora esiste l'autorità dello Stato, e perciò anche leggi civili poiché il potere sovrano obbliga gli uomini a rispettarle. Poiché nelle questioni fra i privati, per stabilire che cosa sia l'equità, che cosa sia la giustizia, e che cosa la virtù morale, e per rendere queste obbligatorie, c'è bisogno degli ordini del potere sovrano, e debbono essere stabilite delle sanzioni per coloro che non le rispettano; i quali ordini sono perciò parte della legge civile. La legge di natura è perciò una parte della legge civile in tutti gli Stati del mondo; e reciprocamente la legge civile è una parte dei dettami della natura. Infatti la giustizia, cioè rispettare i patti e dare a ognuno il suo, è uno dei dettami della legge di natura. Ma ogni suddito in uno Stato si è impegnato a obbedire alla legge civile; e questo o con un patto reciproco come quando essi si riuniscono per cercare un comune rappresentante, o con un patto stipulato con lo stesso rappresentante quando sottomessi con la spada essi promisero obbedienza, avendo in cambio salva la vita; e perciò l'obbedienza alla legge civile è anche parte della legge di natura. La legge civile e la legge naturale non costituiscono due specie diverse di leggi, ma sono parti differenti di una stessa legge: una parte, scritta, è chiamata civile, l'altra, non scritta, naturale. Ma il diritto di natura, cioè la libertà naturale dell'uomo, può venire ridotto e limitato dalla legge civile: anzi lo scopo per cui si fanno le leggi non è se non quello di limitare tale libertà, senza di che non sarebbe possibile la pace. E la legge è stata introdotta nel mondo con nessun altro scopo che quello di limitare la libertà naturale dei singoli individui in maniera tale che essi non si danneggiassero ma si aiutassero a vicenda, e si unissero insieme contro il nemico comune.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 489-490)

Hobbes, Lo stato assoluto

La teorizzazione dello "stato assoluto" come strumento razionale per uscire dalla condizione naturale di guerra permanente di tutti contro tutti assume nella riflessione filosofica di Thomas Hobbes una valenza rivoluzionaria: egli infatti non propone la figura di un monarca assoluto che fa derivare il proprio potere da una investitura divina, ma quella di un potere assoluto chiamato a governare esclusivamente dal popolo attraverso un patto fra cittadini. Per Hobbes la sovranità appartiene al popolo: e questo è un concetto decisamente innovativo.

Th. Hobbes, *Leviatano*, II, cap. XVII

L'unica via per fondare un potere comune capace di difenderli dalle invasioni straniere e dalla ingiurie degli uni verso gli altri e di renderli sicuri in modo che essi con la loro industria e con i frutti della terra possano nutrirsi e vivere in pace, è di conferire tutto il loro potere e la loro forza nelle mani di un singolo uomo, o di un'assemblea di uomini, che riduca le loro volontà, con la pluralità delle voci, ad un'unica volontà; il che vuol dire incaricare un uomo, o un'assemblea di uomini, di rappresentare la loro persona, e significa che ognuno riconosce se stesso come autore di tutto ciò che colui che li rappresenta farà, o farà fare in quelle cose che concernono la pace e la salvezza comune; e sottomettere in ciò le loro volontà ciascuno alla volontà di quello e il loro giudizio al giudizio di quello. Questo è più che un consenso, o un accordo; è una vera unità di tutti quelli in una sola e identica persona realizzata attraverso un patto di ognuno con ognuno in questa maniera, come se ciascuno dicesse ad ogni altro: *Io autorizzo e cedo il diritto che ho di governare me stesso a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che anche tu ceda il tuo diritto a lui e autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo.* Ciò fatto, la moltitudine unificatasi così in una sola persona si chiama *Stato*, in latino *Civitas*.

Questa è l'origine del grande *leviatano*, o meglio, per parlare con più riverenza, di quel *dio mortale* [*Mortal God*] al quale noi dobbiamo, al di sotto del *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti con l'autorità concessa a lui da ogni singolo individuo nello Stato egli possiede tanto potere e tanta forza, che gli sono stati conferiti, che col terrore così ispirato è in condizione di ridurre tutte le volontà di essi alla pace in patria e al reciproco aiuto contro i loro nemici esterni. E in ciò consiste l'essenza dello Stato; esso è, per volerlo definire, una persona dei cui atti una grande moltitudine, in base a dei patti reciproci, si è considerata essa stessa l'autrice, affinché tale persona possa usare la forza e i mezzi di tutti, nel modo che riterrà più utile, per la loro pace e la comune difesa.

Colui che rappresenta questa persona è detto *sovrano*, e si dice che ha il *potere sovrano*: tutti gli altri sono *sudditi*.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 473-474)

Hobbes, Lo stato e il culto

Hobbes, da filosofo, non si interessa di quello che è celato nel segreto delle coscienze e che riguarda la fede; egli considera soltanto ciò che risulta manifesto, e, per quanto riguarda le questioni religiose, ciò che accade negli atti di culto. Hobbes afferma che il culto è “un segno del rispetto interiore”, che si manifesta davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini. Tanto maggiore sarà quindi l'efficacia del segno quanto maggiore è il numero di coloro che lo riconoscono come tale. L'imposizione di un unico culto da parte del sovrano, quindi, è il modo migliore per rendere onore a Dio. Lo scopo principale di Hobbes è comunque quello di sottolineare che anche per quanto riguarda i culti religiosi il fine del sovrano è quello di garantire la pace anche impedendo gli scontri fra le confessioni e le sette religiose.

Th. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, IV

Ebbene, delle leggi secolari, cioè di quelle che riguardano la giustizia e il comportamento reciproco degli uomini, abbiamo già dimostrato essere conforme a ragione che il giudice competente sia lo Stato, secondo quanto abbiamo più sopra detto; ora, poiché i giudizi non sono altro che interpretazioni delle leggi, per conseguenza gli Stati, cioè i governanti, sono dovunque gli interpreti delle leggi stesse. Invece, per le leggi sacre, si deve prendere in considerazione il fatto che i singoli cittadini hanno trasferito nell'uomo o negli uomini che hanno il supremo potere politico tutti i diritti che era possibile trasferire. Siccome tra i diritti che era possibile trasferire vi era anche quello di stabilire le modalità del culto da tributare a Dio, ne viene che anche questo diritto deve essere devoluto al sovrano. Che tale diritto potesse essere trasferito, risulta dal fatto che, prima della costituzione dello Stato, la scelta del modo di onorare Dio era lasciata alla ragione privata; ma ciascuno può sottomettere la ragione privata alla ragione di Stato. Inoltre, se gli individui seguissero le proprie idee sul modo con cui rendere onore a Dio, data la grande diversità delle persone, ciascuno potrebbe giudicare indecorose, o perfino empie, le pratiche religiose di un altro e all'uno non sembrerebbe neppure che l'altro onorasse Dio. Quindi non vi sarebbe un culto; neppure sarebbe tale quello tra tutti più conforme alla ragione, perché il culto consiste per sua natura in un segno del rispetto interiore; ora, non essendo il segno se non il mezzo con cui si rende visibile agli altri un determinato atto, non è un segno onorifico se non quello che appare tale anche agli altri. Inoltre, un segno è efficace quando tutti lo ritengono veramente un segno ed è quindi anche onorifico quando tutti lo considerano tale, cioè quando tale diventa per ordine dello Stato. Non è dunque contrario alla volontà di Dio, manifestata attraverso la sola ragione, offrirgli quei segni d'onore che lo Stato avrà stabilito. I cittadini possono quindi trasferire ai loro governanti il diritto di regolare il culto dovuto a Dio; anzi, lo devono; altrimenti, si potrebbero vedere, in un medesimo Stato, incrociarsi tutte le opinioni più assurde sulla natura di Dio, tutte le più ridicole cerimonie che possano mai essere esistite presso i popoli più disparati, e ciascuno potrebbe credere che tutti gli

altri vogliano mancar di rispetto a Dio. E così non si potrebbe dire di nessuno con esattezza che onora Dio, perché effettivamente nessuno lo onora, ossia mostra segni esteriori di rispetto, se quello che egli fa non appare onorifico anche agli altri.

Dunque possiamo concludere che l'interpretazione delle leggi naturali, tanto sacre che secolari, quando Dio regna attraverso la sola natura, dipende dall'autorità dello Stato, cioè dell'uomo o dell'assemblea cui è stato affidato il potere supremo sullo Stato: onde Dio comanda tutto quello che vuole attraverso la voce dei sovrani, e viceversa, quel che costoro comandano circa il culto di Dio e in materia secolare, si deve intendere come comandato da Dio.

(Th. Hobbes, *Opere politiche*, UTET, Torino, 1959, pagg. 303-304)

Hobbes, Potere spirituale e potere temporale

Hobbes accusa il papa di aver a piú riprese invaso il campo del potere temporale. Questa "invasione di campo" aveva reso particolarmente difficile preservare i diritti e la dignità della corona inglese. Di qui la giusta reazione.

Th. Hobbes, *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, IV

Il Papa, infatti, come ben sapete, già molto tempo prima della conquista, non faceva che invadere il campo del potere temporale. Tutto quanto era possibile far apparire *in ordine ad spiritualia*, in ogni Stato veniva rivendicato e trascinato a forza sotto la giurisdizione papale. Il Papa, per questo motivo, aveva in tutti i paesi la sua corte ecclesiastica, e ben poche erano le cause temporali che non gli riusciva, in un modo o nell'altro, di attrarre nella propria giurisdizione, in modo da farle giudicare dai suoi tribunali in Roma, in Francia, o nella stessa Inghilterra. Così le leggi del re venivano trascurate, le sentenze pronunciate nei tribunali regi annullate, le donazioni fatte ai vescovadi, alle abbazie e agli altri benefici, creati e dotati dal re e dalla nobiltà d'Inghilterra, venivano conferiti dal Papa a degli stranieri, o a coloro i quali, con le scarselle ben fornite, potevano correre a procurarsi in Roma. Ogniqualevolta perciò sorgeva una questione in merito ad una decima o ad un testamento, il tribunale papale se li accaparrava, sebbene si trattasse di un fatto puramente temporale, oppure una delle parti in causa faceva appello a Roma. Contro queste offese della Chiesa romana, ed al fine di preservare i diritti e la dignità della corona d'Inghilterra, Edoardo III emanò una legge sui detentori di benefici, su coloro, cioè, che ottenevano da Roma benefici in questo paese. Egli, dunque, durante il suo venticinquesimo anno di regno ordinò, di fronte al Parlamento riunito al completo, che i diritti di eleggere i vescovi, di patronato e di conferimento di benefici appartenevano a lui, ed a quei membri della nobiltà che avessero fondato appunto siffatti vescovadi, abbazie ed altri benefici. Decretò inoltre che se uno di questi detentori abusivi di benefici molestasse un chierico, che da lui o da uno dei suoi sudditi avesse ricevuto un beneficio, fosse messo in prigione, e se trovato colpevole, vi giacesse fino a che non avesse pagato un riscatto, stabilito dal re, risarcito la parte lesa, rinunciato al proprio titolo, e dato assicurazioni che avrebbe rinunciato a procedere legalmente per rientrarne in possesso; e che se non fosse stato in grado di dare queste assicurazioni, i suoi avversari potessero continuare la lite sino ad ottenerne la proscrizione e nel frattempo i redditi del beneficio venissero devoluti al re. Durante il ventisettesimo anno di segno di Edoardo III questa legge venne riconfermata.

Th. Hobbes, *Opere politiche*, UTET, Torino, 1959, pagg. 510-511

Hobbes, Ragionare equivale a calcolare

Secondo Hobbes il ragionamento consiste nel compiere operazioni di tipo matematico. La ragione è come una macchina calcolatrice.

Th. Hobbes, *Leviatano*, I, cap. V

Quando uno ragiona non fa altro che ottenere una somma totale attraverso una *addizione* di parti, o un resto sottraendo una somma da un'altra; il che se è fatto con le parole consiste nel ricavare dai nomi di tutte le parti il nome del tutto, o dai nomi del tutto e di una singola parte il nome della parte rimanente. E sebbene in certe cose come nei numeri gli uomini annoverano accanto all'addizione e alla sottrazione anche altre operazioni come la *moltiplicazione* e la *divisione*, tuttavia queste ultime operazioni sono identiche a quelle, poiché la moltiplicazione significa nient'altro che sommare insieme quantità eguali e dividere significa sottrarre da una quantità tante volte quante si vuole. Queste operazioni non si applicano solo ai numeri ma a tutte quelle specie di cose che si possono sommare insieme e sottrarre le une dalle altre. E infatti come l'aritmetica ci insegna a sommare e a sottrarre in termini di *numeri*, così la geometria insegna le stesse cose nel campo delle *linee* e delle *figure*, solide o piane, di *angoli*, *proporzioni*, *tempi*, *gradi di velocità*, *forza*, *potenza* e simili concetti; i logici insegnano le stesse cose nel campo della connessione fra le parole: sommando insieme due *nomi* si ha un'*affermazione*, sommando due *affermazioni* si ha un *sillogismo*, sommando alcuni *sillogismi* si ha una *dimostrazione*; e dalla *somma*, o *conclusione* di un *sillogismo* sottraggono una proposizione per trovarne un'altra. Gli scrittori di politica sommano insieme i patti stipulati per trovare quali sono gli obblighi degli uomini, e i *legislatori* sommano le *leggi* e i *patti* per trovare che cosa è il *diritto* e che cosa è il *torto* nelle azioni dei privati. Insomma in qualunque campo in cui c'è posto per l'*addizione* e la *sottrazione* c'è anche posto per la *ragione*; dove queste cose mancano la *ragione* non ha niente da fare.

A questo modo noi possiamo definire e stabilire che cosa significa la parola *ragione* quando la consideriamo fra le facoltà dello spirito. Poiché *ragione* in questo senso significa nient'altro che calcolo, cioè addizione e sottrazione, delle conseguenze dei nomi generali usati per convenzione come *annotazioni* e come *espressioni* dei nostri pensieri; io li chiamo *annotazioni* quando il detto calcolo noi lo facciamo mentalmente, li chiamo *espressioni* quando noi dimostriamo e proviamo i nostri calcoli mentali agli altri uomini.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 441-442)

Hobsbawm, La vicenda editoriale e politica del *Manifesto*

L'inglese Erich John Hobsbawm è uno dei piú importanti storici marxisti del marxismo. In occasione del 150° anniversario della pubblicazione del Manifesto di Marx e di Engels, egli ha redatto una interessante introduzione alla nuova edizione Rizzoli del testo marxiano. Il Manifesto del partito comunista, dopo la Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino, è quasi certamente l'opera che ha piú influenzato le vicende politiche e culturali fino ai nostri giorni; eppure la fortuna editoriale del Manifesto non è stata immediata, anzi, agli inizi, il lavoro fu quasi un "fiasco".

Oggi, 1998, commemoriamo il centocinquantésimo anniversario della pubblicazione di questo opuscolo che è quasi certamente il piú influente scritto politico dopo la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* della rivoluzione francese. Per un caso fortunato, il *Manifesto* venne divulgato solo una o due settimane prima dello scoppio delle rivoluzioni del 1848, che si propagarono come un incendio da Parigi in tutta l'Europa continentale. Anche se il suo orizzonte era internazionale [...], l'impatto iniziale fu avvertito soltanto nel mondo tedesco. Per quanto la Lega dei comunisti fosse piccola, giocò un ruolo rilevante nella rivoluzione tedesca, non da ultimo grazie al quotidiano *Neue Rheinische Zeitung* ["Nuova Gazzetta Renana"] (1848-1849) diretto da Karl Marx. La prima edizione del *Manifesto* fu ristampata tre volte in pochi mesi, venne pubblicata a puntate sulla *Deutsche Londoner Zeitung* ["Gazzetta Tedesco-londinese"], fu ricomposta tipograficamente e corretta nell'aprile o nel maggio 1848 in 30 pagine, ma scomparve dalla circolazione con il fallimento delle rivoluzioni del 1848. Nel 1849, quando Marx iniziò il suo esilio in Inghilterra, che sarebbe durato tutta la vita, l'opuscolo era diventato così raro che egli pensò valesse la pena di ristampare la Sezione III ("Letteratura socialista e comunista") nell'ultimo numero della sua rivista londinese *Neue Rheinische Zeitung, politisch-ökonomische Revue* ["Nuova Gazzetta Renana, Rivista politico-economica"] (novembre 1850), che era quasi priva di lettori.

Nessuno avrebbe pronosticato un grande futuro per questo scritto negli anni Cinquanta e nei primi anni Sessanta dell'Ottocento. Una nuova edizione di modesta tiratura venne pubblicata privatamente a Londra, forse nel 1864, da uno stampatore tedesco emigrato e un'altra edizione limitata comparve a Berlino nel 1866: fu la prima pubblicata in Germania. Fra il 1848 e il 1868 non sembrano esserci state traduzioni, a prescindere da una versione in svedese, probabilmente pubblicata alla fine del 1848, e da una inglese nel 1850, importante nella storia editoriale del *Manifesto* solo perché sembra che la traduttrice abbia consultato Marx o (visto che abitava in Lancashire) piú probabilmente Engels. Entrambe le versioni scomparvero senza lasciare traccia. A metà degli anni Sessanta quasi nulla di ciò che Marx aveva scritto in precedenza era piú in circolazione.

Il ruolo di primo piano di Marx nell'Associazione internazionale degli operai (la cosiddetta "Prima internazionale", 1864-1872) e il sorgere in Germania di due importanti partiti della classe operaia, entrambi fondati da ex membri della Lega dei comunisti, suoi grandi

estimatori, portarono a una rinascita di interesse per il *Manifesto* come per gli altri scritti di Marx. In particolare la sua eloquente difesa della Comune di Parigi del 1871 (nota con il titolo *La guerra civile in Francia*) gli valsero le attenzioni della stampa che videro in lui un pericoloso capo della sovversione internazionale temuta dai governi. Più precisamente il processo per tradimento contro i capi della socialdemocrazia tedesca [...] nel marzo 1872 valse al *Manifesto* una pubblicità inattesa. La pubblica accusa ne lesse il testo in aula facendolo includere tra i verbali del processo e così offrì ai socialdemocratici la prima opportunità di pubblicarlo legalmente e in larga tiratura come parte degli atti del processo. Essendo evidente che un documento pubblicato prima della rivoluzione del 1848 poteva necessitare di qualche aggiornamento e di qualche commento esplicativo, Marx ed Engels stesero la prima della serie di prefazioni che da allora in poi hanno solitamente accompagnato le nuove edizioni del *Manifesto*. [...] Nel frattempo, tra il 1871 e il 1873, comparvero almeno nove edizioni del *Manifesto* in sei lingue.

Nei quarant'anni successivi il *Manifesto* conquistò il mondo, propagato dal sorgere dei nuovi partiti operai (socialisti) nei quali l'influenza marxista crebbe rapidamente durante gli anni Ottanta. Nessuno di questi partiti scelse di chiamarsi partito comunista finché i bolscevichi russi tornarono alla denominazione originale dopo la rivoluzione d'ottobre, ma il titolo *Manifesto del partito comunista* rimase immutato. Anche prima della rivoluzione russa del 1917 era stato pubblicato in circa trenta lingue, in diverse centinaia di edizioni, di cui tre in giapponese e una in cinese. Tuttavia l'area principale dove esercitò la sua influenza fu la fascia dell'Europa centrale, estesa dalla Francia a ovest fino alla Russia a est. [...] Ci furono 55 edizioni in tedesco [...], 34 in lingua inglese (compresi gli Stati Uniti dove la prima traduzione comparve nel 1871), 26 in francese e 11 in italiano, di cui la prima solo nel 1889. L'impatto sull'Europa sudoccidentale fu modesto [...]. Scarso anche l'impatto sull'Europa sudorientale [...]. L'Europa settentrionale è discretamente rappresentata con 6 edizioni in danese, 5 in svedese e 2 in norvegese.

Questa distribuzione geografica poco uniforme non solo rifletteva lo sviluppo disomogeneo del movimento socialista e dell'influenza personale di Marx, distinti da altre ideologie rivoluzionarie quali l'anarchismo. Essa dovrebbe anche rammentarci che non esisteva una forte correlazione fra la dimensione e la potenza dei partiti laburisti e socialdemocratici e la circolazione del *Manifesto*. Per esempio, fino al 1905 il Partito socialdemocratico tedesco (SPD) con le sue centinaia di migliaia di iscritti e i suoi milioni di elettori pubblicò nuove edizioni del *Manifesto* in tirature di non oltre 2-3000 copie. Nel 1891 l'SPD pubblicò il proprio *Programma di Erfurt* in 120.000 copie, mentre sembra aver stampato poco più di 16.000 copie del *Manifesto* negli undici anni che vanno dal 1895 al 1905, anno in cui la diffusione della rivista teorica del partito, *Die Neue Zeit* ["Il Tempo Nuovo"], era di 6400 copie. Da un normale iscritto a un partito socialdemocratico-marxista di massa non si pretendeva che sapesse superare esami di teoria. Viceversa le 70 edizioni russe prima della rivoluzione rappresentavano un insieme di organizzazioni, per la maggior parte del tempo rimaste illegali, i cui aderenti in totale non possono aver superato le poche migliaia.

Analogamente le 34 edizioni inglesi furono pubblicate da e per un pugno di sette marxiste sparse nel mondo anglosassone, che agivano alla sinistra dei partiti laburisti e socialisti esistenti. Era quello l'ambiente in cui "la chiarezza di idee di un compagno poteva essere misurata invariabilmente dal numero di "orecchie" della sua copia del *Manifesto*" [R. R. La Monte, "The New Intellectuals", in P. Buhle, *Marxism in the USA: From 1870 to the present day*, London, 1967, p. 56]. In breve i lettori del *Manifesto*, sebbene facessero parte dei nuovi partiti e movimenti socialisti e operai che stavano sorgendo, quasi certamente non erano un campione rappresentativo della massa degli iscritti. Erano uomini e donne con un particolare interesse per la teoria che stava alla base di quei movimenti. [...]

La situazione cambiò dopo la rivoluzione d'ottobre, almeno all'interno dei partiti comunisti. Diversamente dai partiti di massa della Seconda internazionale (1889-1914), quelli della Terza (1919-1943) pretendevano da tutti i loro iscritti che comprendessero o almeno facessero mostra di comprendere in qualche misura la teoria marxista. Svanì la dicotomia fra i dirigenti politici effettivi, non interessati a scrivere libri, e i "teorici" come Karl Kautsky [1854-1938], noto e rispettato in questa sua veste ma non come dirigente in grado di prendere decisioni politiche pratiche. Seguendo l'esempio di Lenin, tutti i capi dovevano essere anche teorici di spicco, poiché ogni decisione politica veniva giustificata facendo appello all'analisi marxista o, come più spesso accadeva, richiamandosi all'autorità testuale dei "classici": Marx, Engels, Lenin e a suo tempo Stalin. La pubblicazione e la diffusione popolare dei testi di Marx ed Engels divenne pertanto una questione assai più importante per il movimento di quanto non lo fosse stata nei giorni della Seconda internazionale. [...] Visto che un grande stato affermava ora di rappresentare l'ideologia marxista, la posizione del *Manifesto* come testo di scienza politica venne rafforzata: il libretto venne inserito nel programma di insegnamento delle università, destinate a una rapida espansione dopo la Seconda guerra mondiale e dove il marxismo intellettuale doveva trovare il suo pubblico più entusiasta negli anni Sessanta e Settanta.

L'URSS emerse dalla Seconda guerra mondiale come una delle due superpotenze mondiali, a capo di una vasta area di stati comunisti. I partiti comunisti occidentali (con la notevole eccezione di quello tedesco) uscirono dalla guerra più forti di quanto fossero mai stati o di quanto avessero mai sperato di essere. Anche se era cominciata la guerra fredda, nell'anno del suo centenario il *Manifesto* non era pubblicato soltanto da editori comunisti o da altri editori marxisti, ma, in grosse tirature, da editori non politici con introduzioni di accademici di spicco. In breve non era più soltanto un classico documento marxista, ma era diventato un classico del pensiero politico *tout court*.

Tale resta anche dopo la fine del comunismo sovietico e il declino dei partiti e dei movimenti marxisti in molte parti del mondo. Negli stati dove non esiste la censura, quasi certamente il testo è a disposizione di chiunque possa recarsi in una buona libreria o accedere a una buona biblioteca. Lo scopo di una nuova edizione nel suo centocinquantesimo anniversario non è perciò tanto quello di rendere disponibile il testo di questo stupefacente capolavoro e ancor meno di rivisitare un secolo di dibattiti dottrinali

sulla “corretta” interpretazione di questo fondamentale documento del marxismo. È invece di ricordare a noi stessi che il *Manifesto* ha ancora molto da dire al mondo alla vigilia del ventunesimo secolo.

(K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Rizzoli, Milano, 1998, pagg. 8-18)

Hollander, Alienazione e ricerca dell'utopia

Paul Hollander, docente di sociologia presso l'Università del Massachussets, è noto soprattutto per l'opera Pellegrini politici (1981), in cui documenta il fascino continuo ed inarrestabile che le esperienze storiche del socialismo hanno esercitato su generazioni di intellettuali occidentali.

In questa lettura egli afferma che alienazione e ricerca dell'utopia furono le due caratteristiche principali dei pellegrini politici i quali, se non furono la maggioranza degli intellettuali occidentali, furono comunque una minoranza molto importante.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [Pellegrini politici, 1981]

Ho sostenuto che un gruppo significativo di intellettuali occidentali, ed in particolare i più famosi tra loro, avevano manifestato, nei periodi presi in esame, segni di estraniamento politica dalla loro società e, al contempo, alcuni atteggiamenti di legittimazione di certe società autenticamente rivoluzionarie o perlomeno ritenute tali. Con tutta probabilità individui del genere formano una minoranza di quelli che possono essere definiti "intellettuali occidentali", ma è altrettanto certo che si tratta di una minoranza importante e che si fa sentire, e che in larga misura ha contribuito a definire lo spirito del tempo e a modellare le forme proprie della critica sociale.

Un'altra obiezione alle opinioni espresse in questo libro potrebbe essere che se è vero che nel passato gli orientamenti prevalenti tra gli intellettuali occidentali erano di sinistra – e si intendono gli anni trenta e gli anni sessanta – è anche vero che dalla metà e dalla fine degli anni settanta questa caratteristica è divenuta sempre di più non rappresentativa della comunità intellettuale fino a diventare particolarmente atipica agli inizi degli anni ottanta. Se questo è vero, vorrà dire che uno studio del genere avrà soltanto un interesse di tipo storico.

A quel che vedo, però, mi sembra che alcuni caratteri peculiari analizzati nel contesto dei pellegrinaggi sopravvivano ancora tra gli intellettuali occidentali, nonostante le loro disillusioni nei confronti di società che in precedenza erano state idealizzate, e nonostante i cambiamenti avvenuti nel clima politico generale caratterizzato da eventi come le vittorie elettorali dei repubblicani negli Stati Uniti nel 1980 e quelle dei conservatori in Inghilterra nel 1978. Così, ho qualche dubbio che questo fenomeno, che costituisce il principale soggetto di questo libro, – vale a dire quell'amalgama di alienazione e di ricerca dell'utopia che è peculiare a così tanti intellettuali occidentali – abbia fatto il suo corso. È vero anche, però, che ci sono ora negli Stati Uniti alcuni ben definiti e influenti gruppi di intellettuali designati col termine "neo-conservatori" e ci sono in Francia i "nuovi filosofi" e in entrambi i casi si tratta di gruppi del tutto opposti negli atteggiamenti e nelle opinioni a quelle che di solito si associano ai pellegrini politici e al loro pubblico di sostenitori. È anche indiscutibile, inoltre, che i pellegrinaggi in Unione Sovietica sono ormai una cosa del passato e che l'entusiasmo per la Cina è scemato con la stessa facilità con cui si era sviluppato, anche se

Cuba rimane, invece, per alcuni intellettuali occidentali un simbolo, solo un po' offuscato, di una buona rivoluzione.

Come si entra negli anni ottanta, ad ogni modo, non c'è alcun paese al mondo che occupa il posto d'onore e di riverenza che avevano la Russia negli anni trenta, la Cina agli inizi degli anni settanta e Cuba alla fine degli anni cinquanta e primi anni sessanta. Nello stesso tempo, però, non si può tacere il fatto che su una scala più piccola il vecchio scenario è stato rivitalizzato e ripetuto in altre parti del mondo.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 24-25

Hollander, Critici e nello stesso tempo indulgenti

Un'altra caratteristica di questi pellegrini politici era la loro critica dura e aspra verso il loro paese e una sorprendente indulgenza, oltre alla disinformazione, verso paesi diversi. Hollander focalizza il problema del ruolo degli intellettuali nella società occidentale, le loro contraddizioni, il loro oscillare fra estraneazione ed impegno.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [Pellegrini politici, 1981]

Molto è stato scritto sugli intellettuali occidentali, ma il rapporto tra la loro capacità di atteggiarsi, di volta in volta, in modo critico o acritico, ovvero il rapporto tra la loro disponibilità all'estraneazione e quella all'impegno non è stato finora spiegato esaurientemente e tanto meno compreso fino in fondo.

[...]

Ero inoltre impressionato dalla sconcertante giustapposizione che in essi aveva luogo di perspicacia e di cecità, di sensibilità e di indifferenza. Con il passare del tempo sono riuscito alla fine ad individuare uno schema ben definito. Mi sono convinto che la grande maggioranza di questi intellettuali tendevano ad essere piuttosto critici ed aspri con le società di cui facevano essi stessi parte, mentre si mostravano sorprendentemente indulgenti, oltre che disinformati, con le altre, a meno che i difetti di queste ultime fossero in un modo o nell'altro legati a quelli delle proprie società.

I miei interrogativi via via si allargarono fino ad investire il campo dei valori politici, delle credenze culturali, nonché l'orizzonte più ampio delle preoccupazioni che gli intellettuali sono soliti nutrire sul mondo sociale in cui vivono. Cosicché, quando durante gli anni '60 e i primi anni '70 cominciarono a moltiplicarsi tra gli intellettuali occidentali i segni di disagio psicologico e politico, crebbe anche il mio desiderio di capire meglio i loro atteggiamenti e le cause più riposte dei medesimi. Mi convinsi allora che i confini della mia ricerca dovevano necessariamente estendersi al ruolo ambiguo degli intellettuali nelle società occidentali contemporanee ed ai loro atteggiamenti contraddittori nei confronti del potere e del suo contrario, della fede in qualcosa e della sua assenza, dell'ordine e del disordine sociale. Nelle società occidentali gli intellettuali, davanti a certi problemi e conflitti sociali, immediatamente prendono posizione, ma soltanto di rado provano a risolverli, per non dire che qualche volta sono loro stessi a crearli. Inoltre le immagini che gli intellettuali danno di sé sono spesso paradossali, dal momento che combinano l'insicurezza con l'idea di essere autorizzati ad influenzare la volontà altrui, affermazioni di impotenza con richieste di potere, l'umiltà con la presunzione. E d'altra parte, molti intellettuali occidentali considerano se stessi come la vera élite del nostro tempo, specialmente in ragione del loro ruolo di opinion-makers; né manca certo tra loro chi non troverebbe da ridire nel definirsi un "ingegnere dell'anima".

Sono giunto alla conclusione, ad ogni modo, che la caratteristica più importante dell'atteggiamento di larga parte degli intellettuali occidentali contemporanei sia consistita

nell'oscillare tra estraniamento e impegno. Mi sono reso conto, poi, che un'indagine più sistematica del rapporto tra questi due atteggiamenti poteva portare non solo ad una comprensione più profonda degli intellettuali stessi, ma anche di alcuni problemi socio-culturali propri delle società occidentali contemporanee.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 29-30

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaH/HOLLANDER_I MOTIVI DELL'ESTRANE.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Hollander, I pellegrini politici sono in realtà pellegrini religiosi

Per Hollander gli intellettuali hanno piú bisogno di credere della gente comune. La loro reazione alla società secolarizzata li ha spinti a credere nella politica, ma le motivazioni erano piú profonde.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [*Pellegrini politici*, 1981]

Infine, bisogna considerare il processo di secolarizzazione e le conseguenze che ha avuto per gli intellettuali occidentali; si tratta infatti di aspetti che sono stati poco esplorati e quasi per niente riconosciuti come cause degli atteggiamenti che costituiscono il tema principale di questo studio. Forse la concezione finora prevalente, secondo la quale gli intellettuali tendono ad essere razionali, scettici, critici e distaccati, ha fatto sí che si sottovalutasse il loro bisogno di credere che, probabilmente, è piú forte del corrispondente bisogno che ha la gente “comune”.

[...]

Un'immagine eccessivamente razionalistica degli intellettuali ha anche nascosto la sensazione di sconfitta da essi provata per i frutti della secolarizzazione maturati in questo secolo. Era, io credo, la terribile urgenza di trovare senso e significato alla vita che portava gli intellettuali ad assumere gli atteggiamenti descritti in questo volume. In questo senso, la politica venne cosí a fornire nuovi oggetti di devozione poiché, secondo le parole di Max Weber, gli dei si erano ritirati dalla vita delle società occidentali. Per molto tempo un gran numero di intellettuali occidentali trovò questo nuovo oggetto di devozione nel sistema sovietico, nei suoi leaders e nelle sue credenze ufficiali. Questa devozione si è rivolta, in tempi piú recenti, nel corso di questo secolo, verso “oggetti” simili (come Cuba, Cina, Terzo Mondo) e si tratta di un fatto che corrobora l'ipotesi secondo cui c'è un bisogno fluttuante di ricerca di una realizzazione e che, sebbene il tipo di realizzazione che si trova sia apparentemente politico, la sua ricerca deriva, in realtà, da bisogni piú profondi e non politici.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 599-600

Hollander, Il marxismo religione degli intellettuali

Riprendendo soprattutto B. Henry Levy, uno dei Nouveaux Philosophes francesi, Hollander ritiene che, con l'affievolirsi del cristianesimo, il marxismo abbia preso il suo posto, soprattutto fra gli intellettuali.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [Pellegrini politici, 1981]

Il motivo fondamentale nel fascino del socialismo è la promessa e l'aspettativa di migliori condizioni materiali di vita, insieme al mantenimento (o la riproposizione) della comunità, in modo da assicurare, così, i benefici della tecnologia, dell'industria e della vita urbana senza le rotture, i conflitti e i turbamenti associati ad essi nel regime capitalista. Peter Cleak, uno storico sociale americano, rifletteva su questo antico fascino del socialismo:

“[il socialismo] era soprattutto un sogno *contro* i segni di confine, una proposta ricorrente contro le separazioni, le divisioni, le distinzioni. Dietro ogni manifestazione c'è il desiderio di restaurare l'unità perduta, di superare le dolorose divisioni dell'io e i conflitti con gli altri. Il socialismo personifica un desiderio di ritornare ad una condizione di interezza che esisteva, o si presumeva che esistesse... prima del peccato originale, prima del tuffo nella storia. E sebbene in definitiva il suo impegno per l'ordine, l'armonia e l'unità fosse più di natura psicologica ed estetica; il sogno socialista era reso più potentemente visibile in termini teologici, principalmente attraverso l'immaginario giudaico-cristiano”.

Anche Bernard Henry Levy, uno dei nuovi filosofi, è giunto alla conclusione (come il suo anziano collega francese, Raymond Aron, aveva fatto qualche decennio prima) che “il marxismo è la religione del nostro tempo”, e che “non è sufficiente dire che il marxismo sia una caricatura del Cristianesimo. Il marxismo, più fundamentalmente, sta temporaneamente sostituendo il Cristianesimo...”.

Anche il consumismo diffuso sarebbe stato liberato dal senso di colpa nel socialismo (o nel comunismo), poiché da ogni forma di piacere sarebbe stato rimosso il marchio dell'egocentrismo, in un contesto sociale purificato dall'individualismo, dall'avidità, dal calcolo, e dal desiderio di un miglioramento materiale e di status. La suscettibilità a tutte queste promesse del socialismo rivela un vigoroso ottimismo sulla perfettibilità della natura umana e delle istituzioni sociali che contrasta fortemente con la tetraggine e il pessimismo che pervade gli intellettuali occidentali quando pensano alla condotta umana e alle istituzioni sociali nelle loro società di appartenenza.

Ogni sistema di credenze, o gruppo di dottrine, che si presta alle interpretazioni o alle proiezioni di cui abbiamo parlato sopra, è particolarmente potente nei periodi in cui le religioni tradizionali non riescono a soddisfare il bisogno di senso e di progetto. Come scriveva Gustave Le Bon circa un secolo fa “affinché il socialismo potesse assumere così velocemente questa forma religiosa che costituisce il segreto del suo potere, era necessario che facesse la sua comparsa in uno di quegli straordinari momenti della storia in cui le vecchie religioni perdono il loro vigore... e sopravvivono tollerate mentre si aspetta

che la nuova fede prenda il loro posto”. Inoltre le continue elaborazioni teoriche di molti intellettuali occidentali contemporanei che contribuiscono a rivisitare, ringiovanire o riabilitare ed applicare il marxismo, principale fonte teorica dottrinale del socialismo, testimoniano del suo fascino durevole e potente tanto quanto lo erano i pellegrinaggi politici ai paesi che si definivano socialisti. Ha scritto Bernard Henry Levy: “Abbiamo un urbanesimo marxista, una psicoanalisi marxista, un’estetica marxista, una numismatica marxista. Non c’è piú oramai alcuna area di conoscenza in cui il marxismo rinunci a dare un’occhiata, nessuna area “off limits”, né alcun territorio-tabú, nessun fronte culturale verso il quale non invia corti di ricercatori...”.

Cosí, ai nostri giorni, il bisogno di “credere” degli intellettuali ha trovato la sua espressione piú tipica nel credere in alcune varietà del marxismo, o in alcune personificazioni del socialismo.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 587-588

Hollander, La creduloneria come tossicodipendenza politica

Hollander afferma che la creduloneria degli intellettuali occidentali, nonostante tutte le scusanti, rimane “qualcosa di spaventoso”, come una specie di tossicodipendenza.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [*Pellegrini politici*, 1981]

Qualsiasi cosa si possa considerare – la predisposizione favorevole dei simpatizzanti, la minuziosità nell'organizzazione dei processi, le confessioni degli imputati, la minaccia del nazismo, l'entusiasmo per i rapidi progressi economici compiuti dal regime – la creduloneria degli intellettuali occidentali rimane qualcosa di spaventoso, se si accetta l'idea che gli intellettuali siano per definizione critici e scettici.

Come ho già detto in precedenza, le spiegazioni di questa creduloneria non si devono cercare in alcuni fraintendimenti isolati, per quanto spettacolari possano essere, come quelli relativi alle prigioni e ai processi-purga. Per la gran parte dei visitatori creduloni, le caratteristiche attraenti della società sovietica formavano una “confezione” unica in cui era difficile separare le singole componenti. Essi non arrivavano a pensare o a dire, ad esempio, che la sconfitta dell'analfabetismo o la riduzione della mortalità infantile erano un risultato ammirevole, ma che chiaramente le purghe e il terrore di polizia non lo erano. Quelli che ammiravano il declino della mortalità infantile riuscivano anche a convincersi del fatto (salvo alcune importanti eccezioni) che anche i processi giudiziari erano degni di ammirazione. In alcuni casi estremi come quello di Jerome Davis (ed altri come Shaw, Hewlett Johnson, i Webbs, Corliss Lamont, Harry F. Ward, l'ambasciatore Davies), i creduloni non riuscivano a smettere di credere. Diventavano dei tossicodipendenti politici; come l'alcolizzato, che non può più essere una persona che beve solo quando è in compagnia, i più creduloni tra i simpatizzanti dell'URSS erano incapaci di fissare un limite. Se uno credeva a X perché non doveva credere anche a Y? Se Jerome Davis credeva che quelli che confessavano nei processi di Mosca erano colpevoli, perché non credere anche che il popolo baltico aveva accolto con entusiasmo l'annessione all'Unione Sovietica? Perché non credere alle professioni di innocenza dei sovietici riguardo al massacro di Katyn in Polonia? Perché non credere alla versione sovietica delle ragioni per cui l'Armata Rossa si era fermata alle porte di Varsavia nel 1944 ed aveva lasciato che i nazisti macellassero i combattenti non comunisti della resistenza polacca? Finché si manteneva un atteggiamento di generale benevolenza nei confronti del regime, la versione sovietica dei fatti era sempre la più credibile e tutte le nefandezze che si riscontravano nella società e nella politica sovietica potevano sempre essere “inserite nel contesto” e confrontate con nefandezze presumibilmente più grandi che c'erano altrove, e così esse venivano in definitiva tollerate. Naturalmente per molte persone l'accumularsi di “nefandezze” equivaleva ad una perdita della fede, o comunque a non aver più una disposizione favorevole; quando questo accadeva non c'era più niente del sistema che funzionasse, non avevano più alcun senso le impressionanti statistiche sulla mortalità

infantile o sugli impianti idroelettrici. Ma questa è un'altra storia. In questo libro sono analizzate infatti le attrazioni della società sovietica, quali erano, come erano collegate l'una all'altra, quali le ragioni della loro durevolezza.

Il fraintendimento o l'incomprensione di fatti ed istituzioni specifiche, quando erano giganteschi, non si possono capire se si isolano dal più generale entusiasmo per il sistema nel suo complesso. Per coloro che erano in cerca di alternative alla propria società di appartenenza, vuota e decadente, non era possibile credere all'esistenza di crepe nel modello ideale che si era scelto. O l'Unione Sovietica era una società totalmente e irresistibilmente affascinante e stimolante, o non lo era affatto.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 236-237

Hollander, La disumanizzazione della vittima

Oltre al tradizionale motivo, sintetizzabile nell'espressione "il fine giustifica i mezzi", Hollander osserva che i crimini commessi nei paesi mete di pellegrinaggio erano giustificati anche dalla "disumanizzazione della vittima" trasformata in astrazione dall'ideologia.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [*Pellegrini politici*, 1981]

Un'altra importante, e ben conosciuta tecnica, per ridurre al silenzio la potenziale indignazione morale, consiste nella disumanizzazione della vittima. Facendo in questo modo, gli atti moralmente ripugnanti non sono negati ma diventano irrilevanti, non contano, perché le vittime non abitano, per così dire, in un universo morale; di conseguenza, ad essi le considerazioni o i criteri morali semplicemente non vengono applicati, e coloro che commettono le violenze morali sono liberati dal fardello delle responsabilità e della pietà attraverso la ridefinizione delle loro vittime come persone non-umane, o umane in una misura assolutamente insignificante. Nella storia contemporanea, e ci riferiamo in particolare alle campagne di propaganda e di terrore degli stati totalitari, ci sono moltissimi esempi di assassinii di massa preceduti da un'opera di disumanizzazione. L'essenza di questa tecnica consiste nel sostituire agli esseri umani delle astrazioni; si tratta di un procedimento che è stato analizzato da Aldous Huxley (e da altri) alcuni decenni fa. Così scriveva Huxley:

“quando si pensa ad uomini e donne particolari semplicemente come a dei rappresentanti di una classe, che è stata in precedenza definita come il “male”, ... allora la ripugnanza che si prova a ferire o ad uccidere scompare. Brown, Jones e Robinson non vengono considerati Brown, Jones e Robinson, ma come eretici, gentili, ebrei, negri, barboni, unni, comunisti, capitalisti, fascisti, liberali, chiunque essi siano. Quando si sentono i loro nomi, e vengono associati alla classe detestata a cui i nomi si applicano, Brown, Jones e Robinson non vengono più considerati ciò che realmente sono – vale a dire esseri umani – e diventano, per coloro che usano questo linguaggio fatalmente improprio, semplici vermi, o peggio, demoni che è giusto e necessario distruggere”.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 595-596

Hollander, Per l'URSS, Cina, Cuba, Vietnam

URSS, Cina, Cuba e Vietnam sono stati le mete preferite dei pellegrini politici di questo secolo. Nei loro pellegrinaggi molti intellettuali occidentali hanno messo in evidenza i loro valori, desideri, aspirazioni. Inoltre essi hanno influenzato l'opinione pubblica in patria fino a soffocare le voci critiche verso i paesi mete dei loro pellegrinaggi. Nel fenomeno preso nella sua globalità appare evidente quanto possa essere forte il pregiudizio, più delle stesse tecniche di manipolazione a cui questi pellegrini venivano sottoposti.

P. Hollander, *Political Pilgrims* [Pellegrini politici, 1981]

In tempi recenti, gli intellettuali in cerca di utopie politiche hanno manifestato interesse per quattro paesi in particolare. Come ovvio l'Unione Sovietica è stata, in seguito alla Rivoluzione di ottobre del 1917, il primo centro d'attrazione, sebbene gran parte delle visite in quel paese abbiano avuto luogo soltanto dopo la metà degli anni '20 e in particolare agli inizi e alla metà degli anni '30. Certamente meno numerosi, ma determinati dagli stessi motivi furono, verso la metà e la fine degli anni '60, i viaggi intrapresi verso Cuba, specialmente dopo la rivoluzione del '58, e verso il Vietnam del Nord.

L'interesse per la Cina tra gli intellettuali americani crebbe e si intensificò, invece, in seguito alle iniziative diplomatiche del 1972, le quali determinarono un aumento straordinario del numero dei viaggiatori. Gli intellettuali europei occidentali visitarono la Cina in gruppi più sostanziosi già nel corso degli anni '50 e '60.

Questi viaggi e pellegrinaggi politici sono significativi sotto molti punti di vista. Prima di tutto, perché forniscono documenti che possono aiutare a capire i valori, le aspirazioni, i desideri e le avversioni di una parte importante ed influente degli intellettuali occidentali. In secondo luogo, perché i racconti dei viaggiatori hanno in definitiva contribuito a formare le nostre concezioni delle società da essi descritte, nonché di quelle dei viaggiatori stessi da cui essi, però, si sentivano estraniati. Come minimo, infatti, l'ondata di valutazioni favorevoli a proposito delle società visitate ha contribuito a sopraffare le voci più critiche (o per lo meno ridotto la loro credibilità) e senza dubbio neutralizzato l'opinione di coloro che esprimevano dei dubbi. Così, a forza di mera ripetizione, sono cresciute insulsaggini e assiomi apparentemente inattaccabili, che hanno guadagnato via via sostegno, e hanno acquistato sempre più plausibilità.

I resoconti di viaggio testimoniano inoltre, in maniera stupefacente, di come la conoscenza nonché l'indignazione e la compassione morali fossero influenzati dal pregiudizio; e sono proprio questi atteggiamenti a costituire il principale oggetto di questo studio.

Come è stato possibile che intellettuali sensibili, colti e dotati di spirito critico riuscissero a trovare tanto affascinanti società come la Russia staliniana, la Cina maoista e la Cuba castrista, a ignorare tanto facilmente i loro difetti (o nel caso in cui li vedevano a scusarli)? A considerarle tanto straordinariamente superiori alle proprie? Come è stato possibile per molti di loro che hanno visitato quei paesi nei loro momenti storici più bui (come è stato

sicuramente il caso della Russia degli anni '30 e la Cina durante la rivoluzione culturale), non averne colto il carattere oppressivo? O, quand'anche lo hanno fatto, qual è il meccanismo psicologico e ideologico che ha permesso loro di prendere una posizione tanto indulgente? Davanti a simili domande si viene afferrati da un senso di smarrimento profondo, perché si dà per scontato, di solito, che la qualità principale degli intellettuali sia una disposizione mentale profondamente critica, pronta a cogliere ogni contraddizione, ogni ingiustizia e ogni difetto del mondo sociale.

Gli intellettuali critici delle loro società si sono però dimostrati profondamente sensibili alle rivendicazioni avanzate dai leaders e dai portavoce delle società che hanno visitato nei loro viaggi.

Sono stati inclini, cioè, a concedere ogni giustificazione a quei sistemi sociali e nello stesso tempo abili a scartare ogni elemento che avrebbe potuto offuscare la loro visione positiva. Come possono simili atteggiamenti contraddittori coesistere ed essere conciliati fra loro in un modo costruito così bene? Come riescono a convivere stati d'animo intensamente critici (fino ad essere talvolta sospetti) con atteggiamenti mentali così decisamente influenzabili e acritici? Riescono a formare questi opposti modi di essere una qualche unità dialettica? Si sostengono reciprocamente e sono possibili l'un l'altro o rappresentano contraddizioni irrisolvibili?

O non è invece possibile che quell'impulso a prima vista spietato, ma critico e realistico – mostrato da questi intellettuali nei confronti della loro società di appartenenza – sia in *realtà* falsato dalla loro predisposizione ad attribuire il peggio all'ambiente sociale a loro più familiare, ignorandone sistematicamente le caratteristiche positive? E ancora, fino a che punto le opinioni e i giudizi favorevoli erano indotti dal modo in cui gli ospiti controllavano e manipolavano le impressioni e le esperienze dei visitatori?

Sebbene le manipolazioni delle esperienze dei visitatori – o come io le chiamo, le tecniche dell'ospitalità – e cioè selezionare con cura la realtà da mostrare e manifestare nei confronti degli ospiti attenzioni personali molto lusinghiere – ne influenzassero senza dubbio i giudizi, non credo che queste tecniche fossero decisive. Ciò che era decisivo era la predisposizione degli intellettuali stessi. E questo ci riporta, ancora una volta, alla questione cruciale: in quali circostanze e per quali motivi gli "intellettuali critici" diventano acritici? Quali pressioni conducono, in certe situazioni, all'apparente sospensione di giudizio critico? Come può la sensibilità per l'ingiustizia sociale e l'indignazione per gli abusi del potere politico cedere il passo così bruscamente alla lieta accettazione, o negazione, dei guasti che si riscontrano in altri sistemi sociali?

Per rispondere a queste domande bisogna rendersi conto che gli intellettuali, come molta altra gente, usano nei loro giudizi due pesi e due misure e che l'origine della loro indignazione morale e compassione è determinata dalle ideologie e dalle scelte di campo.

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pagg. 31-33

Hollander, Una descrizione del comportamento dei pellegrini politici

Hollander cita i ricordi di un ex-pellegrino, Malcolm Muggeridge, che ancora con stupore racconta quella “beata ingenuità” con cui si visitava l’URSS, la quale “stupiva perfino i funzionari sovietici”. [OGPU era una delle sigle che indicava la polizia politica ai tempi di Stalin].

P. Hollander, *Political Pilgrims* [*Pellegrini politici*, 1981]

Essi sono, senza dubbio, una delle particolarità del nostro tempo, ed io farò tesoro ... dello spettacolo che offrono quando viaggiano, pieni di radioso ottimismo, attraverso un paese affamato, e vagabondano in compagnie felici per città squallide, sovraffollate e ascoltano con fede incrollabile i discorsi fatui di guide indottrinate e accuratamente preparate, che ripetono, come un bambino ripete a scuola la tavola pitagorica, statistiche contraffatte e slogans incredibili ma intonati ad esse.

L'apprezzamento di tutto ciò che veniva loro fatto vedere e veniva loro raccontato, e il modo come esprimevano questo apprezzamento, costituiscono senza alcun dubbio una delle meraviglie del nostro tempo. C'erano strenui difensori di un sistema umanitario nei modi di uccisione del bestiame, che guardavano con lacrime di gratitudine negli occhi agli imponenti quartier generali della OGPU, tenaci sostenitori della rappresentanza proporzionale che assentivano prontamente quando veniva loro spiegata la necessità della dittatura del proletariato, zelanti uomini di chiesa che visitavano con devozione i musei anti-Dio e scorrevano con reverenza le pagine di libri atei, convinti pacifisti che ammiravano deliziati i carri armati che sfilavano per la piazza Rossa e i caccia-bombardieri che sfrecciavano in cielo, esperti in programmazione urbanistica che guardavano alloggi sgangherati e sovraffollati e mormoravano: “se soltanto avessimo qualcosa di simile in Inghilterra!” Una tanto incredibile creduloneria di questi turisti, la maggior parte dei quali aveva un livello di studio universitario, stupiva perfino i funzionari sovietici che accoglievano i visitatori stranieri...

P. Hollander, *Pellegrini politici*, Il Mulino, Bologna, 1988, pag. 163

Horkheimer, Sul rapporto fra l'intellettuale e il proletariato

Horkheimer afferma che la funzione critica dell'intellettuale non deve mai venire meno anche per il bene degli stessi proletari, per i quali "il suo pensiero è parte integrante del loro sviluppo".

M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*

L'intellettuale che con un atteggiamento di umile venerazione si limita a proclamare la potenza creativa del proletariato, accontentandosi di adeguarglisi e di trasfigurarli, trascura il fatto che ogni elusione dello sforzo teorico che egli si risparmia nella passività del suo pensiero, come pure di un temporaneo contrasto con le masse a cui potrebbe portarlo il suo pensiero, rende queste masse più cieche e più deboli di quanto potrebbero essere. In quanto elemento critico e propulsivo, il suo pensiero è parte integrante del loro sviluppo. La completa subordinazione a quella che è di volta in volta la situazione psicologica della classe, che in sé rappresenta la forza necessaria alla trasformazione, ingenera nell'intellettuale la sensazione beata di essere collegato con una potenza straordinaria, e un ottimismo professionale. Se in periodi di gravissime sconfitte questo ottimismo viene scosso, più di un intellettuale corre il rischio di cader vittima di un pessimismo sociale o di un nichilismo tanto illimitati quanto il suo precedente ottimismo era eccessivo. Essi non sopportano il fatto che proprio il pensiero più attuale, che coglie più a fondo la situazione storica ed è più ricco di prospettive future, in determinati periodi comporti l'isolamento dei suoi portatori che si ritrovano abbandonati a se stessi.

C. Bordoni e Alfredo De Paz, *La critica della società nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pag. 168

Horkheimer, Vecchi problemi, nuovi metodi di ricerca

Dopo la nomina a presidente dell'Istituto per la Ricerca Sociale di Francoforte nel 1931, Horkheimer presenta il suo programma, secondo il quale bisogna comprendere ed approfondire i rapporti che intercorrono fra economia, psicologia individuale e cultura nella società moderna. Lo spirito e la realtà non sono separati, né separabili.

M. Horkheimer, *I compiti dell'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte*

Non solo all'interno della filosofia della società in senso stretto, ma anche nell'ambito della sociologia come in quello della filosofia generale, a poco a poco le discussioni sulla società si sono cristallizzate sempre più chiaramente intorno a un problema che non ha soltanto carattere di attualità, ma è insieme la versione odierna di problemi filosofici molto antichi e importanti: al problema della connessione che sussiste tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i cambiamenti che hanno luogo nelle sfere culturali in senso stretto – alle quali non appartengono solo i cosiddetti contenuti spirituali della scienza, dell'arte e della religione, ma anche il diritto, il costume, la moda, l'opinione pubblica, lo sport, le forme di divertimento, lo stile di vita, ecc. L'intento di studiare le relazioni tra questi tre ambiti non è altro che una formulazione, più adeguata ai metodi disponibili e allo stato del nostro sapere, del vecchio problema della connessione fra esistenza particolare e ragione universale, fra realtà e idea, fra vita e spirito; solo che questo vecchio tema viene appunto collocato in una nuova costellazione di problemi. È vero, questo argomento è solitamente oggetto di riflessioni metafisiche (si veda la *Sociologia della conoscenza* di Scheler), oppure si stabilisce, in proposito, qualche tesi generale più o meno dogmatica – ossia si riprende, abitualmente, una delle teorie storicamente apparse, semplificandola, e la si usa per combattere tutte le altre. Per esempio si spiega che l'economia e lo spirito sono espressioni diverse di una sostanza identica: ed è cattivo spinozismo. Oppure si afferma che le idee, i contenuti "spirituali" irrompono nella storia e determinano l'agire umano, costituiscono il momento primario, mentre la vita materiale è secondaria, derivata; il mondo e la storia si fondano nello spirito: ed è un Hegel capito male, astrattamente. O viceversa si crede quanto segue: l'economia, ossia l'essere materiale, è l'unica vera realtà; la psiche degli uomini, la personalità come il diritto, l'arte, la filosofia, devono essere derivati interamente dall'economia, sono un semplice riflesso dell'economia; ed è un Marx inteso in modo astratto, e quindi capito male. Ora, prescindendo dal fatto che queste tesi esprimono una separazione acritica, invecchiata ed estremamente problematica dello spirito dalla realtà, che attribuiscono ingenuamente a questa separazione un carattere assoluto, e quindi non la superano dialetticamente, tali dichiarazioni si sottraggono di principio a ogni controllo, finché sono prese sul serio in questa loro astrattezza: tutte, indistintamente, riescono facilmente ad avere sempre ragione. In genere tali convinzioni dogmatiche sono risparmiate dalle particolari difficoltà scientifiche del problema già per il fatto che – consciamente o

inconsciamente – presuppongono una corrispondenza costante fra i processi ideali e materiali, e sogliono trascurare o addirittura ignorare il complicato ruolo di mediazione che è svolto dagli elementi psichici.

Le cose cambiano, se il problema è formulato in questa maniera piú precisa: quali connessioni è possibile accertare – in un determinato gruppo sociale, in un periodo determinato, in determinati paesi – fra il ruolo svolto da questo gruppo nel processo economico, i cambiamenti intervenuti nella struttura psichica dei suoi membri, e i pensieri e le istituzioni che agiscono su questo stesso gruppo come totalità minore nel tutto sociale, e sono a loro volta il suo prodotto? Allora si delinea concretamente la possibilità di avviare veri lavori di ricerca – e l'Istituto deve appunto intraprenderli.

E. Arrigoni, *“L'uomo ad una dimensione” di Marcuse*, Paravia, Torino, 1990, pagg. 151-152

Horkheimer_Adorno, Critica all'illuminismo

Horkheimer e Adorno accusano l'illuminismo di essere totalitario, perché identifica il pensiero con la matematica, considera che il progresso sia qualcosa di deciso in anticipo, rinuncia alla teoresi in nome della prassi.

M. Horkheimer- Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*

Poiché l'illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo. Quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore.

[...]

Ciò che appare un trionfo della razionalità soggettiva, la sottomissione di tutto ciò che è al formalismo logico, è pagato con la docile sottomissione della ragione a ciò che è dato senz'altro. Comprendere il dato come tale, non limitarsi a leggere, nei dati, le loro astratte relazioni spaziotemporali, per cui si possono prendere e maneggiare, ma intenderli invece come la superficie, come momenti mediati del concetto, che si adempiono solo nell'esplicazione del loro significato sociale, storico e umano – ogni pretesa della conoscenza viene abbandonata. Poiché essa non consiste solo nella percezione, nella classificazione e nel calcolo, ma proprio nella negazione determinante di ciò che è via via immediato. Mentre il formalismo matematico, che ha per mezzo il numero, la forma più astratta dell'immediato, fissa il pensiero alla pura immediatezza. Si dà ragione a ciò che è di fatto, la conoscenza si limita alla sua ripetizione, il pensiero si riduce a tautologia. Quanto più l'apparato teorico si asservisce tutto ciò che è, e tanto più ciecamente si limita a riprodurlo. Così l'illuminismo ricade nella mitologia da cui non ha mai saputo liberarsi. Poiché la mitologia aveva riprodotto come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente (ciclo, destino, dominio del mondo), e abdicato alla speranza. Nella gravidanza dell'immagine mitica, come nella chiarezza della formula scientifica, è confermata l'eternità di ciò che è di fatto, e la brutta realtà è proclamata il significato che essa occlude. Il mondo come gigantesco giudizio analitico, il solo rimasto di tutti i sogni della scienza, è dello stesso stampo del mito cosmico, che associava al ratto di Persefone la vicenda della primavera e dell'autunno. L'unicità dell'evento mitico, che dovrebbe legittimare quello di fatto, è un inganno. In origine il ratto della dea faceva immediatamente tutt'uno col morire della natura. Esso si ripeteva ad ogni autunno, e anche la ripetizione non era una serie di eventi separati, ma ogni volta lo stesso. Consolidandosi la coscienza del tempo, l'evento fu relegato nel passato come unico, e si cercò di placare ritualmente – mediante il ricorso a ciò che era accaduto da lunghissima pezza – l'orrore della morte ad ogni ciclo stagionale. Ma la separazione è impotente. Una volta posto quel passato unico, il ciclo assume il carattere dell'inevitabile, e l'orrore promana dall'antico sull'intero accadere

come sulla sua ripetizione pura e semplice. La sussunzione di ciò che è di fatto, vuoi sotto la preistoria favolosa, vuoi sotto il formalismo matematico, la relazione simbolica dell'attuale all'evento mitico nel rito o alla categoria astratta nella scienza, fa apparire il nuovo come predeterminato, che è così – in realtà – il vecchio. Senza speranza non è la realtà, ma il sapere che – nel simbolo fantastico o matematico – si appropria la realtà come schema e così la perpetua.

Nel mondo illuminato la mitologia è penetrata e trapassata nel profano. La realtà completamente epurata dai demoni e dai loro ultimi rampolli concettuali, assume, nella sua naturalezza tirata a lucido, il carattere numinoso che la preistoria assegnava ai demoni. Sotto l'etichetta dei fatti bruti l'ingiustizia sociale da cui essi nascono è consacrata, oggi, non meno sicuramente, come qualcosa di immutabile in eterno, quanto era sacrosanto e intoccabile lo stregone sotto la protezione dei suoi dèi. L'estraniamento degli uomini dagli oggetti dominati non è il solo prezzo pagato per il dominio: con la reificazione dello spirito sono stati stregati anche i rapporti interni fra gli uomini, anche quelli di ognuno con se stesso. Il singolo si riduce a un nodo o crocevia di reazioni e comportamenti convenzionali che si attendono praticamente da lui. L'animismo aveva vivificato le cose; l'industrialismo reifica le anime. L'apparato economico dota automaticamente, prima ancora della pianificazione totale, le merci dei valori che decidono del comportamento degli uomini. Attraverso le innumerevoli agenzie della produzione di massa e della sua cultura, i modi obbligati di condotta sono inculcati al singolo come i soli naturali, decorosi e ragionevoli. Egli si determina più solo come una cosa, come elemento statistico, come *success or failure*. Il suo criterio è l'autoconservazione, l'adeguazione riuscita o no all'oggettività della sua funzione e ai moduli che le sono fissati. Tutto il resto, idea o criminalità, apprende la forza del collettivo, che fa buona guardia dalla scuola al sindacato. Ma anche il collettivo minaccioso è solo una superficie fallace dietro cui si nascondono i poteri che ne manipolano la violenza. La sua brutalità, che tiene il singolo a posto, rappresenta altrettanto poco la vera qualità degli uomini come il valore quella degli oggetti di consumo. L'aspetto satanicamente deformato che le cose e gli uomini hanno assunto alla luce chiara della conoscenza spregiudicata, rinvia al dominio, al principio che operò già la specificazione del *mana* negli spiriti e nelle divinità e che invischiava lo sguardo nei miraggi degli stregoni.

M. Horkheimer - Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1974, pagg. 33-37

Horkheimer_Adorno, Il canto delle sirene

Nel 1944 Horkheimer e Adorno hanno ultimato la stesura di Dialettica dell'illuminismo negli Stati Uniti; tre anni dopo lo hanno pubblicato in Germania. Essi sostengono che l'illuminismo, come “pensiero in continuo progresso” che “ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni”, è sostanzialmente fallito: l'illuminismo ha portato la luce, “ma la Terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura”. Le cause del fallimento sono da ricercare nella mancata autocomprensione dell'illuminismo, nel non avere riconosciuto che il superamento della mentalità mitica può avvenire solo accettandola all'interno della riflessione razionale: come Ulisse che non evita l'isola delle Sirene, accetta di ascoltarne il canto, ma trova al tempo stesso con l'astuzia (la ragione) il modo di neutralizzarne gli effetti negativi. Per il non riconoscimento della presenza del mito al suo interno, l'illuminismo si trasforma esso stesso in mito (il mito della razionalità come “necessità”, “matematica”, “macchina”, “organizzazione”) e da strumento di liberazione si fa “esercizio di autoconservazione”.

Come la storia delle Sirene adombra il nesso inestricabile di mito e lavoro razionale, così l'Odissea, nel suo complesso, testimonia della dialettica dell'illuminismo. Il poema si dimostra, specie nel suo strato più arcaico, legato al mito: le avventure derivano dalla tradizione popolare. Ma lo spirito omerico, che si impadronisce dei miti e li “organizza”, entra in contraddizione con essi. La comune equiparazione di épos e mito, già dissolta dalla filologia classica più recente, si rivela più che mai fallace alla critica filosofica. I due concetti si separano, per segnare due fasi di un processo storico ancora riconoscibile nelle “cuciture” della stessa redazione omerica. La poesia omerica conferisce universalità alla lingua, se già non la presuppone; dissolve l'ordine gerarchico della società con la forma essoterica della rappresentazione anche e proprio quando lo esalta; cantare l'ira di Achille e le peripezie di Ulisse è una già una stilizzazione nostalgica di ciò che non si può più cantare, e il soggetto delle avventure si rivela il prototipo dello stesso individuo borghese il cui concetto ha origine in quella compatta affermazione di sé di cui l'eroe pellegrino fornisce il modello preistorico. [...]

Nelle stratificazioni omeriche si sono depositati i miti; ma il loro resoconto, l'unità imposta alle leggende diffuse, è anche la descrizione dell'orbita onde il soggetto si sottrae alle potenze mitiche. Ciò vale, in un senso profondo, già per l'Iliade. L'ira del mitico figlio di una dea contro il più razionale condottiero e organizzatore dell'esercito, l'oziio indisciplinato dell'eroe, che infine - vincitore già votato alla morte - si lascia acquisire dalla necessità nazionale ellenica (non più da tempo quella di una stirpe), attraverso la fedeltà mitica all'amico defunto, forma l'intreccio di storia e preistoria. Ciò vale a maggior ragione per l'Odissea quanto più essa è vicina alla forma del romanzo di avventure. Nella contrapposizione dell'unico lo superstite [Ulisse] al destino dai molti aspetti si esprime quella dell'illuminismo al mito. Il lungo errare da Troia ad Itaca è l'itinerario del soggetto - infinitamente debole dal punto di vista fisico rispetto alle forze della natura, e che è solo in

atto di formarsi come autocoscienza -, l'itinerario del Sé attraverso i miti. Il mondo mitico è secolarizzato nello spazio che egli percorre, i vecchi dèmoni popolano i margini estremi e le isole del Mediterraneo civilizzato, ricacciati nelle rocce e nelle caverne da cui uscirono un giorno nel brivido dei primordi. Ma le avventure danno a ciascun luogo il suo nome; e il loro risultato è il controllo razionale dello spazio. Il naufrago tremebondò anticipa il lavoro della bussola. La sua impotenza, a cui nessun posto del mare è piú ignoto, tende insieme a destituire le potenze. Così la semplice falsità dei miti (il fatto che terra e mare in realtà *non* sono abitati da dèmoni), la fantasmagoria diffusa della religione popolare tramandata, diventa, agli occhi dell'eroe maturo, "errore", peripezia, rispetto alla chiara univocità del fine della propria conservazione, del ritorno alla patria e alla proprietà stabile. Le avventure sostenute da Ulisse sono tutte pericolose lusinghe che tendono a sviare il Sé dall'orbita della sua logica. Egli si abbandona sempre di nuovo ad esse, provando e riprovando, incorreggibile nella sua voglia di imparare, e a volte perfino stoltamente curioso, come un mimo che non si stanca mai di provare le sue parti. "Ma dove c'è pericolo, salute / anche matura" (F. Hölderlin, *Patmos*): il sapere, in cui consiste la sua identità e che gli permette di sopravvivere, è sostanziato dall'esperienza del molteplice, diversivo e dissolvente, e colui che sapendo sopravvive è anche quegli che si affida piú temerariamente alla minaccia mortale che lo indurisce e rafforza per la vita. [...]

Nel mito ogni momento del cielo ripaga quello che lo precede e collabora così a insediare come legge il nesso della colpa. A ciò si oppone Ulisse. Il Sé rappresenta l'universalità razionale contro l'ineluttabilità del destino. Ma trovando egli l'universale e l'ineluttabile già strettamente intrecciati fra loro, la sua razionalità assume necessariamente forma restrittiva: quella, cioè, dell'eccezione. Egli deve sottrarsi ai rapporti giuridici che lo circondano e lo minacciano da ogni parte, e che sono iscritti, per così dire, in ogni figura mitica. Egli soddisfa alla norma giuridica in modo che essa perda il suo potere su di lui nell'atto stesso in cui egli glielo riconosce. é impossibile udire le Sirene e non cadere in loro balía: esse non si possono sfidare impunemente. Sfida e accecamento sono la stessa cosa, e chi le sfida è già vittima del mito a cui si espone. Ma l'astuzia è la sfida divenuta razionale. Ulisse non tenta di seguire un'altra via da quella che passa davanti all'isola delle Sirene. E non tenta neppure di fare assegnamento sul suo sapere superiore, e di porgere libero ascolto alle maliarde, nell'illusione che gli basti come scudo la sua libertà. Egli si fa piccolo piccolo, la sua nave segue il suo corso fatale e prestabilito, ed egli comprende che, per quanto possa distanziarsi consapevolmente dalla natura, le rimane, come ascoltatore, asservito. Egli osserva il patto della sua dipendenza, e si divincola ancora, dall'albero della nave, per gettarsi nella braccia di quelle creature di perdizione. Ma egli ha scoperto una lacuna nel contratto, attraverso la quale, mentre adempie al decreto, nello stesso tempo gli sfugge. Nel patto originario non è previsto se chi passa ascolterà legato o non legato il canto. L'uso di legare appartiene solo a uno stadio dove il prigioniero non è piú ucciso immediatamente. Proprio in quanto - tecnicamente illuminato - si fa legare, Ulisse riconosce la strapotenza arcaica del canto. Egli si china al canto del piacere, e lo sventa, così come la

morte. L'ascoltatore legato è attirato dalle Sirene come nessun altro. Solo ha disposto le cose in modo che, pur caduto, non cada in loro potere. Con tutta la violenza del suo desiderio, che riflette quella delle creature semidivine, egli non può raggiungerle, poiché i compagni che remano, con la cera nelle orecchie, non sono sordi solo alle Sirene, ma anche al grido disperato del loro capitano. Le Sirene hanno quel che loro spetta, ma già ridotto e neutralizzato - nella preistoria borghese - al rimpianto di chi prosegue. L'épos non dice che cosa accade alle cantatrici dopo che la nave di Ulisse è scomparsa. Ma nella tragedia sarebbe stata certo la loro ultima ora, come per la Sfinge quando Edipo risolve l'indovinello, eseguendo il suo ordine e così rovesciandola. Poiché il diritto delle figure mitiche, che è il diritto del più forte, vive solo dell'ineseguibilità delle loro norme. Se esse vengono soddisfatte, i miti si dissolvono fino alla più lontana posterità. [...]

Ogni progresso della civiltà ha rinnovato, con il dominio, anche la prospettiva di placarlo [il dominio]. Ma mentre la storia reale è intessuta di sofferenze reali, che non diminuiscono affatto in proporzione all'aumento dei mezzi per abolirle, la prospettiva, per realizzarsi, può contare soltanto sul concetto. Poiché esso non si limita a distanziare, come scienza, gli uomini dalla natura, ma come presa di coscienza di quello stesso pensiero che - nella forma della scienza - rimane legato alla cieca tendenza economica, permette di misurare la distanza che eterna l'ingiustizia. Mercè questa anamnesi della natura nel soggetto, nel compimento della quale è la verità misconosciuta di ogni cultura, l'illuminismo è, in linea di principio, opposto al dominio, e l'invito a fermare l'illuminismo echeggiò [...] meno per timore della scienza esatta che in odio al pensiero indisciplinato che si libera dall'incantesimo della natura, in quanto si riconosce come il suo stesso tremare davanti a se stesso. [...]

L'illuminismo borghese si era arreso al suo momento positivistico molto tempo prima di d'Alembert. Esso fu sempre esposto alla tentazione di scambiare la libertà con l'esercizio dell'autoconservazione. La sospensione del concetto, che avesse luogo in nome del progresso o in quello della cultura, che si erano già segretamente accordati da tempo contro la verità, ha lasciato libero il campo alla menzogna. Che - in un mondo che si limitava a verificare protocolli e a custodire l'idea, degradata a "contributo" di grandi pensatori, come una sorta di *slogan* invecchiato - non si lasciava più distinguere dalla verità neutralizzata a "patrimonio culturale".

Ma riconoscere il dominio, fin addentro al pensiero, come natura inconciliata, potrebbe smuovere quella necessità, di cui lo stesso socialismo ha ammesso troppo presto l'eternità in omaggio al *common sense* reazionario. Elevando la necessità a "base" per tutti i tempi avvenire, e degradando lo spirito - alla maniera idealistica - a vetta suprema, esso ha conservato troppo rigidamente l'eredità della filosofia borghese. Così il rapporto della necessità al regno della libertà resterebbe puramente quantitativo, meccanico, e la natura, posta come affatto estranea, come nella prima mitologia, diventerebbe totalitaria e finirebbe per assorbire la libertà insieme con il socialismo. Rinunciando al pensiero, che si vendica, nella sua forma reificata - come matematica, macchina, organizzazione - dell'uomo

immemore di esso, l'illuminismo ha rinunciato alla sua stessa realizzazione.

(M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1980, pagg. 51; 54-55; 65-67; 47-48)

Horkheimer_Adorno, Il problema dell'illuminismo

Horkheimer e Adorno sono convinti che l'illuminismo o è in grado di affrontare e risolvere i problemi collegati al progresso tecnico-scientifico oppure esso è destinato a ridursi a pragmatismo, firmando così la propria condanna.

M. Horkheimer- Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Premessa alla prima edizione

L'aporia a cui ci troviamo di fronte nel nostro lavoro si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'Illuminismo. Non abbiamo il minimo dubbio – ed è la nostra petizione di principio – che la libertà nella società è inseparabile dal pensiero illuministico. Ma riteniamo di aver compreso, con altrettanta chiarezza, che il concetto stesso di questo pensiero, non meno delle forme storiche concrete, delle istituzioni sociali a cui è strettamente legato, implicano già il germe di quella regressione che oggi si verifica ovunque. Se l'illuminismo non accoglie in sé la coscienza di questo momento regressivo, firma la propria condanna. Se la riflessione sull'aspetto distruttivo del progresso è lasciata ai suoi nemici, il pensiero ciecamente pragmatizzato perde il suo carattere superante e conservante insieme, e quindi anche il suo rapporto alla verità.

M. Horkheimer- Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1974, pag. 5

Huizinga, Confronto fra l'uomo di una volta e quello di oggi

Huizinga afferma che l'uomo di una volta sapeva l'essenziale, che è proprio ciò che l'uomo d'oggi ha perduto. La prima conseguenza è un indebolimento del giudizio. Inoltre il consumismo, distraendo continuamente, ha indebolito la capacità di concentrazione e di riflessione. Infine oggi "l'istruzione rende sottoistrutti".

J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 43-46

Il contadino, il marinaio, l'artigiano di una volta, nel tesoro delle sue conoscenze pratiche trovava anche lo schema spirituale con cui misurare la vita e il mondo. A meno di essere un chiacchierone – in ogni tempo ce ne furono! – sapeva di essere inadatto a giudicare delle cose estranee al suo ambito. Dove capiva che non arrivava il proprio giudizio, s'inclinava all'autorità. Poteva, nella sua limitatezza, essere saggio. La limitatezza dei suoi modi di esprimersi, puntellata dalla conoscenza delle Sacre Scritture e dei proverbi, gli dava precisamente uno stile e, a volte, lo faceva parere eloquente.

La moderna organizzazione per la diffusione del sapere conduce, ahimè, alla perdita dei salutarî effetti di quelle limitazioni. L'uomo medio dei paesi occidentali oggi sa un po' di tutto, e altre cose ancora. Ha il giornale con la colazione, e il bottone della radio a portata di mano. La sera, dopo aver trascorso la giornata in un lavoro o in un negozio che non gli hanno insegnato nulla di essenziale, lo aspetta un film, un giuoco di carte o un'assemblea. [...]

Anche dove l'individuo sia animato da un sincero impulso verso il sapere e la bellezza, dato l'ossessionante sviluppo dei mezzi di diffusione meccanica dello scibile, difficilmente egli potrà sottrarsi alla noia di ricevere, bell'e confezionati o strombazzati, giudizi e nozioni. Un sapere, che è a un tempo vario e superficiale, e un orizzonte spirituale che per un occhio non protetto dalla critica è troppo ampio, devono portare inevitabilmente a un indebolimento del giudizio.

[...]

Il meccanismo dei moderni divertimenti di massa costituisce inoltre, essenzialmente, un impedimento alla concentrazione. L'elemento dell'abbandono e della trasfusione nell'opera d'arte, data la riproduzione meccanica di ciò che si vede e si ode, vien meno per forza. Manca quel ripiegamento su quanto vi è in noi di più profondo e il senso di ciò che, nel momento, vi è di sacro, sono cose che non possono mancare all'uomo che voglia possedere una cultura.

La suggestibilità visiva sempre pronta è il punto attraverso il quale la pubblicità afferra l'uomo moderno, e lo colpisce nel lato debole della sua diminuita capacità di giudicare. Questo vale ugualmente per la pubblicità commerciale come per la propaganda politica. L'annuncio reclamistico con un'immagine impressionante risveglia in noi il pensiero della soddisfazione di un desiderio. Esso dà all'immagine la veste più sentimentale possibile. Stabilisce uno stato d'animo, e con ciò fa appello alla formazione di un giudizio, che si

compie tutto in un rapido istante. Se ci si chiede come di fatto la pubblicità agisca sugli individui, e compia in modo remunerativo la sua funzione, la risposta non è così semplice. L'individuo si risolve egli effettivamente all'acquisto della merce vedendo o leggendo l'annuncio? O questo non fa altro che confermare nel cervello dei più un ricordo, a cui essi reagiscono meccanicamente? O fa parte del giuoco una tal quale intossicazione cerebrale? Ancor più difficile da definire è l'effetto della propaganda politica. Quando un individuo si reca alle urne, può egli essere indotto a votare in un senso anziché in un altro dalla vista delle varie spade, falci e martelli, ruote dentate, pugni, soli che spuntano, mani insanguinate ecc., che i partiti gli fanno balenare dinanzi? Non lo sappiamo e possiamo lasciare insoluto il problema. Certo la pubblicità, in tutte le sue forme, specula su un raziocinio indebolito e, grazie alla sua enorme diffusione e importunità, coopera all'indebolimento.

Il nostro tempo è pertanto dinanzi al fatto umiliante che due grandi progressi culturali, da cui molto ci si aspettava, l'istruzione obbligatoria e la pubblicità, invece di concorrere all'elevazione del livello culturale, come pareva ovvio, portano con sé, nella loro applicazione, alcuni sintomi di degenerazione e d'indebolimento. Nozioni d'ogni genere, in una misura non mai pensata finora, e allestite in modi non mai immaginati, vengono messe a portata delle masse; ma c'è qual cosa che non va nell'attitudine ad assimilare l'istruzione ricevuta in modo che giovi veramente a vivere. Una sapienza non elaborata è d'ostacolo al raziocinio e sbarra la via alla saggezza. L'istruzione rende sottoistruiti. È un orribile giuoco di parole; ma purtroppo contiene un senso profondo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 76-79

Huizinga, Erasmo maestro di tolleranza e di moderazione

Johan Huizinga (1872-1945), storico olandese, è autore di un celebre saggio su Erasmo pubblicato nel 1924. Nelle pagine conclusive del libro traccia in maniera sintetica un ritratto del filosofo umanista. Quella che emerge è una figura contraddittoria: un idealista (nel senso di un "sognatore") che desidera cambiamenti profondi, ma che non si impegna fino in fondo per metterli in atto, una sorta di rivoluzionario moderato. Nessuno dei suoi sogni si è realizzato, eppure il suo pensiero è stato un punto di riferimento per quanti, anche nei secoli successivi, si sono impegnati per costruire una società più tollerante. In alcuni casi, come in Olanda nel XVII secolo, la lezione di Erasmo ha sicuramente favorito la cessazione delle persecuzioni contro le "streghe". Chi vuole lavorare seriamente alla costruzione di una società multietnica e multiculturale può trovare ancora oggi uno stimolo nelle riflessioni erasmiane.

J. Huizinga, *Erasmo*, XXI

[Erasmo] si preoccupava troppo degli uomini, e non poteva tacere. Aveva una mente troppo ricca e versatile, che gli poneva sempre sotto mano troppi argomenti, troppi casi, troppi esempi, troppe citazioni. Non poteva lasciare andar nulla per il suo verso. In tutta la sua vita non si concesse mai il tempo per riposare e per riflettere, e non poté quindi constatare con quanta indifferenza il mondo si muoveva intorno a lui, mentre egli proseguiva coraggiosamente il suo cammino. Desiderava più ardentemente di ogni cosa la tranquillità e l'indipendenza, e nessuno fu mai più irrequieto e meno indipendente di lui. Agiva come chi si avventura nella tempesta con una costituzione troppo delicata. La sua forza di volontà era assai grande: lavorava giorno e notte fra le più acute sofferenze fisiche, con un grande ideale sempre davanti a sé, non mai soddisfatto di quel che faceva. Soddisfatto di sé non fu mai. Non si vantò mai nemmeno delle sue cose migliori. Come tipo intellettuale Erasmo appartiene al gruppo, indubitabilmente piccolo, di coloro che sono nello stesso tempo assoluti idealisti e pur tuttavia moderati. Essi non possono sopportare l'imperfezione del mondo e devono opporvisi, ma quando si giunge agli estremi, non si sentono a loro agio, hanno paura dell'azione, perché sanno che essa distrugge altrettanto di quanto costruisce, e si ritirano; continuano a gridare che tutto deve cambiare, ma quando viene la crisi esitano, e scelgono il partito della tradizione e della conservazione. Anche questo è uno degli aspetti tragici della vita di Erasmo: aver visto meglio di ogni altro il nuovo che stava per venire e non averlo potuto accettare, pur essendo entrato in conflitto con il vecchio. Volle rimanere nella vecchia Chiesa dopo averla straordinariamente danneggiata, e rinnegò la Riforma, ed in un certo senso anche l'umanesimo, dopo aver favorito straordinariamente l'una e l'altro. Finora il nostro giudizio finale su Erasmo è dunque stato negativo. Quale è stata la sua importanza positiva? [...] Egli fu l'unico degli umanisti che scrivesse veramente per tutti, cioè per tutte le persone colte; abituò tutto un mondo a una forma di espressione più sciolta, diede un'altra direzione

agli interessi culturali, agí con la sua perfetta chiarezza di esposizione, anche attraverso il latino, e indipendentemente dalle infinite traduzioni dei suoi libri, sullo stile delle lingue volgari; aprí ai suoi contemporanei una quantità di nuovi registri nel grande organo dell'espressione umana come doveva fare Rousseau due secoli dopo. [...]

La sua parola significava qualche cosa di piú che spirito classico e amore per la *Bibbia*. Era anche il primo annuncio di una nuova fede nella bontà, educabilità e perfettibilità dell'umana natura, di un nuovo caldo senso sociale, di un nuovo spirito di pacifica benevolenza e di tolleranza. [...]

Egli non fu un anello dello sviluppo delle scienze naturali o della nuova filosofia, e non aprí certamente vie nuove nel campo delle dottrine politiche, della storia e dell'economia. Ma finché qualcuno professerà l'ideale che l'educazione morale e la generale tolleranza possano far felice l'umanità, questa ne dovrà essere grata ad Erasmo. [...]

Nella Repubblica delle Sette Provincie l'orrore delle esecuzioni di stregoni e fattucchiere cessò piú di un secolo prima che in tutti gli altri paesi. Questo non fu merito dei predicatori riformati. Essi erano partecipi della credenza popolare che spingeva alle persecuzioni. Erano i magistrati che fin dal principio del secolo XVII erano troppo illuminati per permettere queste cose. Possiamo ripetere che lo spirito che si esprime qui è quello di Erasmo, anche se egli non fu uno di quelli che per primi combatterono quelle crudeltà.

L'umanità civile ha ragione di tenere in onore il nome di Erasmo, se non altro perché egli fu il predicatore infinitamente sincero di quella mitezza di costumi di cui il mondo oggi ha ancora tanto bisogno.

(J. Huizinga, *Erasmo*, Mondadori, Milano, 1958, pagg. 224-229)

Huizinga, Il Rinascimento nasce nel giardino lussureggiante del Medioevo

a) Nascita e tramonto

Il grande storico olandese ricorda che nella storia accanto alle nascite e alle rinascite, si incontrano anche i tramonti e i periodi di decadenza, sui quali la storiografia spesso non si sofferma con la dovuta attenzione.

J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Introduzione

La storia si è sempre anche troppo preoccupata di problemi di origine piuttosto che di quelli di decadenza e fine. Studiando un periodo, noi guardiamo sempre alle promesse del futuro... Ma nella storia, come nella natura, nascita e morte si corrispondono... E capita a volte che un periodo a cui si è guardato soprattutto per la nascita di nuove cose, improvvisamente ci si rivela opera di decadimento. Quest'opera tratta dei secoli decimoquarto e decimoquinto considerati come periodi finali, come la conclusione del Medioevo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 224)

b) Critica della teoria della rottura epocale

Johan Huizinga considera la teoria della rottura epocale fra Medioevo e Rinascimento come una indebita semplificazione di una storia ben altrimenti complessa.

J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*

Il rapporto fra Umanesimo nascente e lo spirito del Medioevo morente è molto più complicato di quanto siamo soliti credere. Abituati come siamo a vedere le due civiltà come due complessi nettamente separati, ci sembra che la sensibilità per l'eterna giovinezza dell'antichità classica e il ripudio del logoro apparato con cui il Medioevo aveva dato espressione ai suoi pensieri si siano diffusi come una improvvisa rivelazione. Come se gli animi, mortalmente stanchi di allegorie e di stile altisonante, avessero compreso a un tratto: non più quello, ma questo! Come se l'aurea armonia dei classici fosse apparsa improvvisamente ai loro occhi come una redenzione, come se essi avessero accolto l'antichità classica col giubilo di un'anima che ha finalmente trovato la sua salvezza. Ma non è così. In mezzo al giardino del pensiero medievale, tra la vecchia vegetazione ancora lussureggiante, il classicismo è venuto su a poco a poco.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 226)

c) La “dimensione ludica” nella cultura cavalleresca

Tanta parte della storia dell'uomo può essere compresa prestando attenzione alla

“dimensione ludica”. Analizzando questo tema Huizinga constata la continuità del “sogno dell'ideale cavalleresco” nel Medioevo e nel Rinascimento.

J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*

Il Basso Medioevo è uno di quei periodi terminali in cui la vita sociale delle classi superiori è diventata quasi del tutto un giuoco di società. La realtà è violenta, dura e crudele; la si riporta al bel sogno dell'ideale cavalleresco, e su questo poi si crea il giuoco della vita [...]. In tutta la società cavalleresca del '400 domina un labile equilibrio fra la serietà sentimentale e il lieve scherno. Tutti quei concetti cavallereschi di onore, fedeltà, amore, vengono trattati con perfetta serietà, sennonché di tanto in tanto il fiero aspetto si spiana un istante in una risata. In Italia questo stato d'animo è trapassato nella parodia consapevole: nel *Morgante* del Pulci e nell'*Orlando innamorato* del Boiardo. Ma anche lì il sentimento romantico-cavalleresco riprende talora il sopravvento; nell'Ariosto, all'aperta beffa si è sostituito quel mirabile superamento tanto dello scherzo che della serietà, nel quale la fantasia cavalleresca ha trovato la sua espressione più classica.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 225)

d) La “dimensione ludica” nel Rinascimento

Il Rinascimento esprime la sua dimensione ludica nella ricerca della perfezione, nell'imitazione degli antichi, nella mitologia, nell'astrologia, nell'idillio pastorale, nella cavalleria. Ma il gioco non escludeva una profonda serietà d'intenti.

J. Huizinga, *Homo ludens*, cap. XI

Non esiste nessuna élite conscia e ritirata in sé, che abbia cercato di costringere la vita a un gioco di immaginata perfezione, così autentica come la società del Rinascimento. Si ricordi sempre che gioco non esclude serietà. Lo spirito del Rinascimento era tutt'altro che frivolo. Imitare l'antichità era una questione di sacrosanta serietà. La passione di dedicarsi all'ideale di creazione plastica e d'invenzione intellettuale era insolitamente intensa, profonda e pura. È quasi impossibile rappresentarsi figure più serie di Leonardo e di Michelangiolo. Eppure tutto l'atteggiamento spirituale del Rinascimento è gioco. Quell'aspirazione raffinata è al medesimo tempo fresca e vigorosa verso una nobile e bella forma, è cultura fatta per gioco. Tutto lo splendore del Rinascimento è una gioiosa o solenne mascherata coi paramenti di un passato fantastico e ideale. La figura mitologica, l'allegoria e l'emblema ricercati e sovraccarichi di nozioni astrologiche e storiche sono come le pedine nel gioco agli scacchi. In architettura e arte grafica la fantasia decorativa gioca molto più consapevolmente, con quella sua applicazione di motivi classici, che non facesse il miniatore medievale colle sue trovate birichine. Il Rinascimento suscita a nuova vita i due

ideali ludici per eccellenza, l'idillio pastorale e la cavalleria, li suscita cioè a vita letteraria e festiva. Sarebbe difficile citare un poeta che rappresenti più puramente dell'Ariosto il vero spirito ludico. L'Ariosto è inoltre l'uomo che più completamente di chiunque altro ci dice il tono e l'atteggiamento del Rinascimento. Quale altra poesia si è aggirata così disinvolta in un assoluto e perfetto spazio da gioco quanto quella dell'Ariosto? Con quel suo inafferrabile fluttuare fra emozione patetico-eroica e senso comico, in una sfera di armonia quasi musicale, tutto sottratto alla realtà eppure popolato delle più visibili figure, e soprattutto con quella sua infallibile letizia di timbro, l'Ariosto è per così dire la dimostrazione dell'identità di gioco e poesia.

Al termine dell'Umanesimo sogliamo unire nozioni meno colorite, magari più serie che a quello di Rinascimento. Eppure, considerando da presso, vale anche per l'Umanesimo ciò che già abbiamo osservato del carattere ludico del Rinascimento. Quasi ancora più di quest'ultimo, l'Umanesimo è riservato ad un cerchio di iniziati e di intenditori. Gli umanisti coltivarono un ideale di vita e di spirito rigorosamente formulato. Anzi, mediante le loro antiche figurazioni pagane e mediante la lingua classica seppero dare espressione anche alla loro fede cristiana, introducendovi però in tal modo un accento fittizio di cosa non presa completamente sul serio. Quella lingua umanistica non seppe adattarsi bene al tono di Cristo. Calvino e Lutero non sopportarono in materia di cose sacre il tono dell'umanista Erasmo. Erasmo: come tutto il suo essere porta l'impronta del gioco! Che irradia non soltanto dall'*Elogio della Pazzia* e dai *Colloqui*, ma anche dalle *Adagia*, dall'arguzia voluttuosamente scherzosa delle sue lettere, anzi talvolta perfino dalle sue opere più serie.

(J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 224-225)

Huizinga, Il sogno di una vita più bella

Johan Huizinga (1872-1945) storico di grande e originale personalità, ha inteso il suo lavoro come un tentativo di far rivivere un'epoca in tutta la sua completezza e complessità. Egli è importante anche per i suoi studi sulla dimensione ludica, che considera un'espressione fondamentale della vita umana e della storia. Le sue opere più famose sono L'autunno del Medioevo (1919) e Homo ludens (1938).

In questa lettura Huizinga tratta dell'importanza storica che possiede un sogno ricorrente nella vita dell'uomo, quello di "una vita più bella".

J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze, 1985⁶, pagg. 44-46

L'aspirazione a una vita più bella ha in ogni tempo visto dinanzi a sé tre vie verso la lontana meta. La prima conduceva fuori del mondo: il sentiero della rinuncia. La vita più bella vi appare raggiungibile soltanto nell'al di là; può essere soltanto una redenzione da ogni cosa terrena; ogni partecipazione al mondo è dissipazione e ritarda la salute promessa. In ogni civiltà superiore questa strada è stata battuta; il Cristianesimo aveva inculcato questa tendenza, come sostanza della vita individuale e sociale, così fortemente negli spiriti che per molto tempo la possibilità di seguire la seconda via fu completamente preclusa.

La seconda era la via che conduceva al miglioramento e al perfezionamento del mondo stesso. Il Medioevo l'ha conosciuta appena. Per esso il mondo era buono ed era cattivo nella misura che poteva esserlo, vale a dire che tutte le istituzioni poiché volute da Dio, erano buone, ed era il peccato degli uomini a tenere il mondo nella miseria. Quell'epoca ignora uno sforzo cosciente per il miglioramento e la riforma delle istituzioni sociali e politiche, come stimolo al pensiero e all'azione. Esercitare la virtù nella propria professione è l'unica cosa che possa giovare al mondo, e anche in questo caso il vero scopo è la vita nell'al di là. Persino quando si crea in effetti una nuova forma sociale, la si considera sostanzialmente come la reintegrazione del buon diritto antico o come l'abolizione di abusi operata da una magistratura a bella posta delegata per tale faccenda. L'istituzione cosciente di organismi veramente nuovi è rara, perfino nella grande opera legislativa che la monarchia francese aveva iniziato da San Luigi in poi e che i duchi di Borgogna continuarono nei loro Stati. Essi non sono ancora consapevoli, o lo sono appena, che, con quel lavoro, si attua uno sviluppo dell'ordinamento statale verso forme più efficaci. Emanano ordinanze e insediano magistrature, perché il loro compito immediato di promuovere il benessere comune lo richiede, non perché si tenda seriamente verso un ben definito avvenire politico.

Niente ha così fortemente contribuito a creare lo stato di pessimismo e di disperazione quanto questa assenza di una ferma volontà di costruire un mondo migliore e più felice. Nel mondo stesso non c'era promessa alcuna di cose migliori. Chi anelava al meglio e tuttavia non sapeva dire addio al mondo e alle sue gioie, non aveva altro davanti a sé che la disperazione, non era più capace né di speranza né di letizia; al mondo era riservata

ancora una breve durata e in questa non lo attendeva che miseria.

Quando si prenderà a battere la via del miglioramento positivo del mondo, si inizierà una nuova epoca, in cui l'angoscia cederà il posto al coraggio e alla speranza. Realmente, è soltanto il secolo decimottavo che ha posto questa idea. Il Rinascimento aveva ancora attinto ad altre sorgenti la sua risoluta affermazione della vita. Solo il secolo decimottavo erige a suo dogma centrale l'idea della perfettibilità dell'uomo e della società, e il secolo seguente ha perduto soltanto quell'ingenuità, non il coraggio e l'ottimismo.

Il terzo sentiero verso un mondo più bello conduce nel regno dei sogni. È la via più comoda, ma sulla quale la meta si mantiene sempre ugualmente lontana. Se la realtà terrena è così penosa e senza speranze, e la rinuncia al mondo così difficile, coloriamo la vita di belle apparenze, viviamo in un paese di sogni e di luminose fantasie, mitighiamo la realtà colle estasi dell'ideale. Basta un semplice tema, un unico accordo purché risuoni la fuga rasserenante: basta uno sguardo gettato sulla felicità fiabesca in un passato più bello, sul suo eroismo e sulla sua virtù, oppure anche basta il giocondo raggio di sole della vita in mezzo alla natura, il piacere della natura. Su questi pochi temi, il tema eroico, quello della saggezza e quello bucolico, si è formata tutta la cultura letteraria dall'antichità in poi.

Medioevo, Rinascimento, secolo decimottavo e decimonono, tutti insieme trovano poco più che nuove variazioni della vecchia canzone.

Quel terzo sentiero verso una vita più bella, la evasione dalla dura realtà verso una bella illusione, è però soltanto un motivo letterario? Certamente è qualcosa di più. Esso influisce sulla forma e sul contenuto della vita sociale non meno delle due altre tendenze, e tanto più là dove la civiltà è più primitiva.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 72-73

Huizinga, L'eclisse della ragione

Siamo negli anni Trenta e allo storico olandese sembra che la società europea manifesti in modo evidente l'eclissi della ragione. Bisogna quindi studiare questa demenza e cercare i mezzi di guarigione.

J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 40-42

La nostra società è piena di sintomi inquietanti, che si possono adeguatamente raccogliere sotto la denominazione di "indebolimento del razio cinio". È umiliante davvero. Si vive in un mondo in ogni senso molto meglio informato intorno a se stesso, alla sua natura, alle sue possibilità di quanto accadesse in qualsiasi precedente epoca della storia. Oggettivamente e positivamente, si sa meglio di prima come sia e si comporti il sistema cosmico, come lavori l'organismo vitale, come si regolino le cose dello spirito, come le conseguenze siano derivate dalle premesse. Il soggetto uomo conosce sé e il suo mondo meglio di quanto non si sia mai conosciuto. L'uomo, in un senso molto positivo, è diventato più capace di giudicare. Più capace in senso intensivo, in quanto lo spirito penetra più addentro nella concatenazione e nella struttura, più capace in senso estensivo, in quanto la sua conoscenza si estende uniformemente su un molto maggior numero di campi, e soprattutto in quanto un numero di persone molto maggiore di prima partecipa a un certo grado di cultura. La società, presa come soggetto astratto, conosce se stessa. Il "conosci te stesso" è sempre passato per il compendio della saggezza. La deduzione finale pare inevitabile: il mondo è divenuto più saggio. – "*Risum teneatis...*"

Sappiamo bene come stanno le cose. La follia in tutti i suoi aspetti, quelli burleschi e comici, quelli maligni e dannosi, non mai come oggi ha celebrato le sue orge pel mondo. Ora essa non sarebbe più l'argomento di un'operetta arguta e scherzosa di un umanista di nobile mente e seriamente preoccupato come Erasmo.

Come malattia sociale bisogna studiare in tutta serietà l'immane demenza dell'ora nostra, freddamente e oggettivamente mettere a nudo i suoi sintomi, fissare l'indole del male, e cercare i mezzi di guarigione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 75-76

Huizinga, L'importanza del gioco

Il gioco è importante per l'individuo, ma anche per la società a causa delle sue componenti culturali e per i legami che esso crea. Il gioco "soddisfa ideali di espressione e di vita collettiva".

J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 13

Tutti gli studiosi sottolineano il carattere disinteressato del gioco. Non essendo "la via ordinaria" sta al di fuori del processo di immediata soddisfazione di bisogni e desideri. Interrompe quel processo. Vi s'introduce come un'azione provvisoria che ha fine in sé, ed è eseguita per amore della soddisfazione che sta in quell'esecuzione stessa. Così almeno ci si presenta il gioco, considerato in sé e in un primo tempo: un intermezzo della vita quotidiana, una ricreazione. Ma già proprio per essere un ripetuto ritorno al divario, il gioco si fa accompagnamento, complemento e parte della vita in generale. Adorna la vita e la completa, e come tale è indispensabile. È indispensabile all'individuo, in quanto funzione biologica, ed è indispensabile alla collettività per il senso che contiene, per il significato, per il valore espressivo, per i legami spirituali e sociali che crea, insomma in quanto funzione culturale. Soddisfa a ideali di espressione e di vita collettiva. Appartiene a una sfera superiore a quella strettamente biologica del processo nutrimento-accoppiamento-difesa. Questa asserzione sembra contrastare col fatto che nella vita animale i giochi della stagione degli amori prendono gran posto. Ma sarebbe dunque assurdo assegnare al canto, alla danza e allo sfoggio degli uccelli, così come al gioco umano, un posto al di là del dominio strettamente biologico? Comunque sia, il gioco umano in tutte le sue forme superiori, in cui significhi o celebri qualche cosa, occupa un posto nella sfera di festa e di culto, nella sfera sacra cioè.

Orbene, il fatto di essere il gioco indispensabile, asservito alla cultura, anzi di farsi esso stesso cultura, gli toglie dunque il suo carattere disinteressato? No, perché i fini a cui serve stanno anch'essi fuori dell'ambito d'interessi immediatamente materiali o di soddisfacimento individuale di bisogni. Come azione sacra il gioco può servire la salute del gruppo, ma allora con modi e mezzi diversi da quelli impiegati per l'immediato appagamento di necessità vitali.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 80

Huizinga, Le caratteristiche del gioco

La caratteristica piú significativa del gioco è di essere un atto libero, almeno per l'uomo adulto. Inoltre il gioco si differenzia dalla vita normale come lo scherzo dalla cosa seria, anche se a volte esso viene preso molto sul serio.

J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1972, pagg. 10-12

Ogni gioco è anzitutto e soprattutto un atto libero. Il gioco comandato non è piú gioco. Tutt'al piú può essere la riproduzione obbligata di un gioco. Già per questa libertà il gioco esorbita dal processo puramente naturale. Vi si aggiunge, vi si sovrappone come un addobbo. Libertà dev'essere intesa qui evidentemente in quel senso aperto e largo, col quale si lascia intatto il problema del determinismo. Si potrebbe opporre: quella libertà non esiste per il bambino e per l'animale giovane; essi devono giocare, perché il loro istinto lo comanda, e perché il gioco serve allo sviluppo delle loro facoltà fisiche e selettive. Ma coll'introdurre il termine "istinto", ci nascondiamo dietro una incognita, e con l'implicare d'avanzo la supposta utilità del gioco commetteremmo una *petitio principii*. Il bambino e l'animale giocano perché ne hanno diletto, e in ciò sta la loro libertà.

Comunque sia, per l'uomo adulto e responsabile il gioco è una funzione che egli potrebbe tralasciare. Il gioco è superfluo. Il bisogno di esso è urgente solo in quanto il desiderio lo rende tale. Il gioco può in qualunque momento essere differito o non aver luogo. Non è imposto da una necessità fisica, e tanto meno da un dovere morale. Non è un compito. Si fa nell'ozio, nel momento del *loisir* dopo il lavoro. Solo in un secondo momento, facendosi il gioco funzione culturale, i concetti dovere, compito, impegno, vi si congiungono.

Ecco dunque una prima caratteristica del gioco: esso è libero, è libertà. Immediatamente congiunta a questa è la seconda caratteristica.

Gioco non è la vita "ordinaria" o "vera". È un allontanarsi da quella per entrare in una sfera temporanea di attività con finalità tutta propria. [...] In quest'idea del "soltanto per scherzo", come è nel gioco, sta racchiusa la coscienza dell'inferiorità della "celia" di fronte al "serio", coscienza che sembra essere primaria. Già osservammo però che tale coscienza di giocare "soltanto", non esclude affatto che questo "giocare soltanto" non possa avvenire con la massima serietà, anzi con un abbandono che si fa estasi ed elimina nel modo piú completo, per la durata dell'azione, la qualifica "soltanto". Ogni gioco può in qualunque momento impossessarsi completamente del giocatore. L'antitesi gioco-serietà resta sempre un'antitesi instabile. L'inferiorità del gioco ha i suoi limiti nella superiorità della serietà. Il gioco si converte in serietà, la serietà in gioco. Il gioco sa innalzarsi a vette di bellezza e di santità che la serietà non raggiunge.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 79-80

Huizinga, Regole e trasgressioni

A) Una caratteristica del gioco consiste nel suo essere ben delimitato nello spazio e nel tempo. Inoltre esso è una forma di cultura, necessita di regole precise ed infine possiede una sua armonia e bellezza.

J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1972, pagg. 13-14

Il gioco s'isola dalla vita ordinaria in luogo e durata. Ha un terzo contrassegno nella sua indole conchiusa, nella sua limitazione. Si svolge entro certi limiti di tempo e di spazio. Ha uno svolgimento proprio e un senso in sé.

Ecco qui dunque una caratteristica nuova e positiva del gioco. Il gioco comincia e a un certo momento è finito. Mentre ha luogo c'è un movimento, un andare su e giù, un'alternativa, c'è il turno, l'intrigo e il distrigo. Ora, alla sua limitazione nel tempo si collega immediatamente un'altra qualità curiosa. Il gioco si fissa subito come forma di cultura. Giocato una volta, permane nel ricordo come una creazione o un tesoro dello spirito, è tramandato, e può essere ripetuto in qualunque momento, sia subito, sia anche dopo un lungo intervallo. Questa possibilità di ripresa è una delle qualità essenziali del gioco. Vale non solo per il gioco come un tutto, ma anche per la sua struttura interna. In quasi tutte le forme più sviluppate del gioco si possono riscontrare gli elementi della ripresa del ritornello, del cambio di turno.

Notevole più ancora della sua limitazione nel tempo è la sua limitazione nello spazio. Ogni gioco si muove entro il suo ambito, il quale, sia materialmente, sia nel pensiero, di proposito o spontaneamente, è delimitato in anticipo. Come formalmente non vi è distinzione tra un gioco e un rito, e cioè il rito si compie con le forme stesse d'un gioco, così formalmente non si distingue il luogo destinato al rito da quello destinato al gioco. L'arena, il tavolino da gioco il cerchio magico, il tempio, la scena, lo schermo cinematografico, il tribunale, tutti sono per forma e funzione dei luoghi di gioco, cioè spazio delimitato, luoghi segregati, cinti, consacrati sui quali valgono proprie e speciali regole. Sono dei mondi provvisori entro il mondo ordinario, destinati a compiere un'azione conchiusa in sé.

Entro gli spazi destinati al gioco, domina un ordine proprio e assoluto. Ed ecco qui un nuovo e più positivo segno del gioco: esso crea un ordine, è ordine. Realizza nel mondo imperfetto e nella vita confusa una perfezione temporanea limitata. L'ordine imposto dal gioco è assoluto. La minima deviazione da esso rovina il gioco, gli toglie il suo carattere e lo svalorizza. In quello stretto rapporto con l'idea dell'ordine sta indubbiamente la ragione per cui il gioco, come già osservammo di sfuggita qui sopra, pare situato per tanta parte sul terreno dell'estetica. Dicemmo che il gioco tende a essere bello. Questo fattore è forse identico a quell'impulso a creare forme ordinate da cui è penetrato il gioco in tutti i suoi aspetti. I termini coi quali possiamo definire gli elementi del gioco provengono, in gran parte, dalla sfera dell'estetica. Sono i termini con i quali cerchiamo d'esprimere anche effetti di bellezza: tensione, equilibrio, oscillamento, scambio di turno, contrasto, variazione,

intreccio e soluzione. Il gioco vincola e libera. Attira l'interesse. Affascina, cioè incanta. È ricco delle due qualità più nobili che l'uomo possa riconoscere nelle cose ed esprimere egli stesso: ritmo e armonia.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 81

B) Il gioco ha le sue regole, la cui trasgressione è contemplata e tollerata. Ma il porsi fuori dal gioco è un elemento di distruzione del gioco stesso.

J. Huizinga, *Homo ludens*, Einaudi, Torino, 1972, pagg. 15-16

Ogni gioco ha le sue regole. Esse determinano ciò che varrà dentro quel mondo temporaneo delimitato dal gioco stesso. Le regole del gioco sono assolutamente obbligatorie e inconfutabili. Paul Valéry l'ha detto incidentalmente, ed è un'idea di portata assai grande: riguardo alle regole del gioco non è possibile lo scetticismo. Infatti la base che le determina viene rivelata qui come irremovibile. Non appena si trasgrediscono le regole, il mondo del gioco crolla. Non esiste più il gioco. Il fischietto dell'arbitro scioglie la malía e ristabilisce il "mondo normale". Il giocatore che s'opponesse alle regole o vi si sottrae, è un guastafeste. L'idea della lealtà è inerente al gioco. Il guastafeste è tutt'altra cosa che non il baro. Quest'ultimo finge di giocare il gioco. In apparenza continua a riconoscere il cerchio magico del gioco. I partecipanti al gioco gli perdonano la sua colpa più facilmente che al guastafeste, perché quest'ultimo infrange il loro mondo stesso. Sottraendosi al gioco questi svela la relatività e la fragilità di quel mondo-del-gioco in cui si era provvisoriamente rinchiuso con gli altri. Egli toglie al gioco l'illusione, l'*inlusio* (che corrisponde in realtà a *l'essere nel gioco*), espressione piena di significato. Perciò egli deve essere annientato; giacché minaccia l'esistenza della comunità "giocante". La figura del guastafeste è rappresentata con chiarezza maggiore che altrove nel gioco dei ragazzi. La piccola comunità non si domanda se il guastafeste diventi un rinnegato perché non osa o perché gli manca invece il permesso paterno. O piuttosto la comunità non riconosce un "non avere il permesso", e lo chiama un "non osare". Il problema dell'ubbidienza e della coscienza per i ragazzi in generale non va oltre il timore del castigo. Il guastafeste infrange il loro mondo magico, perciò è vile e viene espulso. Anche nel mondo della grave serietà i bari, gli ipocriti, i mistificatori hanno sempre incontrato più facilitazioni dei guastafeste: cioè gli apostati, gli eretici, gli innovatori, i catturati nella propria coscienza.

A meno che, e ciò accade sovente, questi ultimi non creino a loro volta immediatamente una nuova comunità con una propria regola nuova. Proprio l'*outlaw* (il fuori legge), il rivoluzionario, il carbonaro, l'eretico hanno una fortissima tendenza a formare gruppo, e quasi sempre hanno contemporaneamente un carattere profondamente ludico.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 82-83

Hume, Abitudine e credenza

Hume afferma che non esiste uno scetticismo assoluto, perché la mente umana è fatta in modo tale che le sensazioni e l'abitudine avranno sempre il sopravvento sul ragionamento.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro primo, Parte quarta, Sez. prima

Qualcuno forse mi domanderà se sono veramente convinto di ciò che mi affatico tanto a dimostrare, se sono realmente uno di quegli scettici che sostengono che tutto è incerto e che il nostro giudizio non ha alcuna misura del vero e del falso in nessuna cosa. Rispondo che la domanda è del tutto superflua, e che nessuno, né io né altri, è stato mai sinceramente e costantemente di quest'opinione. Per un'assoluta e irresistibile necessità, la natura ci porta a giudicare come a respirare e a sentire; né possiamo trattenerci dal considerare certi oggetti sotto una luce più forte e piena a causa della loro abituale connessione con un'impressione presente, di quel che possiamo impedirci di pensare finché siamo svegli o di vedere i corpi circostanti quando volgiamo gli occhi attorno in pieno mezzogiorno. Chiunque si è preso la pena di confutare i cavilli di questo scetticismo *totale*, ha in realtà discusso senza avversari e ha cercato di sostenere con argomentazioni una facoltà che la natura ha precedentemente ben radicata nello spirito e resa inevitabile. La mia intenzione nell'espone con tanta cura gli argomenti di tale setta fantastica, è soltanto di convincere il lettore della verità della mia dottrina: che, cioè, *tutti i nostri ragionamenti intorno alle cause e agli effetti derivano dall'abitudine*, e che *la credenza è più propriamente un atto sensitivo che un atto cogitativo della nostra natura*. Io ho provato che gli stessi principi che ci portano a giudicare di un oggetto e a correggere poi questo nostro giudizio con la considerazione delle nostre inclinazioni e capacità, dello stato della mente quando consideriamo quel soggetto: questi stessi principi, dico, quando sono estesi e applicati ad ogni nuovo giudizio riflesso, con la continuata diminuzione dell'evidenza primitiva, devono da ultimo ridurre questa a niente e sovvertire completamente tutte le nostre credenze e opinioni. Se la credenza [*belief*] fosse dunque un semplice atto del pensiero, e non un modo speciale di concepire con un aumento di forza e di vivacità, essa dovrebbe infallibilmente distruggere se stessa e riuscire in ogni caso a una totale sospensione del giudizio. Ma l'esperienza convincerà facilmente chiunque volesse farne la prova, che, per quanto possa non trovare nessun errore nei precedenti argomenti, tuttavia egli continua a credere, a pensare e ragionare come al solito; se ne può così tranquillamente concludere che il suo ragionamento e la sua credenza sono una certa sensazione, ossia una maniera speciale di concepire, che le semplici idee e riflessioni non possono distruggere.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 888-889)

Hume, Anche gli scettici bruciano i libri

Hume rifiuta i libri di teologia e di metafisica scolastica non in maniera aprioristica, ma soltanto perché essi non legano il ragionamento astratto alle questioni pratiche e il ragionamento sperimentale alla riflessione più generale.

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Sez. dodicesima, Parte prima

La scienza del divino o teologia, in quanto prova l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, risulta in parte di ragionamenti su fatti particolari, in parte di ragionamenti su fatti generali. Essa ha un fondamento nella *ragione*, in tanto in quanto è sostenuta dall'esperienza. Ma il suo fondamento migliore e più solido è la *fede* e la rivelazione divina. La morale e la critica non sono propriamente oggetti dell'intelletto, quanto del gusto e del sentimento. La bellezza, sia morale che naturale, è più propriamente sentita, che percepita con l'intelletto. O, se ragioniamo intorno ad essa e cerchiamo di stabilirne il criterio, consideriamo un fatto nuovo, cioè i gusti generali degli uomini, o qualche fatto del genere, che possa esser oggetto di ragionamento e di ricerca speculativa.

Quando scorriamo i libri di una biblioteca, persuasi di questi principi, che cosa dobbiamo distruggere? Se ci viene alle mani qualche volume, per esempio di teologia o di metafisica scolastica, domandiamoci: *Contiene qualche ragionamento astratto sulla quantità o sui numeri?* No. *Contiene qualche ragionamento sperimentale su questioni di fatto e di esistenza?* No. E allora, gettiamolo nel fuoco, perché non contiene che sofisticherie ed inganni.

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, pag. 175)

Hume, Avanti con metodo!

Hume non è scoraggiato dalle difficoltà, ritiene anzi di dover puntare al cuore del problema, che secondo lui è la natura umana, e di utilizzare come metodo l'osservazione e l'esperienza.

D. Hume, Trattato sulla natura umana, Introduzione

Il solo mezzo per cui possiamo sperare di ottenere un successo nelle nostre ricerche filosofiche è quello di abbandonare il tedioso ed estenuante metodo seguito fino ad oggi; invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, marciamo direttamente sulla capitale, ossia al centro di queste scienze, alla natura umana: padroni di esso, potremo sperare di ottenere ovunque una facile vittoria. Movendo di qui, potremo estendere la nostra conquista a tutte le scienze più intimamente legate con la vita umana e procedere poi con agio a quelle che sono oggetto di pura curiosità. Non c'è questione di qualche importanza, la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non c'è nessuna che possa venire risolta con certezza se prima non la padroneggiamo.

Accingendoci quindi a spiegare i principi della natura umana, noi miriamo in realtà a un sistema completo delle scienze costruito su di un fondamento quasi del tutto nuovo e tale che solo su esso possano poggiare con sicurezza.

Come la scienza dell'uomo è l'unica base solida per le altre scienze, così l'unica base solida per la scienza dell'uomo è l'esperienza e l'osservazione. Che l'applicazione del metodo sperimentale alla ricerca morale sia avvenuta più di un secolo dopo l'applicazione di esso alle ricerche naturali, non deve sorprendere nessuno; troviamo lo stesso intervallo agli inizi di queste scienze; da Talete a Socrate corre infatti uno spazio di tempo quasi uguale a quello da Lord Bacone ai recenti filosofi inglesi, che, cominciando a portare la scienza dell'uomo sopra un terreno nuovo, hanno attirato l'attenzione ed eccitato la curiosità del pubblico. Ciò dimostra che, mentre le altre nazioni possono rivaleggiare con noi nella poesia e superarci in altre piacevoli arti, il progresso della ragione e della filosofia non è possibile che in un paese tollerante e libero.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 845

Hume, Bisogna ridimensionare le pretese della filosofia

La potenzialità dell'immaginazione "è naturalmente grandiosa"; le capacità della ragione si muovono invece entro i confini ristretti della pratica e dell'esperienza di ogni giorno, cui bisogna ricondurre anche "le deliberazioni che si prendono in filosofia" come metodiche e accurate "riflessioni della vita di ogni giorno".

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Sez. dodicesima, Parte prima

Un'altra specie di scetticismo *moderato* che può essere di vantaggio all'umanità, e che può essere il risultato naturale dei dubbi e degli scrupoli pirroniani, è la limitazione delle nostre ricerche a quei soggetti che sono più adatti alle ristrette capacità dell'intelletto umano.

L'*immaginazione* dell'uomo è naturalmente grandiosa, si compiace di tutto quanto è remoto e fuori dell'ordinario, e spazia senza controllo nei più remoti angoli dello spazio e nei più distanti confini del tempo, per sfuggire agli oggetti che la consuetudine le ha reso troppo familiari.

Chi ha un corretto *discernimento* adotta il metodo contrario evitando tutte le ricerche distanti e grandiose, si limita alla vita quotidiana ed a quei soggetti che rientrano nella pratica e nell'esperienza d'ogni giorno, lasciando gli argomenti più sublimi agli abbellimenti dei poeti e degli oratori, o agli artifici dei preti e dei politici.

Per spingerci ad una decisione così salutare, nulla può servire di più che il convincerci radicalmente una volta per tutte della forza del dubbio pirroniano e dell'impossibilità che qualche cosa di diverso dal forte potere dell'istinto naturale ce ne possa liberare. Coloro che hanno inclinazione alla filosofia, continueranno sempre le loro ricerche, perché osservano che, oltre al piacere immediato che deriva da questa occupazione, le deliberazioni che si prendono in filosofia non sono che le riflessioni della vita di ogni giorno, rese metodiche e più accurate. Ma essi non saranno mai tentati di andare al di là della vita comune, fintantoché considereranno l'imperfezione delle facoltà di cui si servono, il loro ambito ristretto e l'imprecisione delle loro operazioni. Mentre non possiamo dare una ragione soddisfacente del perché crediamo, dopo mille esperimenti, che una pietra cadrà o che il fuoco brucerà, possiamo forse rimanere soddisfatti di qualche risoluzione che possiamo prendere, riguardo all'origine dei mondi e alla situazione della natura dall'eternità e per l'eternità?

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, pag. 172)

Hume, I limiti della ragione e i nuovi fondamenti della conoscenza

L'Introduzione al Trattato sulla natura umana si apre con la denuncia della infinita debolezza, della cecità, della mancanza di coerenza su cui si fondano i "sistemi dei più eminenti filosofi". "Contro ogni forma di ragionamento metafisico" Hume propone "il più deliberato scetticismo". La ricerca filosofica non può essere separata dalla vita: l'uomo e la natura umana sono soggetto e oggetto dell'indagine filosofica. Hume ribalta la tradizione umanistica: non è più l'uomo a essere indagato con gli strumenti delle altre scienze, non è più l'uomo "modello" e "misura" (in senso matematico) oppure "macchina" (regolamentata dalle leggi della fisica). È nella scienza dell'uomo che hanno le basi e si sviluppano tutte le altre scienze (comprese la matematica e la fisica). Il metodo avrà il suo fondamento nell'osservazione e nell'esperimento.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Introduzione

È comune agli autori che pretendono di avere scoperto fatti nuovi nel campo della filosofia e delle scienze vantare i propri sistemi screditando l'opera di quanti li hanno preceduti. Se essi si contentassero di lamentare l'ignoranza in cui ancora ci troviamo sui problemi più importanti che si presentano all'esame della ragione umana, pochi tra i cultori delle scienze potrebbero dare loro torto. Chi possiede senno e sapere s'avvede infatti facilmente come siano deboli le basi dei sistemi più accreditati, anche di quelli che accampano maggiori pretese al rigore e alla profondità del ragionamento. Principi accertati ciecamente e conseguenze mal dedotte, mancanza di coerenza nelle parti e di evidenza nell'insieme: ecco quel che s'incontra dovunque nei sistemi dei più eminenti filosofi e che ha fatto cadere in discredito la stessa filosofia.

Non occorrono cognizioni molto profonde per convincersi dello stato di imperfezione delle scienze attuali. Anche chi se ne sta fuori della porta può giudicare dal rumore e dalle grida, che le cose non vanno troppo bene all'interno. Non c'è niente, infatti, che non venga messo in discussione e su cui i dotti non abbiano opinioni contrarie. Le questioni più frivole non sfuggono alla controversia, e intanto non sappiamo risolvere quelle più importanti. Le dispute si moltiplicano come se tutto fosse incerto, e tuttavia sono condotte con tanto accanimento come se tutto fosse certo. Non è la ragione che porta il premio in tale trambusto, ma l'eloquenza; basta che ognuno sappia presentarla con arte e può guadagnare proseliti all'ipotesi più stravagante. La vittoria non è degli uomini che maneggiano la picca e la spada, ma dei trombettieri, tamburini e musicanti dell'esercito. Di qui nasce per me il comune pregiudizio contro ogni forma di ragionamento metafisico, anche tra gli studiosi e gli estimatori di ogni altro settore della cultura. Per ragionamenti metafisici essi non intendono quelli di un ramo particolare del sapere, ma qualsiasi genere di argomenti che sia un po' astruso e richieda per essere compreso una speciale attenzione. Abbiamo tante volte perduto il tempo in tali questioni, che adesso ci rinunciamo senz'altro: se dobbiamo sempre cadere in errori e illusioni, che siano almeno naturali e

piacevoli. Soltanto il piú deliberato scetticismo, unito ad una grande indolenza, può infatti giustificare quest'avversione alla metafisica. Poiché, se la verità è da ricercare nei limiti della capacità umana, essa vi giace nondimeno nascosta così in fondo, che la speranza di giungervi senza fatica, mentre i geni piú grandi non vi sono riusciti con tutti i loro sforzi, va considerata come una prova sufficiente di vanità presuntuosa. La filosofia che sto per presentare non ha tali pretese, e anzi riterrei un forte argomento contro di essa se fosse troppo facile e ovvia.

[...]

Il solo mezzo per cui possiamo sperare di ottenere un successo nelle nostre ricerche filosofiche è quello di abbandonare il tedioso ed estenuante metodo seguito fino ad oggi; invece d'impadronirci, di tanto in tanto, d'un castello o d'un villaggio alla frontiera, marciamo direttamente sulla capitale, ossia al centro di queste scienze, alla natura umana: padroni di esso, potremo sperare di ottenere ovunque una facile vittoria. Muovendo di qui, potremo estendere la nostra conquista a tutte le scienze piú intimamente legate con la vita umana e procedere poi con agio a quelle che sono oggetto di pura curiosità. Non c'è questione di qualche importanza, la cui soluzione non sia compresa nella scienza dell'uomo, e non c'è nessuna che possa venire risolta con certezza se prima non la padroneggiamo.

Accingendoci quindi a spiegare i princípi della natura umana, noi miriamo in realtà a un sistema completo delle scienze costruito su un fondamento quasi del tutto nuovo e tale che soltanto su esso possano poggiare con sicurezza.

Come la scienza dell'uomo è l'unica base solida per le altre scienze, così l'unica base solida per la scienza dell'uomo è l'esperienza e l'osservazione. Che l'applicazione del metodo sperimentale alla ricerca morale sia avvenuta piú di un secolo dopo l'applicazione di esso alle ricerche naturali, non deve sorprendere nessuno; troviamo lo stesso intervallo agli inizi di queste scienze; da Talete a Socrate corre infatti uno spazio di tempo quasi uguale a quello da Lord Bacon ai recenti filosofi inglesi, che, cominciando a portare la scienza dell'uomo sopra un terreno nuovo, hanno attirato l'attenzione ed eccitato la curiosità del pubblico. Ciò dimostra che, mentre le altre nazioni possono rivaleggiare con noi nella poesia e superarci in altre piacevoli arti, il progresso della ragione e della filosofia non è possibile che in un paese tollerante e libero.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 843-845)

Hume, I sogni dei pirroniani e le scelte morali

La vita pratica, che impone continuamente l'esigenza di prendere decisioni, è il maggior nemico dello scetticismo.

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Sez. dodicesima, Parte prima

Le obiezioni scettiche all'evidenza *morale*, ossia ai ragionamenti che riguardano questioni di fatto, sono *popolari* o *filosofiche*. Le obiezioni popolari sono tratte dalla debolezza naturale dell'intelletto umano; le opinioni contraddittorie che sono state professate in differenti età e paesi; le variazioni del nostro giudizio in relazione al fatto che si sia malati o sani, giovani o vecchi, in prosperità o in calamità; la perpetua contraddizione delle opinioni e dei sentimenti d'ogni singolo uomo; con molti altri argomenti di questo genere. Non c'è bisogno di insistere di più su questo punto; ma queste obiezioni sono deboli. Infatti dal momento che nella vita quotidiana noi ragioniamo ad ogni istante su questioni di fatto e di esistenza e non ci sarebbe possibile vivere senza ricorrere continuamente a questa specie di argomenti, qualsiasi obiezione popolare che venga tratta di là, dev'essere insufficiente a distruggere quella evidenza. Ciò che maggiormente sovverte il pirronismo, cioè lo scetticismo eccessivo, è l'azione, il lavoro e le occupazioni della vita quotidiana. Questi principi scettici possono fiorire e trionfare nelle scuole dove, in verità, è difficile se non impossibile confutarli. Ma appena essi escono dall'ombra e per la presenza degli oggetti reali che mettono in movimento le passioni ed i sentimenti, vengono contrapposti ai più potenti principi della nostra natura, svaniscono come fumo e lasciano lo scettico più ostinato nella stessa condizione degli altri mortali.

[...] La natura è sempre troppo forte per principio. E per quanto un pirroniano possa precipitare se stesso o altri in una sorta di stupore e di confusione momentanei per mezzo dei suoi profondi ragionamenti, il primo e più insignificante fatto della vita metterà in fuga tutti i suoi dubbi e i suoi scrupoli e lo metterà, per tutte le questioni pratiche e teoriche, sullo stesso piano dei filosofi d'ogni altra setta o di coloro che non si sono mai interessati a dispute filosofiche di alcun genere. Risvegliato dal suo sogno, sarà il primo a ridere di se stesso ed a confessare che tutte le sue obiezioni sono meri passatempi e non possono servire ad altro che a mostrare la stravagante condizione in cui si trova l'umanità che deve agire e ragionare e credere; per quanto gli uomini non riescano, nemmeno con le più diligenti ricerche, a trovare una risposta soddisfacente intorno alla fondazione di queste operazioni, oppure a togliere di mezzo le obiezioni che si possono muovere contro di esse.

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, pagg. 168-170)

Hume, Impressioni e idee

Le percezioni dello spirito umano si dividono in impressioni e idee. Queste, a loro volta, si dividono in semplici e complesse.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro primo, Parte prima, Sez. prima

Tutte le percezioni dello spirito umano possono dividersi in due classi, che io chiamerò *impressioni* e *idee*. La differenza fra esse consiste nel grado di forza e vivacità con cui colpiscono il nostro spirito ed entrano nel pensiero e nella coscienza. Le percezioni che penetrano con maggior forza e violenza le chiamiamo *impressioni*: e sotto questa denominazione io intendo tutte le sensazioni, passioni ed emozioni, quando fanno la loro prima comparsa nella nostra anima. Per *idee* intendo invece le immagini illanguidite di queste sensazioni, sia nel pensare che nel ragionare: ad esempio, le percezioni suscitate dal presente discorso, ad eccezione di quelle dipendenti dalla vista o dal tatto e il piacere o dolore immediato che esso può causare. Io non credo che occorran molte parole per spiegare questa distinzione. Ognuno vede subito da sé la differenza tra il sentire e il pensare. In genere è facile distinguere la loro diversità di grado, anche se in taluni casi si trovano molto vicini l'uno all'altro. Così nel sonno, nella febbre, nella pazzia o in una violenta emozione dell'anima, le idee possono avvicinarsi alle impressioni; e, d'altra parte, succede talora che queste siano così deboli e tenui da non riuscire a distinguerle dalle idee. Ma questa stretta somiglianza in alcuni casi non toglie che esse siano generalmente tanto diverse che nessuno può esitare di classificarle separatamente e assegnare a ciascuna un nome speciale per rilevarne la differenza.

Ma non dobbiamo trascurare un'altra divisione delle nostre percezioni, che comprende tanto le impressioni quanto le idee: quella delle percezioni in *semplici* e *complesse*. Le percezioni semplici, impressioni o idee, sono quelle che non consentono nessuna distinzione o separazione: le percezioni complesse, al contrario, possono distinguersi in parti. Benché un particolare colore sapore e odore siano qualità unite insieme in questa mela, è facile vedere che non sono le stesse e che possono venire distinte l'una dall'altra.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 851)

Hume, L'esempio di Adamo e della palla da biliardo

Per Hume l'esperienza e l'abitudine sono i veri ed unici fondamenti del concetto di causa, come dimostra questo celebre esempio.

D. Hume, *Abstract*

È evidente che tutti i ragionamenti sulle questioni di fatto si fondano sulla relazione di causa ed effetto, e che noi possiamo inferire l'esistenza di un oggetto da quella di un altro soltanto se si pone tra loro un nesso mediato o immediato. Per comprendere quei ragionamenti, ci occorre quindi una perfetta conoscenza dell'idea di causa. A questo scopo, guardiamoci attorno per trovare qualche cosa che sia la causa di un'altra.

Ecco qui una palla ferma sul tavolo del biliardo, e un'altra palla che rapidamente si muove verso di essa. Si urtano, e la palla che prima era ferma ora acquista un movimento. Questo è un caso di relazione tra causa ed effetto, non meno perfetto di qualsiasi altro, che la sensazione o la riflessione ci facciano conoscere: conviene dunque esaminarlo. È chiaro che le due palle si sono toccate prima della trasmissione del moto, e che non c'è stato alcun intervallo tra l'urto e il movimento. La *contiguità* nel tempo e nello spazio è dunque una condizione necessaria dell'azione di ogni causa. È anche chiaro che il movimento, che era la causa, deve precedere l'altro, che era l'effetto. La priorità nel tempo è quindi un'altra condizione necessaria per ogni causa. Ma non basta. Facciamo l'esperimento con quante altre palle vogliamo, della medesima specie e in una situazione simile: troveremo sempre che la spinta dell'una produce il movimento dell'altra. Abbiamo dunque una terza condizione, ossia una *unione costante* tra causa ed effetto: qualunque oggetto simile alla causa produce sempre un oggetto simile all'effetto. Oltre a queste tre condizioni di contiguità, priorità, unione costante, io non so trovare altro in questo rapporto di causalità. La prima palla si muove e va ad urtare la seconda; subito la seconda si muove; e quando rifaccio la prova con palle uguali e simili, in condizioni uguali e simili, trovo che al movimento e all'urto della prima palla segue sempre il movimento della seconda. Da qualsiasi parte giri la questione e comunque la esami, non vi so scoprire niente di più. Così vanno le cose quando la causa e l'effetto sono presenti ai nostri sensi. Vediamo adesso quale fondamento abbia la nostra inferenza, quando dall'esistenza dell'una concludiamo all'esistenza passata e futura dell'altro. Se io osservo una palla che si muove verso un'altra in linea retta, subito ne deduco che esse si urteranno e che la seconda entrerà in movimento. È questa l'inferenza dalla causa all'effetto, e di tale natura sono tutti i nostri ragionamenti nella pratica quotidiana; su di essa si basa tutta la nostra fiducia negli avvenimenti storici e ogni scienza, tranne la geometria e l'aritmetica. Se riusciamo a spiegare l'inferenza che facciamo dall'urto di due palle, saremo in grado di giustificare la stessa operazione dello spirito in ogni altro caso.

Se un uomo fosse creato, come Adamo, già nel pieno vigore dell'intelligenza, non potrebbe mai, senza farne l'esperienza, concludere al movimento della seconda palla dal movimento

e dalla spinta della prima. La ragione non vede nulla nella causa, che la muova ad inferire l'effetto. [...]

Adamo avrebbe dovuto (salvo il caso di una divina ispirazione) fare prima *esperienza* dell'effetto conseguente all'urto delle due palle. Egli avrebbe cioè dovuto constatare in diversi casi che, quando una palla colpiva l'altra, questa sempre si metteva in moto. Osservato un numero sufficiente di casi del genere, ogni volta che avesse visto una palla muoversi verso l'altra, sarebbe stato subito indotto a concludere che la seconda sarebbe entrata in movimento. L'intelligenza anticiperebbe la vista, esprimendo una conclusione conforme all'esperienza passata.

Ne segue allora che tutti i ragionamenti riguardanti il rapporto causale si fondano sull'esperienza, e che tutti i ragionamenti tratti dall'esperienza si basano sulla presunzione che il corso della natura continuerà ad essere uniformemente lo stesso; così ne concludiamo che cause simili, in condizioni simili, produrranno sempre effetti simili. [...] Tutti gli argomenti probabili si fondano sulla presunzione che esista una tale conformità tra il futuro e il passato e quindi non possono mai darne la prova. Tale conformità è una *questione di fatto* e per provarla non c'è altra prova che quella desunta dalla esperienza. Ma la nostra esperienza del passato non vale a provare il futuro, se non presupponendone già la somiglianza col passato. Su questo punto non è dunque possibile prova alcuna: noi l'ammettiamo come vero senza alcuna prova.

Ciò che ci spinge a supporre il futuro conforme al passato è soltanto l'*abitudine*. Quando vedo una palla da biliardo muoversi verso un'altra, il mio pensiero è subito spinto dall'abitudine a concepire l'effetto solito e anticipa la vista nel rappresentarsi il movimento della seconda palla. Gli oggetti, considerati astrattamente e indipendentemente dall'esperienza, non hanno niente che mi costringa a formulare una conclusione del genere; e anche dopo avere ripetuto molte volte l'esperienza di effetti simili, io non trovo un argomento che mi porti necessariamente a supporre la futura conformità dell'effetto alla esperienza passata. Le potenze che fanno agire i corpi ci sono del tutto sconosciute. Noi ne percepiamo soltanto le qualità sensibili: e quale ragione abbiamo allora di pensare che le stesse potenze saranno sempre congiunte con le stesse qualità sensibili?

Non è la ragione che ci guida nella vita, ma l'abitudine. Soltanto essa induce il pensiero, in ogni occasione, a credere che il futuro sia conforme al passato. Per facile che sembri questo passo, la ragione non riuscirebbe a farlo mai per tutta l'eternità.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 874-877)

Hume, La morale nasce dal piacere e dal dolore

La questione se la natura coincida con la morale e in quale forma è da Hume risolta negativamente. Viene pertanto confermata la tesi dell'origine della morale dal piacere e dal dolore.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro terzo, Parte prima, Sez. seconda

Ma la *natura*, oltre ad opporsi a quel che è raro e straordinario, si contrappone all'artificio e in questo senso si può discutere se le virtù intese siano naturali o no. Noi dimentichiamo facilmente che i disegni, i progetti e i punti di vista umani sono in realtà principi altrettanto necessari del caldo e del freddo, dell'umido e del secco. Ma considerandoli liberi e interamente nostri, siamo soliti opporli agli altri principi della natura. Se quindi si domanda se il senso della virtù sia naturale o artificiale, io credo di non potere dare una risposta precisa a tale questione. Forse apparirà in seguito che il nostro senso di alcune virtù è artificiale e quello di altre naturale. Il luogo più appropriato per tale questione è quello in cui esaminiamo analiticamente ogni particolare vizio e virtù. Dobbiamo tuttavia osservare, intorno a questa definizione di *naturale* e *innaturale*, che niente è più contrario alla filosofia dei sistemi che asseriscono la identità del naturale con la virtù e dell'innaturale con il vizio. Nel primo senso della parola, per cui la natura si oppone ai miracoli, il vizio e la virtù sono entrambi naturali, e nel secondo senso, per cui la natura si oppone a ciò che non è usuale, si trova che la virtù è forse più innaturale del vizio. Si dovrà almeno concedere che, siccome la virtù dell'eroismo non è comune, essa è tanto poco naturale quanto la più brutale barbarie. Riguardo al terzo senso della parola, è certo che il vizio e la virtù sono egualmente artificiali e fuori della natura. Infatti, anche a discutere se la nozione di merito o demerito in certe azioni sia naturale o artificiale, è evidente che le azioni stesse sono artificiali e di compiono intenzionalmente: altrimenti non potrebbero ricevere di qualcuna di queste denominazioni. È quindi impossibile che il carattere di naturale e non naturale stia ad indicare, in qualunque senso lo si prenda, i limiti del vizio e della virtù. Siamo così ricondotti alla nostra prima tesi: la virtù si distingue per il piacere, il vizio per il dolore che un'azione, un sentimento, un carattere ci danno alla semplice vista e contemplazione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 930-931

Hume, La politica

Hume procede all'analisi delle concezioni politiche seguendo il metodo di separare le teorie astratte dalla pratica della vita quotidiana: emerge così che anche in questo caso esiste una grande contraddizione fra l'elaborazione dei filosofi e la gestione reale degli stati.

D. Hume, *Sul contratto originale*

Come non c'è partito nell'età presente che possa mantenersi senza un sistema di principi filosofico o speculativo annesso a quello pratico o politico, così vediamo che ciascuna delle fazioni in cui la nazione inglese è divisa ha messo su un edificio del primo tipo al fine di proteggere e coprire il piano d'azione che ha in vista. [...] L'un partito, facendo risalire il governo alla Divinità, cerca di renderlo talmente sacro e inviolabile che, per quanto tirannico possa diventare, sarà poco men che sacrilegio toccarlo o attaccarlo anche nella più piccola cosa. L'altro partito, fondando il governo del tutto sul consenso del popolo, suppone che ci sia una specie di *contratto originario* per il quale i sudditi si sono tacitamente riservati il potere di resistere al loro sovrano tutte le volte che si trovino oppressi dall'autorità che gli hanno per certi scopi volontariamente affidata. Sono questi i principi speculativi dei due partiti, e sono queste altresì le conseguenze pratiche che essi ne deducono.

Presumo di affermare che entrambi questi sistemi di principi speculativi sono esatti, sebbene non nel senso inteso dai due partiti, e che entrambi i piani di pratiche conseguenze sono prudenti, benché non fino al punto estremo a cui ciascun partito ha di solito cercato di portarle in opposizione all'altro.

[...] La forza naturale di un uomo consiste soltanto nel vigore delle sue membra e nella saldezza del suo coraggio, che non basterebbero mai ad assoggettare delle moltitudini agli ordini di uno solo. [...]

Ma i filosofi che hanno aderito a un partito (se questa non è una contraddizione in termini) asseriscono non soltanto che il governo nella sua prima infanzia sorse dal consenso o piuttosto dall'acquiescenza volontaria del popolo, ma anche che persino oggi, quando ha raggiunto la piena maturità, non poggia su altro fondamento. Affermano che tutti gli uomini sono nati uguali e non devono obbedienza a nessun principe o governo a meno che non siano vincolati dall'obbligo e sanzione di una *promessa*. E poiché nessun uomo rinuncerebbe senza un equivalente ai vantaggi della libertà originaria, per sottomettersi al volere di un altro, questa promessa va sempre intesa in senso condizionale e non impone a lui obbligo alcuno, a meno che non riceva giustizia e protezione dal proprio sovrano. Questi sono i vantaggi che il sovrano gli promette in cambio, e se manca nell'adempimento ha infranto da parte sua gli articoli del patto, e pertanto ha liberato il suddito da ogni obbligo di obbedienza. Tale è, secondo questi filosofi, in ogni governo il fondamento dell'autorità, e tale il diritto alla resistenza posseduto da ogni suddito.

Ma questi ragionatori, se si guardassero intorno, non troverebbero nulla che corrisponda

minimamente alle loro idee o possa giustificare un sistema così elaborato e filosofico. Al contrario troviamo ovunque dei pr'ncipi i quali pretendono che i sudditi siano loro proprietà e fanno derivare il loro indipendente diritto di sovranità da conquista o successione. E troviamo ovunque dei sudditi che riconoscono questo diritto nel loro principe, e si suppongono nati con l'obbligo di obbedire a un certo sovrano nella stessa misura in cui si considerano obbligati alla riverenza e al dovere verso i genitori. Queste connessioni sono sempre considerate ugualmente indipendenti dal nostro consenso in Persia e in Cina, in Francia e in Spagna, e persino in Olanda e in Inghilterra, dovunque le dottrine summenzionate non siano state accuratamente inculcate. Obbedienza o soggezione diventano così abituali che i piú degli uomini non se ne domandano mai l'origine o la causa, piú che non si chieda del principio di gravità, di attrito o delle leggi piú universali della natura. O se mai la curiosità li spinge, non appena apprendono che essi e i loro avi sono stati per diverse età o da tempo immemorabile soggetti a una tale forma di governo o una tale famiglia, immediatamente consentono e riconoscono il loro obbligo di obbedienza. Se andaste a predicare nella maggior parte dei Paesi che le connessioni politiche si fondano del tutto sul consenso volontario o su una promessa reciproca, presto il magistrato vi imprigionerà come sediziosi perché allentate i vincoli dell'obbedienza, se non saranno i vostri amici a ricoverarvi come pazzo per aver avanzato idee così assurde. È strano che un atto della mente compiuto, si suppone, da ogni individuo, per giunta dopo che egli è pervenuto all'uso della ragione (altrimenti non avrebbe autorità), è strano, dico, che questo atto sia talmente sconosciuto a tutti loro, che sulla faccia della Terra a stento ne rimane traccia o ricordo.

(D. Hume, *Opere*, Il Mulino, Bologna, 1962, pagg. 88-89)

Hume, La ragione è schiava delle passioni

Il contrasto ragione-passioni e la superiorità della ragione sulle passioni sono due elementi comuni a tutta la storia della filosofia. Secondo Hume, invece, il contrasto ragione-passioni non esiste, perché la ragione non è in grado né di influenzare né di ostacolare le passioni: "la ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni".

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro secondo, Parte terza, Sez. terza

Non c'è nulla di più comune in filosofia, e anche nella vita quotidiana, che parlare del conflitto tra passione e ragione per dare la palma alla ragione, e per affermare che gli uomini sono virtuosi solo nella misura in cui obbediscono ai suoi comandi. Si sostiene che ogni creatura razionale ha l'obbligo di regolare le proprie azioni secondo i dettami della ragione, e che nel caso in cui ci sia qualche altro motivo o principio che pretenda di determinare la sua condotta, deve opporsi a esso finché non sia completamente domato o almeno conciliato con quel principio superiore. La maggior parte della filosofia morale, antica e moderna, sembra fondarsi su questo modo di pensare; e non c'è nulla che offra maggior spazio sia alle disquisizioni metafisiche, come alle declamazioni popolari, quanto questa presunta superiorità della ragione sulla passione. Si sono poste nella miglior luce l'eternità, l'invariabilità e l'origine divina della prima; mentre si è continuamente insistito sulla cecità, incostanza e falsità della seconda. Per dimostrare come tutta questa filosofia sia erronea, cercherò di dimostrare in *primo* luogo che la ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà; e in *secondo* luogo che la ragione non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà.

[...] Ma se la ragione non ha questa influenza originaria è impossibile che possa ostacolare un principio che invece possiede tale capacità, o che riesca a fare esitare la nostra mente sia pure per un attimo. Risulta quindi chiaro che il principio che si contrappone alla passione non può coincidere con la ragione e solo impropriamente lo si chiama così. Non parliamo né con rigore né filosoficamente quando parliamo di una lotta tra la passione e la ragione. La ragione è, e può solo essere, schiava delle passioni e non può rivendicare in nessun caso una funzione diversa da quella di servire e obbedire a esse.

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. I, pagg. 433-436)

Hume, La religione e le oscure ma tranquille regioni della filosofia

Hume, pur rifiutando il principio di causa e ogni forma di meccanicismo, riconosce la presenza di un "governo" dell'Universo: non una forza ineludibile - come la forza di gravità - e nemmeno leggi di tipo matematico che presumono relazioni sempre certe, sicure e vere, ma una "forza gentile", che crea una sorta di armonia in tutto il creato. E quindi non è difficile ammettere attraverso un discorso razionale l'esistenza di "un autore intelligente". Il concetto di divinità sostenuto da Hume è quello tipico del teismo. Ciò che è intollerabile agli occhi di Hume è la discrepanza totale fra i principi delle religioni e i comportamenti pratici dei fedeli. Ciò che non può dare la religione può darlo la filosofia, a condizione che ci si mantenga all'interno delle sue facoltà.

D. Hume, *Storia naturale della religione*, Introduzione, Corollario generale

Dato che ogni indagine riguardante la religione è della massima importanza, due problemi si impongono soprattutto alla nostra attenzione: il primo è quello dei suoi fondamenti razionali, l'altro concerne le sue origini nella natura umana. Per fortuna il primo - che è il più importante - può essere risolto nel modo più ovvio o almeno più chiaro. L'intera costituzione della natura rivela un autore intelligente; e nessuno che indaghi secondo ragione può, dopo seria riflessione, sospendere sia pure per un momento la sua credenza nei primi principi dello schietto teismo e della religione. Ma il problema dell'origine della religione nella natura umana va incontro a difficoltà maggiori. La credenza in un potere invisibile e intelligente è sempre stata diffusa largamente nella razza umana, in tutti i luoghi e in tutte le età, ma non è mai stata così universale da non ammettere eccezioni, né ha suggerito idee affatto uniformi. Si è scoperto qualche popolo privo di sentimenti religiosi, se c'è da credere a quello che dicono i viaggiatori e gli storici; ma non esistono due popoli, e neppure due uomini qualsiasi, che siano perfettamente convinti della medesima opinione. Sembra, dunque, che questi preconcetti non sorgano da un istinto o da un impulso spontaneo della natura, come quello donde nascono l'amor proprio, l'affezione fra i due sessi, l'amore per i figli, la gratitudine, il risentimento: giacché ogni istinto di questo genere risulta per esperienza assolutamente universale in tutti i popoli e in tutte le età e ha sempre un oggetto preciso e determinato che persegue inflessibilmente. I primi principi religiosi devono essere secondari, poiché varie cause ed accidenti possono pervertirli, ed anche i loro effetti, in alcuni casi - per un concorso straordinario di circostanze - possono essere totalmente pervertiti. [...]

La tendenza generale a credere in un potere invisibile e intelligente, se non è un istinto originario, è almeno qualcosa di generalmente connesso alla natura umana, e lo si può considerare una sorta di marchio con il quale l'artefice ha contrassegnato la propria opera; e non c'è cosa che possa fare più onore all'uomo del fatto di distinguersi così dalle altre parti della creazione e di recare in sé l'impronta del creatore universale. Ma osservate come tale immagine si presenta nelle religioni popolari di tutto il mondo: come viene

sfigurata la divinità nelle nostre rappresentazioni! Quanti capricci, quante assurdità e immoralità le vengono attribuite! Come è degradata anche al di sotto dell'indole degli uomini ai quali di solito, nella vita comune, attribuiamo buon senso e virtù!

Quale nobile privilegio della specie umana è quello di poter attingere la conoscenza dell'essere supremo e di inferire dalle opere visibili della natura la sublime idea della creazione! Ma rovesciate la medaglia. Percorrete varie età e vari popoli. Esaminate i principi religiosi che sono prevalsi di fatto: non vi potrete persuadere che siano qualcosa di più che morbosi sogni dell'uomo. O forse li crederete immaginazioni capricciose di scimmie travestite, non asserzioni serie, positive e dogmatiche di esseri che si fregiano dell'attributo di ragionevoli.

Ascoltate le proteste di tutti gli uomini: nulla è più saldo della loro religione. Esaminate la loro vita: non riuscirete a persuadervi che abbiano la benché minima fede in tale religione. Lo zelo più grande e autentico non ci salva dall'ipocrisia. La più aperta empietà va congiunta al terrore segreto e alla compunzione. Non esistono madornali assurdità teologiche che non siano state accolte, a volte, anche dalle persone più intelligenti e colte. Non ci sono precetti rigorosi che non siano stati adottati dagli uomini più voluttuosi e scapestrati.

L'ignoranza è madre della devozione: è una massima proverbiale, che l'esperienza generale conferma. Ma cercate un popolo interamente privo di religione. Se lo troverete, siate certi che vi apparirà di poco superiore ai bruti. C'è cosa più pura di certe massime morali, incluse in certi sistemi teologici? C'è cosa più turpe delle pratiche che codesti sistemi comportano?

Le confortanti prospettive suggeriteci dalla certezza di una vita futura sono seducenti e piacevoli. Ma come si dissolvono rapidamente dinanzi ai connessi terrori, che s'impadroniscono dell'animo umano in modo ben più saldo e durevole!

Tutto è ignoto: un enigma, un inesplicabile mistero. Dubbio, incertezza, sospensione del giudizio appaiono l'unico risultato della nostra più accurata indagine in proposito. Ma tale è la fragilità della ragione umana, e tale il contagio irresistibile delle opinioni, che non è facile tener fede neppure a questa posizione scettica, se non guardando più lontano e opponendo superstizione a superstizione, in singolar tenzone; intanto, mentre infuria il duello, ripariamoci felicemente nelle regioni della filosofia, oscure ma tranquille.

(D. Hume, *Storia naturale della religione*, Laterza, Bari, 1994, pagg. 45-46, 147-149)

Hume, La simpatia

Hume sottolinea l'importanza straordinaria della simpatia nei rapporti umani e nel modo in cui essi sono in grado di incrementare la coesione sociale.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro secondo, Parte prima, Sez. undicesima

Nessuna qualità della mente umana è più notevole, in se stessa e nelle sue conseguenze, della nostra propensione a simpatizzare con gli altri e a riceverne, comunicando con loro, le inclinazioni e i sentimenti, sebbene diversi o contrari ai nostri. Ciò non è solo evidente nei bambini, che accolgono ogni cosa diano a intendere loro, ma anche in uomini maturi di giudizio e d'intelletto che trovano difficile seguire la propria ragione e le proprie tendenze, in opposizione a quelle dei loro amici e compagni quotidiani. A questo principio dobbiamo attribuire la grande uniformità che osserviamo nel carattere e nel modo di pensare degli individui di una nazione; ed è molto probabile che questa rassomiglianza sorga più dalla simpatia che da qualche influsso del suolo e del clima, i quali, pur restando sempre gli stessi, non possono tuttavia conservare uguale il carattere di una nazione per centinaia d'anni. Un uomo di buon carattere condivide subito l'umore della compagnia in cui si trova ed anche l'uomo più orgoglioso e scontroso si lascia un poco influenzare dai suoi compaesani e conoscenti. Un contegno allegro infonde nel mio animo una notevole soddisfazione e serenità, uno scontroso e triste mi getta in un improvviso abbattimento. Odio, risentimento, stima, amore, coraggio, allegria, malinconia, sono tutte passioni che sento più per il rapporto con gli altri che per mio temperamento e disposizione naturale. Un fenomeno tanto notevole merita la nostra attenzione e deve venire ricondotto ai suoi principi.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 931-932

Hume, Le azioni dell'uomo sono legate alla necessità

Collegando strettamente l'“evidenza naturale” con l'“evidenza morale”, e utilizzando il principio di causa ed effetto - cioè di un rapporto necessario -, Hume arriva alla conclusione che la nostra sensazione di libertà è solo apparente. Dopo aver considerato il rapporto fra libertà e religione, Hume definisce anche che cosa intende per necessità.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro secondo, Parte terza, Sez. seconda

Essendo il desiderio di mostrare la nostra libertà l'unico movente dei nostri atti, non riusciamo mai a liberarci dai legami della necessità. Anche se immaginiamo di sentire una libertà in noi, uno che ci osservi può di solito inferire i nostri atti dai motivi che li determinano e dal nostro carattere; quando poi non vi riesce, concludo che lo potrebbe se conoscesse perfettamente ogni circostanza della nostra situazione e del nostro temperamento, i più segreti impulsi del nostro complesso psichico e delle nostre inclinazioni. Ora è proprio questa l'essenza della necessità, secondo quanto abbiamo detto prima.

Un altro motivo per cui la dottrina della libertà è stata generalmente accolta meglio nel mondo della sua contraria procede dalla *religione*, che è stata coinvolta senza necessità in questa faccenda. Non c'è metodo di ragionamento più comune e insieme più riprovevole di quello per cui si cerca, nelle dispute filosofiche, di confutare un'ipotesi con il pretesto delle sue pericolose conseguenze sulla religione e sulla morale. *Un'opinione assurda* è sicuramente falsa, ma non è senz'altro falsa un'opinione per il fatto di essere dannosa. Simili argomentazioni devono essere bandite, come quelle che non servono alla scoperta della verità e contribuiscono solo a rendere odiosa la persona dell'avversario. Noto questo in generale, senza pretendere di trarre qualche vantaggio. Mi sottometto sinceramente a un esame di questo genere ed oso affermare che la dottrina della necessità, come la intendo, non solo non è dannosa, ma è anzi utile alla religione e alla moralità.

Definisco la necessità in due modi, secondo le due definizioni di *causa* di cui essa rappresenta una parte essenziale. Essa consiste tanto nell'unione e nella congiunzione costante di oggetti simili, quanto nell'inferenza della mente da un oggetto all'altro. Ora la necessità in entrambi i sensi è stata universalmente, sebbene tacitamente, attribuita alla volontà umana, nelle scuole, dal pulpito e nella vita quotidiana, e nessuno ha mai preteso di negare che possiamo trarre conclusioni sulle azioni umane e che queste conclusioni si fondano sulla unione sperimentata di azioni simili con motivi e circostanze simili. Il solo punto in cui qualcuno può dissentire da me è che egli si rifiuterà di chiamare ciò necessità. Ma finché si è d'accordo sul significato, spero che non si farà questione di parole. Oppure egli sosterrà che c'è qualcos'altro nei fenomeni fisici: ma in entrambi i casi la religione non ne va di mezzo, qualunque cosa ne possa venire per la filosofia naturale.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 918-919)

Hume, Le relazioni matematiche

Hume ha suddiviso in sette tipi le relazioni fra le idee; fra queste, le “relazioni matematiche” sono le uniche che consentono “di portare avanti una serie di ragionamenti anche molto intricati con perfetta esattezza e certezza”. Un livello così elevato di certezza non è però riferibile a tutte le relazioni matematiche, ma soltanto a quelle descritte dall'algebra e dall'aritmetica. L'esattezza della matematica nasce dalla possibilità di usare modelli astratti; anche le idee matematiche, però, hanno una origine empirica.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, I, III, 1

La geometria, ossia l'arte con cui stabiliamo le proporzioni delle figure, benché superi di molto in universalità ed esattezza gli slegati giudizi dei sensi e dell'immaginazione, tuttavia non raggiunge mai una precisione perfetta. I suoi primi princípi derivano pur sempre dalla comune apparenza degli oggetti; e questa apparenza, se uno considera la prodigiosa sottigliezza di cui è capace la natura, non può mai fornire la certezza. Le nostre idee sembrano rassicurarci sul fatto che due linee rette non possono avere un segmento comune; ma se esaminiamo queste idee troviamo che in realtà esse suppongono sempre una sensibile inclinazione delle due linee e che, quando l'angolo tra esse è piccolissimo, non disponiamo di alcun modello di retta tanto preciso da garantirci la verità di quella proposizione.

L'algebra e l'aritmetica sono le uniche scienze, nelle quali possiamo portare avanti una serie di ragionamenti anche molto intricati con perfetta esattezza e certezza. Noi possediamo un modello preciso con cui giudichiamo dell'uguaglianza e della proporzione dei numeri e, a seconda che essi corrispondano o no a quel modello, ne determiniamo i rapporti senza possibilità di errore. Quando due numeri sono combinati in modo che uno abbia sempre una unità corrispondente a ciascuna unità dell'altro, noi diciamo che sono uguali; ed è appunto per la mancanza di un simile modello di uguaglianza nell'estensione che la geometria non può ritenersi una scienza perfetta e infallibile.

Qui occorre nondimeno eliminare la difficoltà derivante dall'affermare che la geometria, benché manchi della precisione e della certezza proprie dell'algebra e dell'aritmetica, superi pur sempre di molto il giudizio dei sensi e dell'immaginazione. La ragione per cui imputo questo difetto alla geometria è che i suoi princípi originari e fondamentali sono derivati semplicemente dalle apparenze; così si potrebbe pensare che tale mancanza debba sempre accompagnarla e le impedisca di ottenere, nel confronto degli oggetti o delle idee, una esattezza maggiore di quella conseguita dagli occhi e dalla immaginazione. Ora io ammetto che quel difetto l'accompagni sempre, tanto da impedirle una completa certezza; ma poiché i suoi princípi fondamentali dipendono da apparenze più facili e meno ingannevoli, essi godono nelle loro conseguenze di un grado di esattezza che queste non riuscirebbero ad avere per se stesse: l'occhio non può determinare che gli angoli di un chilogono sono uguali a 1996 angoli retti e neppure avvicinarsi con congetture a questa

proporzione; ma quando esso stabilisce che due rette non possono coincidere o che fra due punti dati non passa che una sola retta, i suoi errori non sono di grande rilievo. La natura e la utilità della geometria consistono nel tenerci fermi a tali apparenze, che per la loro semplicità non possono indurre in grave errore. [...]

La matematica pretende che le idee costituenti i suoi oggetti siano di natura troppo alta e spirituale per essere concepite dalla fantasia, e che debbano essere considerate da un punto di vista puro e intellettuale di cui soltanto le facoltà superiori dell'anima sono capaci. La stessa nozione si incontra spesso in filosofia, dove si adopera soprattutto per spiegare le idee astratte e mostrare come possiamo, per esempio, farci idea di un triangolo che non sia né isoscele né scaleno, né abbia alcuna particolare lunghezza o proporzione di lati. È facile capire perché i filosofi amino tanto questa nozione di spirituali e pure concezioni; essi nascondono, in questo modo, molte delle loro assurdità e possono ricorrere a idee oscure e incerte invece di sottomettersi a quelle chiare. Ma per eliminare questo artificio, basta riflettere sul principio, già richiamato più volte, che *tutte le nostre idee sono copie di impressioni*. Ne possiamo subito concludere che, essendo le impressioni sempre chiare e precise, le idee, le quali ne rappresentano la copia, lo debbano essere ugualmente e non possono, se non per colpa nostra, contenere alcunché di oscuro e di confuso. Un'idea è per sua natura più debole e languida di una impressione; ma poiché essa è identica a questa per ogni altro riguardo, non può implicare niente di tanto misterioso.

(D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Il pensiero di David Hume*, a cura di A. Santucci, Loescher, Torino, 1972, pagg. 67-70)

Hume, Ragione e scetticismo

Lo scettico usa la ragione come arma contro le certezze della ragione stessa. Vari tipi di scetticismo. Lo scetticismo moderato. Il realismo "naturale" e la critica filosofica.

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Sez. dodicesima, Parte prima

Non v'è quantità di ragionamenti filosofici, dispiegati su un soggetto qualsiasi, maggiore di quella che prova l'esistenza di Dio e che confuta gli errori degli atei; e tuttavia i filosofi più vicini alla religione discutono ancora se un uomo qualsiasi possa essere così cieco da professarsi ateo dal punto di vista speculativo. Come concilieremo queste contraddizioni? I cavalieri erranti che andarono vagando per liberare il mondo dai draghi e dai giganti, non furono mai toccati dal minimo dubbio intorno all'esistenza di questi mostri.

Lo scettico è un altro nemico della religione, che provoca naturalmente l'indignazione di tutti i teologi e dei filosofi austeri; sebbene sia certo che nessun uomo si è mai imbattuto in un essere tanto assurdo, né ha potuto avere rapporti con qualcuno che non avesse opinione alcuna o alcun principio intorno a qualche argomento, sia di ordine pratico che di ordine speculativo. Ciò dà luogo ad una domanda molto naturale: che cosa s'intende per scettico? E fin dove è possibile spingere avanti questi principi filosofici del dubbio e dell'incertezza? V'è una specie di scetticismo, *antecedente* ad ogni studio ed ad ogni filosofia, che è molto raccomandata da Descartes e da altri, come sommamente atta a salvare dall'errore e dal giudizio precipitoso. Costoro raccomandano un dubbio universale, non soltanto su tutte le nostre iniziali opinioni e principi, ma anche sulle nostre stesse facoltà; della cui veracità, dicono, dobbiamo assicurarci mediante una serie di ragionamenti dedotti da qualche principio originario che non possa essere falso o ingannevole. Ma non c'è un principio originario del genere, che abbia una prerogativa rispetto agli altri principi, quella di essere auto-evidente e convincente; o, se ci fosse, non potremmo fare un passo al di là di esso, se non usando proprio quelle stesse facoltà di cui si è già detto che dobbiamo diffidare. Perciò il dubbio cartesiano, anche se si potesse conseguire da parte di qualcuno (il che evidentemente non è), sarebbe assolutamente irrimediabile e nessun ragionamento potrebbe mai portarci ad uno stato di sicurezza e di convinzione su un oggetto qualsiasi.

Bisogna, tuttavia, confessare che questa specie di scetticismo, quand'è più moderato, si può intendere in un senso molto ragionevole ed è un avviamento necessario allo studio della filosofia in quanto conserva ai nostri giudizi una giusta imparzialità ed allontana la nostra mente da tutti quei pregiudizi che possiamo aver assorbito per via dell'educazione e delle opinioni accolte senza riflessione. Incominciare con principi chiari ed evidenti in se stessi, avanzare con passi cauti e sicuri, rivedere spesso le nostre conclusioni ed esaminare attentamente tutte le loro conseguenze; anche se in questo modo faremo dei progressi lenti e modesti nei nostri sistemi, sono questi gli unici metodi coi quali possiamo sempre sperare di conseguire la verità e di raggiungere nelle nostre determinazioni una stabilità e una certezza adeguate.

C'è un'altra specie di scetticismo, *conseguente* alla scienza ed alla ricerca quando gli uomini suppongono di aver scoperto o l'assoluta fallacia delle loro facoltà mentali, o la loro incapacità a conseguire qualsiasi determinazione fissa in tutti quei caratteristici argomenti di speculazione nei quali le facoltà mentali vengono solitamente impiegate. Anche i nostri stessi sensi sono messi in discussione da certi filosofi; e le massime che regolano la vita quotidiana vengono sottoposte allo stesso dubbio cui vanno incontro i principi o le conclusioni più profonde della metafisica o della teologia. Poiché queste opinioni paradossali (se pur si possono chiamare opinioni) si incontrano in alcuni filosofi ed in parecchi altri filosofi si trova la loro confutazione, gli uni e gli altri eccitano naturalmente la nostra curiosità e ci spingono a ricercare gli argomenti sui quali possono fondare le loro asserzioni.

Non ho bisogno di insistere sui più comuni argomenti adoperati dagli scettici di tutti i tempi contro l'evidenza dei *sensi*; come quelli che sono desunti dall'imperfezione e dalla fallacia dei nostri organi in innumerevoli casi; il remo che appare spezzato se immerso nell'acqua; i vari modi in cui gli oggetti si mostrano a seconda della diversa distanza in cui si trovano; la doppia immagine che si ha con la pressione su un occhio; e molte altre apparenze della stessa natura. Questi argomenti scettici, in verità, servono solo a provare che non bisogna fare implicitamente affidamento soltanto sui sensi, ma che dobbiamo correggere la testimonianza dei sensi per mezzo della ragione e per mezzo di considerazioni derivate dalla natura del mezzo, dalla distanza dell'oggetto, dalla disposizione dell'organo, allo scopo di rendere i sensi, entro il loro ambito, *criteri* appropriati di verità e di falsità. Vi sono altri profondi argomenti contro i sensi, che non ammettono una soluzione così facile. Sembra evidente che gli uomini sono portati da un istinto o prevenzione naturale a porre fede nei loro sensi; e che, senza alcun ragionamento, o almeno prima dell'uso della ragione, noi ammettiamo sempre che esista un mondo esterno e che non dipende dalla nostra percezione, ma esisterebbe anche se noi e qualsiasi essere sensibile non ci fossimo o fossimo annientati. Anche gli altri animali sono governati da un'opinione simile e conservano questa fede negli oggetti esterni in tutti i loro pensieri, intendimenti ed azioni. Sembra evidente anche che, quando gli uomini seguono questo istinto di natura, cieco e potente, suppongono sempre che le stesse immagini presentate dai sensi siano gli oggetti esterni e non nutrono mai alcun sospetto che le prime siano soltanto rappresentazioni dei secondi. Questa stessa tavola, che vediamo bianca e che sentiamo dura, si crede che esista indipendentemente dalla nostra percezione e che sia qualche cosa di esterno alla nostra mente che la percepisce. La nostra presenza non le conferisce l'essere; la nostra assenza non la annienta. Essa conserva la sua esistenza uniforme e completa, indipendente dalla situazione degli esseri intelligenti che la percepiscono o la contemplan. Ma quest'opinione universale e primaria di tutti gli uomini è presto distrutta dalla più sottile filosofia che ci insegna che alla mente non può esser presente se non un'immagine o percezione che i sensi sono soltanto le porte attraverso cui queste immagini passano, senza che riescano a produrre alcuna relazione immediata fra la mente e l'oggetto. La

tavola che vediamo, sembra diminuire se ce ne allontaniamo; ma la tavola reale, che esiste indipendentemente da noi, non subisce alterazioni; era, perciò, soltanto la sua immagine che era presente alla mente. Questi sono gli ovvi dettami della ragione e nessuno che non rinunci a riflettere ebbe mai a dubitare che le esistenze che consideriamo quando diciamo *questa casa* e *quest'albero* non siano le percezioni della mente, e copie evanescenti o rappresentazioni di altre esistenze, che restano uniformi ed indipendenti.

Fin qui, dunque, siamo costretti dal ragionamento a contraddire o ad allontanarci dagli istinti primari della natura, e ad abbracciare un nuovo sistema riguardo all'evidenza dei nostri sensi. Ma qui la filosofia si trova molto imbarazzata quando vuol giustificare questo nuovo sistema ed evitare i cavilli e le obiezioni degli scettici. Essa non può più a lungo addurre a pretesto l'infallibile ed irresistibile istinto di natura, poiché questo ci porta ad un sistema completamente diverso, che si riconosce per fallibile e perfino erroneo. Ed il giustificare questo preteso sistema filosofico, con un seguito di argomenti chiari e convincenti, o anche con qualche cosa che ne abbia la parvenza, supera il potere della capacità umana presa in blocco.

Con qualche argomento si può provare che le percezioni della mente devono essere causate da oggetti esterni, completamente diversi da esse per quanto ad esse somiglianti (se ciò è possibile), e che non potrebbero venire né dall'energia della mente stessa, né dall'intervento di qualche spirito invisibile e sconosciuto, né da qualche altra causa ancor più sconosciuta a noi? Si ammette che si fatto molte di queste percezioni non provengono da qualche cosa di esterno, come nei sogni, nella follia ed in altre malattie. E non c'è nulla di più inesplicabile del modo in cui il corpo dovrebbe operare sulla mente per trasmettere continuamente un'immagine di se stesso ad una sostanza che si suppone sia di natura così diversa e perfino contraria.

È una questione di fatto se le percezioni dei sensi sono prodotte da oggetti esterni che assomigliano ad esse o no; come risolveremo questa questione? Certamente per mezzo dell'esperienza, come tutte le altre questioni simili. Ma qui l'esperienza è, e deve essere, interamente muta: La mente non ha mai presenti se non percezioni e non è possibile che le riesca di conseguire esperienza alcuna della connessione delle percezioni cogli oggetti. La supposizione d'una simile connessione è, perciò, senza alcun fondamento razionale.

Far ricorso alla veracità dell'Essere supremo, per provare la veracità dei nostri sensi, è certamente fare un giro molto imprevisto. Se la veracità di Dio avesse a che fare con questa materia, i nostri sensi sarebbero del tutto infallibili, perché non è possibile che essa possa mai ingannare. Senza ricordare che, una volta che il mondo esterno sia messo in questione, saremmo imbarazzati a trovare argomenti coi quali poter provare l'esistenza di quell'Essere o qualcuno dei suoi attributi. Questo è un argomento, perciò, nel quale gli scettici più profondi in filosofia trionferanno sempre, quando cercheranno di introdurre un dubbio universale in tutti gli oggetti della conoscenza e della ricerca umane. Essi possono dire: seguite gli istinti e le propensioni della natura accettando la veracità dei sensi? Ma gli istinti vi portano a credere che la percezione o immagine sensibile è essa stessa l'oggetto

esterno. Sconfessate questo principio per accogliere un'opinione piú razionale, che le percezioni sono soltanto rappresentazioni di qualche cosa di esterno? Allora vi allontanate dalle vostra naturali inclinazioni e dai vostri sentimenti piú ovvi; e tuttavia non riuscite a soddisfare la vostra ragione la quale non può trovare mai alcun argomento convincente desunto dall'esperienza per provare che le percezioni sono connesse con degli oggetti esterni.

V'è un altro argomento scettico simile a questo, derivato dall'indagine filosofica piú profonda; ed esso potrebbe meritare la nostra attenzione, se fosse necessario penetrare cosí in profondità per scoprire argomenti e ragionamenti, che possono cosí poco servire a dei propositi seri. Si ammette universalmente da parte dei ricercatori moderni che tutte le qualità sensibili degli oggetti, quali duro, molle, caldo, freddo, nero ecc. sono soltanto secondarie, e non esistono negli oggetti stessi, ma sono percezioni della mente, senza alcun archetipo o modello esterno, di cui siano rappresentazioni. Se si ammette questo, riguardo alle qualità secondarie, deve anche seguirne la stessa conclusione riguardo alle supposte qualità primarie dell'estensione e della solidità; né queste ultime possono essere in alcun modo piú qualificate delle prime ad essere chiamate primarie. L'idea di estensione si deriva completamente dai sensi della vista e del tatto; e se tutte le qualità, percepite dai sensi, sono nella mente e non nell'oggetto, la stessa conclusione deve applicarsi all'idea di estensione, che dipende interamente dalle idee di sensazione e dalle idee di qualità secondarie. A questa conclusione non può sottrarci se non l'asserire che le idee delle qualità primarie si conseguono per mezzo di *astrazione*, opinione che, se la esaminiamo accuratamente, troveremo che è inintelligibile e perfino assurda. Un'estensione che non è né tangibile né visibile, non si può concepire; ed un'estensione tangibile o visibile che non sia né dura, né molle, né bianca, né nera, è egualmente fuori dell'ambito di quanto gli uomini possono concepire. Qualcuno provi a concepire un triangolo in generale, che non sia né *isoscele*, né *scaleno*, e che non abbia alcuna particolare lunghezza o proporzione nei lati; e si accorgerà tosto dell'assurdità di tutte le nozioni scolastiche riguardanti l'astrazione e le idee generali.

Sicché la prima obiezione filosofica all'evidenza dei sensi o all'opinione dell'esistenza di oggetti esterni consiste in questo, che una tale opinione, se fondata sull'istinto naturale, è contraria alla ragione, e se riferita alla ragione, è contraria all'istinto naturale e nello stesso tempo non reca con sé alcuna evidenza razionale capace di convincere un ricercatore imparziale. La seconda obiezione va piú innanzi e rappresenta quest'opinione come contraria alla ragione, almeno se è principio di ragione che tutte le qualità sensibili sono nella mente, non nell'oggetto. Spogliate la materia di tutte le sue qualità intelligibili, tanto primarie che secondarie, e voi in certo modo la annientate, e lasciate soltanto un *qualcosa* di sconosciuto ed inesplicabile, quale causa delle nostre percezioni; nozione tanto imperfetta che nessuno scettico la considererà degna di essere combattuta.

D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, pagg. 159-165

Hume, Scetticismo moderato e scetticismo eccessivo

Ai "ragionatori dogmatici" e "ignoranti" che "abbracciano precipitosamente quei princípi ai quali sono inclini" e nutrono soltanto pregiudizi, Hume contrappone "il ragionatore rigoroso" e "cólto", il cui atteggiamento mantiene in ogni ricerca e risoluzione "un grado di dubbio, di cautela e di moderazione" dettato dal buon senso e dalla riflessione dello "scetticismo moderato".

D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, Sez. dodicesima, Parte prima

Vi è, in verità, uno scetticismo piú *moderato* o filosofia *accademica* che può essere sia durevole che utile e che può, in parte, essere il risultato del pirronismo, o scetticismo *eccessivo*, quando i suoi dubbi indifferenziati vengano, in qualche misura, corretti dal buon senso e dalla riflessione. La maggior parte degli uomini inclina naturalmente ad asserire dogmaticamente le proprie opinioni; e dal momento che essi vedono le cose soltanto da un lato e non hanno idea di argomenti che controbilancino i propri argomenti, abbracciano precipitosamente quei princípi ai quali sono inclini e non hanno alcuna indulgenza per coloro che professano sentimenti opposti. L'esitare, cioè il valutare il pro ed il contro, rende perplesso il loro intelletto, arresta le loro passioni e sospende la loro attività. Perciò sono impazienti di sottrarsi a una condizione che è per loro cosí poco gradevole; e pensano di non essersene mai allontanati abbastanza, con la violenza delle loro asserzioni e l'ostinazione della loro credenza. Ma se questi ragionatori dogmatici potessero rendersi conto delle sorprendenti infermità dell'intelletto umano, anche nelle sue condizioni piú perfette, anche quando è piú accurato e pieno di cautela nelle sue risoluzioni; una simile riflessione ispirerebbe loro naturalmente maggiore modestia e riserbo, sminuirebbe la sciocca opinione che hanno di loro stessi, nonché i loro pregiudizi nei riguardi dei propri avversari. Gli ignoranti possono riflettere sull'atteggiamento dell'uomo cólto che, pur disponendo di tutti i vantaggi dello studio e della riflessione, è di solito sempre diffidente nelle proprie determinazioni; e se qualcuno fra le persone c-lte fosse incline, per temperamento naturale, all'arroganza e all'ostinazione, un pizzico di pirronismo potrebbe abbattere la sua superbia, mostrandogli che i pochi vantaggi che egli può aver conseguito rispetto ai suoi compagni di ricerche, sono del tutto trascurabili, se paragonati con la perplessità e con la confusione che si insinua dappertutto ed è inseparabilmente congiunta con la natura umana. In generale, v'è un grado di dubbio, di cautela e di moderazione che, in tutte le specie di ricerca e di determinazione, dovrebbe sempre accompagnare il ragionatore rigoroso.

(D. Hume, *Opere*, Laterza, Bari, 1971, vol. II, pagg. 171-172)

Hume, Simpatia e morale

Le nostre sensazioni nelle relazioni con gli altri (e le azioni sono valutabili moralmente in rapporto ad altri uomini), non possono essere ridotte a una dimensione esclusivamente egoistica: ciò che noi proviamo è condizionato sempre da ciò che provano gli altri in conseguenza delle nostre azioni.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro terzo, Parte terza, Sez. prima-terza

Per scoprire la vera origine della morale, e quella dell'amore e dell'odio che deriva dalle qualità morali, dobbiamo considerare nuovamente la natura e la forza della simpatia. Gli animi degli uomini sono simili nei loro sentimenti o nelle loro operazioni, né esiste un sentimento che si produca in una persona di cui non partecipino, in qualche grado, tutte le altre. Come quando ci sono delle corde ugualmente tese, se una si muove il suo moto si comunica a tutte le altre, così ogni sentimento che noi possiamo provare passa facilmente da una persona a un'altra e produce nelle creature umane i movimenti corrispondenti. Quando io scorgo nelle voci o nei gesti di una persona gli oggetti di una passione, il mio animo trascorre immediatamente da questi oggetti alle loro cause, e si forma una idea della passione talmente viva che si muta subito nella passione medesima. Similmente quando avverto le cause di qualche emozione, il mio animo è portato agli effetti ed è preso da una grande emozione [...].

Ora noi siamo certi che la simpatia è un principio potentissimo nella natura umana. Siamo anche certi che essa esercita una grande influenza sul nostro senso della bellezza, sia che riguardiamo gli oggetti esterni sia che giudichiamo della morale. Noi troviamo che essa ha forza sufficiente per produrre i più forti sentimenti di approvazione quando opera da sola e senza il concorso di altri principi, come nei casi della giustizia, dell'obbedienza, della castità e delle buone maniere. Possiamo osservare che tutte le circostanze richieste per le sue operazioni si trovano nella maggior parte delle virtù, che hanno una tendenza al bene della società o della persona che le possiede. Se si confrontano tutte queste circostanze, non avremo dubbi che la simpatia costituisce la fonte principale delle distinzioni morali. La giustizia è certamente approvata perché tende al pubblico bene, e questo ci lascia indifferenti a meno che la simpatia non ci interessi ad esso. Lo stesso possiamo presumere a proposito di tutte le altre virtù che abbiano un'uguale tendenza al pubblico bene. Tali virtù derivano il loro merito dalla nostra simpatia per quanti ne ottengono qualche vantaggio; così le virtù che tendono al bene della persona che le possiede derivano il loro merito dalla simpatia che nutriamo per essa.

La maggior parte degli uomini concederà prontamente che le qualità utili dello spirito sono virtuose appunto per la loro utilità. Questo modo di pensare è così naturale ed è tanto frequente, che pochi esiteranno ad ammetterlo. Una volta concesso questo, occorre necessariamente riconoscere la forza della simpatia. La virtù è considerata come mezzo a un fine. Ora i mezzi rispetto a un fine sono valutati solo quando il fine è valutato. Ma la

felicità degli estranei ci colpisce unicamente per la simpatia, ed è dunque a questo principio che dobbiamo attribuire il sentimento di approvazione per tutte le virtù utili alla società o alla persona che le possiede. Questo fatto costituisce la parte più notevole della morale.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 934-935)

Hume, Sulla natura della causalità

Il principio di causa non presuppone "qualità particolari" negli oggetti; esso esprime una relazione per la quale è necessario che i due oggetti siano fra loro contigui: quello che costituisce la causa deve precedere nel tempo l'altro e fra i due deve esserci una connessione necessaria.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro primo, Parte terza, Sez. seconda

Dobbiamo anzitutto considerare l'idea di causalità e vedere quale ne è l'origine. Non si può infatti ragionare bene, se non s'intende l'idea di cui si ragiona; così è impossibile intendere perfettamente un'idea se non si rintraccia l'origine e non si analizza quella prima impressione da cui essa nasce. L'esame dell'impressione dà chiarezza all'idea e l'esame dell'idea dà un'uguale chiarezza a ogni nostro ragionamento. Diamo dunque uno sguardo a due di quegli oggetti che chiamiamo causa ed effetto, e rivolgiamoli da tutti i lati per trovare quell'impressione che produce un'idea d'importanza tanto prodigiosa. Vedo subito che non devo cercarla in nessuna delle particolari *qualità*, poiché, qualunque di queste io scelga, trovo oggetti che non la possiedono e nondimeno sono chiamati cause ed effetti. Ed invece non esiste nulla nell'oggetto, né esternamente né internamente, che non si possa considerare o come causa o come effetto, sebbene sia evidente che non c'è alcuna qualità che appartenga universalmente a tutte le cose e dia loro diritto a questa denominazione. L'idea di causalità deve quindi derivare da qualche *relazione* esistente tra gli oggetti, ed è questa relazione che dobbiamo cercare di scoprire. Trovo in primo luogo che gli oggetti considerati come causa ed effetto sono *contigui*; e che niente potrebbe agire su altro se tra essi ci fosse il minimo intervallo di tempo e di spazio. Sebbene oggetti distanti possono talora sembrare produttivi l'uno dell'altro, si scopre di solito che sono uniti da una catena di cause contigue tra loro; e anche quando non la possiamo trovare, presumiamo che esista. Dobbiamo dunque considerare il rapporto di *contiguità* essenziale a quello di causalità, o almeno supporlo tale, fin quando non avremo un'occasione più propizia per chiarire la questione esaminando quali sono gli oggetti capaci di giustapposizione e di congiungimento.

Il secondo rapporto che io stimo essenziale a quello di causalità non è ammesso da tutti, anzi è controverso, e consiste nella priorità di tempo della causa sull'effetto.

[...]

Ci contenteremo allora di questi due rapporti di contiguità e di successione, come se ci offrissero un'idea completa della causalità? Assolutamente no. Un oggetto può essere contiguo e anteriore a un altro, senza venire considerato come la sua causa. Occorre esaminare il rapporto di *connessione necessaria*, che ha un'importanza ben maggiore dei due precedenti. Guardo ancora l'oggetto da tutti i lati, per scoprire la natura di questa connessione necessaria e la impressione, o le impressioni, da cui può essermi venuta la sua idea. Scopro subito che il rapporto di causa e di effetto non dipende affatto dalle qualità conosciute degli oggetti. Delle loro relazioni vedo solo quelle di contiguità e di successione,

che ho già dichiarato imperfette ed insoddisfacenti. La disperazione mi farà dire che io sono qui in possesso di una idea non preceduta da un'impressione somigliante? Sarebbe una prova troppo grande di leggerezza e di incostanza: il principio contrario è stato già così solidamente stabilito da non ammettere dubbi, almeno fino a quando non abbiamo esaminata la presente difficoltà.

Dobbiamo allora procedere come coloro che, cercando una cosa nascosta e non trovandola nel posto sperato, frugano tutt'attorno senza una meta definita, nella speranza che la buona fortuna li guidi. Bisogna abbandonare l'analisi diretta della connessione necessaria, che fa parte della nostra idea di causa ed effetto; e cercare qualche altra questione, di cui l'esame possa giovare a chiarire la presente difficoltà. Due sono le questioni che mi accingo a esaminare: 1. Per quale ragione diciamo *necessario* che tutto ciò che ha un cominciamento deve avere una causa? 2. Perché affermiamo che certe cause particolari devono *necessariamente*, avere certi particolari effetti? Qual è la natura di quest'*inferenza*, onde passiamo dalle une agli altri, e della *credenza* che riponiamo in essa?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 869-871

Hume, Una *gentle force* unisce le idee e le cose

Hume è troppo scettico per poter accettare la legge di gravità come unica regola - insieme a una concezione meccanicistica - del moto dell'Universo; ma, al tempo stesso, è anche così attento all'esperienza che non può negare di vedere intorno a sé (e dentro di sé, ad esempio nel linguaggio) un ordine - quasi un'armonia - che non può essere del tutto attribuito al caso. Ecco allora che egli ipotizza, inferendola dall'esperienza, la presenza di una "dolce forza". È una forza e pertanto è in grado di produrre spostamenti (associazione di cose o di idee), ma al tempo stesso è "dolce", cioè svincolata dalla necessità, duttile, suscettibile essa stessa di spostamenti di obiettivi.

D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, I, i, 4

Poiché tutte le idee semplici possono venire separate dall'immaginazione e ancora unite nella forma che più le piace, niente sarebbe più inesplicabile delle sue operazioni se non fosse guidata da un principio universale che la rende in una certa misura uniforme in ogni tempo e luogo. Se le idee fossero interamente slegate o sconnesse, solo il caso potrebbe congiungerle; ma non è possibile che le stesse idee semplici si raccolgano regolarmente in idee complesse (come accade di solito) senza un legame che le unisca, senza una proprietà associativa per cui un'idea ne introduca un'altra naturalmente. Questo principio di unione tra le idee non va considerato come una connessione indissolubile; questa è già stata esclusa dall'immaginazione, né si deve concludere che senza un tale principio lo spirito non possa congiungere due idee: ché non c'è niente di più libero di quella facoltà. Noi dobbiamo semplicemente considerarlo come una dolce forza [*gentle force*] che comunemente si impone ed è la causa, fra l'altro, del fatto che le lingue si corrispondono tanto fra loro: la natura sembra che indichi a ognuno le idee semplici più adatte a essere riunite in idee complesse [...]. Vi è qui una specie di attrazione, che ha nel mondo mentale, non meno che in quello fisico, una importanza straordinaria e si mostra in molte e svariate forme. Rilevanti sono ovunque i suoi effetti, ma quanto alle sue cause, esse sono per lo più sconosciute e non si può che riguardarle come *originarie* della natura umana.

(D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Il pensiero di David Hume*, a cura di A. Santucci, Loescher, Torino, 1972, pagg. 56-57)

Husserl, Il compito del filosofo

Il compito del filosofo consiste nell'elaborare una "scienza universale del mondo". (kathólon significa qui "visione d'insieme") per arrivare all'idea di "verità in sé", che spinge l'uomo ad elevarsi ad un livello più alto di quello che è per lui la vita quotidiana.

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Tübingen, 1952, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1983, pagg. 284-285

Il compito del filosofo, lo scopo della sua vita di filosofo: una scienza universale del mondo, un sapere universale, definitivo, un universo delle verità in sé attorno a mondo, al mondo in sé. Che dire di questo scopo e della possibilità di raggiungerlo? È possibile cominciare con una verità – con una verità definitiva? Una verità definitiva, una verità attraverso cui io possa enunciare qualcosa su un essente in sé, nella certezza indubitabile di enunciare qualcosa di definitivo? Se io dispongo già di verità "immediatamente evidenti", è possibile che da esse ne possano derivare mediamente altre. Ma io dispongo veramente di queste verità? È possibile che un essente in sé sia per me tanto indubitabilmente certo in un'immediata esperienza, che io possa, mediante concetti descrittivi immediatamente adeguati all'esperienza e al suo contenuto, enunciare immediate verità in sé? Ma che dire di tutte le esperienze del mondano, di tutto ciò che io ho in una certezza immediata, che è nella spazio-temporalità? Tutto ciò è certo, ma questa certezza può modalizzarsi può diventare dubbia, può trasformarsi lungo il processo dell'esperienza, in apparenza: nessun enunciato sperimentale immediato mi dà un essente in sé; mi dà soltanto un che di supposto con certezza, che lungo la mia vita di esperienza deve verificarsi. Ma la mera conferma, costitutiva della concordanza dell'esperienza reale, non esclude la possibilità dell'apparenza.

Esperando, vivendo in generale come io (pensando, valutando, agendo), io sono necessariamente un io, che ha un suo tu, un suo noi e un suo voi, l'io dei pronomi personali. Altrettanto necessariamente, io e noi nella comunità egologica, siamo correlati di tutto ciò che noi chiamiamo essente mondano, ciò che noi, nella denominazione, nel nominare e nel conferire, nel fondare conoscitivo, già sempre presupponiamo, ciò che è qui per noi, che è reale, che vale per noi ed è esperibile in comune, nella comunità della vita di coscienza, qualcosa che non può essere isolato individualmente, che è intimamente accomunato. E tuttavia il mondo è anche il nostro mondo comune, ed è necessariamente in una validità d'essere; tuttavia, sui dettagli io posso entrare in contraddizione con gli altri, entrare in una fase di dubbio e di negazione dell'essere, proprio come rispetto a me stesso. Come ho quindi un essente in sé definitivo? L'esperienza, l'esperienza della comunità e le vicendevoli rettifiche, come del resto la propria esperienza personale e le proprie auto-rettifiche, non eliminano la relatività dell'esperienza, che è relativa anche in quanto esperienza della comunità; perciò tutti gli enunciati descrittivi sono necessariamente relativi

e tutti i passaggi conclusivi pensabili, sia quelli deduttivi sia quelli induttivi sono relativi. Come può il pensiero produrre altro che verità relative? L'uomo della vita quotidiana non è privo di ragione, è un essere pensante, ha, rispetto all'animale, il *cathólon*, e perciò ha una lingua, può compiere descrizioni, passaggi conclusivi e interroga la verità, verifica, argomenta e decide razionalmente – ma l'idea di “verità in sé” ha un senso per lui? Non si tratta forse, come del resto per il correlativo essente in sé, di un'invenzione filosofica? Eppure non è una finzione, un'invenzione irrilevante e superflua, bensí una scoperta che innalza, o è chiamata a innalzare l'uomo a un livello piú alto, in una nuova storicità della vita umana, una storicità la cui *entelechia* è appunto questa nuova idea e la prassi filosofica o scientifica che le è subordinata, la metodica di un pensiero scientifico di nuovo genere.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 219-220

Husserl, Il mondo_della_vita

Husserl utilizza l'espressione "mondo-della-vita" per indicare non solo una conoscenza del mondo di tipo pre-scientifico, ma quel tipo di conoscenza che sta a fondamento di tutti gli altri e a cui si perviene per intuizione (via pre-logica).

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Tübingen, 1952, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1983, pagg. 152-154

Il mondo della vita come tale non è forse l'universalmente noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza? I suoi orizzonti ignoti non sono forse semplicemente orizzonti d'una conoscenza semplicemente imperfetta, e cioè già noti almeno nella loro tipicità più generale? Certo alla vita pre-scientifica questa conoscenza basta come le basta il suo modo di trasformare la non conoscenza in conoscenza e di attingere occasionalmente una conoscenza sulla base dell'esperienza e dell'induzione (di un'esperienza che continuamente viene verificata e che esclude costantemente le apparenze). Ciò basta alla prassi quotidiana. Ma se si vuole compiere un passo in avanti, per pervenire a una conoscenza "scientifica", che cosa può essere messo in discussione se non gli scopi e le operazioni della scienza obiettiva? Ma la conoscenza scientifica non è forse, come tale, conoscenza "obiettiva" – orientata verso un substrato della conoscenza valido per chiunque in una generalità incondizionata? Eppure, paradossalmente, noi teniamo fermo alle nostre precedenti affermazioni ed esigiamo che non ci si lasci ingannare da una tradizione di secoli, dalla tradizione in cui siamo stati educati, e che non si sovrapponga il concetto tradizionale di scienza in generale.

Il titolo "mondo-della-vita" rende possibile e probabilmente esige tutta una serie di compiti scientifici diversi anche se, per essenza, reciprocamente connessi; e probabilmente appunto un'autentica e piena scientificità esige che questi compiti vengano trattati tutti insieme anche se secondo l'ordine essenziale della loro fondazione, e che non si proceda a trattarne scientificamente uno solo, per es. quello logico-obiettivo, trascurando completamente gli altri. Perciò non si è mai indagato scientificamente il modo in cui il mondo-della-vita funge da fondamento, il modo in cui sono fondate le sue molteplici validità pre-logiche rispetto alle verità logiche teoretiche. E probabilmente la scientificità, richiesta dal mondo-della-vita come tale e nella sua universalità, è una scientificità peculiare, non di ordine logico-obiettivo, una scientificità che, per essere definitivamente fondante, è la più alta nella scala dei valori. Ma come realizzare questa diversa scientificità, a cui finora s'è sempre sovrapposta quella obiettività? L'idea di verità obiettiva, nel suo stesso senso, è sempre stata determinata dal contrasto con l'idea di verità propria della vita pre- ed extra-scientifica. Quest'ultima ha una fonte ultima e profonda di verifica nell'esperienza "pura" intesa nel senso che abbiamo indicato sopra, in tutti i modi della percezione, del

ricordo ecc. Ma questi termini devono essere intesi veramente nel senso in cui sono usati nella vita pre-scientifica, non devono cioè subire interpretazioni psico-fisiche ecc. derivanti dalla scienza obiettiva. Per anticipare un punto importante: occorre innanzitutto evitare di ricorrere ai “dati della sensibilità”, che si suppongono immediati come se essi fossero effettivamente ciò che caratterizza immediatamente le datità puramente intuitive del mondo-della-vita. Il *primun* reale è l'intuizione “meramente soggettivo-relativa” della vita pre-scientifica nel mondo. Certo, per noi, il “meramente” ha una sfumatura di spregio che esprime la diffidenza tradizionale della *dóxa*. Ma nella vita pre-scientifica stessa questa sfumatura scompare; qui il “meramente” sta a indicare una sicura verifica, un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità precisamente definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso. Lo spregio con cui tutto ciò che è “meramente soggettivo-relativo” viene trattato dagli scienziati moderni al servizio di un ideale di obiettività non cambia assolutamente nulla al suo modo d'essere, come del resto non cambia nulla il fatto che agli scienziati stessi questo elemento deve essere di comodo, visto che vi ricorrono tanto spesso e inevitabilmente.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 216-217

Husserl, Problemi metodologici

Individuato il mondo-della-vita, resta aperta una serie di problemi metodologici ad esso inerenti, fra cui quello fondamentale riguardante il rapporto fra intuizione e pensiero logico e la parzialità della conoscenza scientifica.

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Tübingen, 1952, trad. it. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1983, pagg. 160-163

Certo noi non sappiamo ancora come il mondo-della-vita possa diventare un tema del tutto indipendente, completamente autonomo, come debba poter rendere possibili gli enunciati scientifici, i quali, in quanto tali, anche se in modo diverso da quello delle nostre scienze, devono avere una loro “obiettività”, una validità necessaria puramente metodica, che noi, come chiunque altro, possiamo verificare appunto metodicamente. Qui cominciamo in senso assoluto, non possediamo alcuna logica che possa ritenersi normativa, non possiamo interrogare che noi stessi, dobbiamo approfondire il senso ancora nascosto del compito che ci siamo proposti, dobbiamo provvedere con estrema cura a escludere qualsiasi pregiudizio, a mantenerci esenti da intromissioni estranee (e su questa via abbiamo già fatto qualche passo importante); e perciò da queste precauzioni come in qualsiasi impresa che si attui per la prima volta, deve nascere il nostro metodo. Chiarire il senso dei nostri compiti significa raggiungere l'evidenza stessa del fine in quanto fine, e per essenza rientrano in questa evidenza anche le possibili “vie” che portano ad essa. La precisione e la difficoltà delle considerazioni preliminari che ancora dovremo compiere si giustificheranno da sé, non solo per l'importanza del fine, ma anche per la essenziale novità e perigliosità dei pensieri che cercheranno di venire a capo di quest'impresa. Così il problema che supponevamo investire soltanto i fondamenti delle scienze obiettive, e che ritenevamo un problema parziale nel problema universale della scienza obbiettiva, ha finito di fatto per dimostrarsi (come già avevamo preannunciato) il vero e proprio problema, il problema più specificamente universale. Si può anche dire: esso si presenta dapprima come il problema del rapporto tra pensiero scientifico-obiettivo e intuizione; abbiamo cioè, da un lato, il pensiero logico in quanto pensiero attorno a problemi logici; per es. il pensiero fisico attorno alle teorie fisiche, oppure il pensiero meramente matematico attorno alla sede della matematica in quanto sistema dottrinale, in quanto teoria. Dall'altro lato abbiamo un intuire e un intuito che rientrano nel mondo-della-vita prima di qualsiasi teoria. Proprio qui sorge l'apparenza di un pensiero puro il quale, indifferente, in quanto puro, all'intuizione, ha già una propria verità evidente, addirittura una verità del tipo di quella che è propria del mondo, un'apparenza che rende problematici il senso, la possibilità e la “portata” (*Tragweite*) della scienza obbiettiva. Siamo nell'estraneità reciproca e assoluta: intuizione e pensiero. Perciò, in generale, la “teoria della conoscenza” rimane una teoria della scienza, fondata su una duplicità correlativa (e la scienza rimane costantemente quella definita dal

concetto comune di scienza: la scienza obiettiva). Ma mentre il titolo vago e vuoto di intuizione, invece che qualcosa di trascurabile e di svalutato rispetto all'alto valore della logica che si supponeva contenere l'autentica verità, è diventato il problema del mondo-della-vita, mentre, attraverso una seria penetrazione, l'importanza di questa tematica si è rivelata poderosa, si delinea anche un grande mutamento nella "teoria della conoscenza", nella teoria della scienza; infine la scienza perde la sua autonomia sia come problema sia come complesso di operazioni, e diventa un problema meramente parziale.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 218-219

Husserl, Sul rapporto fra logica e conoscenza

Husserl prende in considerazione il rapporto fra le strutture della logica e il tipo di conoscenza ad essa collegato e giudica il tutto ad un livello arretrato e insoddisfacente. Egli propone in alternativa la sua "fenomenologia dei vissuti logici".

E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1922, trad. it. *Ricerche logiche*, I, a cura di S. Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968, pag. 273 419-420)

La fenomenologia dei vissuti logici ha lo scopo di farci comprendere descrittivamente (non, per esempio, da un punto di vista empirico-psicologico) questi vissuti psichici e il senso insito in essi, in modo abbastanza approfondito da consentirci di dare significati determinati a tutti i concetti logici fondamentali – significati cioè che, dopo essere stati chiariti ricorrendo a un esame analitico dei nessi essenziali tra intenzione, significante e riempimento del significato, siano a un tempo comprensibili e certi nella loro possibile funzione conoscitiva; in breve: significati rispondenti all'interesse della stessa logica pura, e anzitutto all'interesse di una vera comprensione critico-conoscitiva dell'essenza di questa disciplina. I concetti logici e noetici fondamentali non sono stati finora completamente chiariti; essi sono accompagnati da numerosi sensi equivoci, tanto dannosi e tanto difficili da accettare, e quindi da tenere distinti, che proprio qui è da ricercare la causa principale dello stato di arretratezza in cui si trovano oggi la logica pura e la teoria della conoscenza.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 210

Husserl, Sull'*epoché*

In questa lettura Husserl ci presenta le caratteristiche dell'epoché fenomenologica e l'obiettivo che essa si propone.

E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*, trad. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, pagg. 65-67

Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale *epoché* nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa *epoché*. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venir modificati in piena libertà e ogni oggetto di giudizio potrebbe venir messo in parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della messa in parentesi limitato però in un certo modo.

Dobbiamo indicare questa limitazione.

Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente “qui per noi”, “alla mano”, e che continuerà a permanere come “realtà” per la coscienza, anche se a noi talenta di metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio l'*epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto.

[...]

Proprio questo valere preliminarmente, che mi porta attualmente e abitualmente nella vita naturale e che fonda la mia intera vita pratica e teoretica, proprio questo preliminare essere-per-me “del” mondo, io mi inibisco; gli tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell'esperienza, e tuttavia il vecchio andamento dell'esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il “terreno” sul quale io fino a questo momento stavo. Così attuo l'*epoché* fenomenologica, la quale, dunque, *eo ipso*, mi vieta anche l'attuazione di qualsiasi giudizio, di qualsiasi presa di posizione predicativa nei confronti dell'essere e dell'essere-così e di tutte le modalità d'essere dell'esistenza spazio temporale del “reale”. Così io neutralizzo tutte le scienze riferentesi al mondo naturale e, per quanto mi sembrano

solide, per quanto le ammiri, per quanto poco io pensi ad accusarle di alcunché, non ne faccio assolutamente alcun uso.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 214-215

Iliade, passi scelti

Priamo alla tenda di Achille

Detto cosí, ritornò al vasto Olimpo
Ermete; e Priamo saltò a terra dal cocchio
e lasciò Ideo: quello rimase a tenere
cavalli e mule, e il vecchio entrò dritto
dove sedeva Achille caro a Zeus: lo trovò
solo, sedevano in disparte i compagni: ma due,
l'eroe Automèdonte e Alcimo rampollo d'Ares,
s'affacciavano standogli intorno: aveva appena finito
di mangiare e di bere: c'era lí ancora la tavola.
Entrò non visto il gran Priamo, e standogli accanto
strinse fra le sue mani i ginocchi d'Achille, baciò quella mano
tremenda, omicida, che molti figliuoli gli uccise.
Come quando grave colpa ha travolto un uomo,
che, ucciso in patria qualcuno, fugge in altro paese,
in casa d'un ricco, stupore afferra i presenti;
cosí Achille stupí, vedendo Priamo simile ai numi,
e anche gli altri stupirono e si guardarono in faccia.
Ma Priamo prendendo a pregare gli disse parola:
“Pensa al tuo padre, Achille pari agli dèi,
coetaneo mio, come me sulla soglia tetra della vecchiaia,
e lo tormentano forse i vicini, standogli intorno,
perché non c'è nessuno che il danno ed il male allontanì.
Pure sentendo dire che tu ancora sei vivo,

Gode in cuore, e spera ogni giorno
di vedere il figliuolo tornare da Troia.
Ma io sono infelice del tutto, che generai forti figli
nell'ampia Troia, e non me ne resta nessuno.
Cinquanta ne avevo quando vennero i figli dei Danai,
e diciannove venivano tutti da un seno,
gli altri altre donne me li partorirono in casa:
ma Ares furente ha sciolto i ginocchi di molti,
e quello che solo restava, che proteggeva la rocca e la gente,
tu ieri l'hai ucciso, mentre per la sua patria lottava,
Ettore... Per lui vengo ora alle navi dei Danai,
per riscattarlo da te, ti porto doni infiniti.
Achille, rispetta i numi, abbi pietà di me,

pensando al padre tuo: ma io son piú misero,
 ho patito quanto nessun altro mortale,
 portare alla bocca la mano dell'uomo che ha ucciso i miei figli! ”
 Disse cosí, e gli fece nascere brama di piangere il padre:
 allora gli prese la mano e scostò piano il vecchio;
 entrambi pensavano e uno piangeva Ettore massacratore
 a lungo, rannicchiandosi ai piedi d'Achille,
 ma Achille piangeva il padre, e ogni tanto
 anche Patroclo; s'alzava per la dimora quel pianto.
 Ma quando Achille glorioso si fu goduto i singhiozzi,
 passò dal cuore e dalle membra la brama,
 s'alzò dal seggio a un tratto e rialzò il vecchio per mano,
 commiserando la testa canuta, il mento canuto,
 e volgendosi a lui parlò parole fugaci:

E come hai potuto alle navi dei Danai venire solo,
 sotto gli occhi d'un uomo che molti e gagliardi
 figliuoli t'ha ucciso? Tu hai cuore di ferro.
 Ma via, ora siedì sul seggio e i dolori
 lasciamoli dentro nell'animo, per quanto afflitti:
 nessun guadagno si trova nel gelido pianto.
 Gli dèi filarono questo per i mortali infelici:
 vivere nell'amarezza: essi invece son senza pene.
 Due vasi son piantati sulla soglia di Zeus,
 dei doni che dà, dei cattivi uno e l'altro dei buoni.
 A chi mescolando ne dia Zeus che getta le folgori,
 incontra a volte un male e altre volte un bene;
 ma a chi dà solo dei tristi, lo fa disprezzato,
 e mala fame lo insegue per la terra divina,
 va errando senza onore né dagli dèi né dagli uomini.
 Cosí a Peleo doni magnifici fecero i numi
 fin dalla nascita; splendeva su tutti i mortali
 per beata ricchezza; regnava sopra i Mirmídoni,
 e benché fosse mortale gli fecero sposa una dea.
 Ma col bene, anche un male gli diede il dio, ché non ebbe
 nel suo palazzo stirpe di figli nati a regnare,
 un figlio solo ha generato, che morrà presto: e io non posso
 aver cura del vecchio perché lontano dalla mia patria
 qui in Troia siedo, a te dando pene e ai tuoi figli.
 E anche tu, vecchio – sappiamo – fosti felice prima:

quanto paese di sopra limita Lesbo, la sede di Macaro,
e di sotto la Frigia e lo sconfinato Ellesponto,
su tutti, raccontano, o vecchio, per figli e ricchezze splendevi.
Da che questo male, invece, i figli del cielo ti diedero,
sempre battaglie vi sono intorno alla rocca e stragi d'uomini.
Sopporta, dunque, e non gemere senza posa nel cuore:
nulla otterrai piangendo il figlio, non lo farai
rivivere, potrai piuttosto patire altri mali”.

(*Iliade*, XXIV vv. 468-551 trad. R. Calzecchi Onesti)

Ippia, Natura e legge

Nel Protagora di Platone compare anche il sofista Ippia, che sostiene la bontà della natura e la violenza della legge.

Fr. 86 C 1 DK (Platone, *Protagora*, 337 c)

Dopo Prodicò, parlò il dotto Ippia: – O voi qui presenti, io credo che siate tutti quanti parenti e familiari e concittadini per natura, non per legge; perché per natura il simile è parente del suo simile, mentre la legge, tiranna degli uomini, commette molte violenze contro natura.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 981)

James, Il lato psicologico delle parole

Il filosofo americano osserva che una parola risulterebbe “pallida e senza espressione” senza l’“ipertono” (o tono addizionale) di carattere psichico, senza una relazione con il contesto. Egli poi ne distingue il significato statico e quello dinamico.

W. James, *Principi di psicologia*

Colui che pensa per mezzo di parole deve far sí che la sua parola o la sua frase conclusiva sia tradotta nel pieno valore sensoriale immaginativo, perché, nel caso contrario, il pensiero resterebbe pallido e senza espressione.

Tutto questo dovevamo dire circa la continuità sensibile e l'unità del nostro pensiero, in contrapposto a quelle apparenti interruzioni che vediamo nelle parole, nelle immagini, e in tutti quei mezzi di cui il pensiero pare servirsi per procedere. Fra tutti i suoi elementi sostantivi c'è coscienza “transitiva” e le immagini e le parole hanno una frangia e non sono così distinte come a prima vista potrebbe sembrare. [...]

C'è attorno ad ogni parola 1° “ipertono” (tono addizionale) psichico, costituito dal sentire che esso ci fa avvicinare ad una conclusione che sta presentandosi. Circondare tutte le parole di una proposizione, mentre passano, con queste frange o aloni di relazioni, fare che la conclusione sembri degna di essere raggiunta, e tutti ammetteranno che quella proposizione è l'espressione di un pensiero completamente continuo, uno e razionale. Ogni parola di una simile proposizione è sentita non soltanto come una parola, ma come avente un significato.

Il “significato” di una parola che si trovi in modo dinamico in una proposizione, è differente da quello che essa avrebbe quando fosse considerata in modo statico, fuori di ogni contesto di frasi. Il significato dinamico di una parola ordinariamente si riduce alla frangia, che abbiamo descritto, per cui si sente se essa è concorde o discorde rispetto al contesto e rispetto alle conclusioni. Il significato statico, quando la parola è concreta, come “tavola”, “Boston”, consiste in immagini sensoriali risvegliate; e quando è astratto, come “legislazione criminale”, “errore”, ecc., consta di altre parole che vengono in mente e formano la cosiddetta “definizione”.

P. Brondi, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 338-339

James, La concezione della coscienza

William James (New York 1842-Chocorua, N. H. 1910), in questa relazione tenuta a Roma nel 1905 al V Congresso Internazionale di Psicologia, presenta la sua concezione dinamica della coscienza – il campo di indagine privilegiato della psicologia scientifica – che egli concepisce come un flusso continuo, una attività mentale che collega tra loro i diversi momenti e contenuti dell'esperienza personale. La coscienza non va quindi considerata una entità statica e isolata ma va ricondotta all'interno del processo dell'esperienza, in cui soggetto e oggetto, cosa e pensiero, costituiscono una unità.

W. James, *Saggi pragmatisti*

Si definisce di solito la psicologia come la “scienza dei fatti di coscienza” o dei *fenomeni*, o, anche, degli *stati* di coscienza. O che la si riferisca a dei *me* personali, “oppure che la si creda impersonale come l’“io trascendentale” di Kant o la *Bewusstheit* o il *Bewusstsein überhaupt* dei tedeschi contemporanei, questa coscienza è sempre considerata come avente un'essenza propria, assolutamente distinta dall'essenza delle cose materiali, ch'essa ha il dono misterioso di rappresentare e di conoscere. I fatti materiali, presi nella loro materialità, non sono *provati*, non sono oggetti d'*esperienza*, non si *riportano* a qualcosa.

Perché prendano la forma del sistema nel quale ci sentiamo vivere, bisogna che *appaiano*, e questo fatto di apparire, aggiunto alla loro esistenza bruta, si chiama la coscienza che noi ne abbiamo, o forse, secondo l'ipotesi panpsichista, ch'essi hanno di loro medesimi. Ecco dunque quell'inveterato dualismo che sembra impossibile cacciare dalla nostra concezione del mondo.

Questo mondo può esistere in sé, ma noi non ne sappiamo nulla, giacché per noi è soltanto un oggetto d'esperienza; e la condizione indispensabile per ciò, è che sia riferito a dei testimoni, che sia conosciuto da un soggetto o da soggetti spirituali. Oggetto e soggetto son le due gambe senza le quali pare che la filosofia non sappia fare un passo avanti. Tutte le scuole son d'accordo su ciò: scolastici, cartesiani, kentiani, neo-kentiani, tutti ammettono il dualismo fondamentale. Il positivismo o agnosticismo dei nostri giorni, che tiene a derivare dalle scienze naturali, si dà volentieri, è vero, il nome di monismo. Ma si tratta di un monismo verbale. Pone una realtà sconosciuta ma ci dice che questa realtà si presenta sempre sotto due “aspetti”, un lato coscienza e un lato materia, e questi due aspetti rimangono irriducibili come gli attributi fondamentali (estensione e pensiero) del Dio di Spinoza. In fondo il monismo contemporaneo è puro spinozismo.

Ora come ci si rappresenta questa coscienza di cui tutti siamo così inclinati ad ammettere l'esistenza? È impossibile definirla, ci dicono, ma ne abbiamo tutti una intuizione immediata: prima di tutto la coscienza ha coscienza di se stessa. Domandate alla prima persona che incontrerete, uomo o donna, psicologo o ignorante, e vi risponderà che si sente pensare, godere, soffrire, volere, nello stesso modo in cui si sente respirare.

Essa percepisce direttamente la sua vita spirituale come una specie di corrente interna, attiva, leggera, fluida, delicata, quasi diafana e assolutamente opposta a qualunque cosa materiale. Insomma la vita soggettiva non sembra esser soltanto una condizione logicamente indispensabile perché vi sia un mondo obiettivo che *appaia*, è anche un elemento dell'esperienza stessa che noi proviamo direttamente come sentiamo il nostro corpo.

Idee e Cose, come non riconoscere il loro dualismo? Sentimenti e Oggetti, come dubitare della loro assoluta eterogeneità?

La sedicente psicologia scientifica ammette questa eterogeneità come l'ammetteva l'antica psicologia spiritualista.

Come non ammetterla? Ogni scienza si taglia arbitrariamente nella trama dei fatti un campo in cui si chiude, e di cui studia e descrive il contenuto. La psicologia prende per suo dominio il campo dei fatti di coscienza. Essa li postula senza criticarli, li oppone ai fatti materiali; e, senza criticare neppure la nozione di questi ultimi, li lega alla coscienza col legame misterioso della *conoscenza*, della *appercezione* che, per essa, è un terzo genere di fatti fondamentali ed ultimi.

Seguendo questa strada la psicologia contemporanea ha celebrato grandi trionfi. Ha potuto fare un disegno dell'evoluzione della vita cosciente, concependo quest'ultima come adattantesi sempre più completamente all'ambiente fisico. Ha potuto stabilire un parallelismo nel dualismo, quello dei fatti psichici e dei processi cerebrali. Essa ha spiegato le illusioni, le allucinazioni e, fino a un certo punto, le malattie mentali. Sono dei bei progressi, ma restano ancora parecchi problemi.

La filosofia generale soprattutto, che ha per dovere di scrutare tutti i postulati, trova dei paradossi e degli ostacoli là dove la scienza passa oltre: non ci sono che gli amanti della scienza popolare che non son mai perplessi. Più si va in fondo alle cose e più enigmi si trovano, ed io confesso per parte mia che da quando mi occupo seriamente di psicologia questo vecchio dualismo di materia e pensiero, questa eterogeneità posta come assoluta di due essenze, m'ha presentato sempre delle difficoltà, e di alcune di queste difficoltà vorrei appunto intrattenervi.

Prima di tutto ce n'è una la quale, ne son convinto, vi avrà colpiti tutti. Prendiamo la percezione esterna, la sensazione diretta che ci danno, per esempio, le mura di questa sala. Si può dire qui che lo psichico e il fisico siano assolutamente eterogenei? Al contrario, sono così poco eterogenei che, se ci mettiamo dal punto di vista del senso comune, se facciamo astrazione da tutte le invenzioni esplicative, dalle molecole e dalle ondulazioni eteree, per esempio, che in fondo sono entità metafisiche, se, in una parola, prendiamo la realtà ingenuamente e come ci è data primitivamente, questa realtà sensibile da cui dipendono tutte le nostre azioni; ebbene questa realtà sensibile e la sensazione che ne abbiamo sono, nel momento in cui la sensazione si produce, assolutamente identiche l'una all'altra. La realtà è la stessa appercezione. Le parole "mura di questa sala" non significano che questa bianchezza fresca e sonora che ci circonda, interrotta da queste finestre,

limitata da queste linee e questi angoli. Il fisico non ha altro contenuto che lo psichico. Soggetto e oggetto si confondono.

Berkeley è stato il primo a mettere in onore questa verità. *Esse est percipi*. Le nostre sensazioni non sono dei piccoli duplicati interni delle cose, sono le cose stesse in quanto le cose ci son presenti. E qualunque cosa si voglia pensare della vita assente, nascosta, e per dir così, privata, delle cose e qualunque siano le costruzioni ipotetiche che se ne facciano, resta vero che la vita pubblica delle cose, questa attualità presente per la quale ci vengono innanzi, da cui derivano tutte le nostre costruzioni teoriche, e alla quale debbono tutte tornare e ricongiungersi sotto pena di ondeggiare nell'aria e nell'ideale; questa attualità, dico, è omogenea, e non solo omogenea, ma numericamente una, con una certa parte della nostra vita interiore.

Ecco per la percezione esterna. Quando ci si rivolge all'immaginazione, alla memoria o alle facoltà di rappresentazione astratta, benché i fatti siano più complicati, credo che appaia la stessa omogeneità essenziale. Per semplificare il problema escludiamo dapprima ogni realtà sensibile. Prendiamo il pensiero puro, come si effettua nel sogno o nella *rêverie* o nella memoria del passato. Qui pure la stoffa dell'esperienza non fa doppia parte, il fisico e lo psichico non si confondono? Se io sogno una montagna d'oro, essa non esiste fuori del sogno, ma *nel* sogno essa è di natura o di essenza perfettamente fisica, appare *come* fisica. Se in questo momento mi permetto di ricordare la mia casa in America, e i particolari del mio imbarco per l'Italia, il fenomeno puro, il fatto che si produce cos'è? È, dicono, il mio pensiero col suo contenuto. Ma questo contenuto cos'è? Ha la forma d'una parte del mondo reale, parte ch'è distante, è vero, seimila chilometri nello spazio e sei settimane nel tempo, ma legata colla sala in cui siamo per una quantità di cose, oggetti e avvenimenti, omogenei da una parte colla sala e dall'altra parte coll'oggetto de' miei ricordi.

Questo contenuto non si dà come essendo dapprima un piccolo fatto interno che io proietterei dopo lontano: si presenta subito come il fatto lontano medesimo. E l'atto di pensare questo contenuto, la coscienza che ne ho, cosa sono? Sono, in fondo, altra cosa che delle maniere retrospettive di chiamare lo stesso contenuto, quando lo si sarà separato da tutti questi intermediari fisici, e collegato a un nuovo gruppo di associati che lo fanno rientrare nella mia vita mentale, ad esempio, le emozioni che hanno svegliato in me l'attenzione che vi dirigo, le mie idee di poco fa che l'hanno suscitato come ricordo. Solo riferendolo a questi ultimi associati il fenomeno vien classificato come *pensiero*; finché si riferiva ai primi resta fenomeno *obbiettivo*.

È vero che noi opponiamo abitualmente le nostre immagini interne agli oggetti, e che le consideriamo come piccole copie, come calchi o doppi indeboliti di questi ultimi. Un oggetto presente ha una vivacità e una nettezza superiore a quella dell'immagine. Gli fa pure contrasto e, per servirmi dell'eccellente parola di Taine, gli fa da *riduttore*. Quando i due sono presenti insieme, l'oggetto prende il primo piano e l'immagine "indietreggia", diventa una cosa "assente". Ma quest'oggetto presente cos'è lui stesso? Di quale stoffa è fatto? Della stessa stoffa dell'immagine. È fatto di *sensazioni*: è cosa percepita. Il suo esse è

percipi, e lui, e l'immagine sono genericamente omogenei.

Se io penso in questo momento al mio cappello che ho lasciato ora in guardaroba, dov'è il dualismo, il discontinuo, fra il cappello pensato e il cappello reale? Il mio spirito si occupa di un vero *cappello assente*. Ne tengo conto praticamente come di una realtà. Se fosse presente su questa tavola il cappello determinerebbe un moto della mia mano, lo prenderei. Così pure questo cappello concepito, questo cappello idea, determinerà fra poco la direzione dei miei passi. Andrò a prenderlo. L'idea che ne ho continuerà fino alla presenza sensibile del cappello e si fonderà armoniosamente con essa.

Io concludo dunque, che, per quanto ci sia un dualismo pratico, poiché le immagini si distinguono dagli oggetti, ne tengono il posto, e ci conducono ad essi non e il caso di attribuire loro una differenza di natura essenziale. Pensiero e attualità son fatti di una sola e stessa stoffa, che è la stoffa dell'esperienza in generale.

La psicologia della percezione esterna ci porta alla stessa conclusione. Quando scorgo l'oggetto che m'è innanzi come una tavola di una data forma a una certa distanza, mi si spiega che questo fatto è dovuto a due fattori, a una materia di sensazione che mi penetra per la via degli occhi e che dà l'elemento d'esteriorità reale, e delle idee che si risvegliano, che vanno incontro a questa realtà, la classificano e l'interpretano. Ma chi può far la parte, nella tavola concretamente percepita, di ciò ch'è sensazione e di ciò ch'è idea? L'esterno e l'interno, l'esteso e l'inesteso si fondono e formano un matrimonio indissolubile. Ricorda quei panorami circolari in cui gli oggetti reali, rocce, erbe, carri rotti ecc. che occupano il primo piano, son così ingegnosamente congiunti colla tela che forma il fondo, e che rappresenta una battaglia o un vasto paesaggio, che non si sa distinguere quel ch'è oggetto e quel ch'è pittura. Le cuciture e le commessure sono impercettibili. Potrebbe avvenire ciò se l'oggetto e l'idea fossero assolutamente dissimili di natura?

Son convinto che considerazioni simili a queste che ho espresse avranno già suscitato, anche in voi, dei dubbi rispetto al preteso dualismo.

E sorgono anche altre ragioni di dubbio. C'è tutta una sfera di aggettivi e di attributi che non sono né oggettivi né soggettivi in un modo esclusivo, ma che noi impieghiamo ora in un modo, ora in un altro, come se ci compiacciamo nella loro ambiguità. Io parlo delle qualità che noi *apprezziamo*, per dir così, nelle cose, il loro lato estetico, morale, il loro valore per noi. La bellezza, per esempio, in cosa risiede? È nella statua, nella sonata o nel nostro spirito? Il mio collega di Harvard, Giorgio Santayana ha scritto un libro di estetica, in cui chiama la bellezza "il piacere obiettivato" e veramente è proprio qui che si potrebbe parlare di proiezioni al di fuori. Si dice indifferentemente un calore gradevole o una sensazione gradevole di calore. La rarità, la preziosità del diamante ci sembrano le sue qualità essenziali. Noi parliamo d'un uragano terribile, d'un uomo odioso, d'un'azione indegna e crediamo di parlare obiettivamente benché questi termini non esprimano che dei rapporti colla propria sensibilità emotiva.

Noi diciamo anche un cammino penoso, un cielo triste, un tramonto superbo. Tutto questo modo animistico di guardare le cose che sembra essere stato il modo primitivo di pensare

degli uomini, si può spiegare benissimo (e G. Santayana in un altro libro recente l'ha ben spiegato così) coll'abitudine di attribuire all'oggetto *tutto* ciò che noi risentiamo in sua presenza.

La divisione di soggettivo e oggettivo è il frutto di una riflessione molto avanzata, che ci piace di sospendere ancora in parecchi casi. Quando i bisogni pratici non ci forzano sembra che ci piaccia di cullarci nel vago.

Le stesse qualità seconde, calore, suono, luce, non hanno anche oggi che un'attribuzione vaga. Per il senso comune, per la vita pratica, sono assolutamente obiettive, fisiche; per il fisico son soggettive. Per lui non c'è che la forma, la massa, il moto che abbiano una realtà esterna. Per il filosofo idealista, al contrario, forma e moto sono soggettivi come la luce e il calore, non c'è che la cosa in sé sconosciuta, il "noumeno", che goda di una esistenza extramentale completa.

Le nostre sensazioni intime conservano ancora un po' di questa ambiguità. Vi sono delle illusioni di movimento che provano che le nostre prime sensazioni di movimento eran generalizzate. Il mondo intero si muoveva con noi. Ora distinguiamo il nostro proprio movimento da quello degli oggetti che ci circondano, e fra gli oggetti ne distinguiamo di quelli che restano fermi. Ma vi sono degli stati di vertigine nei quali, anche oggi, ricadiamo nella primitiva indifferenziazione.

Voi conoscete certo tutti quella teoria che ha voluto fare delle emozioni delle somme di sensazioni viscerali e muscolari. Essa ha dato origine a molte dispute e nessuna opinione ha conquistato ancora l'unanimità dei suffragi. Voi conoscete pure le discussioni sulla natura dell'attività mentale. Gli uni sostengono ch'è una forza puramente spirituale che possiamo percepire immediatamente come tale. Gli altri pretendono che ciò che chiamiamo attività mentale (sforzo, attenzione, per esempio) non è che il riflesso sentito di certi effetti di cui il nostro organismo è la sede, tensioni muscolari al cranio o alla gola, arresto o passaggio della respirazione, afflusso di sangue, ecc.

In qualunque modo si risolvano queste questioni la loro esistenza prova chiaramente una cosa! cioè ch'è molto difficile o assolutamente impossibile sapere, con la sola ispezione intima di certi fenomeni che sono di materia fisica, estesi, ecc., o se sono di natura puramente psichica e interna. Bisogna trovar sempre delle ragioni per giustificare il nostro parere; bisogna cercare la classificazione più probabile del fenomeno, e infine potrebbe benissimo anche darsi che tutte le nostre classificazioni usuali avessero i loro motivi piuttosto nei bisogni della pratica che in qualche facoltà che noi abbiamo di percepire due essenze ultime e diverse che comporrebbero insieme la trama delle cose. Il corpo di ciascuno di noi offre un contrasto pratico, quasi violento, a tutto il resto dell'ambiente. Tutto ciò che accade nel corpo è per noi più intimo e importante di quel che accade altrove. S'identifica col nostro me, si classifica con lui. Anima, vita, soffio, chi potrebbe distinguerli esattamente? Ma le nostre immagini e i nostri ricordi, che non agiscono sul mondo fisico che per mezzo del nostro corpo, sembrano appartenere a quest'ultimo. Noi li trattiamo come interni, li classifichiamo coi nostri sentimenti affettivi. Bisogna ben confessare,

insomma, che la questione del dualismo del pensiero e della materia è ben lungi dall'esser risolta.

Quanto a me, dopo lunghi anni di esitazione, ho finito per prendere risolutamente il mio partito. Io credo che la coscienza, come ci si rappresenta comunemente, sia come entità, sia come attività pura, ma in ogni caso come fluida, inestesa, diafana, vuota di ogni contenuto proprio, ma conoscentesi direttamente essa stessa, spirituale infine, io credo, dico, che questa coscienza è una pura chimera, e che la somma di realtà concrete che la parola coscienza dovrebbe ricoprire, merita un'altra descrizione, descrizione, del resto, che una filosofia attenta ai fatti, e abile a fare un po' d'analisi, potrebbe ormai fornire o piuttosto cominciare a fornire.

Ammettiamo che la coscienza, la *Bemusstheit*, concepita come essenza, entità' attività, metà invincibile di ogni esperienza, sia soppressa, che il dualismo fondamentale e, per così dire, ontologico sia abolito e che ciò che noi supponevamo esistere sia soltanto ciò che s'è chiamato fin qui il contenuto, *der Inhalt*, della coscienza; come se la caverà la filosofia con la specie di monismo vago che ne risulterà? Io cercherò d'insinuare su ciò qualche suggestione positiva, per quanto tema che, per mancanza dello svolgimento necessario, le mie idee non porteranno gran lume. Ma se indicherò un principio di sentiero sarà forse abbastanza.

In fondo perché ci aggrappiamo così tenacemente all'idea di una coscienza sovrapposta all'esistenza del contenuto delle cose? Perché la esigiamo così fortemente, che colui che la negasse ci sembrerebbe piuttosto un burlone che un pensatore? Non è per salvare il fatto innegabile che il contenuto dell'esperienza non ha soltanto un'esistenza propria e come immanente e intrinseca, ma che ciascuna parte di questo contenuto *si scarica*, per così dire, sulle sue vicine, rende conto di se stessa ad altre, esce in qualche modo da sé per esser saputa, e che così tutto il campo dell'esperienza è trasparente da parte in parte, o costituito come uno spazio che sarebbe pieno di specchi?

Questa bilateralità delle parti dell'esperienza – cioè da una parte l'avere esse delle qualità proprie, e d'altra parte l'esser riferite ad altre parti e *sapute* – l'opinione regnante la constata e la spiega con un dualismo fondamentale di costituzione appartenente a ciascun pezzo di esperienza in proprio. In questo foglio di carta non c'è soltanto, si dice, il contenuto, bianchezza, sottigliezza ecc., ma c'è anche questo secondo fatto della coscienza di questa bianchezza e di questa sottigliezza.

Questa funzione di essere "riferito", di far parte della trama intera di un'esperienza più comprensiva, la si erige in fatto ontologico, e si mette questo fatto nell'interno stesso della carta, accoppiandolo colla sua bianchezza e la sua sottigliezza. Non si suppone un rapporto estrinseco, ma una metà del fenomeno stesso.

Io credo insomma che ci si rappresenta la realtà come costituita a guisa dei "colori" che ci servono per la pittura. Vi sono dapprima delle materie coloranti che corrispondono al contenuto, e c'è un veicolo, olio o colla, che le tiene sospese e risponde alla coscienza. È un dualismo completo in cui impiegando certi processi, si può separare ciascun elemento

dall'altro per via di sottrazione. Così ci assicurano che, facendo un grande sforzo di astrazione introspettiva, possiamo afferrare la nostra coscienza sul vivo, come un'attività spirituale pura, trascurando quasi completamente le materie che rischiera a un dato momento.

Ora io vi domando se non si potrebbe rovesciare assolutamente questo modo di vedere. Supponiamo, infatti, che la realtà prima sia di natura neutra, e chiamiamola con qualche nome ancora ambiguo, come *fenomeno*, *dato*, *Vorfindung*. Io ne parlo volentieri al plurale, e le dò il nome di *esperienze pure*. Sarà un monismo, se volete, ma un monismo rudimentale e assolutamente opposto al sedicente nomismo bilaterale del positivismo scientifico o spinozista.

Queste esperienze pure esistono e si succedono, entrano in rapporti infinitivamente variati le une colle altre, rapporti che sono essi stessi parti essenziali nella trama delle esperienze. C'è una "coscienza" di questi rapporti allo stesso modo come c'è una coscienza dei loro termini. Ne risulta che dei *gruppi* d'esperienze si fanno notare e distinguere, e che una sola e medesima esperienza, vista la grande varietà dei suoi rapporti, può fare una parte in parecchi gruppi nello stesso tempo. Così in un certo contesto di vicini, sarebbe classificata come un fenomeno fisico, mentre in un'altra compagnia figurerebbe come un fatto di coscienza, all'incirca come una stessa particella d'inchiostro può appartenere simultaneamente a due righe, una verticale e una orizzontale, purché si trovi alla loro intersezione.

Prendiamo, per fissare le nostre idee, l'esperienza che abbiamo in questo momento del luogo in cui siamo, di questi muri, di questo spazio. In questa esperienza piena, concreta e indivisa, com'è, data, il mondo fisico obiettivo e il mondo interno e personale di ciascuno di noi s'incontrano e si fondono come delle linee si fondono alla loro intersezione. Come cosa fisica questa sala ha dei rapporti con tutto l'insieme dell'edificio, edificio che noi non conosciamo e non conosceremo. Essa deve la sua esistenza a tutta una storia di finanzieri, di architetti, di operai. Essa pesa sul suolo; essa durerà indefinitamente nel tempo; se il fuoco vi scoppiasse le sedie e la tavola che contiene sarebbero rapidamente ridotte in cenere.

Come esperienza personale, al contrario, come cosa "riferita", conosciuta, cosciente, questa sala ha tutt'altre relazioni nel passato e nel futuro. I suoi antecedenti non sono degli operai, ma sono i nostri rispettivi pensieri di poco fa. Ben tosto essa non figurerà che come un fatto fuggitivo nelle nostre biografie, associato a piacevoli ricordi. Come esperienza psichica non ha nessun peso e il suo arredamento non è combustibile. Essa non esercita influenza fisica che sui nostri cervelli e molti fra noi negano questa influenza; mentre la sala fisica è in rapporto d'influenza fisica con tutto il resto del mondo.

E nonostante nei due casi si tratta assolutamente della stessa sala. Finché non facciamo della fisica speculativa, finché restiamo nel senso comune, è la sala vista e sentita ch'è la sala fisica. Di cosa parliamo noi dunque se non di *ciò*, di questa stessa parte della natura materiale che tutti i nostri spiriti, in questo stesso momento, abbracciano, che entra così

com'è nell'esperienza attuale e intima di ciascuno di noi, e che il nostro ricordo considererà sempre come una parte integrante della nostra storia. È assolutamente una stessa stoffa che figura simultaneamente, secondo il contesto che si considera, come fatto materiale e fisico, o come fatto di coscienza intima.

Io credo dunque che non si può trattare coscienza e materia come cose di essenza disparata. Non si ottiene né l'una né l'altra per sottrazione, tralasciando ogni volta l'altra metà d'una esperienza di composizione doppia. Le esperienze sono al contrario primitivamente di natura piuttosto semplice. Esse *divengono* coscienti nel loro intero, *diventano* fisiche nel loro intero, e questo risultato si ottiene *per via d'addizione*. In quanto certe esperienze si prolungano nel tempo, entrano in rapporti di influenza fisica, rompendosi, scaldandosi, rischiarandosi ecc. mutualmente, noi ne facciamo un gruppo a parte che chiamiamo il mondo fisico. In quanto, invece, son fuggevoli, fisicamente inerti, senza un ordine determinato di successione ma sembrano piuttosto obbedire a dei capricci emotivi noi ne facciamo un altro gruppo che chiamiamo il mondo psichico. Entrando in un gran numero di questi gruppi psichici questa sala diventa ora una cosa cosciente, cosa riferita, cosa saputa. Facendo parte oramai delle nostre rispettive biografie, non sarà seguita da quella sciocca e monotona ripetizione di se stessa nel tempo che caratterizza la sua esistenza fisica. Sarà seguita invece da altre esperienze che saranno discontinue con lei, o che avranno quel genere tutto particolare di continuità che si chiama ricordo. Domani avrà il suo posto in ciascuno dei nostri passati; ma i presenti diversi, ai quali tutti questi passati saranno legati domani, saranno ben differenti dal presente di cui godrà domani questa sala come entità fisica.

I due generi di gruppi sono formati d'esperienze ma i rapporti di queste esperienze fra loro differiscono da un gruppo all'altro. È dunque per addizione di altri fenomeni che un fenomeno dato diviene cosciente o conosciuto, non è per uno sdoppiamento di essenza interna. La conoscenza delle cose *sopravviene* loro, non è a loro immanente. Non si tratta né di un io trascendentale né di una *Bewusstheit* o atto di coscienza che le animerebbe ciascuna. *Esse si conoscono l'una coll'altra*, o piuttosto ce ne sono di quelle che conoscono le altre, e il rapporto che chiamiamo conoscenza non è lui stesso, in molti casi, che una serie di esperienze intermedie suscettibili di esser descritte in termini concreti. Non è affatto il mistero trascendente di cui si son compiaciuti tanti filosofi.

Ma questo ci porterebbe molto lungi. Io non posso entrare qui in tutti gli intrighi della teoria della conoscenza o di quella che voialtri italiani chiamate gnoseologia. Io debbo contentarmi di queste note brevi e suggestive e, lo temo, molto oscure senza i loro sviluppi necessari.

Permettetemi dunque che io mi riassuma, troppo sommariamente, e in stile dogmatico, nelle sei tesi seguenti.

1. La coscienza, come viene intesa ordinariamente, non esiste affatto, non più che la materia alla quale Berkeley dette il colpo di grazia.
2. Ciò che esiste, e forma la parte di verità che la parola "coscienza" ricopre, è la

suscettibilità che posseggono le parti dell'esperienza di esser riferite o conosciute.

3. Questa suscettibilità si spiega col fatto che certe esperienze possono condurre le une alle altre per mezzo di esperienze intermedie nettamente caratterizzate in tal modo che le une fanno la parte di cose conosciute e le altre quella di soggetti che conoscono.

4. Si possono definire perfettamente queste due parti senza uscire dalla trama dell'esperienza, e senza invocare nulla di trascendente.

5. Le attribuzioni soggetto e oggetto, rappresentato e rappresentativo, cosa e pensiero, significano dunque una distinzione pratica ch'è di grande importanza ma ch'è di ordine "*funzionale*" soltanto, e niente affatto ontologico come la rappresenta il dualismo classico.

6. Infine le cose e i pensieri non sono fundamentalmente eterogenei ma sono d'una stessa stoffa, stoffa che non si può definire ma soltanto provare, e che si può chiamare, se si vuole, la stoffa dell'esperienza in generale.

L. Mecacci, *Introduzione alla psicologia*, Laterza, Bari, 1994, pagg. 121-133

James, Sulla morale e sulla religione

La fonte di questa lettura di James è evidentemente Pascal, che il filosofo americano reinterpreta con notevole acume, soprattutto quando osserva che evitare la “scommessa” è già uno scommettere e non credere è ugualmente un credere, sia pure in direzione opposta.

W. James, *The Will to believe and other Esseys* [La volontà di credere e altri saggi], in *Popular Philosophy*, Longmans, Green and Co., New York-London, 1897; trad. it. di G. A. Roggerone nell'antologia jamesiana *Aspetti essenziali del pragmatismo*, Milella, Lecce, 1967, pagg. 91, 100-108

Le *questioni morali* si presentano immediatamente come questioni, la soluzione delle quali non può aspettare prove sensibili. Un problema morale è problema non di ciò che esiste sensibilmente, ma di quello che è bene o che sarebbe bene se fosse. La scienza può dirci ciò che esiste; ma per pesare *i valori* di ciò che esiste e di ciò che non esiste, non dobbiamo consultare la scienza, ma quello che Pascal chiama il nostro cuore. La scienza stessa consulta il suo quanto afferma che l'accertamento continuo dei fatti e la correzione delle false opinioni sono i beni supremi dell'uomo. Opponetevi a tutto ciò, e la scienza potrà solo ripetervelo come un oracolo, oppure provarlo mostrando che da codesto accertamento e da codesta correzione delle opinioni deriva tutto quello che il cuore dell'uomo riconosce come bene. Il problema se dobbiamo avere credenze morali o no è deciso dalla volontà. Le nostre preferenze morali sono vere o false oppure sono solo fenomeni biologici singolari, che rendono le cose buone o cattive *per noi*, nonostante esse restino in sé indifferenti? Come potrebbe decidere il nostro puro intelletto? Se il vostro cuore non *sente bisogno* di una realtà morale, non sarà certo la vostra testa che vi farà credere in essa. In realtà, lo scetticismo mefistofelico appaga gli istinti frivoli dell'intelletto assai meglio di ogni severo idealismo. Certi uomini (fino dall'epoca dei loro studi giovanili) sono naturalmente così freddi che le ipotesi morali non arrivano mai a interessarli vivamente: alla loro presenza contegnosa, l'ardente giovane moralista non si sente assolutamente a suo agio. Dalla loro parte è l'apparenza della sicurezza intellettuale; dalla sua quella della *naïveté*, della credulità. Nel suo cuore ingenuo, tuttavia, questi sente profondamente di non essere in errore e che esiste un regno nel quale (come dice Emerson) tutto il loro acume e la loro superiorità intellettuale non valgono di più della scaltrezza della volpe. Lo scetticismo morale non può essere confutato o provato mediante la logica più di quanto non lo possa lo scetticismo intellettuale. Quando affermiamo che esiste la verità (sia di una specie o di un'altra), lo facciamo con la totalità di noi stessi e, a seconda dei risultati, riusciamo a confermarci nella nostra credenza o a ritirarci da essa. Lo scettico in tal modo adotta l'atteggiamento di dubbio con tutto se stesso; ma di noi sia più saggio lo sa soltanto l'Onniscienza [...].

Nelle verità dipendenti dalla nostra azione individuale, la fede fondata sul desiderio è quindi

certamente un elemento legittimo e forse necessario.

A questo punto, però, si dirà che finora si è trattato solo di fatti umani puerili, i quali non hanno alcun rapporto con i grandi problemi cosmici, come, per esempio, con la questione della fede religiosa.

Esaminiamo dunque tale questione. Le religioni si differenziano talmente nei loro particolari, che, discutendo il problema religioso, è giocoforza tenersi sulle generali. Che cosa si intende per ipotesi religiosa? La scienza ci dice che le cose sono; la morale ci dice che certe cose sono migliori di certe altre; la religione ci dice essenzialmente due cose. Primo, che le cose migliori sono le cose eterne, le cose più alte, le cose che mettono l'ultima pietra, per così dire, all'edificio dell'universo e dicono l'ultima parola. "La perfezione eterna" – questa frase di Carlo Secrétan mi pare che esprima bene la prima affermazione della religione, affermazione che, come è naturale, non può essere verificata scientificamente in alcun modo.

La seconda affermazione della religione è che, se crediamo alla verità della prima affermazione, siamo già molto migliori.

Esaminiamo ora gli elementi logici di questa situazione, considerando *il caso che l'ipotesi religiosa sia realmente vera in tutti e due i suoi punti*. (Naturalmente dobbiamo cominciare con l'ammettere questa possibilità. Il dover discutere o meno questo problema comporta una scelta viva. E se per qualcuno di voi la religione è ipotesi priva di ogni possibilità viva di essere vera, questi non ha bisogno di occuparsene ulteriormente. Io parlo solamente per gli altri). Noi vediamo allora, anzitutto, che la religione si presenta come una scelta *importante*. Sappiamo che per mezzo della fede ci acquistiamo fin d'ora un certo bene vitale e che, invece, se non crediamo, lo perdiamo. La religione, inoltre, è una scelta *inevitabile* per il valore di quel bene. Non possiamo evitare la decisione, restando scettici e aspettando lumi ulteriori, poiché, se anche in questa guisa evitiamo l'*errore nel caso che la religione non sia vera*, invece, *nel caso che sia vera*, perdiamo quel bene con altrettanta certezza che se avessimo addirittura deciso di non credere affatto. È come se uno esitasse all'infinito a chiedere in moglie una donna, perché non è perfettamente sicuro che, quando l'avrà condotta nella sua casa, sarà un angelo. Non si escluderebbe, in questo modo, da quella particolare possibilità angelica in guisa altrettanto decisa che se egli sposasse un'altra donna? Lo scetticismo, insomma, non serve per evitare la scelta: esso è scelta di un particolare tipo di rischio. *Meglio rischiare la perdita della verità che la possibilità dell'errore* – questa è la posizione precisa di colui che non ammette la fede. Questi mette in gioco la sua posta allo stesso modo del credente; e si schiera contro l'ipotesi religiosa proprio allo stesso modo che il credente si schiera a favore dell'ipotesi religiosa contro la mancanza di fede. Perciò, predicarci lo scetticismo come un dovere fino a quando non si sia trovata "la prova sufficiente" della religione equivale a dirci che, innanzi all'ipotesi religiosa, è più saggio ed è meglio cedere al timore che essa non sia altro che un errore, anziché cedere alla speranza nella sua verità. Non si tratta, dunque, dell'intelletto contro tutte le passioni, ma, invece, dell'intelletto unito a una passione, che vuole imporre la sua legge. Ma da che

cosa è garantita, in verità, la suprema saggezza di codesta passione? Inganno per inganno, quale prova esiste che l'inganno della speranza sia di gran lunga peggiore dell'inganno del timore? Per conto mio, questa prova non la vedo e rifiuto di obbedire all'ingiunzione dello scienziato di seguire il suo tipo di scelta in un caso in cui come in questo, la mia posta è talmente importante da autorizzarmi a scegliere il tipo di rischio che preferisco. Se la religione è vera e le sue prove sono ancora insufficienti io non voglio, per il semplice fatto che mi imponete il vostro divieto (cosa nella quale, in fin dei conti, mi pare che dovrei entrarci un poco anch'io), non voglio, dico, perdere l'unica possibilità che ho nella vita di mettermi dalla parte dei vincitori – in quanto questa possibilità dipende, ovviamente, dalla mia disposizione a correre il rischio di agire come se il mio bisogno passionale di prendere il mondo religiosamente sia profetico e giusto. Tutto ciò nell'ipotesi che esso possa essere realmente giusto e profetico e che, anche per noi che stiamo discutendo sull'argomento, la religione, costituisca un'ipotesi viva, suscettibile di essere vera.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pagg. 656-657

Jaspers, I nuovi rapporti tra filosofia e scienza

Secondo Jaspers finalmente si è chiarito il rapporto fra scienza e filosofia. Esso passa attraverso la constatazione che la conoscenza scientifica ha limiti precisi.

K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin 1938, trad. it. di O. Abate, *La filosofia dell'esistenza*, Bompiani, Milano, 1967⁴, pagg. 25-31

La nostra attività filosofica attuale è subordinata alle condizioni di queste esperienze della scienza. Il cammino che va dalla delusione provocata dalla falsa filosofia alle scienze reali, e dalle scienze di nuovo alla vera filosofia, è di tale specie da influire in modo decisivo sul metodo di filosofare oggi possibile. Prima di rifarci alla filosofia dobbiamo determinare obiettivamente il rapporto per nulla equivoco fra la filosofia attuale e la scienza. Anzitutto sono divenuti chiari i limiti della scienza; essi possono essere così brevemente caratterizzati:

- a) la conoscenza scientifica delle cose non è conoscenza dell'“Essere”; la conoscenza scientifica è particolare, diretta su oggetti determinati, non è diretta sulla realtà stessa. Perciò la scienza rappresenta dal punto di vista filosofico, proprio per mezzo del sapere, il sapere più radicale del “non sapere”, cioè il non sapere ciò che è l'Essere stesso;
- b) la conoscenza scientifica non è in grado di dare nessuna direzione per la vita. Non stabilisce valori validi; la scienza come scienza non può guidare la vita; per la sua chiarezza e decisione, essa rimanda a un altro fondamento della nostra vita;
- c) la scienza non può dare nessuna risposta alla domanda riguardante il suo vero e proprio senso: il fatto che la scienza esista è basato su impulsi che non possono essere neppure essi dimostrati scientificamente, come veri e come tali da dovere esistere.

Nello stesso tempo insieme coi limiti della scienza si chiarisce l'importanza positiva e l'indispensabilità della scienza per la filosofia.

In primo luogo, la scienza, metodicamente e criticamente purificata in questi ultimi secoli, se anche soltanto raramente realizzata dagli indagatori nella sua totalità, ha avuto per la prima volta la possibilità di riconoscere, mediante il suo contrasto con la filosofia, la torbida contaminazione fra filosofia e scienza e di superarla.

La via della scienza è indispensabile per la filosofia, perché soltanto la conoscenza di questa via impedisce che un'altra volta si affermi, in un modo poco chiaro e oggettivo, esservi nella filosofia la conoscenza obiettiva delle cose, che ha invece la sua sede nella ricerca metodicamente esatta.[...]

Contemporaneamente a questa chiarificazione dei limiti e del senso intimo delle scienze, si sviluppò l'indipendenza del principio filosofico. Per il solo fatto che questo principio, nel chiaro orizzonte delle scienze, fu illuminato dall'acutezza critica della loro luce e liberato da ogni affrettata determinazione, esso divenne consapevole della propria autonomia, così che l'unica, antichissima filosofia parlò dalle grandi opere del passato. Era come se testi da lungo tempo conosciuti ritornassero dalla oscurità alla luce, come se si imparasse a leggerli

soltanto allora con occhi nuovi; Kant, Hegel, Schelling, Nicolò di Kues, Anselmo, Plotino, Platone e pochi altri erano a noi così presenti che si sentiva la verità del detto di Schelling “essere la filosofia un aspetto segreto”. Si possono conoscere i testi, riprodurre esattamente le costruzioni del pensiero e pertanto “non comprendere”.

Da questo principio noi apprendiamo ciò che nessuna scienza ci insegna; poiché la filosofia non può realizzarsi solamente mediante il modo di pensare scientifico e nel sapere scientifico; essa richiede un altro tipo di pensiero, un pensiero che nel pensare mi fa presente a me stesso, mi rende vigilante, mi conduce verso me stesso, mi trasforma. Ma con la riscoperta del principio filosofico nelle tradizioni antiche, si manifestò anche l'impossibilità di trovare nel tempo passato la vera filosofia nella sua completezza. L'antica filosofia non può, così come è stata, essere la nostra.

Se noi in essa scorgiamo il principio storico del nostro filosofare, e se sviluppiamo il nostro pensiero nel suo studio – perché questo raggiunge la sua chiarezza soltanto praticando i filosofi antichi – il pensiero filosofico è tuttavia sempre originale e deve in ogni epoca realizzarsi storicamente sempre sotto nuove condizioni.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 311-312

Jaspers, I vecchi rapporti fra scienza e filosofia

Secondo Jaspers il lungo periodo di appiattimento della filosofia sulla scienza si è interrotto per la critica che la scienza stessa ha esercitato sulle sue precedenti certezze. Ciò è avvenuto a partire dalla fine del secolo scorso.

K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen*, Berlin 1938, trad. it. di O. Abate, *La filosofia dell'esistenza*, Bompiani, Milano, 1967⁴, pagg. 19-25

Io sono invitato a parlare della “filosofia dell'esistenza”; la filosofia, oggi va in gran parte sotto questo nome, che giova a porre in evidenza l'elemento discriminante dell'attuale movimento filosofico.

Ciò che si denomina “filosofia dell'esistenza” è in verità soltanto una forma dell'unica, antichissima filosofia. Tuttavia che “esistenza” sia divenuta oggi la parola caratteristica non è un fatto accidentale. Essa ha accentuato quella che è la mira – e per qualche tempo fu quasi obliata – della filosofia: sorprendere la realtà alla sua origine e afferrarla alla stessa guisa con cui mediante un processo di autoriflessione, io, nell'intimità della mia azione, riesco a cogliere me stesso. L'attività filosofica ha voluto ritrovare la via verso la realtà, svincolandosi da un sapere semplicistico e parziale, da modi di dire, da convenzionalismi, da atteggiamenti prefissati e da ogni specie di presupposti. Esistenza è una delle parole che sta per “realtà” con l'accento datole da Kierkegaard tutto ciò che è essenzialmente reale esiste per me solo in quanto io stesso certissimamente sono. Né noi ci limitiamo a essere, la nostra esistenza ci è affidata come sede e come forma corporea per la realizzazione della nostra originaria individualità.

Già nel secolo scorso si rinnovavano frequentemente movimenti in questo senso. Si voleva vivere la vita, si volevano fare esperienze vitali, si esigeva il realismo; importava, anziché limitarsi a sapere, sperimentare da se stessi; si esigeva dovunque l'autentico, si indagavano le origini e si voleva penetrare nell'intimità stessa dell'Essere umano. Le forme superiori d'umanità furono facilmente poste in luce; poi si cercò di scoprire “il vero” e soprattutto “l'esistente” fin nelle forme minori.

A datare da un secolo, l'aspetto dell'epoca nostra, considerata nel suo complesso, trovava la sua caratteristica in un processo di livellamento, di meccanicizzazione e di misurazione di codesta esistenza, e sovra il principio di un'universale equivalenza di tutto, in cui nessuno sembrava più esistere come individualità, ma proprio codesto aspetto era il fondo dal quale doveva sgorgare il rinnovamento. Gli uomini cui era possibile di essere sé stessi si erano destati in quella atmosfera spietata che aveva negato la personalità individuale proprio in quanto individuale; essi volevano prendere sul serio sé stessi, cercavano la realtà nascosta, volevano sapere ciò che si può sapere, ritenevano di poter giungere, attraverso la comprensione di sé stessi, alla loro natura originaria.

Ma anche tale movimento di pensiero fu spesso avvolto nell'ingannevole rete del livellamento, tramutandosi in una tumultuosa e patetica filosofia del sentimento e della vita.

La volontà di riconoscere il proprio essere si pervertì in una soddisfazione per la pura vitalità; la volontà dell'originario in una smania di primitività, il senso per il rango in un tradimento per le gerarchie autentiche dei valori.

[...]

Al tramontar del secolo scorso la filosofia si considerava per lo più come una scienza fra le altre. Essa era una disciplina universitaria, ed era considerata dalla gioventù un aspetto della cultura: conferenze brillanti davano visioni panoramiche della sua storia, delle sue dottrine, dei suoi problemi e sistemi. Vaghi sentori di una indefinita libertà e verità, spesso assolutamente privi di contenuto (poiché a malapena efficaci nella vita concreta), si univano alla fede nel progresso della conoscenza filosofica.

Il pensatore procedeva innanzi, ed era persuaso talvolta di aver raggiunto la vetta suprema del sapere.

Questa filosofia non sembrava però aver fiducia in se stessa. Il rispetto illimitato dell'epoca per le scienze sperimentali lasciò che queste si costituissero a modello del sapere. La filosofia volle riguadagnare innanzi al tribunale delle scienze la stima perduta, procedendo con una esattezza simile alla loro. Tutti gli oggetti dell'indagine scientifica erano in verità spartiti fra le scienze speciali; tuttavia la filosofia volle avere una giustificazione accanto a queste, perciò essa assunse la totalità empirica a suo oggetto scientifico; p. es. elaborò il conoscere nella sua totalità in una Teoria della conoscenza (ché, il fatto stesso della scienza non era in generale soggetto di una scienza particolare), la totalità cosmica in una Metafisica, la quale fu ideata in analogia alle teorie delle scienze sperimentali e con il loro sussidio e la totalità dei valori umani in una dottrina dei valori di validità universale. Tutti questi argomenti apparvero oggetti di studio, oggetti che non appartenevano a nessuna scienza speciale e ciò nondimeno erano accessibili a una indagine da praticarsi con mezzi scientifici. Tuttavia l'atteggiamento fondamentale proprio a tutto questo movimento di pensiero diede un'impressione di ambiguità, giacché esso era da un lato scientifico-obiettivo, ma dall'altro etico-valutativo. Esso cioè poteva pensare di stabilire un'armonica concordanza fra le esigenze del sentimento e i risultati della scienza e asserire di poter comprendere, in modo obiettivo, le possibili visioni e valori del mondo; ma pretendeva nel tempo stesso di dare esso medesimo la vera visione del mondo, ossia la visione scientifica.

[...]

Ma se ci si rivolse alle scienze, come se in loro fosse contenuta la vera filosofia, come se dovessero dare ciò che invano si era cercato nella filosofia, furono però possibili tipici errori: infatti si voleva una scienza che affermasse quale fosse il fine della vita, una scienza valutatrice; si voleva dedurre dalle scienze la norma dell'azione; si pretendeva sapere, per mezzo della scienza, quale fosse il contenuto della fede, la quale riguardasse però cose immanenti al mondo. O, viceversa, si disperava della scienza perché non dava quello che importava alla vita, e ancor più perché la riflessione critica paralizzava la vita. Così l'atteggiamento ondeggiò tra una superstizione scientifica, che erigeva a principi assoluti dei risultati immaginari, e una ostilità contro la scienza, la quale negava la scienza come

vuota di senso e la combatteva come distruttiva. Tuttavia queste aberrazioni non penetrarono in profondità, sorsero infatti nelle scienze stesse le forze che dovevano dominarle col portarle alla purificazione del sapere come puro sapere.

Poiché se nelle scienze si affermava troppo là dove mancava la prova, e le teorie, determinanti i vari quadri della realtà, erano con troppa certezza insegnate come se fossero conoscenze assolute della realtà stessa, se troppe affermazioni erano assunte come valide senza critica sufficiente, p. es. l'ipotesi fondamentale del meccanismo della natura, e molte tesi anticipatrici dei fenomeni, come per esempio la teoria della necessità constatabile degli eventi storici, se dunque in tal modo la filosofia difettosa, che a suo tempo era stata abbandonata, era risorta – in una forma ancora più difettosa – nelle scienze medesime, pur tuttavia ciò che era veramente grandioso e che rinfrancava gli spiriti era il fatto che nella scienza stessa la critica agisse efficacemente; né era il circolo vizioso di una polemica filosofica tendente all'unificazione, bensì era una critica valida che andava fissando passo per passo le verità per tutti. Questa critica distruggeva le illusioni per determinare in tutta purezza quello che è veramente conoscibile.

Frattanto accaddero i grandi avvenimenti scientifici che spezzarono ogni dogmatica; al principio del secolo, insieme alla scoperta della radio-attività e con i principi della teoria dei "quanta", cominciò ad apparire il limite della validità razionale della rigida concezione meccanica della natura. Si iniziò quello sviluppo fecondo di idee che continuò fino a oggi, idee che non si chiusero più nelle strettoie di una natura in sé esistente e cognita.

L'alternativa, che negli anni precedenti si era posta, o di riconoscere la realtà della natura in sé o di operare con pure finzioni e di descrivere i fenomeni naturali nella forma più semplice possibile, divenne insostenibile: ci si allontanò da ogni posizione di pensiero assoluto e ci si trovò così proprio alle soglie della realtà sperimentabile.

L'analogo fenomeno accadde nelle scienze speciali, ma ovunque in modo assai meno impressionante: ogni premessa assoluta divenne fragile. Così p. es. nella psichiatria il dogma del XIX sec.: "Le malattie psichiche sono malattie del cervello" venne messo in dubbio. Lo sviluppo di un sapere concreto in luogo di una costruzione quasi mitologica dei disturbi mentali, in funzione di mutamenti del cervello completamente sconosciuti, si effettuò proprio in quanto si rinunciò al dogma unitario. La ricerca mirò a riconoscere fino a quale estensione le malattie mentali siano malattie cerebrali, e si imparò ad astenersi da un giudizio generale anticipatore: l'uomo non fu colto nel suo vero essere, mentre si ampliò straordinariamente la conoscenza concreta dell'uomo. [...]

Tali esperienze nella scienza hanno insegnato la possibilità di un sapere veramente preciso e concreto, e nel tempo stesso l'impossibilità di trovare nella scienza ciò che si era invano atteso dalla filosofia d'allora. Colui che aveva cercato nella scienza il fondamento della sua vita, la guida delle sue azioni, la realtà stessa, dové essere deluso.

E fu necessario ritrovare la via della filosofia.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg.

308-311

Jaspers, Sul rapporto tra filosofia e religione

Secondo Jaspers il rapporto tra filosofia e religione è conflittuale ed è una battaglia che ha per scopo la verità. Per la filosofia esiste un suo specifico approccio alla verità, che Jaspers denomina "philosophia perennis", la quale non appartiene a nessuno in esclusiva. La religione comunque è utile alla filosofia perché la mantiene nell'inquietudine.

K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München-Zürich, 1948-1981⁷, trad. it. di U. Galimberti, *La fede filosofica*, Marietti, Torino, 1973, pagg. 119-112

Da millenni filosofia e religione sono in un rapporto di reciproca alleanza o di ostile opposizione.

All'origine esse procedono insieme nei miti e nelle cosmogonie, più tardi nella teologia, in quanto la filosofia ne assume talvolta le vesti così come spesso assume quelle della poesia e più ancora quelle della scienza.

Ma quando si separano, la religione diventa per la filosofia il mistero più grande che in nessun modo essa riesce a concepire. Il culto, la pretesa di una comunità religiosa di fondarsi sulla Rivelazione e di aver quindi diritto al potere, la sua organizzazione, la sua politica, il significato che la religione attribuisce a se stessa, sono per la filosofia oggetto di studio.

In questo atteggiamento di ricerca è già presente il germe del conflitto. Dal punto di vista filosofico, la lotta è solo un conflitto che si combatte, coi mezzi dello spirito, per la verità. Religione e filosofia non sono due creazioni univoche che possono essere confrontate tra loro come due punti fissi. Al contrario esse si trovano in un processo di trasformazione storica, anche se entrambe acquistano in ogni tempo il loro significato solo in relazione a una verità eterna che la rispettiva veste storica, a un tempo occulta e le trasmette. Io non posso parlare di una verità religiosa eterna. La verità filosofica è la *philosophia perennis* che nessuno può pretendere di far sua in esclusiva, perché è ciò intorno a cui agisce ogni pensare filosofico, è ciò che è presente ovunque, questo pensiero è reale e autentico.

[...]

Enumeriamo alcuni tratti che caratterizzano la differenza tra religione e filosofia.

La religione implica un culto che la lega a quella particolare comunità di uomini che lo praticano; è strettamente legata a un mito; alla sua essenza appartiene quel reale rapporto che si instaura tra gli uomini e la Trascendenza; si tratta di un rapporto che nel mondo si presenta nella forma del sacro, completamente separato da ogni realtà profana. Se il sacro non esiste o viene rifiutato, svanisce il tratto caratteristico della religione. Per lontano che si spinga la nostra memoria storica, non possiamo non constatare che l'umanità intera vive ed è vissuta religiosamente; questo fatto è un indizio non trascurabile della verità e dell'essenzialità presente nella religione.

La filosofia, invece, non conosce come tale alcun culto, alcuna comunità diretta da preti, alcuna santità che nel mondo sia in grado di distinguersi da ogni altra realtà del mondo. La

filosofia ha presente ovunque e in ogni tempo ciò che la religione localizza in qualche luogo. Nel singolo essa si sviluppa in libere relazioni umane, che non sono sociologicamente condizionate, e non necessitano della garanzia di una comunità. La filosofia non ha riti e non dispone di miti intesi come originariamente reali. A trasmetterla, onde consentirne l'appropriazione, è una libera tradizione che di volta in volta si trasforma. Anche se appartiene all'uomo in quanto uomo, essa si rivolge solo al singolo. La religione tende ad incarnarsi, la filosofia tende solo a una certezza efficace. Per la religione il Dio dei filosofi è povero, scolorito, vuoto, con disprezzo essa chiama l'atteggiamento filosofico "deismo"; per la filosofia le incarnazioni religiose occultano ingannevolmente la divinità e danno la falsa impressione di avvicinarla. La religione considera il Dio della filosofia una mera astrazione, la filosofia diffida delle seducenti immagini religiose di Dio, essa teme l'idolatria per grandiosi che siano gli dei.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 314-316

Jonas, L'etica della responsabilità

Jonas contrappone il "principio di responsabilità" sia al "principio speranza", sia al "principio paura", anche se il filosofo specifica che aver paura oggi è necessario. Lo scopo finale è quello di tutelare "l'integrità dell'uomo".

H. Jonas, *Il principio di responsabilità*

Al principio speranza contrapponiamo il principio responsabilità e non il principio paura. Ma la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza, e noi dobbiamo in questa sede perorarne ancora la causa, poiché la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici.

a) Paura, speranza e responsabilità.

La speranza è una condizione di ogni agire, poiché questo presuppone di poter conseguire qualcosa facendo affidamento sulla possibilità di ottenerlo in quel caso determinato. Per chi sa il fatto suo (e anche per chi è favorito dalla fortuna), potrà trattarsi non solo di speranza, ma anche di sicurezza di sé. In considerazione di tutto ciò di cui l'agire si fa carico si potrà solo sperare che già il risultato immediato, e a maggior ragione i suoi effetti ulteriori nell'imprevedibile fluire delle cose, saranno davvero quelli auspicati. L'individuo consapevole dovrà ogni volta porsi nell'ottica di poter desiderare in seguito (col senno di poi) di non aver agito o di aver agito diversamente. La paura non si riferisce a questa incertezza, oppure vi fa riferimento solo in quanto circostanza concomitante. *Non* permettere che la paura distolga dall'agire, ma piuttosto sentirsi responsabili in anticipo per l'ignoto costituisce, davanti all'incertezza finale della speranza, proprio una condizione della responsabilità dell'agire: appunto quel che si definisce il "coraggio della responsabilità". Quando parliamo della paura che per natura fa parte della responsabilità, non intendiamo la paura che dissuade dall'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità. A proposito di quest'ultimo, abbiamo già dimostrato (nel cap. 4) che è sostanzialmente vulnerabile e che c'è quindi da temere per esso. In quel capitolo abbiamo analizzato diffusamente quel che nel caso determinato induce qualcuno ad appropriarsi di tale paura trasformandola nel dovere di agire. La responsabilità è la *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando "apprensione" nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere. Ma la paura è già racchiusa potenzialmente nella questione originaria da cui ci si può immaginare scaturisca ogni responsabilità attiva: che cosa capiterà a *quell'essere*, se io *non* mi prendo cura di lui? Quanto più oscura risulta la risposta, tanto più nitidamente delineata è la responsabilità. Quanto più lontano nel futuro, quanto più distante dalle proprie gioie e dai propri dolori, quanto meno familiare è nel suo manifestarsi ciò che va temuto, tanto più la chiarezza dell'immaginazione e la sensibilità emotiva debbono essere mobilitate a quello scopo.

Diventa necessario il 'fiuto' di un'*euristica* della paura che non si limiti a scoprire e a raffigurare il nuovo oggetto, ma renda noto a se stesso il particolare interesse etico che ne risulta evocato (senza che lo fosse mai stato prima d'ora). Già la *teoria* etica ha bisogno dell'idea del male come di quella del bene, tanto più poi se quest'ultimo ha perso evidenza al nostro sguardo e deve ritrovare il suo profilo mediante l'anticipazione di un nuovo male imminente. In una situazione quale ci sembra essere l'attuale, lo sforzo consapevole di alimentare una paura altruistica – in cui, insieme al male, si manifesti anche il bene che deve essere salvaguardato, insieme alla sventura, anche la salvezza che non va sovraccaricata di illusioni –, anzi quella stessa paura diventerà il primo dovere preliminare di un'etica della responsabilità storica. Ci si dovrà guardar bene dall'affidare il nostro destino a chi non ritiene abbastanza decorosa per la condizione umana questa fonte dell'etica della responsabilità, "la paura e la trepidazione" – che naturalmente non è mai l'unica fonte, ma talvolta del tutto ragionevolmente quella dominante. Dal canto nostro noi non temiamo il rimprovero di pusillanimità e di negatività quando dichiariamo in tal modo la paura un dovere, che può essere naturalmente tale soltanto con la speranza (della prevenzione): la paura fondata, non la titubanza, forse addirittura l'angoscia, ma mai lo sgomento e in nessun caso il timore o la paura per se stessi. Sarebbe invece effettivamente pusillanimità evitare la paura ove essa sia necessaria.

b) Per tutelare "l'integrità dell'uomo".

Si dovranno apprendere nuovamente il rispetto e l'orrore per tutelarci dagli sbandamenti del nostro potere (ad esempio dagli esperimenti sulla natura umana). Il paradosso della nostra situazione consiste nella necessità di recuperare dall'orrore il rispetto perduto, dalla previsione del negativo il positivo: il rispetto per ciò che l'uomo era ed è, dall'orrore dinanzi a ciò che egli potrebbe diventare, dinanzi a quella possibilità che ci si svela inesorabile non appena cerchiamo di prevedere il futuro. Soltanto il rispetto, rivelandoci "qualcosa di sacro", cioè d'inviolabile in qualsiasi circostanza (il che risulta percepibile persino senza religione positiva), ci preserverà anche dal profanare il presente in vista del futuro, dal voler comprare quest'ultimo al prezzo del primo. La speranza, altrettanto poco quanto la paura, può indurci a rinviare a una fase ulteriore il fine autentico – la crescita dell'uomo in un'umanità non atrofizzata –, compromettendo nel frattempo tale fine con dei mezzi che non rispettano l'uomo della propria epoca. Un'eredità degradata coinvolgerebbe nel degrado anche gli eredi. La tutela dell'eredità nella pretesa "di integrità dell'uomo" e quindi, in senso negativo, anche la salvaguardia dal degrado, deve essere l'impegno di ogni momento: non concedersi nessuna pausa in quest'opera di tutela costituisce la migliore garanzia della stabilità, essendo, se non l'assicurazione, certo il presupposto anche dell'integrità futura dell'identità umana. La sua integrità non è altro che l'apertura verso quella sempre smisurata pretesa – che induce all'umiltà –, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo.

H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, pagg. 284-287

Jonas, Il fondamento della morale, la responsabilità dell'uomo per l'uomo

Dopo aver considerato la responsabilità in senso concreto e astratto, Jonas la riconduce ai tre concetti di totalità, continuità e futuro e all'archetipo di ogni responsabilità: quella dell'uomo per l'uomo, il quale si deve intendere come un valore unilaterale, che però non rifiuta la reciprocità.

H. Jonas, *Il principio responsabilità*

L'elemento comune può essere sintetizzato nei tre concetti di "totalità", "continuità" e "futuro", riferiti all'esistenza e alla felicità degli esseri umani. Assumono anzitutto come dato fondamentale il polo di riferimento "essere umano". Esso presenta la precarietà, la vulnerabilità, la revocabilità – modalità particolarissima della *transitorietà* – proprie di ogni essere vivente, che ne fanno oggetto esclusivo di cura (*Obhut*); ma oltre a ciò la comunanza dell'*humanum* con la sfera della responsabilità, che ha su quello la pretesa più originaria, anche se forse non l'unica. Ogni essere vivente è fine a se stesso e non ha bisogno di una giustificazione ulteriore: sotto questo aspetto l'uomo non è in nulla superiore agli altri esseri viventi, eccetto che per *poter* essere soltanto *lui* il responsabile *anche* per loro, ossia per la salvaguardia del loro essere fini a se stessi. Ma nella compartecipazione al destino umano i fini dei suoi simili, sia che egli li condivida oppure si limiti a riconoscerli negli altri, e il fine in sé della loro stessa esistenza, possono in maniera unica confluire nel suo proprio fine: l'archetipo di ogni responsabilità è quello dell'uomo per l'uomo. Questo primato della parentela soggetto-oggetto nel rapporto di responsabilità è insito inconfutabilmente nella natura della cosa. Esso significa tra l'altro che il rapporto, pur essendo unilaterale in se stesso e in ogni caso singolo, è tuttavia reversibile e include una potenziale reciprocità. Anzi, genericamente la reciprocità è sempre presente, in quanto io, responsabile di qualcuno, vivendo fra esseri umani sono sempre anche oggetto della responsabilità di qualcun altro. Questo deriva dalla non-autarchia dell'uomo: *ciascuno* ha sperimentato *anzitutto* su se stesso la responsabilità originaria delle cure parentali. In questo paradigma fondamentale diventa chiaro nel modo più convincente l'intreccio della responsabilità con tutto ciò che è animato. Soltanto ciò che è vivente, nella sua costitutiva indigenza e vulnerabilità, *può* essere oggetto di responsabilità; questa è però soltanto la condizione necessaria e non sufficiente. Ciò che contrassegna l'uomo, e cioè che soltanto lui può avere una responsabilità, significa contemporaneamente che egli la *deve* avere anche per i suoi *simili*, essi stessi soggetti potenziali di responsabilità, e che, in un modo o nell'altro, già la possiede: la capacità di averla è la condizione sufficiente della sua attualizzazione.

H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, pagg. 124-125

Jonas, L'uomo nell'universo

Con notevole efficacia Hans Jonas mette in evidenza il fatto che se l'uomo è il prodotto di un processo evolutivo, egli è anche in questo processo qualcosa di inaudito e di pericoloso.

H. Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila*

Da Copernico in poi, non più l'universo, ma solo la terra è la dimora della vita. Nulla nell'immensità di tutto ciò che resta ci garantisce che una tale dimora debba esserci in generale. Perciò dobbiamo considerare noi e ogni vita intorno a noi come un raro caso fortunato nel cosmo, che ha consentito ad una *possibilità* celata nel grembo della materia e rimasta tale in ogni sua regola di realizzarsi in modo del tutto eccezionale. D'altro lato – Darwin ce l'ha insegnato – solo grazie al favore di condizioni planetarie particolari verificatesi del tutto occasionalmente, ha dimostrato la sua forza ontologica in un divenire lungo un intero eone, ricco di mutamenti – e tuttavia privo di un piano generale, senza uno scopo particolare, volto tanto al creare quanto al distruggere; un divenire che ha popolato la biosfera disponibile con le sue forme imprevedibili. Confrontato con questo dramma terrestre, ricco di tutte le sue complesse manifestazioni, l'intero restante universo manifesto risulta primitivo e monotono. Ma è la stessa sostanza originaria che opera nelle galassie, nei soli e nei pianeti che si muovono nello spazio cosmico, quella che ha generato da se stessa la vita, il piacere e il dolore, la volontà e il timore, il vedere e il sentire, l'amore e l'odio. Nessun materialismo di origine fisica può cogliere ciò, e tuttavia la prova monistica dell'evoluzione si contrappone ad ogni dualismo, una prova che a mio avviso nessuna dottrina filosofica dell'essere ha sufficientemente considerato. D'altra parte non può essere oggetto delle scienze fisiche che restano vincolate ad una diagnosi meramente fisica. Quest'ultima, presa per sé, non possiede, al di là del minimalismo della causalità meccanica, nessuna forza vitale o analoga per spiegare la più sottile complessità della struttura e della funzione organica e, ancor più, la sua iniziale genesi storica. Tanto più grande diviene l'enigma della soggettività che emerge negli stadi progressivi della storia della natura e parla un linguaggio totalmente altro. Lo scienziato della natura non può che essere sordo a questa lingua, non può che accusarla di praticare l'inganno, giacché parla di fini e di scopi. Ma questo mistero non deve lasciare in pace la filosofia, che deve saper ascoltare entrambi questi linguaggi, quello del mondo esterno e quello del mondo interno, e riunirli entrambi in un'affermazione sull'essere che deve rendere ragione dell'insieme psicofisico della realtà. Siamo ancora ben lontani da una tale auspicata teoria dell'essere e non sappiamo se un giorno sarà nostra. Ma già l'impegno di tendere ad essa significa fuoriuscire dalla sicurezza cartesiana del sapere chiaro e distinto per arrischiarsi nell'insicurezza del congetturare metafisico. Io non penso che a ciò ci si possa sottrarre ancora più a lungo.

In secondo luogo, nell'evoluzione di ciò che vive noi incontriamo noi stessi, gli uomini. In realtà siamo comparsi molto tardi, cioè da poco tempo. Il nostro ingresso in questo

processo è stato un evento della storia della vita con conseguenze inaudite, e non è ancora chiaro se è sorto e cresciuto per provocarle. Con questo evento, la potenza del pensiero ha fatto il proprio ingresso in un'evoluzione più vasta e annullato i meccanismi di equilibrio biologico finora esistenti dei sistemi ecologici. Modelli di comportamento non più fissati geneticamente lottano per prender parte stabilmente senza rischi allo spazio vitale, ma la capacità inventiva dell'homo *faber*, libera e capace di trovare una risposta per ogni situazione, ordina in modo parziale, sempre nuovo e sempre più rapido le condizioni di una più ampia scienza del vivere simbiotico [*Symbiotik*]. Dall'antichissima età della pietra fino alla tecnica scientifica un cammino, lungo per la storia dell'uomo, ma breve per la storia dell'evoluzione è stato percorso dal sorgere della scienza moderna della natura nel XVII secolo che ha subito un processo di accelerazione esponenziale. Ciò che noi oggi viviamo è il paradosso di un enorme successo che minaccia di risolversi, mercé la distruzione della sua propria base naturale, in una catastrofe.

H. Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila*, Il melangolo, Genova, 1994, pagg. 45-48

Jonas, La responsabilità per il da_farsi

In questa lettura Jonas prende in considerazione non il rapporto fra ciò che abbiamo fatto e le nostre responsabilità, ma la responsabilità in rapporto a ciò che dobbiamo fare (e abbiamo il potere di farlo).

H. Jonas, *Il principio responsabilità*

Esiste però ancora un concetto complementare diverso di responsabilità che non riguarda la resa dei conti *ex-post-facto* per quanto è stato compiuto ma la determinazione del da-farsi, rispetto al quale io mi sento responsabile in primo luogo non per il mio comportamento e le sue conseguenze, bensì per la causa che m'impone di agire. Ad esempio, la "responsabilità" per il benessere altrui non si limita a "selezionare" propositi di azione dati in vista della loro ammissibilità morale, ma obbliga ad azioni che non sono progettate per nessun altro scopo.

[...]

Il "per che cosa" si trova fuori, di me, anche se nell'ambito di influenza del mio potere, e ne dipende nel bene e nel male. Il "per che cosa" contrappone al mio potere il suo diritto di esistere a partire da ciò che è o può essere, e assoggetta il potere mediante la volontà morale. La causa diventa mia, poiché il potere è mio e ha una relazione causale proprio con lei. Ciò che è dipendente nel suo diritto autonomo acquista potere normativo, ciò che è potente nella sua causalità viene sottoposto a obbligazione. Il potere diventa oggettivamente responsabile per ciò che in quel modo gli viene affidato, e vi si impegna affettivamente mediante la presa di posizione del senso di responsabilità: nel sentimento ciò che è vincolante viene a legarsi alla volontà soggettiva. Ma la presa di posizione del sentimento non ha la sua origine prima nell'idea di responsabilità tout court ma nel riconoscimento della bontà peculiare della causa, nel modo in cui essa influenza il sentire e umilia il puro egoismo del potere. In primo luogo viene il "dover essere" (*Seinsollen*) dell'oggetto, in secondo luogo, il "dover fare" (*Tunsollen*) del soggetto chiamato ad averne cura. L'esigenza dell'oggetto da un lato, nell'assenza di garanzie della sua esistenza, e la coscienza morale del potere dall'altro, nella colpevolezza della sua causalità, si fondono nel senso affermativo di responsabilità del soggetto attivo, che già da sempre interferisce nell'essere delle cose. Se vi si aggiunge l'amore, la responsabilità viene elevata dalla dedizione della persona che impara a temere per la sorte di chi è degno di esistere e di essere amato.

Quando oggi parliamo della necessità di un'etica della responsabilità futura intendiamo proprio *questo* tipo di responsabilità e di senso della responsabilità, non la vuota "responsabilità" formale di ogni agente per la sua azione. Dovremo metterla a confronto con il principio motivazionale dei precedenti sistemi morali e delle loro teorie.

Empiricamente ci avvicineremo nel modo migliore a questo concetto sostanziale, finalistico, della responsabilità, se ci chiederemo che cosa si può intendere con "agire irresponsabile"

(visto che possiamo affermare senza contraddizione, sulla base dei due differenti concetti di responsabilità, che si è responsabili anche per le azioni più irresponsabili). In questo caso andrà però escluso il senso formalistico di “irresponsabile” = privo della capacità di rispondere di qualcosa e perciò tale da non poter essere ritenuto responsabile.

H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino, 1990, pagg. 117-118

Jung, Freud e Jung, Contrasti

In queste pagine Carl Gustav Jung (1875-1961) riconduce le sue divergenze con S. Freud ad una diversa concezione della vita psichica in cui egli tende a ridimensionare il ruolo delle pulsioni sessuali e a riconoscere la centralità di esigenze ed aspirazioni di ordine spirituale. Di qui l'interesse di Jung per la religione e per le altre manifestazioni dell'animo umano, a cui dedicherà molte sue ricerche.

C. G. Jung, Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna

La psicologia che presentemente possediamo è la testimonianza di pochi individui, che qua e là osservano quanto hanno scoperto in loro stessi. La forma, di cui si sono serviti per esprimere ciò, è a volte adeguata e a volte no. Siccome ogni individuo appartiene ad un tipo psicologico più che ad un altro, la sua testimonianza può essere pienamente condivisa da tutti quelli del suo tipo. E poiché coloro i quali si conformano ad altri tipi appartengono ciò non di meno alla specie umana, noi possiamo concludere che tale testimonianza si può applicare, benché meno pienamente, anche ad essi. Ciò che Freud ci dice sugli istinti sessuali dell'adulto e del fanciullo, sul conflitto che ne consegue con il "principio della realtà", sull'incesto e su simili cose, può essere preso come la più giusta espressione della sua psicologia personale. Egli ha dato forma adeguata a quanto ha osservato in se stesso. Io non sono un oppositore di Freud, benché sia stato presentato sotto questo aspetto dalla sua miopia e da quella dei suoi allievi. Nessun psicoterapeuta esperto può negare di aver incontrato almeno dozzine di casi che corrispondono esattamente alle descrizioni di Freud. Con la confessione di quanto ha scoperto in se stesso, Freud ha collaborato alla nascita di una grande verità umana. Egli ha dedicato la sua vita e la sua energia alla costruzione di una psicologia che è la formulazione del suo essere stesso.

Il nostro modo di considerare le cose è condizionato a ciò che siamo: gli individui di diversa costituzione vedono diversamente le cose e diversamente esprimono se stessi. Adler, uno dei primi allievi di Freud, ne è un esempio. Lavorando con lo stesso materiale di Freud, egli raggiunse un punto di vista totalmente diverso. Il suo modo di vedere è almeno altrettanto convincente quanto quello di Freud, poiché egli pure rappresenta un tipo psicologico ben conosciuto. So bene che i seguaci di entrambe le scuole asseriscono apertamente che io sono nell'errore, ma spero che la storia e tutte le persone assennate mi daranno ragione. Ambedue le scuole, secondo il mio modo di pensare, meritano l'appunto di aver esagerato l'aspetto patologico della vita, e di aver considerato l'uomo esclusivamente alla luce dei suoi difetti. Un esempio convincente di ciò, nel caso di Freud, è la sua incapacità a comprendere l'esperienza religiosa, come chiaramente ha dimostrato nel suo libro *Il futuro di un'illusione*. Da parte mia, preferisco considerare l'uomo alla luce di quanto in lui è sano e forte, e liberare anche il malato da quella psicologia che colora ogni pagina degli scritti di Freud. Io non riesco a vedere dove Freud esca dalla sua psicologia personale e come possa liberare il malato da quel male di cui soffre lo stesso medico. L'insegnamento di

Freud, in definitiva, è unilaterale, poiché esso generalizza fatti che sono rilevanti soltanto in una costituzione psicopatica; la validità di tale insegnamento è realmente limitata a questi stati. In questi limiti l'insegnamento di Freud è vero e valido perfino quando egli dice cose non vere, poiché anche l'errore rientra nel quadro e, in quanto confessione, è una verità. In ogni caso, la psicologia di Freud non è una psicologia sana, ed inoltre – e questo è sintomo di morbosità – è basata su una visione del mondo inconscia, che non è stata sottoposta ad una critica esauriente, il che porta a restringere notevolmente il campo dell'umana esperienza e comprensione. È stato un grande errore da parte di Freud, il volgere le spalle alla filosofia. Non critica mai le sue premesse, e neppure le ipotesi che sono alla base del suo punto di vista personale; e questo proviene da quanto ho espresso nelle mie precedenti osservazioni, poiché se egli avesse esaminato con senso critico le sue ipotesi, non avrebbe mai messo in luce, come ingenuamente ha fatto nel suo libro *Interpretazione dei sogni*, il suo particolare atteggiamento mentale. Comunque si sarebbe fatto un'idea delle difficoltà con le quali io mi sono incontrato. Io non ho mai rifiutato l'agrodolce bevanda della critica filosofica, ma l'ho sorseggiata con precauzione un poco alla volta. Troppo poco, diranno i miei oppositori; anche troppo, per conto mio. Troppo facilmente l'autocritica avvelena la spontaneità, inestimabile ricchezza o, per meglio dire, dote indispensabile ad ogni mente creativa. In ogni modo, il criticismo filosofico mi ha aiutato a rendermi conto che ogni psicologia, la mia inclusa, ha il carattere di una confessione soggettiva. Ma io debbo impedire ai miei poteri critici di distruggere la mia capacità creativa. So bene che ogni parola che pronunzio porta in sé qualcosa di me stesso, del mio unico e particolare io, con la sua particolare storia e col suo particolare mondo. Perfino quando tratto dati empirici, necessariamente mi trovo a parlare di me stesso. Ma solo accettando ciò come cosa inevitabile posso servire la causa della conoscenza dell'uomo sull'uomo, la causa che anche Freud desidera servire, e che, malgrado tutto, ha servito. La conoscenza poggia non solo sulla verità, bensì anche sull'errore. Io mi rendo conto del carattere soggettivo di ogni dottrina psicologica prodotta dalla mente di un uomo; e questo è forse il punto di più netta separazione tra Freud e me. Un'altra differenza tra noi mi sembra consista in questo, che io cerco, nella mia concezione del mondo, di liberarmi da ogni premessa incosciente e quindi non criticabile. Dico "io cerco", poiché chi può liberarsi da tutte le sue ipotesi inconscie? Cerco di difendermi, almeno, dai più grossolani pregiudizi e sono perciò incline a riconoscere tutti i possibili "credo", purché agiscano sulla psiche umana. Non dubito che gli istinti naturali siano forze di propulsione nella vita umana, sia che li chiamiamo "libido", sia che li chiamiamo volontà di potenza: ma neppure dubito che questi istinti urtino contro lo spirito; ché essi sono continuamente in conflitto con qualche cosa, e questo qualche cosa perché non dovrebbe chiamarsi spirito? Sono ben lungi dal sapere che cosa sia lo spirito per se stesso, ed altrettanto lontano dal sapere che cosa siano gli istinti. L'uno è per me un mistero, tanto quanto gli altri, e quindi sono incapace di spiegare l'uno come un errore degli altri; perché non è un errore il fatto che la terra ha solo una luna. Non vi sono errori nella natura; essi si trovano solo in quel regno che l'uomo chiama intelletto. Istinti e spirito sono

in ogni caso al di là della mia comprensione. Sono termini che noi usiamo per esprimere forze potenti, la cui natura ci è sconosciuta.

Come si può constatare, io attribuisco un valore positivo a tutte le religioni, nei cui contenuti dottrinali riconosco quelle figure che già ho incontrato nei sogni e nelle fantasie dei miei pazienti. Nella loro morale scorgo uno sforzo analogo a quello fatto dai miei pazienti, quando, guidati dalla loro intuizione o dalla loro ispirazione, cercano il modo adeguato per trattare le forze della loro psiche. Cerimonie e funzioni, riti, iniziazioni e pratiche ascetiche, in ogni loro forma e varietà, mi interessano come metodi e tecniche per venire in contatto con queste forze. Per la stessa ragione attribuisco un valore positivo alla biologia e all'empirismo delle scienze naturali in genere, poiché in esse vedo uno sforzo erculeo fatto allo scopo di comprendere la psiche umana, accostandosi ad essa dal mondo esterno. Considero le religioni gnostiche imprese altrettanto prodigiose compiute in direzione opposta: cioè, come un tentativo di raggiungere la conoscenza del cosmo per via interiore. Nella mia visione del mondo vi è un vasto regno esteriore, ed un altrettanto vasto regno interiore; tra questi due, rivolto ora all'uno, ora all'altro, sta l'uomo, che secondo il suo stato d'animo o la sua disposizione considera ora l'uno ora l'altro come verità assoluta, negando o sacrificando l'uno a favore dell'altro.

Questo quadro è un'ipotesi, certo, ma un'ipotesi così preziosa che non vi rinuncio. È verificabile a parer mio euristicamente ed empiricamente; e per di più è sostenuto dal *consensus gentium*. Questa ipotesi, certamente, mi viene da una fonte interiore, anche se io immagino di esservi giunto per mezzo dell'esperienza. Da essa sono stato condotto alla teoria dei tipi ed anche alla conciliazione di punti di vista tanto diversi, come i miei propri e quelli di Freud.

Vedo in ogni avvenimento il gioco degli opposti, e da questa concezione deriva la mia idea sulla energia psichica. Ritengo che l'energia psichica provenga da coppie di contrari, così come l'energia fisica presuppone differenze di potenziale, cioè coppie di contrari quali il caldo e il freddo, l'alto e il basso, ecc. Freud cominciò a rappresentare la sessualità come l'unico potere psichico che anima l'uomo, e solo dopo la mia rottura con lui egli concesse uguale importanza anche alle altre attività psichiche. Da parte mia, sotto questo concetto di energia, ho racchiuso i vari impulsi e le varie forze psichiche allo scopo di evitare l'arbitrarietà di una psicologia che tratti soltanto di impulsi. Perciò parlo non di impulsi e forze separate, ma di "intensità di valutazione". Ma, come ho detto, non penso di negare l'importanza della sessualità nella vita psichica benché Freud ostinatamente sostenga che io l'abbia negata. Ciò che cerco, è di frenare la troppo estesa terminologia sessuale, che minaccia di viziare ogni discussione sulla psiche umana; desidero porre la sessualità al suo posto giusto. Il senso comune ci riporterà a vedere nella sessualità soltanto uno degli istinti della vita, soltanto una delle funzioni psico-fisiologiche, per quanto essa sia, senza dubbio, una delle più estese ed importanti. Che avverrebbe, se non potessimo più mangiare? Indubbiamente v'è oggi un evidente disordine nel campo della vita sessuale ed è cosa nota che, quando abbiamo un forte mal di denti, non possiamo pensare ad altro se non ad esso.

La sessualità che Freud descrive è certamente quell'ossessione sessuale che si incontra ogni qualvolta il paziente ha bisogno di essere liberato o distolto da un'attitudine o situazione errata. Si tratta di una specie di sessualità ingorgata, che però si riduce subito a proporzioni normali, non appena le venga aperta una via di esplicazione. Essa si trova nei vecchi rancori verso i genitori ed i parenti ed in certi opprimenti legami affettivi dovuti a determinate situazioni familiari, che spesso ostacolano le energie vitali. Ed è proprio questo l'ostacolo, che si nota infallibilmente in quel tipo di sessualità che è detto infantile. Non è una vera e propria sessualità, ma uno sfogo non naturale di tensioni che appartengono completamente ad un'altra sfera della vita. Ciò posto, quale utilità v'è nello sguazzare per questi pantani? Sicuramente, avendo una giusta visione delle cose, bisogna ammettere che è assai più utile aprire dei canali di drenaggio. Mutando la nostra attitudine o assumendo nuovi modi di vita, noi dobbiamo trovare quella differenza di potenziale che la suddescritta energia richiede. Se ciò non si ottiene, verrà a crearsi un circolo vizioso, ed è questa in vero la minaccia che presenta la psicologia freudiana. Essa non indica nessuna via che conduca al di là del ciclo inesorabile degli eventi biologici. Tale disperata situazione porterebbe ad esclamare con Paolo: "Miserabile uomo che sono, chi mi libererà da questo corpo di morte?" Qui l'uomo intellettuale si avvanza scuotendo la testa, e dice con le parole di Faust: "Tu sei conscio solo di un unico impulso". Cioè del legame carnale che risale al padre e alla madre, o discende ai figli nati dalla nostra carne; incesto col passato, incesto col futuro, il peccato originale si perpetua nella situazione familiare. Nulla v'è che possa liberarci da questo legame, se non quella esigenza vitale che sta agli antipodi: lo spirito. Non sono i figli della carne ma i "figli di Dio", che conoscono la libertà. Nel tragico romanzo di Ernesto Barlach sulla vita familiare, *Der tote Tag*, il demone materno dice alla fine: "La cosa strana è che l'uomo non vuole apprendere che Dio è suo padre". Questo è ciò che Freud e coloro che condividono il suo punto di vista non vogliono apprendere, o tutt'al più bisogna ammettere che essi non trovano la chiave che li porta a tale conoscenza. La teologia non aiuta coloro che cercano tale chiave, poiché la teologia richiede la fede e la fede non si può creare; essa è nel senso più vero della parola, un dono della grazia. *Noi moderni ci troviamo ad affrontare la necessità di riscoprire la vita dello spirito, dobbiamo farne in noi stessi nuovamente l'esperienza.* Così soltanto possiamo rompere l'incanto che ci lega al ciclo degli eventi biologici.

La mia posizione, a questo riguardo, rappresenta il terzo punto di divergenza tra Freud e me. Ed è per essa che mi accusano di misticismo. Ma non sono io il responsabile del fatto che l'uomo abbia, ovunque e sempre, spontaneamente sviluppato forme religiose, e che, da tempi immemorabili, idee e sentimenti religiosi abbiano pervaso l'anima umana. Chi non vede questo aspetto dell'anima umana è cieco, e chi vuol liberarsene con una spiegazione razionale non ha il senso dei fatti. Oppure dobbiamo scorgere, nel complesso paterno che è evidente in tutti i membri della scuola freudiana come anche nel suo fondatore, una prova convincente, degna di essere menzionata di una liberazione dall'inesorabile situazione familiare? Questi "complesso paterno", fanaticamente difeso con tanta caparbia

ipersensibilità, è una malintesa funzione religiosa, è una forma di misticismo, espresso nei termini della biologia e dei rapporti familiari. In quanto all'idea di Freud sul super-io, essa è un tentativo nascosto di mascherare, con l'abito della teoria psicologica, l'immagine di Dio. In tal caso sarebbe meglio parlare apertamente. Da parte mia preferisco chiamare le cose col nome sotto il quale sono sempre state conosciute. Non dobbiamo fare girare la ruota della storia in senso inverso e non dobbiamo disconoscere l'avanzare dell'uomo verso la vita spirituale, che cominciò colle primitive iniziazioni.

È concesso alla scienza di dividere il suo campo di ricerca e di fare ipotesi limitate, giacché la scienza deve lavorare in questo modo; ma la psiche umana non deve essere divisa in piccole parti. Essa è un tutto unico che abbraccia la coscienza ed è origine e condizione della coscienza. Il pensiero scientifico, che è soltanto una delle sue funzioni, non può soddisfare tutte le possibilità della vita. Il medico dell'anima deve evitare di guardare esclusivamente attraverso le lenti della patologia, non deve mai dimenticare che l'anima malata è ciò non di meno un'anima umana, e che, nonostante la sua malattia, essa è incoscientemente parte della complessiva vita psichica dell'umanità. Egli deve persino giungere ad ammettere che l'io è malato, per la precisa ragione che esso è tagliato fuori dall'insieme della psiche, ed ha perso il suo rapporto sia con l'umanità che con lo spirito. L'io è invero il "luogo del timore", come dice Freud nel *Das Ich und das Es*; ma solo fino a quando esso non è tornato al "Padre" e alla "Madre". Freud naufraga sulla questione di Nicodemo: "Può un uomo rientrare nel grembo materno e rinascere?" Volendo confrontare cose piccole con cose grandi potremmo dire che la storia qui si ripete sotto l'aspetto di una disputa nel campo della moderna psicologia. Per migliaia di anni i riti iniziatici ci hanno insegnato la rinascita spirituale, eppure, cosa abbastanza strana, l'uomo dimentica sempre nuovamente il senso della divina procreazione; il che evidentemente non dimostra una forte vita spirituale, ma la pena di tale incomprensione è grave, poiché consiste nientemeno che nel decadimento nervoso, nell'inasprimento, nell'atrofia e nella sterilità. È facile scacciare lo spirito fuori dalla porta, ma allora la vita diviene insulsa, la Terra perde il suo "sale". Fortunatamente abbiamo la prova che lo spirito rinnova sempre la sua forza, per il fatto che l'insegnamento fondamentale delle antiche iniziazioni è tramandato da generazione a generazione. Ci sono ancor sempre esseri umani i quali comprendono cosa s'intenda per Dio nostro padre. L'equilibrio della carne e dello spirito non è andato perso nel mondo. Il contrasto tra Freud e me risale alle differenze essenziali delle nostre premesse fondamentali. Le premesse sono inevitabili, e perciò è erroneo il far credere di non averne. Ecco perché ho trattato problemi fondamentali; solo prendendo questi come punto di partenza, si possono meglio comprendere le molteplici e dettagliate differenze tra i nostri due punti di vista. (1929)

C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino, 1973, pagg. 53-61)

Jung, Il concetto di inconscio

In questo saggio, apparso nel 1920, Jung propone la sua estensione del concetto di inconscio: bisogna infatti distinguere tra contenuti dell'inconscio personale (che comprendono tutto ciò che è stato rimosso, dimenticato, pensato e sentito al di sotto della soglia della coscienza) e contenuti "collettivamente inconsci" che sono ereditati: questi sono da riferire ai miti, ai motivi e alle immagini che si ripetono nella tradizione di molte culture.

C. G. Jung, *Tipi psicologici*

Il concetto di inconscio è per me un concetto *esclusivamente psicologico*, e non un concetto filosofico nell'accezione metafisica. A mio modo di vedere l'inconscio è un concetto-limite psicologico che copre tutti quei contenuti o processi psichici che non sono coscienti, ossia che non sono riferiti all'Io in modo percettibile. Il diritto di parlare in genere dell'esistenza di processi inconsci deriva per me unicamente dall'esperienza, e precisamente in primo luogo dall'esperienza psicopatologica, la quale rivela incontestabilmente che, per esempio, in un caso di amnesia isterica l'Io ignora l'esistenza di estesi complessi psichici, ma che un semplice procedimento ipnotico è in grado di dare nel momento successivo una perfetta riproduzione del contenuto smarrito. Migliaia di esperienze di questo genere ci autorizzano a parlare dell'esistenza di contenuti psichici inconsci. La questione dello stato nel quale si trova un contenuto inconscio fino a che non è ancora associato alla coscienza si sottrae a ogni possibilità di conoscenza. È pertanto del tutto superfluo voler formulare supposizioni al riguardo. A simili fantasie appartiene l'ipotesi della cerebrazione, del processo fisiologico ecc. È anche assolutamente impossibile indicare quale sia l'ambito dell'inconscio, ossia quali contenuti esso comprenda. Questo può essere deciso solo dall'esperienza. In base a essa noi sappiamo anzitutto che contenuti coscienti possono divenire inconsci per la perdita del loro valore energetico. Questo è il normale meccanismo del dimenticare. Che questi contenuti non vadano definitivamente perduti cadendo al di sotto della soglia della coscienza lo sappiamo per esperienza, potendo essi riemergere, talvolta anche dopo decine di anni, in circostanze adatte, per esempio nel sogno, nell'ipnosi, come criptomnesia, o per il rinnovarsi di associazioni connesse con il contenuto dimenticato.

Inoltre l'esperienza ci insegna che contenuti coscienti possono finire per dimenticanza intenzionale al di sotto della soglia della coscienza senza perdita troppo rilevante di valore, processo cui Freud ha dato il nome di *rimozione* di un contenuto penoso. Un effetto analogo si ha per dissociazione della personalità, cioè per dissolvimento dell'organicità della coscienza in conseguenza di un violento affetto o d'uno shock nervoso, oppure nella schizofrenia per la disgregazione della personalità (Bleuler).

Così pure sappiamo per esperienza che alcune percezioni sensoriali, a causa della loro debole intensità o a causa di una deviazione dell'attenzione, non raggiungono

l'appercezione cosciente e tuttavia divengono contenuti psichici mediante un'appercezione inconscia, il che può essere ugualmente dimostrato, per esempio con l'ipnosi. La stessa cosa può verificarsi nel caso di determinate conclusioni e altre combinazioni che rimangono inconse per troppo scarsa consistenza o per diversione dell'attenzione. Infine l'esperienza ci insegna anche che vi sono connessioni psichiche inconse, per esempio immagini mitologiche, che non furono mai oggetto di consapevolezza e che procedono quindi interamente da un'attività inconscia.

Fin qui l'esperienza ci fornisce degli indizi che confortano l'ipotesi dell'esistenza di contenuti inconsci. Essa però non può dir nulla su ciò che *eventualmente* potrebbe essere un contenuto inconscio. È ozioso fare supposizioni al riguardo, perché non è dato determinare tutto quello che potrebbe essere un contenuto inconscio. Dov'è il limite inferiore di una percezione sensoriale subliminale? Esiste un qualsiasi criterio per determinare l'esiguità o la portata di combinazioni inconse? Quand'è che un contenuto dimenticato è totalmente estinto? Per questi interrogativi non v'è risposta.

L'esperienza che finora abbiamo circa la natura dei contenuti inconsci ci consente però di compierne una certa classificazione generale. Possiamo distinguere un inconscio *personale* che comprende in sé tutte le acquisizioni dell'esistenza personale, dunque cose dimenticate, rimosse, percepite, pensate e sentite al di sotto della soglia della coscienza. Accanto a questi contenuti inconsci personali esistono però altri contenuti che non provengono da acquisizioni personali, ma dalla possibilità di funzionamento che la psiche ha ereditato, cioè dalla struttura cerebrale ereditata. Queste sono le trame mitologiche, i motivi e le immagini che in ogni tempo e luogo possono riformarsi indipendentemente da ogni tradizione e migrazione storica. Questi contenuti io li denomino *collettivamente inconsci*. L'esperienza ci insegna che anche i contenuti inconsci, al pari di quelli coscienti, sono impegnati in una determinata attività. Come dall'attività psichica cosciente derivano determinati risultati o prodotti, così anche l'attività inconscia svolge un'attività produttiva che si esprime per esempio nei sogni e nelle fantasie. È ozioso speculare sul grado di compartecipazione della coscienza, per esempio nei sogni. Un sogno ci si presenta, non siamo noi a produrlo coscientemente. Certo, la riproduzione cosciente, o anche addirittura la stessa percezione, apportano in esso molte modificazioni, senza però annullare in alcun modo il fatto fondamentale di un impulso produttivo di provenienza inconscia.

Il rapporto funzionale dei processi inconsci con la coscienza possiamo definirlo *compensatorio*. L'esperienza ci mostra infatti che il processo inconscio porta alla luce il materiale subliminale così com'esso è costellato dallo stato della coscienza: tutti quei contenuti, dunque, che, qualora tutto rientrasse nell'ambito della coscienza, non potrebbero mancare nel quadro della situazione cosciente. La funzione compensatrice dell'inconscio si manifesta tanto più chiaramente quanto più unilaterale è l'atteggiamento cosciente; fatto, questo, di cui la patologia fornisce copiosi esempi.

C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1968, pagg. 460-463

Jung, Il Sé

Il Sé rappresenta – secondo Jung – l'unità e la totalità della personalità nella sua parte conscia e in quella inconscia. La realizzazione del Sé costituisce la meta ideale della terapia junghiana, che segue il difficile cammino del paziente verso la propria autorealizzazione.

C. G. Jung, *Tipi psicologici*

In quanto concetto empirico denomino il Sé come il volume complessivo di tutti i fenomeni psichici nell'uomo. Esso rappresenta l'unità e la totalità della personalità considerata nel suo insieme. In quanto però quest'ultima, a causa della sua componente inconscia, può essere conscia solo in parte, il concetto del Sé è, propriamente parlando, potenzialmente empirico e quindi è, allo stesso titolo, un *postulato*. In altri termini, esso abbraccia ciò che è oggetto d'esperienza e ciò che non lo è, ossia ciò che ancora non è rientrato nell'ambito dell'esperienza. Esso ha queste qualità in comune con moltissimi concetti peculiari delle scienze naturali i quali sono piuttosto semplici "nomi" che non idee. Poiché la totalità che consta di contenuti sia coscienti che inconsci, è un postulato, il suo concetto è *trascendente*; per ragioni empiriche infatti essa presuppone l'esistenza di fattori inconsci, e caratterizza con ciò un'entità che solo in parte può venire descritta, ma che per quel che riguarda l'altra parte rimane *pro tempore* inconoscibile e non delimitabile. Poiché in pratica esistono fenomeni della coscienza e dell'inconscio, il Sé, in quanto totalità psichica, possiede tanto un aspetto cosciente quanto un aspetto inconscio. Empiricamente il Sé appare nei sogni, nei miti e nelle favole in una immagine di "personalità di grado superiore", come re, eroe, profeta, salvatore ecc.; oppure di un simbolo della totalità, come il cerchio, il quadrato, la quadratura del cerchio, la croce ecc. Rappresentando una *complexio oppositorum* una sintesi degli opposti, esso può apparire anche come diade unificata, quale è per esempio il Tao, fusione della forza *yang* e della forza *yin*, come coppia di fratelli oppure sotto l'aspetto dell'eroe e del suo antagonista (drago, fratello nemico, nemico mortale, Faust e Mefistofele ecc.). Ciò vuol dire che sul terreno empirico il Sé appare come un giuoco di luce e di ombra, quantunque concettualmente esso venga inteso come un tutto organico e quindi come un'unità nella quale gli opposti trovano la loro sintesi. Poiché un concetto del genere si sottrae a ogni rappresentazione – *tertium non datur*: esso è anche, per questa stessa ragione, trascendente. Da un punto di vista logico, esso sarebbe anzi una speculazione oziosa, qualora non stesse a designare e a denominare i simboli unitari che ricorrono sul piano empirico. Il Sé non è un'idea filosofica, giacché non contiene l'affermazione di una sua propria esistenza, cioè non si ipostatizza. Da un punto di vista intellettuale esso possiede solo il valore di una ipotesi. Per contro, i suoi simboli empirici possiedono assai spesso una notevole *numinosità* (per esempio il mandala), vale a dire un originario valore affettivo (per esempio *Dens est circulus*., la tetrade pitagorica, la quaternità ecc.) rivelandosi in tal modo una *rappresentazione archetipica* che si differenzia

da altre rappresentazioni di tal genere in quanto occupa una posizione centrale in modo conforme all'importanza del suo contenuto e della sua numinosità.

C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1968, pagg. 467-468

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaIJ/JUNG_IL
SIGNIFICATO DELL'INCONS.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Jung, L'individuazione

L'individuazione viene definita da Jung come il processo di differenziazione che ha come meta lo sviluppo della personalità individuale; essa rappresenta quindi lo sviluppo delle particolarità di un individuo, sulla base della sua disposizione naturale. Pur costituendo una "via individuale" che può deviare rispetto a quella consueta, essa deve condurre ad uno spontaneo riconoscimento delle norme collettive. L'individuazione rappresenta un processo di elevazione spirituale: essa porta infatti ad un "ampliamento della sfera della coscienza".

C. G. Jung, *Tipi psicologici*

Il concetto di individuazione ha nella nostra psicologia una parte tutt'altro che trascurabile. L'individuazione è in generale il processo di formazione e di caratterizzazione dei singoli individui, e in particolare lo sviluppo dell'individuo psicologico come essere distinto dalla generalità, dalla psicologia collettiva. L'individuazione è quindi un *processo di differenziazione* che ha per meta lo sviluppo della personalità individuale. La necessità dell'individuazione è una necessità naturale, in quanto che impedire l'individuazione, mercé il tentativo di stabilire delle norme ispirate prevalentemente o addirittura esclusivamente a criteri collettivi, significa pregiudicare l'attività vitale dell'individuo. L'individualità è però già data fisicamente e fisiologicamente e si esprime analogamente anche nel suo aspetto psicologico. Ostacolare in modo sostanziale l'individualità comporta perciò una deformazione artificiosa. È senz'altro chiaro che un gruppo sociale il quale sia costituito da individui deformi non può essere un'istituzione sana e, a lungo andare, vitale, giacché soltanto la società che è in grado di serbare la propria coesione interna e i propri valori collettivi assieme alla massima possibile libertà del singolo può contare su di una vitalità duratura. Per il fatto stesso che l'individuo non è soltanto un essere singolo, ma presuppone anche dei rapporti collettivi per poter esistere, il processo di individuazione non porta *all'isolamento*, bensì a una coesione collettiva più intensa e più generale.

Il processo psicologico dell'individuazione è strettamente connesso con la cosiddetta *funzione trascendente*, in quanto mediante questa funzione vengono date quelle linee di sviluppo individuali che non potrebbero mai essere raggiunte per la via già tracciata da norme collettive.

L'individuazione non può essere in alcun caso l'unico obiettivo dell'educazione psicologica. Prima di potersi proporre come scopo l'individuazione, occorre raggiungere la meta educativa dell'adattamento al minimo di norme collettive necessario per l'esistenza: una pianta che debba essere portata alla massima possibile fioritura delle sue peculiarità deve anzitutto poter crescere nel terreno in cui è piantata.

L'individuazione è sempre più o meno in contrasto con le norme collettive, giacché essa è separazione e differenziazione dalla generalità e sviluppo del particolare; non però di una particolarità *cercata*, bensì di una particolarità già a priori fondata nella disposizione naturale. L'opposizione alle norme collettive è però soltanto apparente, in quanto, a ben

guardare, il punto di vista individuale non è orientato *in senso opposto* alle norme collettive, ma solo *in senso diverso*. La via individuale può anche non essere affatto in contrasto con la norma collettiva giacché l'antitesi di quest'ultima non potrebbe essere altro che una *norma opposta*. Ma la via individuale non è appunto mai una norma. Una norma nasce dall'insieme delle vie individuali e ha ragione di esistere e possiede una sua efficacia animatrice solo quando genericamente sussistono vie individuali che di tanto in tanto vogliano seguire il suo orientamento. Una norma che abbia validità assoluta non serve a nulla. Un vero conflitto con le norme collettive si ha solo quando una via individuale viene elevata a norma, il che è poi la vera intenzione dell'individualismo estremo. Questa intenzione è naturalmente patologica e del tutto avversa alla vita. Pertanto essa non ha nulla a che fare con l'individuazione, la quale, deviando dalla via consueta per imboccare una individuale, ha bisogno proprio per questo della norma per orientarsi di fronte alla società e per effettuare la coesione fra gli individui entro la società, coesione che è una necessità vitale. L'individuazione porta perciò a un apprezzamento spontaneo delle norme collettive; invece la norma diventa sempre più superflua in un orientamento esclusivamente collettivo della vita, e con ciò la vera moralità va in rovina. *Quanto più l'uomo è sottoposto a norme collettive, tanto maggiore è la sua immoralità individuale*. L'individuazione coincide con l'evoluzione della coscienza dall'originario *stato d'identità*; l'individuazione rappresenta quindi un ampliamento della sfera della coscienza e della vita psicologica cosciente.

C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Boringhieri, Torino, 1968, pagg. 463-465

Jung, Psicologia analitica e Weltanschauung

Nell'esaminare il rapporto tra la sua "psicologia analitica e la visione del mondo che essa propone, Jung si richiama alla necessità di superare la concezione unilaterale dell'uomo e del mondo che emerge dalla psicoanalisi freudiana, influenzata dal materialismo razionalista di fine ottocento; essa ha inoltre proposto una visione limitata e insufficiente dell'inconscio – come sede dei contenuti rimossi dalla coscienza –, in cui è invece necessario riconoscere secondo Jung un'attività positiva e produttiva che crea contenuti nuovi e autonomi che influiscono sulla vita spirituale dell'individuo; accanto all'inconscio personale si deve inoltre ammettere l'esistenza di un inconscio collettivo ereditato dall'umanità i cui contenuti, gli archetipi, si ritrovano nei miti, nella religione, nella cultura dei popoli.

C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*

Mi accingo ora a discutere il problema dei rapporti fra psicologia analitica e visione del mondo, e lo farò appunto ponendomi nel punto di vista che sopra ho spiegato, cioè domandandomi per prima cosa: le conoscenze della psicologia analitica aggiungono qualche cosa di nuovo alla nostra visione del mondo oppure no? Per trattare con profitto questa questione dobbiamo anzitutto sapere che cosa sia la psicologia analitica. Io indico con questo nome un particolare indirizzo della psicologia, che si occupa principalmente dei cosiddetti fenomeni contrariamente alla psicologia fisiologica o sperimentale, che tende a risolvere i fenomeni complessi nei loro elementi. Chiamo "analitico" questo indirizzo della psicologia perché esso si è sviluppato dalla "psicoanalisi" di Freud. Freud ha identificato la psicoanalisi colla sua teoria della rimozione dei complessi sessuali, e così l'ha dottrinarmente fissata. Io evito quindi l'espressione "psicoanalisi", quando discuto cose che non siano puramente tecniche.

La psicoanalisi di Freud consiste in una tecnica che ci permette di ricondurre alla coscienza i cosiddetti contenuti repressi o "rimossi", divenuti incoscienti. Questa tecnica è un metodo terapeutico destinato a curare e guarire le nevrosi.

Alla luce di questo metodo sembrerebbe che le nevrosi si verificano perché tendenze o ricordi penosi, i cosiddetti contenuti incompatibili, vengono rimossi dalla coscienza per una specie di risentimento morale dovuto ad influenze educative, e divengono incoscienti. Così considerata, l'attività psichica incosciente ci appare come un ricettacolo di tutti i contenuti sgraditi alla coscienza e di tutte le impressioni dimenticate. Ma d'altra parte non si può non voler vedere che i contenuti incompatibili provengono appunto da impulsi incoscienti, che dunque l'incosciente non è soltanto un ricettacolo, ma addirittura la matrice di quelle cose di cui la coscienza vorrebbe liberarsi. Possiamo andare ancora un passo avanti:

l'incosciente crea anche contenuti nuovi. Tutto ciò che lo spirito umano creò è provenuto da contenuti che in ultima analisi erano germi incoscienti. Mentre Freud insistette particolarmente sul primo di questi due aspetti, io ho messo in rilievo il secondo, senza

negare il primo. Sebbene non sia irrilevante il fatto che l'uomo fa il possibile per schivare ed evitare tutto ciò che è sgradevole e quindi dimentica volentieri ciò che non gli accomoda, mi pare tuttavia assai più importante constatare quale è propriamente l'attività positiva dell'incosciente. Osservato da questo lato l'incosciente ci appare il complesso di tutti i contenuti psichici *in statu nascendi*. Questa indubbia funzione dell'incosciente è in sostanza solamente disturbata dai contenuti rimossi dalla coscienza, e questa perturbazione dell'attività naturale dell'incosciente è ben la sorgente essenziale delle cosiddette malattie psicogene. L'incosciente è forse meglio compreso se lo consideriamo come un organo dotato di una sua specifica energia produttiva. Se, a causa della rimozione, i suoi prodotti non vengono accolti nella coscienza, nasce una specie di stasi, una innaturale inibizione di una funzione opportuna, proprio come se la bile, prodotto naturale della funzione del fegato, trovasse impedito il deflusso nell'intestino. La bile passa nel sangue, e parimenti il contenuto rimosso si irradia in altre zone psichiche e fisiologiche. Nell'isteria sono disturbate principalmente le funzioni fisiologiche, nelle altre nevrosi, come le fobie, le ossessioni e le nevrosi coatte, sono disturbate soprattutto le funzioni psichiche, compresi i sogni. L'attività dei contenuti rimossi, rilevabile nei sintomi somatici dell'isteria e nei sintomi psichici di altre nevrosi (ed anche delle psicosi), è dimostrabile anche per i sogni. Il sogno è in sé una funzione normale, che può essere alterata dalla stasi tanto quanto altre funzioni. La teoria freudiana del sogno considera, e anzi spiega i sogni solo sotto questo aspetto, cioè come se non fossero altro che sintomi. È noto che la psicoanalisi tratta alla stessa maniera anche altri ben diversi campi dello spirito, quali le opere d'arte; ma l'opera d'arte, mi piace dirlo, non è un sintomo, bensì una creazione genuina. Una produzione creativa non può essere intesa che per se stessa. Qualunque tentativo di concepirla come un malinteso patologico e di spiegarla come una nevrosi la riduce a una compassionevole curiosità.

Lo stesso vale per il sogno, creazione caratteristica dell'incosciente, che la rimozione può solo svisare e deformare. Spiegando il sogno come un mero sintomo di rimozione non si coglie certo nel segno.

Limitiamoci per un istante ai risultati della psicoanalisi di Freud. Secondo la teoria della psicoanalisi l'uomo è un essere istintivo, che urta per molti riguardi contro le barriere delle leggi, dei comandamenti morali e della propria saggezza, ed è perciò costretto a rimuovere in tutto o in parte alcuni istinti. Lo scopo del metodo è di addurre alla coscienza questi contenuti istintivi, e di sopprimere la loro rimozione mediante una correzione cosciente. Alla minaccia rappresentata dal loro scatenamento viene opposta la spiegazione che essi non siano altro che fantasie e desiderî infantili, i quali, ragionevolmente, possono soltanto venir repressi. Si ammette anche che essi possano essere "sublimati" – secondo l'espressione tecnica – intendendo con ciò una specie di deviazione in un'opportuna forma di adattamento. Ma chi crede che questa possa essere volontariamente ottenuta si sbaglia. Solo l'assoluta necessità può inibire efficacemente un istinto naturale. Dove non esiste questa inesorabile necessità la sublimazione non è che un'illusione, una rimozione nuova,

e questa volta alquanto piú sottile.

C'è in questa teoria e in questa concezione dell'uomo qualcosa che giovi alla nostra visione del mondo? Io non lo credo. L'idea direttiva della psicologia interpretativa della psicoanalisi freudiana è il ben noto materialismo razionalista della fine del secolo scorso. Non ne vien fuori un'altra immagine del mondo e quindi neppure un altro orientamento dell'uomo rispetto al mondo. Ma non si può dimenticare che solo in pochissimi casi l'orientamento subisce l'influenza delle teorie. Assai piú efficace è la via che passa per il fattore sentimento. Ma io non capisco come una secca esposizione teorica possa toccare il sentimento. Vi potrei leggere una minuta statistica carceraria e voi vi addormentereste. Se però vi guidassi per una prigione o per un manicomio non vi addormentereste, e ne ricevereste una profonda impressione. Fu forse una dottrina quella che formò il Budda? No, fu la visione della vecchiaia della malattia e della morte, quella che gli bruciò nell'anima. In realtà le concezioni in parte unilaterali, in parte errate della psicoanalisi freudiana non ci dicono nulla. Ma se gettiamo uno sguardo nella psicoanalisi di reali casi di nevrosi e vediamo quali devastazioni causano le cosiddette rimozioni, quali distruzioni seguono alla non osservanza di istinti elementari, allora sí ne riceviamo, per dir poco, una impressione duratura. Non c'è forma della tragedia umana che non possa scaturire da questa lotta dell'io contro l'incosciente. Chi vede per la prima volta gli orrori di un carcere, di un manicomio o di un ospedale arricchisce notevolmente, per l'impressione che suscitano in lui queste cose, la propria visione del mondo. La medesima cosa gli succede gettando uno sguardo nell'abisso di sofferenza umana che si apre dietro una nevrosi. Quante volte ho udito esclamare: "Ma è spaventevole! Chi vi avrebbe pensato?" e così via. Non lo si può davvero negare, è una impressione poderosa quella che si riceve dell'attività dell'incosciente, quando si cerca di indagare colla debita profonda scrupolosità la struttura di una nevrosi. È anche un merito mostrare a qualcuno gli *slums* di Londra, e chi li ha visti ha visto di piú che chi non li ha visti. Ma non si tratta che di un urto violento, e la domanda: che cosa si deve fare? rimane ancora senza risposta.

La psicoanalisi ha tolto l'involucro che ricopriva fatti noti a poche persone, ed ha perfino fatto il tentativo di trarne partito. Ma quale atteggiamento ha essa nei loro riguardi? È un atteggiamento nuovo? È stata feconda, in altre parole, la grande impressione? Ha essa mutato l'immagine del mondo migliorando così la nostra visione del mondo? La visione del mondo della psicoanalisi è un materialismo razionalista, è la visione del mondo di una scienza naturale essenzialmente pratica. E noi sentiamo che questa visione è insufficiente. I tentativi di derivare una poesia di Goethe dal suo complesso materno, o di spiegare Napoleone come un caso di protesta virile, e san Francesco come un caso di rimozione sessuale, ci lasciano profondamente insoddisfatti. Sono tentativi insufficienti, che non rendono conto della significativa realtà delle cose. Dove vanno a finire la bellezza, la grandezza e la santità? Queste sono pure vivissime realtà, senza le quali la vita umana sarebbe estremamente ottusa. Dov'è la giusta risposta ai quesiti che ci sono posti da inauditi dolori e conflitti? In questa risposta dovrebbe almeno risuonar qualcosa che ci

ricordi la grandezza della sofferenza. L'atteggiamento puramente razionalista, per quanto sia spesso opportuno, trascura il significato del dolore. Il dolore è messo da parte e dichiarato irrilevante. Fu un gran rumore per nulla. Molto ricade in questa categoria, ma non tutto.

L'errore sta nel fatto che, come abbiamo detto, la cosiddetta psicoanalisi ha un concetto scientifico, è vero, ma puramente razionalistico dell'incosciente. Parlando di istinti, si crede di riferirsi a cose note. In realtà si parla di cose ignote. In realtà sappiamo soltanto che dalla buia sfera della psiche ci giungono influssi che debbono venir comunque accolti nella coscienza, per evitare devastatrici perturbazioni di altre funzioni. È assolutamente impossibile dire senz'altro di che natura sono questi influssi, se essi sono dovuti alla sessualità, alla volontà di potenza o ad altri istinti. Sono influssi ambigui, o addirittura di significato molteplice, come l'incosciente stesso. Ho già spiegato prima che l'incosciente è bensì il ricettacolo di tutti i contenuti dimenticati, passati o rimossi, ma è anche la sfera in cui hanno luogo tutti i processi subliminali, come le percezioni sensoriali troppo deboli per raggiunger la coscienza, e finalmente è anche la matrice da cui cresce il futuro psichico. Come sappiamo che si può reprimere un desiderio incomodo e costringerne in tal modo l'energia ad immischiarsi in altre funzioni, così sappiamo pure che c'è chi non può acquistar coscienza di una nuova idea che gli viene in mente e gli è assai lontana, la cui energia, per conseguenza, fluisce in altre funzioni perturbandole. Ho visto molti casi in cui abnormi fantasie sessuali cessarono di colpo e completamente nell'istante in cui un nuovo pensiero o contenuto divenne cosciente, o una emicrania scomparve improvvisamente quando divenne cosciente una poesia incosciente. Come la sessualità si può esprimere impropriamente in fantasie, così anche una fantasia creatrice si può esprimere impropriamente in sessualità. *En étymologie n'importe quoi peut désigner n'importe quoi*, disse Voltaire; e la stessa cosa bisogna dire dell'incosciente. In ogni caso non sappiamo mai in precedenza di che cosa si tratta. Per ciò che riguarda l'incosciente abbiamo soltanto la facoltà di saper le cose dopo, ed inoltre è a priori impossibile saper qualcosa su quanto avviene nell'incosciente. Ogni conclusione a questo riguardo è un confessato *come se*.

In questa situazione l'incosciente ci appare come una grande X, da cui promanano considerevoli influssi, l'unica cosa su cui non ci sia dubbio. Uno sguardo alle religioni del passato ci mostra l'importanza storica di questi influssi. Uno sguardo alle sofferenze dell'uomo d'oggi ci mostra la stessa cosa. Solo che oggi noi ci esprimiamo un po' diversamente. Cinquecent'anni fa si diceva: è posseduta dal diavolo; oggi si dice: è una isterica; una volta era stregoneria, oggi è una nevrosi gastrica. I fatti sono gli stessi, ma l'antica spiegazione, psicologicamente, era quasi esatta. Adesso, per indicare i sintomi, abbiamo dei termini razionalistici che a dire il vero sono privi di contenuto. Quando infatti io dico che un tale è posseduto da uno spirito maligno, indico con ciò il fatto che il posseduto non è legittimamente malato, ma soffre di un influsso spirituale invisibile di cui non può rendersi padrone in nessun modo. Questo ente invisibile è un cosiddetto *complesso*

autonomo, un contenuto incosciente sottratto all'impero della volontà cosciente.

Analizzando la psicologia di una nevrosi si scopre infatti un cosiddetto complesso, che non si comporta come un contenuto cosciente andando o venendo come noi comandiamo, ma segue leggi proprie, è in altre parole indipendente, autonomo, come dice l'espressione tecnica. Esso si comporta proprio come un coboldo che non si lascia dominare. E se l'analisi riesce a rendere cosciente il complesso il malato dice forse con sollievo: ah! ecco quello che mi disturbava! e apparentemente abbiamo guadagnato qualche cosa, perché i sintomi scompaiono: il complesso, come si suol dire, è sciolto. Possiamo esclamare con Goethe: "*Wir haben ja aufgeklärt!*", or tutto è chiaro! Ma con Goethe dobbiamo continuare: "*Und dennoch spukt's in Tegel!*", eppure a Tegel ci sono gli spettri! Soltanto adesso si rivela la vera situazione; noi ci accorgiamo che questo complesso non avrebbe dovuto esistere, se la nostra natura non gli avesse conferito una segreta forza propulsiva. Voglio spiegarmi con un breve esempio: un paziente soffre di sintomi nervosi gastrici, consistenti in contrazioni dolorose, come se avesse fame. L'analisi rivela una passione infantile per la madre, un cosiddetto complesso materno. Appena il malato ne prende coscienza i sintomi scompaiono, ma rimane al loro posto uno stato nostalgico a calmare il quale non vale la constatazione che esso non è altro che un complesso materno infantile. Quella che prima era fame quasi fisica e dolore fisico, ora è fame psichica e dolore psichico. Si aspira a qualche cosa e si sa che a torto ci si riferiva alla madre. Il fatto di un'aspirazione ancora inappagabile rimane, e risolvere questo problema è assai più difficile che ricondurre la nevrosi al complesso materno. Questa vaga bramosia è un'esigenza continua, un vuoto tormentoso, attivo, che può esser dimenticato solo per qualche tempo, ma non può mai esser vinto colla forza della volontà. Ricompare continuamente. Non si sa da che proviene, forse non si sa nemmeno che cosa si desidera. Si possono sospettare molte cose, ma certo è soltanto che al di là del complesso materno c'è qualcosa di incosciente che manifesta quest'esigenza ed eleva continuamente la sua voce, indipendentemente dalla nostra coscienza inattaccabile dalla nostra critica. Questo qualcosa è ciò che io chiamo complesso autonomo. Da questa fonte scaturisce la forza istintiva che originariamente nutre l'anelito infantile verso la madre e poi causò la nevrosi perché la coscienza adulta dovette ricusare l'anelito infantile e reprimerlo come incompatibile.

Tutti i complessi infantili risalgono in ultima analisi a contenuti autonomi dell'incosciente. La mente dei primitivi ha personificato questi contenuti, che sentiva estranei e incomprensibili, dando loro forma di spiriti, di demoni o di dèi, ed ha tentato di assolvere alle loro esigenze con riti sacri e magici. Accortasi, e giustamente, che questa fame o sete non può esser saziata né da cibo né da bevanda, né dal ritorno nel grembo materno, la mente del primitivo ha creato immagini di esseri invisibili gelosi ed esigenti, più autorevoli, più forti e più pericolosi che l'uomo, cittadini di un mondo invisibile, ma fusi tanto intimamente col mondo visibile, da abitare perfino nelle pentole di cucina. Spiriti e magia sono, per il primitivo le cause delle malattie. I contenuti autonomi si sono in lui proiettati in queste figure soprannaturali. Il nostro mondo invece è libero da demoni, salvo alcuni residui significativi.

Ma i contenuti autonomi e le loro esigenze sono rimasti. Potrebbero esprimersi in parte nelle religioni, ma quanto più le religioni si razionalizzano e si diluiscono – sorte quasi inevitabile – tanto più confuse e misteriose divengono le vie per le quali i contenuti dell'incosciente pur ci raggiungono. Una delle vie più comuni, e a tutta prima non lo si sospetterebbe, è la nevrosi. Il pubblico crede di solito che le nevrosi siano bazzecole, *quantités négligeables* della medicina, ma ha torto come abbiamo visto. Ché dietro la nevrosi si celano quei potenti influssi psichici che stanno a base del nostro atteggiamento spirituale e delle nostre più autorevoli idee direttive. Il materialismo razionalistico, atteggiamento mentale in apparenza non sospetto, è un movimento psicologico opposto al misticismo. Questo è il recondito antagonista che deve essere combattuto. Materialismo e misticismo non sono psicologicamente, che una coppia di contrari, proprio come l'ateismo e il teismo. Sono fratelli nemici, due metodi differenti per venire comunque a capo dei dominanti influssi incoscienti, l'uno negando, l'altro affermando.

Il contributo più importante che la psicologia analitica ha potuto recare alla nostra visione del mondo è dunque, secondo me, la nozione che esistono contenuti incoscienti i quali pongono irrecusabili esigenze o irraggiano influssi con cui la coscienza, volente o nolente, deve fare i conti.

L'esposizione che io ho fatto finora sarebbe certo insufficiente, se io lasciassi in questa forma indeterminata ciò che ho chiamato contenuto autonomo dell'incosciente, e non tentassi almeno di descrivere ciò che la nostra psicologia ha empiricamente scoperto in questi contenuti.

Se, come ammette la psicoanalisi, ci si potesse definitivamente accontentare dicendo che l'originaria dipendenza infantile dalla madre è la causa di quella vaga bramosia di cui sopra ho parlato, questa nozione dovrebbe costituire anche una soluzione. E ci sono infatti dipendenze infantili che scompaiono davvero quando si acquista piena coscienza della loro natura. Ma non bisogna credere che avvenga così in tutti i casi. Residua sempre qualche cosa, talora così poco apparentemente, che il caso sembra praticamente risolto, ma talora il residuo è così abbondante da lasciare insoddisfatti sia il medico sia il paziente, e spesso sembra che non si sia ottenuto proprio nulla. D'altronde molti malati curati da me, benché conoscessero minutamente il complesso che causava i loro disturbi, non ne avevano tratto alcun reale vantaggio.

Una spiegazione causale può dare una relativa soddisfazione scientifica, ma psicologicamente non soddisfa, poiché non rivela lo scopo della forza istintiva a cui è dovuto il disturbo (il significato della bramosia, per esempio), e tanto meno insegna che cosa si deve fare per rimediarvi. Quand'anche io sappia che un'epidemia di tifo è dovuta all'acqua infetta, non per questo ho eliminato l'inquinamento delle sorgenti. Una risposta adeguata è data soltanto quando si sa che cosa sia e dove tenda quella forza ignota che mantiene viva nell'età adulta la dipendenza infantile.

Se la mente umana alla nascita fosse una *tabula rasa*, questi problemi non esisterebbero, perché tutto ciò che la mente contiene sarebbe stato acquisito, o vi sarebbe stato innestato.

Ma nell'anima umana ci son molte cose che non sono state acquisite, perché la mente umana non nasce come *tabula rasa*, né ogni uomo ha un cervello del tutto nuovo ed a lui peculiare. Il cervello con cui l'uomo nasce è il risultato dell'evoluzione di un'infinita serie di antenati, si costituisce compiutamente differenziato di ogni embrione, e dà immancabilmente, quando entra in funzione, risultati già prodottisi infinite volte nella serie degli antenati. L'intera struttura anatomica dell'uomo è un sistema ereditario, identico alla costituzione ancestrale, che immancabilmente funzionerà nella stessa maniera di prima. È quindi minima la possibilità che si produca qualcosa di nuovo, sostanzialmente differente da quanto è stato prodotto in antico. Tutti quei fattori, dunque, che furono essenziali per i nostri avi prossimi e remoti, saranno essenziali anche per noi, perché corrispondono al sistema organico ereditario. Essi sono necessità, che si paleseranno come bisogni. Non temete che io vi parli di idee ataviche. Me ne guardo bene. I contenuti autonomi dell'incosciente (o *dominanti* dell'incosciente, come io li ho anche chiamati), non sono idee ereditate, ma possibilità ereditate, o meglio sono necessità di generare ancora quelle idee che le dominanti dell'incosciente hanno sempre espresso. Certamente ogni regione della terra ed ogni epoca ha il suo particolare linguaggio, che può variare infinitamente. Ma non importa che nella mitologia l'eroe vinca ora un drago, ora un pesce, ora un altro mostro; il motivo fondamentale resta il medesimo, ed è questo il patrimonio comune dell'umanità, non le transitorie formulazioni delle diverse regioni e delle varie età.

L'uomo nasce dunque con una disposizione mentale complicata, ben diversa da una *tabula rasa*. L'eredità mentale pone limiti precisi anche alla più ardita fantasia, ed attraverso il velo della più sfrenata fantasticheria traspaiono quelle dominanti che fin dalla più remota antichità furono inerenti allo spirito umano. Ci stupisce scoprire in un alienato fantasie quasi identiche a quelle che possiamo ritrovare nei primitivi. Ma dovremmo stupirci se così non fosse.

Alla sfera della massa ereditaria psichica ho dato il nome di *incosciente collettivo*. I contenuti della nostra coscienza sono tutti individualmente acquisiti. Ora, se la psiche umana fosse costituita esclusivamente dalla coscienza, non ci sarebbe nulla di psichico che non fosse sorto nel corso della vita individuale. In questo caso sarebbe vano cercare qualche condizione o qualche influsso dietro un semplice complesso paterno o materno. Riconducendo il complesso al padre o alla madre avremmo detto l'ultima parola, perché queste sono le figure che prime hanno agito sulla nostra psiche cosciente. Ma in realtà i contenuti della nostra coscienza non sono dovuti soltanto all'azione dell'ambiente individuale, sono invece anche influenzati e ordinati dalla massa psichica ereditaria, dall'incosciente collettivo. È certo, per esempio, che l'immagine della madre individuale è assai significativa, ma essa è tale perché è fusa con una disposizione incosciente, cioè con un'immagine congenita che deve la sua esistenza al fatto che madre e bambino, da tempo memorabile, stettero in un rapporto simbiotico. Là dove, in qualunque senso, manca la madre individuale, si avverte una perdita, e l'immagine materna collettiva fa sentire le sue esigenze. Un istinto, per così dire, non riesce a coglier nel segno. Ne nascono assai

spesso disturbi nevrotici o almeno singolarità del carattere. Se non esistesse l'incosciente collettivo si potrebbe ottenere tutto coll'educazione, e senza danno storpiar l'uomo a macchina psichica o allevarlo al culto di un ideale. Ma a tutti questi sforzi sono tracciati stretti limiti, perché ci sono dominanti dell'incosciente che elevano invincibili richieste di esaudimento.

Se dunque, nel caso del paziente colla nevrosi gastrica, mi si chiede di definire esattamente che cosa sia quell'oscuro fattore incosciente che trascendendo il complesso materno personale alimenta una bramosia altrettanto indistinta quanto tormentosa, debbo rispondere: *è l'immagine collettiva della madre*, non di questa madre personale, ma della madre in genere.

Ma perché, mi si domanderà, quest'immagine collettiva deve suscitare una simile bramosia? Rispondere a questa domanda non è facile. Anzi, se potessimo rappresentarci direttamente che cos'è e che cosa significa l'immagine collettiva (che io ho anche chiamato *archetipo*), sarebbe assai semplice capirne l'azione.

Mi spiegherò meglio nel modo che segue:

La relazione da madre a bambino è la più profonda e la più netta che noi conosciamo; non è forse il bambino, per qualche tempo, parte del corpo materno? Poi egli diventa, per lunghi anni, un elemento dell'atmosfera psichica della madre, e in questa guisa tutto ciò che nel bambino è originario si fonde indissolubilmente, per così dire, coll'immagine materna.

Quanto io dico non è vero soltanto per il caso singolo, ma è ancor più vero storicamente. È l'esperienza vissuta dalla serie degli antenati, è una verità organica come il rapporto fra i sessi. Anche l'archetipo, immagine materna collettiva ereditaria, è dotato di una forza attrattiva straordinariamente intensa, che spinge il bambino a aggrapparsi istintivamente a sua madre. Coll'andar degli anni l'uomo si sottrae naturalmente alla madre (non altrettanto naturalmente all'archetipo), purché egli non sia più in uno stato di primitività quasi animalesca, ma abbia già acquistato una certa consapevolezza e quindi una certa civiltà.

Se egli è puramente istintivo, la sua vita scorre senza volontà, perché volontà presuppone sempre coscienza; scorre secondo leggi incoscienti e non si scosta mai dall'archetipo. Ma se esiste una certa consapevolezza il contenuto cosciente è valutato più che l'incosciente, e ne nasce l'illusione di aver cessato, separandosi dalla madre, di essere il figlio di questa madre individuale. La coscienza non conosce che contenuti individualmente acquisiti, non conosce, per conseguenza, che la madre individuale, e non sa che questa è in pari tempo la portatrice dell'archetipo, e rappresenta, per così dire, la madre eterna. Ma il distacco dalla madre è sufficiente solo se è in pari tempo un distacco dall'archetipo. Lo stesso dicasi per il distacco dal padre.

Il sorgere della coscienza e quindi di una relativa libertà di volere permise naturalmente lo scostamento dall'archetipo e quindi dall'istinto. Avvenuto lo scostamento, il cosciente si dissocia dall'incosciente, e così comincia la percepibile e di solito assai sgradevole attività dell'incosciente, in forma di un inconscio legame interno che si manifesta solo sintomaticamente, cioè indirettamente. Sorgono allora situazioni in cui sembra che non sia

ancora avvenuto il distacco dalla madre. La mente dei primitivi, pur non avendo capito questo dilemma, lo ha chiaramente sentito, e perciò ha creato riti importantissimi destinati a segnare il passaggio dall'infanzia all'età adulta, coll'inequivocabile scopo di operare magicamente il distacco dai genitori, riti che sarebbero del tutto superflui se la relazione coi genitori non fosse parimenti sentita come magica. Magiche sono tutte quelle cose dove sono in gioco influssi incoscienti. Ma questi riti hanno l'intento di operare non solo il distacco dai genitori, ma anche la transizione nell'età adulta. Perché ciò avvenga occorre che non resti una bramosia rivolta indietro verso la fanciullezza, cioè che sia coperta l'esigenza dell'archetipo offeso, e questo si ottiene contrapponendo all'intimo rapporto coi genitori un altro rapporto, quello col clan o colla tribù. Servono a questo scopo alcuni segni che vengono impressi sul corpo, quali la circoncisione ed altre lesioni che lasciano cicatrici, e poi l'iniziazione mistica che il giovane riceve all'atto della consacrazione. Talora la consacrazione assume forme assai crudeli.

Il primitivo ritiene necessario, per ragioni di cui non è cosciente, di soddisfare in questa maniera alle esigenze dell'archetipo. Non gli basta la semplice separazione dei genitori, ma gli occorre una violenta cerimonia che sembra un sacrificio a quelle potenze che potrebbero trattenere il giovane. Da ciò si riconosce la potenza dell'archetipo, che costringe il primitivo ad agire contro la natura per non caderle in preda. È questo l'inizio di ogni civiltà, l'inevitabile conseguenza della consapevolezza e della possibilità che ne deriva di deviare dalla legge incosciente.

Sono cose da tempo divenute estranee al nostro mondo, ma non per questo la natura ha in noi perduto nulla della sua potenza. Noi abbiamo soltanto imparato a sottovalutarla. Ma siamo in imbarazzo quando ci chiediamo quale sia la nostra maniera di opporci all'azione dei contenuti incoscienti. Per noi non si può più trattare di riti primitivi: sarebbe un regresso artificioso ed inoltre inefficace. Siamo già troppo critici e troppo psicologi. Se voi mi poneste questa questione sarei in imbarazzo tanto quanto voi. Posso solo dire che da anni osservo quali vie seguono molti dei miei pazienti per appagare l'esigenza dei contenuti incoscienti. Oltrepasserei di molto i limiti di questo saggio, se volessi riferire qui i risultati di queste osservazioni, e vi debbo rinviare, a questo riguardo, alla letteratura della specialità, dove la questione è minutamente discussa. Mi accontenterò di portarvi a riconoscere, se vi riuscirò, che nella nostra anima incosciente sono attive quelle stesse forze che l'uomo negli antichi tempi proiettava nello spazio e qui onorava con sacrifici.

Servendoci di questa nozione potremmo riuscire a dimostrare che tutte le molteplici usanze e convinzioni religiose che tanta importanza hanno avuto nella storia dell'umanità non sono riconducibili ad invenzioni arbitrarie o ad opinioni di singoli, ma sono piuttosto debitrice della loro origine all'esistenza di potenti forze incoscienti che non possono venir trascurate senza turbare l'equilibrio psichico. Quanto vi ho spiegato servendomi dell'esempio del complesso materno non è che un caso fra i molti. L'archetipo materno è un caso isolato, al quale si potrebbe facilmente aggiungere una serie di altri archetipi. Questa molteplicità delle dominanti incoscienti spiega il polimorfismo delle idee religiose. Tutti questi fattori sono

ancor sempre attivi nella nostra anima; solo le loro espressioni e le loro valutazioni sono superate. Il fatto che noi adesso possiamo intenderli come grandezze psichiche è una nuova formulazione, una nuova espressione, che forse renderà anche possibile scoprire vie per le quali possa venir stabilita una nuova relazione con loro. Ritengo che questa possibilità sia cosa assai importante, perché l'incosciente collettivo non è affatto una specie di angolo oscuro, ma è il deposito, che tutto domina, dell'esperienza atavica di innumerevoli milioni d'anni, l'eco della preistoria, a cui questo secolo non apporta che un piccolissimo contributo di variazioni e di differenziazione. L'incosciente collettivo, essendo in ultima analisi un deposito storico che si esprime nella struttura del cervello e del simpatico, ha nel suo complesso il significato di una specie di immagine del mondo senza tempo, eterna, in certo qual modo, contrapposta alla momentanea immagine del mondo della nostra coscienza. Ciò significa, in altri termini, né più né meno che un altro mondo, un mondo speculare, se così volete. Ma, a differenza da una mera immagine speculare, l'immagine del mondo inconscia ha un suo particolare vigore, indipendente dalla coscienza, grazie al quale può esplicare potenti azioni psichiche, azioni che non appaiono ampiamente alla superficie del mondo, ma influiscono potentemente su di noi dall'interno, dal buio, invisibili a chiunque non sottoponga l'immagine momentanea del mondo a critica sufficiente e quindi rimanga celato anche a se stesso. Il mondo non ha solo una faccia esteriore, ma anche una faccia interiore, non è solo visibile fuori di noi, ma opera prepotentemente su di noi, in un presente senza tempo dai più profondi e apparentemente più soggettivi fondi dell'anima; ecco una nozione che, pur essendo un'antica saggezza, merita, in questa forma, di esser valutata come un fattore formativo della nostra visione del mondo.

La psicologia analitica non è una visione del mondo, ma una scienza, e come tale fornisce i materiali costruttivi o gli strumenti con cui ciascuno può costruire, abbattere o anche migliorare la propria visione del mondo. Ci sono oggi molti per i quali la psicologia analitica è una visione del mondo. Io vorrei che così fosse, perché allora sarei dispensato dalla fatica di indagare e di dubitare e potrei inoltre dirvi in modo chiaro e semplice qual è la via che conduce in paradiso. Ma purtroppo non siamo ancora a tal punto. Io mi limito a saggiare sperimentalmente la visione del mondo, tentando di capire quali siano il significato e la portata dei nuovi eventi. E questo sperimentare è in un certo senso una via, perché tutto sommato anche la nostra stessa esistenza è un esperimento della natura, un tentativo con una nuova combinazione. Una scienza non è mai una visione del mondo, ma solo lo strumento per crearla. Ognuno prenderà o non prenderà in mano questo strumento, secondo la visione del mondo che già possiede. Nessuno infatti è senza visione del mondo: tutt'al più avrà quella che gli fu imposta dall'educazione e dall'ambiente. Se questa visione del mondo, per esempio, gli dice, colle parole di Goethe, che la personalità è il supremo bene dell'uomo, egli darà di piglio senza esitare alla scienza ed ai suoi risultati, in cui vedrà lo strumento per costruire una visione del mondo e quindi se stesso. Se invece la sua visuale ereditaria gli dirà che la scienza non è strumento, ma fine a se stessa, egli seguirà

la parola d'ordine che da circa 150 anni è valida, cioè praticamente decisiva. Alcuni, invero, si sono disperatamente difesi contro questa idea, perché la loro idea di perfezione culminava nella compiutezza della personalità umana e non nella differenziazione dei mezzi tecnici, che conduce inevitabilmente a una differenziazione estremamente unilaterale di un impulso, dell'impulso a conoscere. Se la scienza è fine a se stessa l'uomo ha la sua ragion d'essere come intelletto. Se l'arte è fine a se stessa, l'attitudine figurativa è l'unico valore dell'uomo, e l'intelletto va a finire in soffitta. Se il guadagnare danaro è fine a se stesso, scienza ed arte possono tranquillamente far fagotto. Nessuno può negare che la coscienza moderna è spezzettata, quasi senza speranza, in questi "fini a se stessi". Perciò gli uomini vengono coltivati solo come qualità singole, e diventano strumenti.

Negli ultimi 150 anni abbiamo avuto numerose visioni del mondo, prova questa che la *Weltanschauung* è merce screditata, perché quanto più una malattia è difficile da guarire, tanto più numerosi sono i rimedi proposti, tanto peggiore è la fama dei singoli rimedi. Sembra che le "visioni del mondo" siano passate di moda.

È difficile pensare che quest'evoluzione sia un puro caso, una deplorabile ed insensata aberrazione, perché ciò che di per sé è eccellente e adeguato non suole scomparire dalla faccia del mondo in modo tanto penoso e sospetto. Bisogna che ci sia qualcosa di inutile o di riprovevole. Dobbiamo quindi porci la questione: dov'è l'errore delle nostre visioni del mondo?

A me pare che l'errore fatale dell'attuale visione del mondo consista in questo, che essa pretende di essere una verità oggettivamente valida, e in ultima analisi perfino una specie di evidenza scientifica, il che conduce, per esempio, all'insopportabile conseguenza che lo stesso buon Dio deve aiutare i Tedeschi, i Francesi, gli Inglesi, i Turchi, i pagani; insomma, tutti contro tutti. La coscienza moderna, nella sua più ampia concezione del divenire mondiale, si è ritratta con orrore da simili mostruosità, ed ha cominciato a cimentarsi con surrogati filosofici. Ma anche questi pretesero di essere verità oggettivamente valide, e furono screditati; e così abbiamo finito per arrivare allo spezzettamento differenziato, colle sue poco raccomandabili conseguenze.

L'errore fondamentale di ogni visione del mondo è la sua singolare tendenza ad essere considerata essa stessa come la verità delle cose, mentre in realtà essa non è che il nome che noi diamo alle cose. Forse che noi, in scienza, litighiamo per decidere se il nome del pianeta Nettuno corrisponde all'essenza di questo astro e sia quindi il suo solo "giusto" nome? Nemmeno per idea, e questa è la ragione per cui la scienza è più progredita: essa conosce soltanto ipotesi di lavoro. Solo lo spirito primitivo crede al "vero nome". Il Rumpelstilzchen della favola andava in tanti pezzi quando si nominava il suo vero nome. Il capo tribù cela il suo vero nome ed assume, per l'uso giornaliero, un nome esoterico, affinché nessuno possa stregarlo conoscendo il suo vero nome. Nelle tombe dei faraoni egiziani venivano scritti i veri nomi degli dèi, affinché i faraoni defunti potessero aver gli dèi in loro potere mediante la conoscenza del loro vero nome. Per il cabalista il possesso del vero nome di Dio ha il significato di una potenza magica. Insomma: per lo spirito del

primitivo il nome costituisce la cosa stessa. "Ciò che egli dice diviene", tale è l'antica massima di Ptah. Le visioni del mondo soffrono di questo residuo di primitività incosciente. Come all'astronomia è ancora ignoto che gli abitanti di Marte abbiano reclamato in terra per falsa denominazione del loro pianeta, così possiamo tranquillamente ammettere che il mondo non si curi affatto di ciò che di lui pensiamo. Ma non per questo occorre che noi cessiamo di pensare al mondo. E difatti noi non cessiamo di pensarci, anzi, la scienza continua a vivere come figlia ed erede di vecchie e decadute visioni del mondo. Ma chi ci ha scapitato in questo cambio di mano è l'uomo. Nella visione del mondo di antico stile egli aveva messo ingenuamente il suo spirito al posto delle cose, e gli era lecito considerare il suo viso come la faccia del mondo, vedere in sé un'immagine di Dio; lusso che non era poi pagato troppo caro con alcune pene dell'inferno. Nella scienza, invece, l'uomo non pensa a sé ma solo al mondo, all'oggetto: si è tolto di mezzo ed ha sacrificato la propria personalità allo spirito obbiettivo. Perciò lo spirito scientifico è anche moralmente superiore alle visioni del mondo di vecchio stile.

Ma noi cominciamo a sentire le conseguenze di questo immiserimento della personalità umana. In tutti i luoghi si leva la richiesta di una visione del mondo, si vuole che la vita ed il mondo abbiano un senso. Sono numerosi anche nel nostro tempo i tentativi di andare a ritroso e di professare visioni del mondo di antico stile quali la teosofia (o meglio: antroposofia). Abbiamo bisogno, noi e più ancora la nuova generazione, di una visione del mondo. Ma se non vogliamo ricadere in stadi evolutivi superati, una nuova visione del mondo deve rinunciare alla superstizione della propria validità obbiettiva, deve saper concedere di esser solo un'immagine che noi dipingiamo per amor della nostra anima, e non un nome magico col quale noi stabiliamo cose obbiettive. La nostra visione del mondo non deve servire per il mondo, ma per noi. Se non creiamo un'immagine del mondo nel suo complesso non vediamo neppur noi, che pur siamo fedeli riproduzioni appunto di questo mondo. E solo nello specchio della nostra immagine del mondo possiamo vedere completamente noi stessi. Noi appariamo solo nell'immagine che noi creiamo. Solo nel nostro atto creatore noi ci poniamo completamente in luce e diveniamo riconoscibili a noi stessi come un tutto. Noi non poniamo mai al mondo un volto differente dal nostro, e appunto per questo dobbiamo farlo, per trovare noi stessi. Più alto che la scienza o l'arte finì a se stesse sta infatti l'uomo, creatore dei suoi strumenti. Non siamo mai più vicini all'eccelso mistero di tutte le origini che quando conosciamo il nostro io, che ci illudiamo di aver sempre conosciuto. Ma le profondità dell'universo ci sono più note che le profondità dell'io, dove possiamo udire quasi direttamente l'Essere ed il Divenire creatori, ma senza comprenderli.

In questo senso la psicologia ci dà nuove possibilità, dimostrando l'esistenza di immagini fantastiche che nascono dall'oscuro fondo della psiche, e quindi ci danno conoscenza dei processi che avvengono nell'incosciente. I contenuti dell'incosciente collettivo sono i risultati delle funzioni psichiche della serie degli antenati, sono dunque, nel loro insieme, un'immagine naturale del mondo, confluita e condensata da un'esperienza di milioni di

anni. Queste immagini sono mitiche e quindi simboliche, perché esprimono l'accordo del soggetto sperimentante coll'oggetto sperimentato. Si capisce che tutta la mitologia e tutte le rivelazioni siano derivate da questa matrice di esperienza, e che quindi debbano derivarne anche in futuro tutte le idee riguardanti il mondo e l'uomo. Sarebbe però un errore credere che le immagini fantastiche dell'incosciente possano venire immediatamente applicate, come se fossero una rivelazione. Esse sono solamente la materia prima, e per acquistare un senso debbono ancora venir tradotte nel linguaggio del loro tempo. Se questa traduzione riesce, il mondo quale noi le vediamo è nuovamente collegato, mediante il simbolo di una visione del mondo, coll'esperienza primordiale dell'umanità; l'uomo storico e universale che è in noi porge la mano all'uomo individuale che vive attualmente, evento comparabile al congiungimento mitico del primitivo cogli avi totemistici nella cena rituale. La psicologia analitica è in questo senso una reazione contro l'esagerato razionalismo della coscienza, la quale, cercando di generare processi indirizzati, si isola dalla natura e così strappa l'uomo dalla sua naturale storia e lo trapianta in un presente razionalmente limitato, che si estende al breve periodo fra la nascita e la morte. Questa limitazione genera un sentimento di accidentalità e di insensatezza che ci impedisce di vivere la vita con quella ricchezza di significati che essa richiede per essere completamente vissuta. La vita si appiattisce e non rappresenta più compiutamente l'uomo. Perciò una grande parte di vita non vissuta cade in preda all'incosciente. Si vive come si cammina quando si hanno scarpe troppo strette. L'eternità, che è così caratteristica della vita dei primitivi, manca completamente alla nostra vita. Le nostre mura razionali ci isolano dall'eternità della natura. La psicologia analitica cerca di far breccia nelle mura, scavando nell'incosciente per trarne fuori quelle immagini fantastiche che l'intelletto razionale aveva rigettate. Queste immagini sono fuori delle mura, appartengono alla natura in noi, che in apparenza giace profondamente sepolta dietro di noi, e contro la quale noi ci siamo trincerati dietro le mura della ragione. Da ciò nacque quel conflitto colla natura che la psicologia analitica cerca di risolvere non tornando alla natura, con Rousseau, ma persistendo nello stadio razionale felicemente raggiunto e arricchendo la nostra coscienza colla nozione dello spirito naturale. Chi riesce a gettare uno sguardo su queste cose ne riceve una potentissima impressione. Ma non potrà gioire a lungo di questa impressione, perché subito dovrà chiedersi come potrà assimilare il nuovo acquisto. Ciò che è di là dal muro sembra a tutta prima inconciliabile con ciò che è di qua. Sorge così il problema della traduzione nel linguaggio contemporaneo, o meglio della creazione di un nuovo linguaggio, e in tal modo è posta la questione della visione del mondo, cioè di quella visione che ci deve aiutare a trovare l'accordo col nostro uomo storico, in maniera che i suoi accenti profondi non vengano sopraffatti dalle aspre note della coscienza razionale, o che, inversamente, l'inestimabile luce della mente individuale non affoghi nelle tenebre infinite dell'anima naturale. Giunti a questa questione dobbiamo abbandonare il campo della scienza, perché ora ci occorre la decisione creatrice, per affidare la nostra vita a questa o a quella ipotesi. Comincia qui, in altre parole, il problema etico, senza il quale non è pensabile una visione del mondo.

(C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino, 1973, pagg. 212-232)

Kant, Bello e piacevole

Il “sentimento del piacere e del dispiacere” completa - accanto alla facoltà di conoscere e a quella di desiderare - le attività dell'animo umano: anche l'immaginazione trova così posto all'interno di un sistema filosofico.

I. Kant, *Critica del giudizio*, libro I, sez. I, par. 1

Per dimostrare se una cosa è bella o no, noi non riferiamo le rappresentazioni all'oggetto mediante l'intelletto, in vista della conoscenza; ma, mediante l'immaginazione (forse congiunta con l'intelletto), la riferiamo al soggetto e al sentimento di piacere e dispiacere di questo. Il giudizio di gusto non è dunque un giudizio di conoscenza, cioè logico, ma estetico. Il che significa che il suo fondamento non può essere se non puramente soggettivo [...]. Il rappresentarsi con la facoltà conoscitiva (in una rappresentazione chiara o confusa) un edificio regolare e appropriato al suo scopo, è una cosa del tutto diversa dall'essere cosciente di questa rappresentazione con il sentimento del piacere. In quest'ultimo caso la rappresentazione è riferita esclusivamente al soggetto, e, veramente, sotto il nome di piacere o dispiacere, al sentimento che quello ha della vita; la qual cosa dà luogo a una facoltà interamente distinta di discernere e di giudicare, che non porta alcun contributo alla conoscenza, ma pone soltanto in rapporto, nel soggetto, la rappresentazione data con la facoltà rappresentativa nella sua totalità; di che l'anima ha coscienza nel sentimento del proprio stato. [...]

Se [le rappresentazioni] vengono riferite in un giudizio unicamente al soggetto (al suo sentimento), il giudizio resterà sempre estetico.

(I. Kant, *La concezione del bello e dell'arte*, Paravia, Torino, 1975, pag. 41)

Kant, Bello e Sublime

Kant confronta le due nozioni anticipando alcuni concetti chiave del romanticismo.

Il bello della natura si riferisce alla forma dell'oggetto, la quale consiste nella limitazione. Il sublime invece può riferirsi anche ad un oggetto informe, in quanto in esso, o per suo motivo, sia rappresentata un'illimitatezza a cui si aggiunga il pensiero della sua totalità. L'oggetto stesso può essere rappresentato come sublime in duplice modo: *sublime matematico* e *sublime dinamico*. Noi diciamo sublime matematico ciò che è assolutamente grande, ciò che è grande al di là di ogni comparazione. Se poi la Natura deve essere giudicata da noi dinamicamente sublime, deve essere rappresentata come tale da provocare timore. Il piacere del sublime è diverso da quello del bello; questo infatti produce direttamente un sentimento di esaltazione della vita; quello invece è un piacere che ha solo un'origine indiretta, giacché esso sorge dal sentimento di un momentaneo arresto delle energie vitali, seguito da una più intensa loro esaltazione. Possiamo aggiungere alle formule precedenti della definizione del sublime anche questa: Sublime è ciò di cui la sola possibilità di esser pensato dimostra la presenza di una facoltà dell'animo nostro che trascende ogni misura sensibile. Il sentimento del sublime nella Natura è dunque rispetto per la nostra propria destinazione, che ci rende per così dire intuibile la superiorità della determinazione razionale delle nostre facoltà conoscitive anche sul massimo potere della sensibilità. La sublimità dunque non sta in nessuna cosa della Natura, ma solo nell'animo nostro, in quanto noi possiamo riconoscerci superiori alla Natura.

(Critica del Giudizio)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaK/KANT_CHE
COSA E L ILLUMINISMO.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Kant, Come sono possibili giudizi sintetici a priori

L'analisi della matematica e della fisica consente a Kant di individuare in esse la presenza di "giudizi sintetici a priori": queste scienze aprono quindi la via a un possibile incremento della conoscenza a priori, cioè della conoscenza svincolata dall'esperienza. Una volta individuata questa via sarà possibile anche una ricostruzione della "metafisica come scienza", dal momento che - come si sa - la "metafisica" nasce naturalmente nella mente dell'uomo ma si sottrae al confronto con l'esperienza. Il compito della ragione, quindi, è ora quello di rispondere alla domanda: "Come sono possibili giudizi sintetici a priori?".

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Introduzione alla seconda edizione

1. *I giudizi matematici sono tutti quanti sintetici.* Questa proposizione sembra finora sfuggita alle osservazioni degli anatomisti della ragione umana, anzi essere esattamente opposta a tutte le loro supposizioni; sebbene essa sia incontestabile, e nel seguito, di grande importanza. [...]

Anzitutto si deve osservare che le proposizioni matematiche vere e proprie sono ognora giudizi a priori e non empirici, perché esse recano con sé necessità, che non può essere tolta dall'esperienza.

Anche se ciò non si voglia concedere, bene: io limito la mia proposizione alla matematica pura, il cui concetto già porta con sé, che essa non contenga conoscenza empirica, ma solo conoscenza pura a priori.

Anche se inizialmente si dovrebbe pensare che la proposizione $7 + 5 = 12$ è una proposizione semplicemente analitica che segue dal concetto di una somma di 7 e 5 secondo il principio di contraddizione, tuttavia, se si guarda meglio, si scopre che il concetto della somma di 7 e 5 non contiene null'altro che l'unificazione dei due numeri in uno solo, senza che in alcun modo si pensi quale sia questo unico numero che raccoglie gli altri due. Il concetto del numero 12 non è in alcun modo già pensato con il fatto che io pensi quell'unificazione di 7 e 5, e per quanto a lungo io scomponga il mio concetto di una possibile somma, non vi incontrerò mai il numero 12. Bisogna uscire da questi concetti, chiedendo aiuto all'intuizione che corrisponde a uno dei due, per esempio a quella delle cinque dita, o a quella dei cinque punti, e aggiungere al concetto del 7, una dopo l'altra, le unità del numero 5 dato nell'intuizione. Infatti, prendo prima il numero 7 e poi, chiedendo aiuto per il concetto del cinque alle dita della mia mano come intuizione, aggiungo in quella mia immagine le unità, che avevo precedentemente prese per formare il numero 5, una dopo l'altra al numero 7, assistendo così alla nascita del numero 12. Per quanto avessi pensato nel concetto di una somma $= 7 + 5$ che il 7 dovesse essere aggiunto al 5, non avevo però pensato che questa somma fosse uguale a 12. La proposizione aritmetica, quindi, è sempre sintetica; il che diventa tanto più chiaro quanto più grandi sono i numeri considerati, perché allora salta agli occhi che, per quanto girassimo e rigirassimo i nostri concetti in qualunque modo ci venga in mente, non potremmo mai, servendoci della

semplice scomposizione dei nostri concetti, trovare la somma senza chiedere aiuto all'intuizione.

Tanto meno è analitico un principio fondamentale della pura geometria. Che la linea retta sia la più breve tra due punti, è una proposizione sintetica. Perché il mio concetto della retta non contiene nulla che riguardi la grandezza, ma solo una qualità. Il concetto del più breve viene dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato mediante nessuna analisi dal concetto della linea retta. Quindi deve esser qui chiamata in aiuto l'intuizione, per mezzo della quale soltanto la sintesi è possibile.

Solo un piccolo numero di principi fondamentali, che i geometri sogliono premettere, sono effettivamente analitici e si fondano sul principio di non contraddizione; ma essi servono anche soltanto come proposizioni identiche per la concatenazione metodica, e non come principi; per esempio: $a = a$ (il tutto è uguale a se stesso); oppure $(a + b) > a$ (il tutto è maggiore della sua parte). E però anche questi, sebbene essi abbiano valore di meri concetti, sono ammessi nella matematica solo perché essi possono venir esposti in forma intuitiva.

2. *La scienza della natura (la fisica) contiene in sé giudizi sintetici a priori come principi.* Io addurrò ad esempio soltanto un paio di proposizioni; come quella, che in tutti i mutamenti del mondo corporeo la quantità della materia rimane invariata, o quella, che in ogni trasmissione del movimento, l'azione e la reazione devono essere ognora uguali fra loro. Per entrambe è in chiaro non solo la necessità, anzi la sua origine a priori, ma altresì che esse sono proposizioni sintetiche. Poiché nel concetto della materia io non penso, per me, la persistenza, ma solo la sua presenza nello spazio mediante il riempimento di questo. Dunque io procedo effettivamente oltre il concetto di materia, per attribuirgli a priori qualche cosa, che in esso non pensavo. La proposizione non è dunque analitica, ma sintetica, e tuttavia pensata a priori: e così per le altre proposizioni della parte pura della scienza della natura.

3. *Nella metafisica*, anche a considerarla soltanto per una scienza fin qui solo tentata, ma pure indispensabile per la natura della ragione umana, debbono essere contenute conoscenze sintetiche a priori. Quindi essa non ha il compito di analizzare semplicemente concetti, che noi formiamo a priori delle cose, e con ciò dichiararli analiticamente. Bensì è che noi vogliamo ampliare la nostra conoscenza a priori, per il quale scopo ci dobbiamo servire di tali principi fondamentali che aggiungano oltre il concetto dato qualche cosa che in esso non era contenuto, e mediante giudizi sintetici a priori procedano pure così oltre, che la stessa esperienza non ci può seguire così lontano; per esempio, nella proposizione: il mondo deve avere un primo cominciamento, e così via. Così la metafisica consiste, almeno secondo il suo scopo, di evidenti proposizioni sintetiche a priori.

Il problema proprio della ragion pura è allora contenuto nella questione: *Come sono possibili giudizi sintetici a priori?*

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 206-208)

Kant, Dal bello al sublime

Bello e sublime sono entrambi oggetti di un giudizio estetico e quindi hanno alcuni aspetti in comune; ma, piú che questi aspetti, "saltano agli occhi" "le differenze considerevoli": il bello è legato alla forma e alla qualità, il sublime alla mancanza di forma e alla quantità (infinita).

I. Kant, *Critica del giudizio*, libro II, sez. I, par. 23

Il bello si accorda con il sublime in questo, che entrambi piacciono per se stessi. Inoltre, entrambi non presuppongono un giudizio determinato dal senso o dall'intelletto, ma un giudizio di riflessione; per conseguenza, in essi il piacere non dipende da una sensazione, come per il piacevole, né da un concetto determinato, come per il buono; nondimeno si riferiscono a concetti, sebbene indeterminati, per cui il piacere è legato alla pura esibizione o alla facoltà della esibizione, in modo che questa facoltà, o in altri termini, l'immaginazione, è considerata in accordo, in una intuizione data, con la facoltà dei concetti dell'intelletto o della ragione, e a vantaggio di essa. Perché entrambi i giudizi [bello e sublime] sono particolari, ma si danno come giudizi universali rispetto a ogni soggetto, sebbene pretendano solo al sentimento di piacere e non alla conoscenza dell'oggetto.

Ma saltano agli occhi anche delle differenze considerevoli. Il bello della natura riguarda la forma dell'oggetto, la quale consiste nella limitazione; il sublime, invece, si può trovare anche in un oggetto informe, se però la mancanza di limiti che è in esso, o da esso occasionata, sia rappresentata insieme con la totalità: sicché pare che il bello debba esser riguardato come l'esibizione di un concetto indefinito della ragione. Nel primo caso il piacere è legato alla rappresentazione della qualità, nel secondo alla quantità. Ancora, la seconda specie di piacere è distinta dalla prima, perché mentre il bello produce direttamente un senso di esaltamento della vita, e perciò si può unire con le attrattive e con il gioco dell'immaginazione, il sublime invece è un piacere che ha una origine indiretta, cioè è prodotto dal senso di una momentanea sospensione, seguita subito dopo da una piú forte effusione delle forze vitali e perciò, in quanto emozione, non mostra di essere un gioco, ma qualcosa di serio dell'impiego dell'immaginazione. Quindi il sublime non si può unire alle attrattive; e poiché l'animo non è semplicemente attratto dall'oggetto, ma alternativamente attratto e respinto, il piacere del sublime non è una gioia positiva, ma piuttosto contiene meraviglia e stima, cioè merita di essere chiamato un piacere negativo.

Ma ecco la piú importante e intima differenza tra il sublime e il bello: se, come è giusto, prendiamo in considerazione prima di tutto il sublime degli oggetti naturali (quello dell'arte è imitato sempre dalla condizione dell'accordo con la natura) troveremo che la bellezza naturale (per sé stante) include una finalità nella sua forma, per cui l'oggetto sembra come predisposto per il nostro giudizio e perciò costituisce essa stessa un oggetto di piacere; mentre ciò che, senza ragionamento, nella semplice apprensione, produce in noi il sentimento del sublime, può apparire, riguardo alla forma, come in contrasto con la nostra immaginazione, inadeguato alla nostra facoltà di esibizione e quasi come violento contro

l'immaginazione stessa; nondimeno però soltanto per essere giudicato tanto piú sublime, per quanto maggiore è tale violenza.

(I. Kant, *La concezione del bello e dell'arte*, Paravia, Torino, 1975, pagg. 54-55)

Kant, Del giudizio riflettente

In questa lettura viene messo a fuoco da Kant il problema del finalismo. Il giudizio riflettente tratta delle cose che appaiono a noi secondo un principio generale in cui assumono un senso: esso è l'ordinamento finalistico della natura, che è un sistema universale a cui sembrano conformarsi le sue leggi particolari. Il valore di questo schema generale è però soltanto soggettivo.

I. Kant, *Critica del giudizio*, Prima introduzione, V

Il potere di giudicare riflettente tratta dunque di apparenze date, per collocarle sotto concetti empirici di cose naturali determinate, non schematicamente, ma tecnicamente, e nemmeno in modo puramente meccanico, come strumenti sotto operazione dell'intelletto e del senso, ma artisticamente, secondo il principio generale, sebbene indeterminato di un ordinamento finalistico della natura in un sistema, similmente a favore del nostro potere di giudicare, nella conformità delle sue leggi particolari (sulle quali nulla dice l'intelletto) alla possibilità dell'esperienza come di un sistema: senza il qual presupposto noi non potremmo sperare di trovarci la strada in un labirinto della molteplicità di possibili leggi particolari. Il potere di giudicare esso stesso si fa dunque a priori della tecnica della natura un principio della sua riflessione, senza però poter questa spiegare né determinare più esattamente o avere per questo un fondamento di determinazione oggettiva dei concetti generali della natura (da una conoscenza delle cose in se stesse), ma solo secondo la sua propria legge soggettiva, secondo la sua esigenza di poter riflettere pur tuttavia concordemente con le leggi della natura in generale.

Il principio proprio del potere di giudicare è dunque: "la natura specifica le sue leggi universali in leggi empiriche, in armonia con la forma di un sistema logico per uso del potere di giudicare".

Qui viene a presentarsi ora il concetto di una finalità della natura, e appunto come un principio proprio del giudizio riflettente, non della ragione; in quanto il fine non viene posto nell'oggetto, ma esclusivamente nel soggetto e precisamente nella sua mera facoltà di riflettere. Poiché noi diciamo finalistico ciò, la cui esistenza sembra presupporre una rappresentazione della cosa stessa; mentre le leggi di natura, che sono così costituite e in relazione reciproca come se il potere di giudicare le avesse progettate per il suo proprio fabbisogno, hanno somiglianza con la possibilità delle cose, che presuppone una rappresentazione di queste come fondamento di esse. Dunque il potere di giudicare concepisce mediante il suo principio una finalità della natura, nella specificazione delle sue forme mediante leggi empiriche.

Con questo però non vengono pensate come finalistiche le forme stesse, ma soltanto la loro relazione reciproca e la convenienza, nella loro grande molteplicità, di un sistema logico di concetti empirici. Ora, se la natura non ci mostrasse più che questa finalità logica, avremmo già ben motivo di ammirarla per questo, in quanto secondo le leggi universali dell'intelletto non ne sappiamo dare alcun fondamento; ma di cotale ammirazione

difficilmente sarebbe capace ogni altro che un filosofo trascendentale, e anche costui non potrebbe citare nessun caso determinato in cui questa finalità si mostri in concreto, ma dovrebbe pensarla solo in generale.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 326-327

Kant, Del giudizio teleologico

Kant ribadisce la distinzione fra giudizio riflettente e giudizio determinante, altrimenti bisognerebbe ammettere la conoscenza diretta di un Essere in grado di agire al di sopra della natura, cadendo così nel campo della metafisica.

I. Kant, *Critica del giudizio*, Prima introduzione, IX

Il concetto dei fini di natura è dunque esclusivamente un concetto del giudizio riflettente per suo proprio uso, e cioè per seguire il nesso causale negli oggetti dell'esperienza. Nell'usare un principio teleologico della spiegazione dell'interna possibilità di certe forme naturali viene lasciato indeterminato, se la finalità di esse sia intenzionale, o non intenzionale. Quel giudizio, che sostenesse una delle due alternative, non sarebbe più semplicemente riflettente, ma determinante, e il concetto di un fine della natura non sarebbe nemmeno più un mero concetto del potere di giudicare, per l'uso imminente (di esperienza), ma congiunto con un concetto della ragione di una causa operante intenzionalmente posta sopra la natura, il cui uso è trascendente, si voglia in questo caso giudicare affermativamente, o negativamente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 336-337

Kant, *Fenomeni e noumeni*

Nella parte finale della Analitica trascendentale Kant ribadisce la necessità di un contenuto empirico della conoscenza: le categorie non sono altro che forme pure, che da sole non producono alcuna conoscenza. La centralità del dato sensibile nel processo conoscitivo non consente però di ignorare che le rappresentazioni delle intuizioni empiriche sono come orme lasciate dagli oggetti nella nostra sensibilità e che quindi non sono identificabili con gli oggetti stessi. Dobbiamo così pensare a una realtà dell'oggetto che non riusciamo a percepire con i sensi e, dunque, a conoscere: l'"oggetto in sé", inconoscibile e pure pensabile, un ente soltanto pensabile, un noumeno.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Parte II, Analitica trasc., II, cap. III

Il pensiero è l'operazione di riferire un'intuizione data a un oggetto. Se la maniera di questa intuizione non è data in nessun modo, l'oggetto è puramente trascendentale, e il concetto dell'intelletto non ha altro uso che trascendentale, cioè quello della unità del pensiero di un molteplice in generale. Ora mediante una categoria pura - nella quale si astraie da ogni condizione dell'intuizione sensibile, come dell'unica per noi possibile - non viene dunque determinato nessun oggetto, ma solo espresso *in diversis modis* il pensiero di un oggetto in generale. All'uso di un concetto occorre ancora una funzione del giudizio, secondo la quale un oggetto viene sussunto in quello: dunque la condizione almeno formale, sotto la quale alcunché può essere dato nell'intuizione. Se manca questa condizione del giudizio (schema), ogni distinzione cade; poiché nulla viene dato che possa esser sussunto nel concetto. L'uso puramente trascendentale delle categorie non è dunque, nel fatto, alcun uso, e non ha oggetto determinato o anche solo determinabile secondo la forma. Da ciò segue, che anche la categoria pura non è sufficiente per nessun principio fondamentale sintetico a priori, e che i principi fondamentali dell'intelletto puro sono soltanto di uso empirico, mai trascendentale, mentre che al di sopra del terreno dell'esperienza possibile non vi possono essere, in generale, principi sintetici a priori.

Può essere pertanto consigliabile di esprimersi così: le categorie pure, senza condizioni formali della sensibilità, hanno significato puramente trascendentale, ma non sono d'uso trascendentale, perché questo è in se stesso impossibile, in quanto mancano loro le condizioni di qualsiasi uso (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione, in questi concetti, di un qualsiasi oggetto supponibile. Poiché esse dunque (come semplicemente categorie pure) non devono essere di uso empirico e non possono essere di uso trascendentale, non hanno nessun uso quando vengano separate dalla sensibilità, ossia non possono venir applicate a nessun oggetto ipotetico. Piuttosto, esse sono semplicemente la forma pura dell'uso dell'intelletto in rapporto agli oggetti in generale e al pensiero, senza però poter pensare o determinare mediante esse sole alcun oggetto. Intanto si trova qui, alla base, un'illusione difficile a evitare. Le categorie, secondo la loro origine, non si fondano sulla sensibilità, come le forme dell'intuizione, spazio e tempo;

sembrano dunque ammettere un'applicazione ampliata oltre tutti gli oggetti dei sensi. Ma esse non sono per parte loro, una volta ancora, nient'altro che forme del pensiero, che semplicemente contengono la possibilità logica, di unificare in una coscienza a priori il molteplice dato nell'intuizione. E perciò, quando si tolga loro l'unica intuizione per noi possibile, esse possono avere ancor meno significato che quelle forme sensibili pure, mediante le quali ancora almeno vien dato un oggetto; mentre che una maniera di unificazione del molteplice propria del nostro intelletto, se non interviene quell'intuizione in cui soltanto questo molteplice può esser dato, non significa nulla.

Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti fenomeni, enti sensibili (*phaenómena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o questi oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non li intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono per niente oggetto dei nostri sensi, come oggetti semplicemente pensati dall'intelletto, e li chiamiamo enti intelligibili (*noúmena*). Ora si domanda se i nostri concetti intellettuali puri non abbiano significato in relazioni a questi ultimi [noumeni], e non possano essere una maniera di conoscenza di essi.

Ma fin da principio si rivela qui un'ambiguità, che può dar occasione a grave fraintendimento: che, siccome l'intelletto, quando esso denomina semplicemente fenomeno un oggetto in una relazione, oltre a questa relazione si fa pure una rappresentazione di un oggetto in se stesso e perciò si rappresenta la facoltà di poter formare anche concetti di cotali oggetti e - siccome l'intelletto non ne fornisce altri che le categorie - l'oggetto nel secondo significato dovrebbe almeno poter essere pensato mediante questi concetti intellettuali puri. Ma con ciò l'intelletto vien traviato a considerare il concetto interamente indeterminato di un ente intellettuale come un qualche cosa di generalmente esterno alla nostra sensibilità, come un concetto determinato di un'essenza, che noi possiamo in qualche maniera conoscere mediante l'intelletto.

Se noi per noumeno intendiamo una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, in quanto astraiano dalla nostra maniera di intuirli, questo è un noumeno di significato negativo. Ma se noi per esso intendiamo un oggetto di una intuizione non sensibile, assumiamo una particolare maniera di intuizione, cioè l'intellettuale, che però non è la nostra e della quale non possiamo neppure intravedere la possibilità, e questo sarebbe il noumeno di significato positivo.

La dottrina della sensibilità è allora in pari tempo la dottrina dei noumeni di significato negativo, ossia di cose, che l'intelletto deve pensare senza questa relazione alla nostra maniera di intuire, dunque non semplicemente come fenomeni, ma come cose in se stesse, delle quali esso però in tale separazione concepisce ad un tempo, che non potrebbe fare nessun uso delle sue categorie per considerarle in tal modo, perché queste hanno significato solo in relazione all'unità delle intuizioni nello spazio e nel tempo, ma appunto possono determinare questa unità mediante concetti universali di connessione a priori solo a causa della pura idealità dello spazio e del tempo. Dove non si può trovare questa unità

temporale, precisamente nel noumeno, cessa pienamente l'intero uso, anzi ogni significato delle categorie; perché nemmeno si lascia più intravedere la possibilità delle cose, che devono corrispondere alle categorie. Ma la possibilità di una cosa non può essere mai dimostrata solamente movendo dalla non contraddittorietà di un concetto di essa, ma solo mediante il fatto che si prova questo con un'intuizione a esso corrispondente. Quando noi dunque volessimo applicare le categorie a oggetti, che non vengono considerati come fenomeni, dovremmo porre a fondamento una intuizione diversa dalla sensibile, e allora l'oggetto sarebbe un noumeno di significato positivo. Siccome una intuizione siffatta, ossia intellettuale, si trova assolutamente all'infuori della nostra facoltà di conoscere, anche l'uso delle categorie non può in alcun modo estendersi oltre i limiti degli oggetti dell'esperienza. E se agli enti sensibili corrispondono certamente essenze intellettuali, si possono dare anche essenze intellettuali con le quali la nostra facoltà d'intuizione sensibile non ha relazione alcuna: ma i nostri concetti dell'intelletto, come pure forme di pensiero per la nostra intuizione sensibile, non si estendono minimamente fino ad essi. Pertanto ciò che da noi vien denominato noumeno, deve come tale essere inteso soltanto con significato negativo. [...]

Il concetto di un noumeno è dunque solamente un concetto limite, per delimitare la misura della sensibilità, e dunque soltanto di uso negativo. Esso non è tuttavia costruito arbitrariamente, ma è connesso con la limitazione della sensibilità, senza poter porre però alcunché di positivo all'infuori dell'estensione di essa.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 246-249)

Kant, Fenomeno e noumeno

*La pagina che segue conclude il cap.3 della seconda sezione dell'Analitica trascendentale. In essa Kant mette a tema uno dei problemi più caratteristici del proprio pensiero: la distinzione di fenomeno•noumeno. La sua importanza va posta in relazione alla parabola della filosofia moderna ed al ruolo che Kant gioca rispetto ad essa. Come si è già visto, Cartesio, cercando nel pensiero il criterio dell'evidenza a partire dal quale costruire la filosofia, ha poi finito per elaborare una prospettiva gnoseologica secondo la quale il soggetto conosce idee e non oggetti, aprendo una frattura tra il pensiero e la realtà che la filosofia fatterà a ricomporre nei secoli successivi. Tale frattura, cui si dà il nome di **dualismo gnoseologico** o **gnoseologismo**, attraversa l'intero pensiero moderno e proprio in Kant trova il proprio estremo raffinato sostenitore. Nel criticismo non vale più che l'oggetto della conoscenza siano le idee: oggetto della conoscenza è il materiale di sensazione, opportunamente "lavorato" dalla sensibilità. Ciò nonostante, e proprio in virtù della "rivoluzione copernicana", il problema di Kant rimane analogo a quello di Cartesio. Se noi conosciamo gli oggetti secondo i **modi** della nostra conoscenza, questo significa che, in senso proprio, noi non conosciamo gli oggetti come essi sono in realtà, ma come ci appaiono, come essi risultano dall'incontro con le nostre strutture conoscitive. La realtà in sé rimane consegnata all'inconoscibilità. Tale realtà in sé è definita da Kant noumeno ("pensabile", participio medio del verbo greco *noéo*, pensare): essa è ciò che in senso proprio non si può conoscere ma che tuttavia è necessario pensare come concetto•limite (Grenzbegriff) del nostro conoscere. Cerchiamo, allora, di seguire attentamente Kant nel suo discorso per verificare quanto abbiamo qui rapidamente anticipato.*

L'uso trascendentale di un concetto, in un principio qualsiasi, è questo: che esso vien riferito alle cose in generale e in se stesse, laddove l'uso empirico si ha quando esso vien riferito solo a fenomeni, cioè a oggetti di una esperienza possibile. Ma che, in ogni caso, solo il secondo sia possibile, si vede da questo. Per ogni concetto si richiede in primo luogo la forma logica di un concetto (del pensiero in generale), e poi, in secondo luogo, anche la possibilità di dargli un oggetto al quale esso si riferisca. Senza quest'ultimo, è privo di senso e affatto vuoto di contenuto, sebbene possa sempre contenere la funzione logica di formare da certi dati un concetto. Ora l'oggetto non può esser dato a un concetto se non nell'intuizione; e quantunque una intuizione pura sia possibile anche prima dell'oggetto, a priori, nondimeno né anche essa può avere il suo oggetto, e quindi validità oggettiva, se non per mezzo dell'intuizione empirica, della quale è la semplice forma. Sicché tutti i concetti, e con essi tutti i principi, per quanto siano possibili a priori, pure si riferiscono a intuizioni empiriche, cioè a dati per l'esperienza possibile. Senza di che non hanno mai validità oggettiva di sorta ma si riducono a un semplice giuoco, o della immaginazione o dell'intelletto, con le loro rispettive rappresentazioni.^[1] Si prendano, ad esempio, i concetti della matematica, e prima nelle loro intuizioni pure. Lo spazio ha tre dimensioni, fra due punti non ci può essere se non una sola linea retta, e così via. Sebbene tutti questi principi,

e la rappresentazione dell'oggetto di cui questa scienza si occupa, sian prodotti interamente a priori nello spirito, tuttavia essi non significherebbero nulla, se noi non potessimo sempre additare il loro significato nei fenomeni (oggetti empirici). Quindi si richiede, altresì, che si renda sensibile un concetto astratto, cioè che si presenti nell'intuizione l'oggetto che gli corrisponde, poiché senza di questo il concetto rimarrebbe, come si dice, senza senso, cioè senza significato. La matematica adempie questa esigenza con la costruzione della figura, la quale è un fenomeno presente ai sensi (sebbene prodotta a priori). Il concetto della quantità cerca, nella stessa scienza, il suo punto d'appoggio e il suo significato nel numero, e questo, alla sua volta, nelle dita, nei coralli del pallottoliere, o nei trattolini e punti che vengon messi dinanzi agli occhi. Il concetto rimane sempre prodotto a priori, insieme coi principi o con le formule sintetiche che ne derivano; ma il loro uso e la loro relazione con presunti oggetti non possono infine esser cercati altrove che nell'esperienza, di cui essi contengono a priori la possibilità (per la forma).

Che avvenga lo stesso delle categorie tutte e dei principi che ne derivano, risulta anche dal fatto che di nessuna di esse noi possiamo dare una definizione reale cioè rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto, senza ricorrere subito a condizioni della sensibilità, quindi alla forma dei fenomeni, come quelli ai quali di necessità debbono limitarsi, come a loro unico oggetto; poiché, se vien tolta questa condizione, cade ogni significato, cioè ogni rapporto all'oggetto, e non possiamo più comprendere con nessun esempio, qual genere di cosa si intenda propriamente con siffatti concetti.^[2]

[...]

L'Analitica trascendentale pertanto ha questo importante risultato, che l'intelletto a priori non può mai far altro che anticipare la forma di una esperienza possibile in generale: e poiché ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti. I suoi sono semplicemente principi dell'esposizione dei fenomeni, e l'orgoglioso nome di Ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale (per es., il principio di causalità), deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro.^[3]

[...]

Tuttavia nel nostro concetto, quando denominiamo certi oggetti, come fenomeni, esseri sensibili (*phaenomena*), distinguendo il nostro modo di intuirli dalla loro natura in sé, c'è già che noi, per dir così, contrapponiamo ad essi o gli oggetti stessi in questa loro natura in sé (quantunque in essa noi non li intuiamo), o anche altre cose possibili, ma che non sono punto oggetti dei nostri sensi, come oggetti pensati semplicemente dall'intelletto, e li chiamiamo esseri intelligibili (*noumena*). Ora, si domanda se i nostri concetti puri dell'intelletto rispetto a questi ultimi non abbiano un valore, e se di essi non possano essere una specie di conoscenza.

Ma qui si presenta subito un equivoco, che può dare occasione a un grosso malinteso, e

cioè: che poiché l'intelletto, quando chiama semplicemente feno-meno un oggetto che è in una relazione, si fa ad un tempo, fuori di questa relazione, ancora una rappresentazione di un oggetto in sé, e quindi si immagina di potersi parimenti far dei concetti di tali oggetti; e poiché l'intelletto non fornisce altri concetti che le categorie, l'oggetto, nell'ultimo significato, si immagina che debba poter esser pensato almeno mediante codesti concetti puri dell'intelletto; ma così è indotto a ritenere un concetto affatto indeterminato di un essere intelligibile, come qualcosa in generale al di là della nostra sensibilità, per un concetto determinato di un essere, che noi possiamo in qualche modo conoscere mercé dell'intelletto. Se noi intendiamo per noumeno una cosa, in quanto essa non è oggetto della nostra intuizione sensibile, astruendo dal nostro modo d'intuirla, essa è un noumeno in senso negativo. Ma, se per esso invece intendiamo l'oggetto d'una intuizione non sensibile, allora supponiamo una speciale maniera di intuizioni, cioè l'intellettuale, la quale però non è la nostra, e della quale non possiamo comprendere nemmeno la possibilità; e questo sarebbe il noumeno in senso positivo.^[4]

[...]

Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente vien pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con un qualsiasi oggetto. Se invece io sottraggo ogni intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile. Le categorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale, senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti possono esserci dati. Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poiché non è ammissibile che tali oggetti possano esser dati senza presupporre come possibile una specie di intuizione diversa dalla sensibile; al che non siamo in nessun modo autorizzati.^[5] Chiamo problematico un concetto che non contiene contraddizione, e che, come limitazione di concetti dati, si connette anche con altre conoscenze ma la cui verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il concetto di un noumeno, cioè di una cosa che deve esser pensata non come oggetto dei sensi, ma come cosa in sé (unicamente per l'intelletto puro), non è per niente contraddittorio; giacché non si può della sensibilità asserire che sia l'unico modo possibile di intuizione. Anzi, questo concetto è necessario, acciò l'intuizione sensibile non venga estesa fino alle cose in sé, e sia così limitata la validità oggettiva della conoscenza sensibile; (giacché le restanti cose, a cui quella non giunge, si chiamano appunto per ciò noumeni, per indicare così che tale conoscenza non può estendere il suo dominio anche a ciò che pensa l'intelletto). Ma, in fine, nemmeno della possibilità di tali noumeni è possibile punto rendersi conto e il territorio di là dalla sfera dei fenomeni (per noi) è vuoto; cioè, noi abbiamo un intelletto, che si estende al di là problematicamente, ma non una intuizione, e neppure il concetto d'una possibile intuizione, onde possano esser dati oggetti fuori del campo della sensibilità, e

l'intelletto possa essere usato al di là di essa in modo assertorio. Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbe-griff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, puramente negativo.^[6] Ma esso tuttavia non è foggato ad arbitrio, sibbene si connette colla limitazione della sensibilità, senza poter nondimeno porre alcunché di positivo al di fuori del dominio di essa. Non può dunque ammettersi punto in senso positivo la divisione degli oggetti in fenomeni e noumeni, e del mondo in sen-sibile e intelligibile, sebbene i concetti consentano sempre di esser divisi in sen-sibili e intellettuali; giacché a questi ultimi non si può assegnare nessun oggetto, né essi perciò possono valere oggettivamente. Se ci si allontana dai sensi come concepire che le nostre categorie (che sarebbero i soli concetti rimanenti per i noumeni) significhino ancora qualche cosa dal momento che per il loro rapporto ad un qualsiasi oggetto dovrebbe esser dato qualcosa più che la semplice unità nel pensiero e cioè inoltre una intuizione possibile, a cui applicarle? Il concetto di noumeno, preso solo problematicamente, rimane, ciò malgrado, non soltanto ammissibile, ma anzi inevitabile, come concetto che limita la sensibilità. Ma, al-lora, esso non è un particolare oggetto intelligibile per il nostro intelletto; ma un intelletto, al quale esso appartenesse, sarebbe già di per sé un problema, in quan-to intelletto capace di conoscere il proprio oggetto non discorsivamente, me-diante le categorie, ma in modo intuitivo, con una intuizione non sensibile; né della possibilità di tale oggetto noi possiamo farci la più piccola idea. Ora il no-stro intelletto riceve in tal modo una estensione negativa, cioè non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita, pel fatto che chiama le cose in sé (non considerate come fenomeni) noumeni.^[7]

[...]

(Traduzione di Gentile e Lombardo Radice)

[1] Gran parte del significato profondo del dualismo gnoseologico kantiano è già anticipato in questo limpidissimo passaggio, Secondo Kant si danno due "usi" di un concetto:

a) un uso **puro o trascendentale**, che consiste nel riferire il concetto alle **cose come realmente sono in se stesse**;

b) un uso **empirico**, che consiste nel riferire il concetto solo a **fenomeni**, cioè a quanto ci attesta la nostra esperienza,

Ora, secondo Kant, solo il secondo tipo di uso è possibile al nostro intelletto, Vediamo perché,

In forza della "rivoluzione copernicana" annunciata nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica*, è chiara ormai l'impostazione della gnoseologia kantiana: in qualsiasi conoscenza e per ogni concetto è necessario anzitutto che si dia la sua forma logica, pensata come una struttura dell'intelletto stesso, In altre parole, è impossibile una conoscenza senza una forma del nostro intelletto che presieda ad essa: quindi, non

potremmo dire che x è causa di y, se non possedessimo il concetto di causa/effetto tra le strutture conoscitive del nostro intelletto,

Ora, è però altrettanto chiaro che senza qualcosa che dia contenuto a queste forme, non si dà conoscenza alcuna, In questo senso solo un uso empirico dell'intelletto è possibile per Kant, Infatti i concetti rimangono forme vuote se non vengono applicati alle intuizioni empiriche, cioè ai dati d'esperienza spazio_temporalizzati,

[2] Kant fornisce la dimostrazione di quanto ha appena affermato, I numeri della matematica o i principi della geometria, non avrebbero alcun senso se non si potesse indicare nell'esperienza il loro significato: tale esperienza potranno essere le palline di un pallottoliere o delle linee tracciate su un foglio di carta, Allo stesso modo si può pensare il significato delle categorie solo esibendo i fenomeni ai quali esse si possono applicare, altrimenti, come dice bene Kant, cade ogni significato e non si riesce più a capire che cosa si intenda con tali oggetti,

[3] Kant riassume sinteticamente qui il risultato di tutta l'*Analitica trascendentale*, L'intelletto, con le sue categorie, può soltanto anticipare la forma di una possibile esperienza, cioè può affermare a priori che qualsiasi oggetto della nostra conoscenza sarà pensato secondo quantità e qualità, causa/effetto, permanenza, ecc, Ma siccome l'esperienza si può dare soltanto dei fenomeni, l'intelletto non può mai conoscere nulla che trascenda i limiti della sensibilità,

[4] Due sottolineature a proposito di questo passo, Anzitutto Kant distingue tra fenomeno e noumeno: chiama **fenomeni** gli oggetti in quanto intuiti secondo il nostro modo di intuirli (mediante spazio e tempo); chiama **noumeni** sia gli oggetti come essi sono in sé, a prescindere dal nostro modo di intuirli, sia come oggetti che non cadono sotto i nostri sensi e possono comunque essere colti dal puro intelletto, E siamo alla seconda osservazione, Kant distingue tra due significati del **noumeno**: noumeno è in un primo senso (negativo) **ciò che non non è oggetto della nostra intuizione sensibile**, in un secondo senso (positivo) **l'oggetto d'una intuizione non sensibile**, Si capirà dal seguito della lettura che, per Kant, si può parlare di noumeno correttamente solo nel primo senso, poiché il nostro intelletto è tale da non poter cogliere nessun oggetto se non per mezzo di una intuizione sensibile,

[5] Tipica affermazione kantiana: le categorie senza intuizione sono vuote, ma l'intuizione empirica senza le categorie non porta ad alcuna conoscenza!

[6] Il concetto di noumeno per Kant è un concetto problematico, cioè logicamente possibile, Infatti non implica contraddizione per il pensiero ipotizzare l'esistenza di una realtà in sé oltre i fenomeni, Solo che di questa realtà non si può pensare il contenuto perché

trascende la nostra sensibilità marcandone contemporaneamente i limiti, Per questo Kant usa in merito ad esso la famosa definizione di *Grenzbegriff*, concetto limite,

[7] Kant dirime la questione precedentemente impostata delle due definizioni, "in negativo" ed "in positivo", del noumeno, Alla luce di quanto è venuto dicendo si può concludere che di quelle solo la definizione "in negativo" si può ritenere valida: perché valga anche la seconda sarebbe indispensabile pensare ad un intelletto capace di intuire oggetti intelligibili, mentre il nostro riesce al massimo a fare ordine tra il materiale di sensazione!

Kant, Giudizi analitici e giudizi sintetici

La conoscenza si esprime sotto forma di “giudizi”, cioè di proposizioni costituite da un soggetto e da un predicato. Ai diversi tipi di conoscenza (a priori e a posteriori) corrispondono diversi tipi di giudizio. Qui Kant presenta la distinzione fra giudizi analitici e giudizi sintetici: i primi sono quelli in cui il predicato appartiene totalmente al soggetto, i secondi quelli in cui il predicato “è posto interamente fuori del concetto” espresso da soggetto. I giudizi della conoscenza empirica (a posteriori) sono tutti giudizi sintetici, mentre quelli della conoscenza a priori possono essere sia analitici sia sintetici.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Introduzione alla seconda edizione

In tutti i giudizi, in cui è pensata la relazione di un soggetto con il predicato (per considerare solo gli affermativi, perché è poi facile la applicazione ai negativi), questa relazione è possibile in duplice maniera. O il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che è contenuto (in modo riposto) in questo concetto A; ovvero B è posto interamente fuori del concetto A, sebbene sia in connessione con esso. Nel primo caso dico il giudizio analitico, nel secondo caso sintetico. I giudizi analitici (affermativi) sono dunque quelli in cui la connessione del predicato con il soggetto è pensata mediante identità, mentre quelli, in cui questa connessione è pensata senza identità, si devono chiamare giudizi sintetici. I primi si possono anche chiamare giudizi dichiarativi, i secondi giudizi estensivi: perché quelli nulla aggiungono al concetto del soggetto mediante il predicato, ma soltanto lo dissezionano mediante anatomia nei suoi concetti parziali, che già erano pensati in esso (sebbene confusamente); al contrario i giudizi sintetici aggiungono al concetto del soggetto un predicato, che in quello non era affatto pensato, e che non avrebbe potuto esser ricavato da nessuna anatomia di esso. Per esempio, quando io dico: tutti i corpi sono estesi, questo è un giudizio analitico. Perché io non posso procedere oltre il concetto che congiungo con la parola “corpi”, per trovare l'estensione come connessa con esso, ma soltanto posso anatomizzare quel concetto, cioè diventare soltanto consapevole del molteplice che ognora penso in esso, per trovarvi quel predicato: si tratta dunque di un giudizio analitico. Per contro, quando io dico: tutti i corpi sono pesanti, il predicato è alquanto di interamente diverso da ciò che io penso in generale nel puro concetto del corpo. L'attribuzione di un tale predicato ci dà dunque un giudizio sintetico.

I giudizi di esperienza, come tali, sono tutti quanti sintetici.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pag. 205)

Kant, I postulati della ragione pratica

Kant presenta la dottrina dei postulati della ragione pratica (cioè l'immortalità, la libertà e l'esistenza di Dio). I postulati non hanno valore gnoseologico, ma "nessuna sofistica potrà mai strappare dalla persuasione che siano concetti veri".

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, capp. III, VI

Essi partono tutti dal principio fondamentale della moralità, che non è un postulato, ma una legge, mediante la quale la ragione determina mediatamente la volontà. E la volontà, appunto perché essa è così determinata, come volontà pura esige queste condizioni necessarie dell'osservanza del suo precetto. Questi postulati non sono dogmi teoretici, ma presupposti di intento necessariamente pratico non ampliano dunque la conoscenza speculativa, ma attribuiscono realtà oggettiva alle idee della ragione speculativa in genere (mediante la loro relazione alla prassi) e le giustificano quali concetti, di cui essa altrimenti non si potrebbe permettere di sostenere anche solo la possibilità.

Questi postulati sono quelli dell'immortalità, della libertà, considerata in senso positivo (come la causalità propria di un'essenza in quanto questa appartiene al mondo intelligibile) e dell'esistenza di Dio. Il primo deriva dalla condizione, praticamente necessaria, di una durata in proporzione della compiutezza dell'adempimento della legge morale; il secondo dal necessario presupposto dell'indipendenza dal mondo sensibile e dalla facoltà di determinazione del proprio volere, secondo la legge di un mondo intelligibile, cioè quella della libertà; la terza dalla necessità della condizione per un tal mondo intelligibile, perché sia il Sommo Bene, mediante il presupposto del Sommo Bene indipendente, cioè dell'esistenza di Dio.

L'intento necessario verso il Sommo Bene mediante il rispetto per la legge morale e il presupposto, che ne deriva, della realtà oggettiva di quello, guida pertanto, mediante postulati della ragion pratica, a concetti che la ragione speculativa poteva presentare come problemi, ma non risolvere. [...]

Ora, viene però in tal modo effettivamente ampliata la nostra conoscenza mediante la ragion pura pratica, ed è immanente in questa ciò che per la speculativa era trascendente? Certamente, ma solo nell'aspetto pratico. Perché noi per tal via non conosciamo, invero, né la natura della nostra anima, né il mondo intelligibile, né l'essenza suprema, quanto a ciò che essi sono in sé stessi; bensì ne abbiamo solo riuniti i concetti del concetto pratico del Sommo Bene, come l'oggetto della nostra volontà, e del tutto a priori, mediante la ragion pura, però soltanto per mezzo della legge morale, e anche semplicemente in relazione a questa, in rapporto all'oggetto che essa impone. Ma come sia possibile anche soltanto la libertà, e come questa specie di causalità sia da rappresentarsi teoreticamente e positivamente, per tal via non si intravede, bensì soltanto viene postulato mediante la legge morale, e in rapporto a questa, che ve ne sia una. Così è anche per le altre idee, della cui possibilità nessun intelletto umano riuscirà mai a trovare il fondamento, ma per le quali

nessuna sofistica potrà mai strappare dalla persuasione, anche dell'uomo piú comune, che esse siano concetti veri.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 309-310)

Kant, I principi fondamentali della ragione pratica

Massime e imperativi, imperativi ipotetici e imperativi categorici: la ragione stabilisce attraverso i propri principi le norme morali e fa dell'uomo, libero di determinare la propria volontà, l'artefice di una nuova morale, autonoma e universale.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cap. I

Chiarimento

Principi pratici fondamentali sono proposizioni, che contengono una determinazione generale della volontà alla quale sono subordinate molteplici regole pratiche.

Essi sono soggettivi, cioè sono “massime”, quando la loro condizione è considerata soltanto dal soggetto come valida per la sua volontà; sono oggettivi, cioè sono “leggi pratiche”, quando quella viene riconosciuta come oggettiva, ossia valida per la volontà di ogni essenza razionale.

Osservazione

Qualora si assume che la ragion pura può contenere in sé un fondamento pratico, cioè sufficiente per la determinazione della volontà, allora si danno leggi pratiche; in caso contrario, tutti i principi pratici fondamentali saranno mere massime [...].

La regola pratica è in ogni caso un prodotto della ragione, perché essa prescrive l'azione, quale mezzo dell'operare, come intenzione. Per un'essenza, tuttavia, nella quale la ragione non sia l'unico e solo fondamento della determinazione della volontà, questa regola è un “imperativo”, cioè una regola contraddistinta da un dover essere, che esprime la necessitazione oggettiva all'azione, e significa che, quando la ragione determinasse interamente la volontà, l'azione accadrebbe in modo irresistibile secondo questa regola. Gli imperativi valgono pertanto oggettivamente, e sono totalmente distinti dalle massime, come principi fondamentali soggettivi. Ma quelli [gli imperativi] determinano le condizioni della causalità dell'ente razionale, come causa operante, semplicemente in vista della sua operatività e adeguatezza; ovvero determinano soltanto la volontà, sia o non sia essa sufficiente a operare. I primi dovrebbero essere imperativi ipotetici, e contenere semplici prescrizioni dell'abilità; i secondi dovrebbero essere, per contro, categorici e soltanto leggi pratiche. Le massime dunque sono appunto principi fondamentali, ma non imperativi. Ma gli stessi imperativi, quando essi sono condizionati, cioè determinano la volontà semplicemente come volontà, ma solo in vista di un'azione desiderata, ossia sono imperativi ipotetici, sono appunto prescrizioni pratiche, non leggi. Quest'ultime devono determinare adeguatamente la volontà come volontà ancor prima che io domandi, se ho il potere richiesto per un'azione desiderata, e insieme essere categoriche, altrimenti non son leggi; perché a loro manca la necessità, che, quando dev'essere pratica, bisogna che sia indipendente dalle condizioni patologiche e tuttavia accidentalmente consone con la volontà [...].

La ragione, dalla quale sola può derivare ogni regola che debba comprendere necessità, pone appunto in quella sua prescrizione anche la necessità (perché altrimenti essa non sarebbe un imperativo), ma questa è condizionata solo soggettivamente, e non si può presupporla in grado uguale in tutti i soggetti. Per la sua legislazione si esige invece che ad essa occorra presupporre semplicemente se stessa, perché la regola è valida oggettivamente e generalmente solo quando essa vale senza condizioni accidentali, o soggettive, come quelle che distinguono un ente razionale dall'altro. Ora, se dite a chicchessia che egli non deve mai fare promesse menzognere, questa è una regola che riguarda soltanto la sua volontà, possano o non, gli intenti che l'uomo può avere, venir da lui raggiunti per mezzo di essa; il puro volere è quello che deve essere determinato interamente a priori mediante questa regola. E se si trova, che questa regola sia praticamente giusta, allora essa è una legge, perché è un imperativo categorico. Le leggi pratiche si riferiscono dunque soltanto alla volontà, a prescindere da ciò che viene eseguito mediante la sua causalità, e da questa (come appartenente al mondo) si può fare astrazione, per aver quelle nella loro purezza.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 286-288)

Kant, Il cielo stellato

La conclusione della Critica della ragion pratica è una delle pagine piú celebri di Kant.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Conclusione

Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto piú spesso e piú a lungo la riflessione si occupa di esse: *il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*. Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente supporle come se fossero avvolte nell'oscurità, o fossero nel trascendente fuori del mio orizzonte; io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno, ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l'intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria. Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di *creatura animale* che deve restituire al pianeta (un semplice punto nell'Universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una *intelligenza*, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme ai fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito.

(I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1974, pagg. 197-198)

Kant, Il diritto internazionale deve fondarsi su un federalismo di liberi Stati

La ragione condanna la guerra anche fra gli Stati. La soluzione definitiva del problema, cioè la pace perpetua, non sta per Kant nella stesura di patti fra gli Stati, ma in una federazione di Stati con una costituzione repubblicana. Anche in questa lettura egli esprime la sua distanza dal mito del buon selvaggio.

I. Kant, *Per la pace perpetua*, parte II, art. II

I popoli, in quanto Stati, possono essere giudicati come singoli uomini che si fanno reciprocamente ingiustizia già solo per il fatto di essere l'uno vicino all'altro nel loro stato di natura (ossia nell'indipendenza da leggi esterne); e ciascuno di essi può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione simile a quella civile, nella quale a ciascuno sia garantito il suo diritto. Questo costituirebbe una *federazione di popoli*, che tuttavia non dovrebbe essere uno Stato di popoli. Questa sarebbe una contraddizione perché ogni Stato ha dentro di sé il rapporto di un *superiore* (il legislatore) con un *inferiore* (che obbedisce, il popolo cioè); molti popoli però in uno Stato farebbero solamente un popolo che (dato che noi qui dobbiamo valutare i reciproci diritti dei popoli, in quanto devono costituire esattamente Stati differenti, e non fondersi in uno Stato), contraddice la premessa.

Ora, così come noi consideriamo con profondo disprezzo l'attaccamento dei selvaggi alla loro sfrenata libertà, che consiste nell'essere continuamente in lotta tra loro invece che sottoporsi a una costrizione legale stabilita da loro stessi, e a preferire quindi una libertà folle a una libertà ragionevole, e la giudichiamo come una rozzezza, una brutalità e una degradazione animalesca dell'umanità, verrebbe spontaneo di pensare che i popoli civili (ognuno dei quali riunito a sé in uno Stato) dovrebbero affrettarsi per uscire al più presto possibile da una condizione così abbietta, al contrario invece ogni *Stato* ripone la sua maestà (infatti la maestà popolare è un'espressione senza senso) proprio nel fatto di non essere soggetto a nessuna costrizione legale, e lo splendore del suo capo supremo sta nel fatto che, senza che egli si esponga a nessun pericolo, sotto il suo comando stanno molte migliaia di uomini che sono costretti a sacrificare la loro vita per una cosa che non li riguarda, e la differenza tra i selvaggi dell'Europa e quelli americani consiste principalmente in questo: in America molte tribù sono state interamente divorate dai loro nemici, gli europei invece sanno utilizzare meglio i loro sconfitti che mangiarli, e preferiscono accrescere attraverso di loro il numero dei loro sudditi, e quindi anche la quantità degli strumenti da utilizzare per guerra ancora più grandi [...].

D'altra parte, per gli Stati non può valere secondo il diritto internazionale proprio ciò che vale secondo il diritto naturale per gli uomini che sono nello stato della mancanza di leggi, cioè "il dovere di uscire da questo stato" (poiché essi come Stati hanno già al loro interno una costituzione legale e quindi sfuggono alla costrizione degli altri Stati che secondo le loro idee del diritto volessero portarli sotto una costituzione giuridica allargata); nondimeno la ragione, dall'alto del trono del supremo potere che dà le leggi morali, condanna

assolutamente la guerra come procedimento giuridico e fa invece dello stato di pace un dovere immediato, che però senza un patto reciproco tra gli Stati non può essere fondato o garantito: così deve necessariamente esserci una federazione di tipo particolare, che si può chiamare *federazione di pace* (*foedus pacificum*), che si differenzerebbe dal *trattato di pace* (*pactum pacis*) per il fatto che questo cerca di porre fine semplicemente a una guerra, quella invece a *tutte* le guerre per sempre. Questa federazione non si propone la costruzione di una potenza politica, ma semplicemente la conservazione e la garanzia della libertà di uno Stato preso a sé e contemporaneamente degli altri Stati federati, senza che questi si sottomettano (come gli individui nello stato di natura) a leggi pubbliche e alla costrizione da esse esercitata. Non è cosa impossibile immaginarci la realizzabilità (la realtà oggettiva) di questa idea di *federazione*, che si deve estendere progressivamente a tutti gli Stati e che conduce così alla pace perpetua.

I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, pagg. 37-41

Kant, Il male radicale

Kant rifiuta di considerare il male una caratteristica "naturale" dell'uomo: essa, infatti, non può essere dedotta dal concetto di uomo; mentre è naturale la libertà di cui l'uomo gode: dunque la responsabilità del male operato dagli uomini può essere attribuita agli uomini soltanto.

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cap. I, Parte III

La frase: l'uomo è *cattivo*, non può, dopo ciò che precede, voler dire altra cosa che questo: l'uomo è consapevole della legge morale, ed ha tuttavia adottato per massima di allontanarsi (occasionalmente) da questa legge. La frase: l'uomo è *cattivo per natura* significa solo che tale qualità viene riferita all'uomo, considerato nella sua specie: non nel senso che la cattiveria possa essere dedotta dal concetto della specie umana (dal concetto d'uomo in generale, poiché allora sarebbe necessaria); ma nel senso che, secondo quel che di lui si sa per esperienza, l'uomo non può essere giudicato diversamente, o, in altre parole, che si può presupporre la tendenza al male come soggettivamente necessaria in ogni uomo, anche nel migliore. Ora, questa tendenza bisogna considerarla essa stessa come moralmente cattiva, e perciò non come una disposizione naturale, ma come qualche cosa che possa essere imputato all'uomo, e bisogna quindi che essa consista in massime dell'arbitrio contrarie alla legge. Ma, d'altronde, queste massime, in ragione appunto della libertà, bisogna che siano ritenute in se stesse contingenti, cosa che, a sua volta, non può accordarsi con l'universalità di questo male se il fondamento supremo soggettivo di tutte le massime non è, in un modo qualsiasi, connaturato con la stessa umanità e quasi radicato in essa. Ammesso tutto ciò, potremo allora chiamare questa tendenza una tendenza naturale al male, e, poiché bisogna pur sempre che essa sia colpevole per se stessa, potremo chiamarla *un male radicale*, innato nella natura umana (pur essendo, ciò non di meno, prodotto a noi da noi stessi).

Che una tale tendenza depravata sia di necessità radicata nell'uomo, possiamo risparmiarci di dimostrarlo formalmente, data la quantità di esempi palpitanti che, *nei fatti* degli uomini, l'esperienza ci pone sotto gli occhi.

(I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pagg. 32-34)

Kant, Il problema della metafisica

Per Kant la metafisica è immanente alla ragione umana, cioè costituisce una sua "disposizione naturale". Una volta la metafisica era considerata la regina delle scienze; ai tempi di Kant appare ripudiata e abbandonata. L'empirismo e l'illuminismo hanno prodotto il disprezzo o quanto meno l'indifferenza nei confronti della metafisica. Ma il disprezzo e l'indifferenza sono soltanto apparenti: anche chi pretende di tenersi lontano dalla metafisica ricade inevitabilmente in essa, dato il suo carattere "naturale". Il problema, quindi, non è tanto quello di liberarsi della metafisica, quanto quello di valutare se essa può avere le caratteristiche della scienza. Kant compie un gesto "rivoluzionario" e chiama la ragione a decidere: la ragione critica e giudica se stessa; riconosce i propri limiti, ma (al contrario di quanto aveva fatto John Locke) non si arresta di fronte ad essi, perché - una volta individuato il confine fra scienza e non scienza - niente può sottrarsi alla sua analisi critica, a partire dai motivi per cui "cade in oscurità e contraddizioni".

I. Kant, *Critica della ragion pura*, "Prefazione alla prima edizione" e "Introduzione alla seconda edizione"

La ragione umana, in un certo genere della sua conoscenza, è particolarmente destinata a trovarsi gravata di questioni, che non può evitare - poiché esse le sono imposte dalla natura della ragione stessa - alle quali tuttavia non può dare risposta, poiché esse superano ogni potere della ragione umana. Essa incorre senza sua colpa in queste perplessità. Incomincia da principi fondamentali il cui uso nel corso dell'esperienza è inevitabile e in pari tempo accertato da questa a sufficienza. Con essi sale (come porta pure con sé la sua natura) sempre più in alto, a condizioni più remote. Ma a questo punto essa si rende conto che in tal maniera il suo compito deve rimaner ognora incompiuto, perché le questioni non finiscono mai: e così si vede obbligata a ricorrere a principi fondamentali che superano ogni possibile uso di esperienza e tuttavia appaiono così insospettabili, che anche la ragione comune degli uomini ne ha intelligenza.

Ma con ciò essa cade in oscurità e contraddizioni dalle quali può appunto ricavare che vi devono essere alla base, nascosti da qualche parte, degli errori che però essa non può scoprire, perché i principi di cui si serve, siccome si estendono oltre i limiti di ogni esperienza, non riconoscono più nessuna pietra di paragone della esperienza. Il campo di battaglia di questi infiniti conflitti si chiama ora Metafisica.

Vi fu un tempo, in cui essa venne detta la regina delle scienze, e, se si considera l'intenzione piuttosto che i fatti, meritò certamente questo titolo a causa della preminente importanza del suo oggetto. Ora, la moda della nostra epoca porta a mostrarle ogni disprezzo, e la matrona piange, ripudiata e abbandonata, come Ecuba: *Modo maxima rerum, tot generis natisque potens, nunc trahor exul inops* ("Fino a poco fa la più grande e potente per tanti generi e figli, ora mi trascino, esule e senza aiuto", Ovidio, *Le metamorfosi*, XIII, vv. 508-510).

Da principio, sotto il governo dei dogmatici, la sua signoria fu dispotica. Ma poiché la legislazione aveva in sé ancora la traccia dell'antica barbarie, essa degenerò via via, attraverso guerre interne, in piena anarchia, e gli scettici, una specie di nomadi, che rifuggono da ogni coltivazione stabile del suolo, produssero di tempo in tempo degli scismi nell'unione della civiltà. Siccome, per fortuna, questi scettici sono stati pochi e non hanno potuto impedire che cercassero di ricostruire sempre di nuovo quella unità, sebbene senza alcun piano coerente. Nell'Età moderna sembrò per un momento che una certa fisiologia dell'intelletto umano (opera del celebre Locke) dovesse por fine a tutte queste polemiche, e si dovesse decidere in via definitiva della legittimità di quelle pretese. Si trovò, per altro, che, sebbene l'origine di quella presunta regina venisse fatta risalire al popolo dalla comune esperienza e perciò avrebbe dovuto a buon diritto essere sospettata di usurpazione, tuttavia essendole questa genealogia di fatto falsamente attribuita, essa continuava a sostenere le proprie pretese; sicché tutto cadde di nuovo nell'antiquato, tarlato dogmatismo e da questo nel disprezzo del quale si sarebbe voluta tirar fuori la scienza. Adesso, dopo che tutte le vie (come si può vedere) sono state tentate invano, predominano nelle scienze amarezza e totale indifferenza, il caos e la notte: ma pur vi appare insieme l'inizio, o almeno il preludio, di un loro prossimo rinnovamento e di una loro illuminazione, dopo che sono state ridotte da una diligenza impiegata male, a oscure, erronee e inservibili.

È vano infatti voler mostrare indifferenza di fronte a tali ricerche, l'oggetto delle quali non può essere indifferente alla natura umana. Inoltre, i presunti indifferentisti, per quanto pensino di rendersi irriconoscibili mutando il linguaggio scolastico in un tono popolare, qualunque cosa pensino, ricadono inevitabilmente in quelle affermazioni metafisiche, verso le quali dimostravano tanta disistima. Intanto, questa indifferenza, che si manifesta in mezzo alla fioritura di tutte le scienze e colpisce appunto quelle le cui cognizioni, se si potesse averne, si ricuserebbero il meno possibile fra tutte, è pure un fenomeno che merita attenzione e riflessione. Essa è palesemente effetto non di leggerezza ma della matura capacità di giudicare dell'epoca che non vuole più essere sorretta da un sapere apparente ed è un invito posto alla ragione di intraprendere a nuovo la conoscenza di sé e istituire una corte di giustizia che l'assicuri delle sue giuste rivendicazioni e per contro possa farla finita con tutte le pretese senza fondamento, non mediante decisioni arbitrarie ma secondo le sue leggi eterne e immutabili. E questo tribunale non è altro che la stessa *critica della ragione pura*.

Sotto questo titolo io intendo, non una critica delle opere [dei libri] e dei sistemi, ma quella della facoltà di ragionare in generale, in considerazione di tutte le conoscenze alle quali la ragione può tendere, indipendentemente da ogni esperienza: e con ciò intendo la decisione circa la possibilità o l'impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione sia delle fonti sia dell'estensione e dei limiti di essa; una decisione che però deve essere fondata su principi.

[...]

Ma per quanto riguarda la metafisica, il suo cattivo modo di procedere fino ad oggi, e il fatto che non si può dire di nessuna singola metafisica finora prospettata, per quanto riguarda il suo scopo essenziale, che essa attualmente esista, fanno dubitare ognuno, con fondamento, della sua possibilità di esistere.

Tuttavia, anche questa specie di conoscenza è, in certo senso, da considerare come data, e la metafisica è in atto [esiste realmente], se non come scienza, almeno come disposizione naturale (*metaphysica naturalis*). Poiché la ragione umana procede incessantemente - non che sia spinta a ciò da mera vanità di troppo sapere, ma per un bisogno suo proprio - fino a tali questioni, che non possono trovar risposta mediante nessuna applicazione sperimentale della ragione né attraverso principi da essa dedotti, e così realmente una qualche forma di metafisica vi è stata e vi sarà sempre in tutti i tempi e per tutti gli uomini, non appena la ragione si apre in loro fino alla speculazione. E così anche per la metafisica sorge allora la questione: Come è possibile la metafisica in quanto disposizione naturale? Ci si chiede cioè come sorgono le questioni che si propone la ragione pura, e a cui essa, per quel che può, è sollecitata a rispondere per sua propria esigenza, secondo la natura dell'universale ragione umana?

Ma siccome in tutti i precedenti tentativi di soluzione di tali questioni naturali - per esempio, se il mondo abbia un inizio o esista dall'eternità, e così via - hanno sempre incontrato inevitabili contraddizioni, non ci si può accontentare della semplice disposizione naturale per la metafisica, cioè della stessa pura facoltà razionale, dalla quale appunto nasce sempre una metafisica, quale che si voglia. Deve essere invece possibile pervenire alla certezza intorno ad essa, o nella conoscenza o nella non conoscenza dei suoi oggetti, ossia o nella decisione sugli oggetti delle sue domande o nella decisione sulla capacità della ragione di stabilire qualcosa intorno a questi oggetti; si tratta, dunque, o di ampliare con sicurezza la nostra ragione pura o di porle limiti determinati e sicuri. Quest'ultima questione, che scaturisce dal precedente problema generale, troverebbe una giusta formulazione nella domanda: Come è possibile la metafisica come scienza?

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 198-200, 208-209)

Kant, Il regime clericale

Per Kant si ha un regime clericale quando non dominano la ragione e i princípi della morale, ma un culto feticista e la sottomissione al dogma. Un regime clericale è sempre dispotico, e con "l'abitudine all'ipocrisia soffoca la lealtà e la fedeltà dei sudditi".

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cap. IV, parte II, par. 3

Il *regime clericale* è dunque la costituzione di una Chiesa, in quanto in essa domina un *culto feticista*, ciò che è da riscontrarsi tutte le volte che non princípi della moralità, ma comandamenti statutari, regole di fede ed osservanze costituiscono la base e l'essenza della Chiesa. Ora ci sono certamente parecchie forme di Chiese, nelle quali il feticismo è così vario e così meccanico, che sembra quasi debba escludere anche ogni moralità, quindi ogni religione, e debba sostituirsi anzi ad essa, in modo tale da finire molto vicino al paganesimo. Ma il piú o il meno non hanno niente a che fare qui, ove il valore o il non valore dipende dalla natura del principio, che obbliga sopra ogni altro.

Quando questo principio impone l'umile sottomissione a un dogma, come culto servile, ma non libero omaggio, che si deve rendere *prima di tutto* alla legge morale; per quanto poche possano essere le osservanze imposte, basta che esse siano dichiarate come assolutamente necessarie, perché si abbia comunque una credenza feticista; mediante la quale è governata la moltitudine, che, con la sua sottomissione all'obbedienza d'una Chiesa (non della religione) vien derubata della sua libertà morale. La costituzione di questa Chiesa (gerarchia) può essere monarchica, aristocratica o democratica: ciò riguarda solo la sua organizzazione; ma sotto tutte queste forme la sua costituzione è e rimane immutabilmente dispotica. Là, ove statuti relativi alla fede sono inclusi nel numero delle leggi costituzionali, ivi domina un *clero*, il quale crede di poter assolutamente fare a meno della ragione ed anche, in fin dei conti, della dottrina biblica, perché esso, come unico autorizzato custode ed interprete della volontà del legislatore invisibile, ha l'autorità esclusiva di regolare le prescrizioni della fede, e, perciò, munito di questo potere, ha la facoltà non di convincere; ma solo di *ordinare*.

Ora, siccome al di fuori di questo clero, tutti gli altri sono *laici* (non esclusi i capi della comunità politica), in definitiva la Chiesa domina lo stato, non propriamente mediante la forza, ma mediante l'influenza sugli animi, ed anche, del resto, mediante il vanto dell'utilità che lo stato, presumibilmente, deve poter trarre da un'obbedienza incondizionata, a cui una disciplina spirituale ha abituato lo stesso *pensiero* del popolo.

Ma in questo stato di cose, inavvertitamente, l'abitudine all'ipocrisia soffoca la lealtà e la fedeltà dei sudditi, li prepara ad essere scaltri, per fingere di compiere anche i doveri civili; e, come tutte le volte che si parte da princípi sbagliati, si ottiene proprio il contrario di ciò che ci si era prefissi.

(I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pagg. 199-200)

Kant, In ogni stato la costituzione deve essere repubblicana

Proponiamo la lettura del "Primo articolo definitivo per la pace perpetua".

-

I. Kant, *Per la pace perpetua*, parte II, art. I

Lo stato di pace tra gli uomini, che vivono gli uni a fianco degli altri, non è uno stato naturale (*status naturalis*), il quale è piuttosto uno stato di guerra, ossia anche se non sempre si ha uno scoppio delle ostilità, c'è però la loro costante minaccia. Esso deve dunque venire *istituito*; poiché l'assenza di ostilità non rappresenta alcuna garanzia di pace, e se questa garanzia non viene fornita a un vicino dall'altro (la qual cosa può avvenire solo in uno stato di *legalità*), il primo può trattare il secondo, a cui abbia richiesto questa garanzia, come un nemico.

La costituzione fondata in primo luogo secondo i principi della *libertà* dei membri di una società (in quanto uomini), in secondo luogo secondo i principi della *dipendenza* di tutti da un'unica legislazione comune (in quanto sudditi), in terzo luogo secondo la legge della loro *eguaglianza* (in quanto cittadini) - l'unica costituzione che deriva dall'idea del contratto originario, su cui deve fondarsi ogni legislazione giuridica di popolo - è quella *repubblicana*. Questa costituzione dunque, per quanto riguarda il diritto, è in se stessa quella che sta originariamente alla base di ogni tipo di costituzione civile; e ora l'unica cosa da chiedersi è se sia anche l'unica che possa portare alla pace perpetua.

Ora, la costituzione repubblicana, oltre alla limpidezza della sua origine, il suo essere scaturita dalla pura sorgente dell'idea di diritto, ha anche la prospettiva di quell'esito desiderato, la pace perpetua. E la ragione è la seguente. Se (come deve per forza accadere in questa costituzione) per decidere "se debba esserci o no la guerra" viene richiesto il consenso dei cittadini, allora la cosa più naturale è che, dovendo decidere di subire loro stessi tutte le calamità della guerra (il combattere di persona; il pagare di tasca propria i costi della guerra; il riparare con grande fatica le rovine che lascia dietro di sé e, per colmo delle sciagure, ancora un'altra che rende amara la pace, il caricarsi di debiti che, a causa delle prossime nuove guerre, non si estingueranno mai), rifletteranno molto prima di iniziare un gioco così brutto. Al contrario, invece, in una costituzione in cui il suddito non sia cittadino, quindi una costituzione non repubblicana, decidere la guerra è la cosa sulla quale si riflette di meno al mondo, poiché il sovrano non è il concittadino, ma il proprietario dello Stato, e la guerra non toccherà minimamente i suoi banchetti, le sue battute di caccia, i suoi castelli in campagna, le sue feste di corte e così via, e può allora dichiarare la guerra come una specie di gara di piacere per futili motivi e, per rispetto delle forme, affidare con indifferenza al corpo diplomatico, sempre pronto a questa bisogna, il compito di giustificarla.

(I. Kant, *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano 1991, pagg. 31-34)

Kant, La filosofia come sistema

La costruzione di un sistema filosofico potrebbe costituirsi semplicemente di due parti (la teoretica e la pratica), ma ciò - quando esse hanno le caratteristiche della filosofia critica e rifuggono pertanto il dogmatismo e l'arbitrio - non è sufficiente a fondare una visione unitaria di tutta la realtà: a questo scopo può rispondere, secondo Kant, la soggettività della ragione che si esprime nel giudizio riflettente.

I. Kant, *Critica del giudizio*, Prima introduzione, parr. I e II

La ripartizione del sistema può inizialmente consistere nelle sue parti, formale e materiale, delle quali la prima (che è logica) comprende soltanto la forma del pensiero in un sistema di regole, la seconda (*parte reale*) prende sistematicamente in considerazione gli oggetti di cui si pensa in quanto è possibile una conoscenza razionale di essi da concetti.

Questo sistema reale della filosofia stessa non si può altrimenti dividere che in filosofia teoretica e pratica, secondo la distinzione originaria dei suoi oggetti e l'essenziale diversità, che ne deriva, dei principi di una scienza, cosicché una parte deve essere la filosofia della natura, l'altra quella dei costumi, e la prima può contenere anche principi empirici, la seconda invece (dato che la libertà assolutamente non può essere oggetto di esperienza) non altro che principi puri a priori.

[...]

La critica della pura ragione teoretica, che fu dedicata alle fonti di tutte le conoscenze a priori (compreso anche ciò che in essa appartiene alla intuizione), propose le leggi della natura, la critica della ragion pratica [propose] la legge della libertà; e così i principi a priori sembrano già essere compiutamente svolti per tutta quanta la filosofia.

[...]

Il potere di giudicare (solo a proprio beneficio) presume e presuppone una finalità formale della natura, che noi assumiamo assolutamente in essa, ma per mezzo della quale non sono fondati né una conoscenza teoretica della natura, né un principio pratico della libertà; tuttavia è dato un principio per la valutazione e indagine della natura, per cercare le leggi generali per esperienze particolari, secondo il quale noi le dobbiamo costituire per produrre quella connessione sistematica, che è necessaria per una esperienza coerente, e che noi dobbiamo assumere a priori come causa prima.

Il concetto che scaturisce originariamente dal potere di giudicare [...] non fonda nessuna teoria, e tanto meno, come la Logica, contiene conoscenze degli oggetti e della loro struttura, ma solo dà un principio per procedere verso leggi di esperienza, mediante le quali è possibile l'indagine della natura. Con questo però non viene arricchita la conoscenza della natura di alcuna particolare legge oggettiva, ma solo fondata una massima per il potere di giudicare, allo scopo di considerarla su questa base e tenere così connesse le forme della natura [giudizio riflettente].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 316, 318-319, 320-321)

Kant, La personalità umana nel regno dei fini

Se ogni valore fosse condizionato dal soggetto non esisterebbe nessun principio pratico veramente oggettivo, un imperativo universale e quindi categorico. Questo principio invece per Kant esiste ed è “la natura razionale come fine a se stessa”. Ogni natura razionale, nessuna esclusa (e quindi l'umanità intera), è il fine morale di ogni uomo.

I. Kant, *Fondamento della metafisica dei costumi*, sezione II

Se dunque ci deve essere un principio pratico supremo, e in relazione alla volontà umana un imperativo categorico, esso deve esser tale, da ricavare un principio oggettivo del volere della rappresentazione di ciò che è necessariamente fine per ognuno, perché egli è fine in se stesso, e così valere come legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: la natura razionale esiste come fine in se stesso. Così l'uomo si rappresenta necessariamente la sua propria esistenza; e in tanto egli è dunque un principio soggettivo di azioni umane. Ma così anche ogni altra essenza razionale si rappresenta la sua esistenza sulla base del medesimo fondamento di ragione, che vale anche per me; pertanto esso è del pari un principio oggettivo, dal quale come da supremo fondamento pratico devono essere dedotte tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico deve dunque essere il seguente: agisci in modo, da non usare mai l'umanità sol come mezzo, ma pur sempre come fine tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pag. 312

Kant, La religione cristiana come religione naturale

L'unica forma di religione accettabile per Kant è quella razionale (deismo). Il giudizio sulle religioni rivelate, però, non può essere dato in maniera aprioristica: ad esempio, infatti, il cristianesimo possiede a giudizio di Kant le caratteristiche della religione naturale; pertanto il cristianesimo risulta non solo accettabile, ma anche utile.

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cap. IV, parte I, sez. I

Può una religione esser perciò quella *naturale*, ma nello stesso tempo essere anche *rivelata*, se essa è costituita in modo che gli uomini *avrebbero potuto e dovuto*, con il semplice uso della loro ragione, *giungervi* da se stessi sebbene non vi *sarebbero* giunti così presto e con una diffusione così grande, come si richiede. Per conseguenza una sua rivelazione, avvenuta in un tempo ed in un luogo determinato, poté riuscire cosa saggia e molto vantaggiosa per la specie umana, ma alla condizione che, una volta che la religione, così introdotta, esiste e si è fatta conoscere pubblicamente, chiunque possa in seguito persuadersi della sua verità da se stesso e con la propria ragione. In questo caso la religione è *oggettivamente* naturale, anche se *soggettivamente* è rivelata; e perciò le spetta propriamente anche la prima qualifica.

(I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pag. 170)

Kant, La rivoluzione copernicana

La "rivoluzione copernicana", che pone l'uomo al centro del processo conoscitivo, soddisfa l'esigenza di avere conoscenze a priori degli oggetti. Le conoscenze a priori, infatti, sono le uniche che hanno le caratteristiche della necessità e della universalità, e quindi della scienza.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Prefazione alla seconda edizione

Finora si assunse che tutte le nostre conoscenze si dovessero regolare secondo gli oggetti: ma tutti i tentativi di formare alcunché a priori su questi mediante concetti, da cui venisse ampliata la nostra conoscenza, in seguito a questo presupposto finivano per annullarsi. Si ricerchi ora pertanto, se noi non progrediamo meglio nei compiti della metafisica con l'assumere che gli oggetti si debbano regolare secondo la nostra conoscenza: il che già meglio concorda con la desiderata possibilità di una loro conoscenza a priori, che debba stabilire alcunché sopra gli oggetti prima che questi ci siano dati. Ciò è in tal modo disposto come nei primi concetti di Copernico, il quale, poiché non trovava conveniente procedere nella spiegazione dei moti celesti in base all'assunzione che l'intera volta stellare ruoti intorno all'osservatore, cercò se ciò non poteva riuscirgli meglio facendo ruotare l'osservatore e all'incontro stare in quiete le stelle. Nella metafisica si può pure svolgere un simile tentativo, per quanto riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si dovesse regolare secondo la conformazione degli oggetti, io non vedo come se ne potrebbe sapere qualcosa a priori. Ma se l'oggetto (come oggetto dei sensi) si regola secondo la conformazione della nostra facoltà d'intuizione, posso benissimo rappresentarmi questa possibilità. Poiché per altro non posso rimaner fermo a queste intuizioni, se esse debbono diventare conoscenze, ma le debbo riferire come rappresentazioni a qualche oggetto a determinare questo mediante quelle - io posso assumere: che i concetti, mediante i quali io reco a compimento questa determinazione, si regolino pure secondo l'oggetto, e allora sono di nuovo nella stessa perplessità riguardo alla maniera in cui potrei sapere qualcosa a priori: oppure (assumo) che gli oggetti o, quel che è lo stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi (come oggetti dati) sono conosciuti, si regoli secondo questi concetti, e allora io considero una più facile soluzione, perché l'esperienza stessa è una maniera di conoscenza, che richiede intelletto, la regola del quale io debbo pertanto presupporre in me prima ancora che mi vengano dati degli oggetti: essa si trova espressa in concetti a priori, secondo i quali dunque si regolano necessariamente tutti gli oggetti dell'esperienza. Per ciò che riguarda gli oggetti, in quanto essi sono puramente e pure necessariamente pensati mediante la ragione, ma quali (almeno come la ragione li pensa) non possono appunto venir dati nell'esperienza, i tentativi di pensarli (poiché essi si devono pur poter pensare) offrono successivamente una splendida pietra di paragone di ciò che noi riteniamo come la mutata maniera di pensare, che cioè noi conosciamo delle cose soltanto l'a priori, che noi stessi vi poniamo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 202-203)

Kant, Le antinomie della ragione

Dopo avere analizzato l'intelletto come terreno delle regole certe che consentono di formulare proposizioni vere, e riconoscibili come tali, relative ai dati dell'esperienza e al mondo dei fenomeni, Kant paragona la ragione a un campo di battaglia, dove i diversi "concetti puri" si sono affrontati per secoli come cavalieri vigorosi, ma senza speranza di vittoria (le vittorie sono state solo apparenti perché molto spesso si è proibito a uno dei due contendenti di proseguire la lotta). Per uscire da questa contraddizione permanente l'unica via - a giudizio di Kant - è accettarla consapevolmente; per restare nella metafora, porsi sul campo di battaglia come giudice neutrale e aspettare il combattimento sia finito: così i contendenti si renderanno conto che la vittoria è impossibile e si separeranno da buoni amici.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Parte II, Dialettica trasc., II, cap. II, sez. II

Se "Tetica" è ogni insieme di dottrine dogmatiche, io intendo per "Antitetica" non affermazioni dogmatiche del contrario, ma il conflitto di conoscenze secondo l'apparenza (*thesis cum antithesi*), senza che si attribuisca ad arbitrio alcun diritto di prevalenza all'una piuttosto che all'altra. L'Antitetica non si occupa dunque affatto di affermazioni unilaterali, ma considera cognizioni universali della ragione soltanto in base alla loro contraddizione reciproca e alle cause di questa. L'Antitetica trascendentale è una ricerca sull'antinomia della pura ragione, e sulle cause e il risultato di essa. Se noi impieghiamo la nostra ragione non solo per l'uso dei principi fondamentali dell'intelletto su oggetti dell'esperienza, ma ci arrischiamo a estendere l'uso della ragione oltre i limiti dell'esperienza, ne scaturiscono proposizioni *sofistiche*, che dall'esperienza non possono né sperare conferma né temere confutazione; ciascuna delle quali non soltanto è in se stessa senza contraddizione, ma trova perfino nella natura della ragione le condizioni della sua necessità, solo che, disgraziatamente, il contrario ha dalla parte sua ragioni altrettanto valide e necessarie di affermazione.

Le questioni che si presentano spontaneamente in una siffatta dialettica della ragion pura, sono: 1) in quali proposizioni dunque la ragion pura sia propriamente soggetta a un'antinomia; 2) da quali cause dipenda questa antinomia; 3) se e in qual maniera in mezzo a tale contraddizione rimanga tuttavia aperta alla ragione una via verso la certezza. Un teorema dialettico della ragion pura deve pertanto avere in sé questo momento di distinzione da tutte le proposizioni sofistiche, che esso non concerne una questione arbitraria, che non si solleva se non per un certo scopo voluto, ma una questione in cui deve necessariamente imbattersi ogni ragione umana nel suo processo; e in secondo luogo, che così essa come la contraria porti con sé non soltanto una apparenza artificiosa, che se uno l'esamina, dilegua subito, ma una apparenza naturale e inevitabile, che, anche quando uno non ne sia più ingannato, illude pur sempre, sebbene non riesca più a gabbare; e però può bensì essere resa innocua, ma non può giammai venire estirpata.

Una dottrina dialettica siffatta non si riferirà all'unità nell'intelletto dei concetti dell'esperienza, ma all'unità nella ragione delle pure idee: le condizioni di questa [dottrina] - dato che essa deve essere congruente con la ragione, prima di tutto, come sintesi secondo regole, deve accordarsi con l'intelletto, e ad un tempo, come unità assoluta della ragione, con la ragione stessa - quando la dottrina sia adeguata all'unità della ragione, saranno troppo grandi per l'intelletto, e, se proporzionate all'intelletto, troppo piccole per la ragione. Da ciò deve pertanto scaturire una contraddizione, che non può essere evitata, sebbene si possa porvi mano come si vuole.

Queste affermazioni sofistiche aprono dunque un campo di sfida dialettica, in cui ha il sopravvento quella parte che ha il permesso di passare all'attacco, mentre rimane certamente sopraffatta quella parte che è costretta a restare soltanto sulla difensiva. Perciò pure i cavalieri vigorosi, si impegnino essi per la buona o per la cattiva causa, sono sicuri di riportare la corona della vittoria se soltanto curano di avere la prerogativa di condurre l'ultimo attacco e non si trovano costretti a sostenere un ultimo assalto dell'avversario. Come si può facilmente immaginare questo terreno di scontri nel passato è stato calpestato abbastanza spesso e molte vittorie vi sono state conquistate da ambe le parti, ma per l'ultima vittoria che decide della causa, è stato sempre provveduto affinché il difensore della buona causa rimanesse egli solo padrone del campo, poiché al suo avversario venne proibito di impugnare oltre le armi. Come giudici di campo imparziali noi dobbiamo metter del tutto da parte se sia la buona o la cattiva causa quella per cui si battono i contendenti, e lasciarli dapprima definire la questione tra loro. Può darsi che, dopo essersi a vicenda più affaticati che offesi, essi comprendano da sé la nullità del loro contendere e si separino da buoni amici.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 252-254)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaK/KANT_ LE
CARATTERISTICHE DELL ES.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Kant, Lo schematismo

A completare il quadro del processo conoscitivo - dall'intuizione sensibile alla sintesi operata dall'“io penso” -, per chiarire come i concetti entrano in relazione con i dati dell'esperienza sensibile, Kant introduce un nuovo elemento: lo “schematismo trascendentale”. Ad esso Kant dedica una delle pagine più complesse della Critica della ragion pura e avverte il lettore: “Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, i cui veri strumenti noi difficilmente strapperemo alla natura per esporli scopertamente innanzi agli occhi”.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Parte II, Analitica trasc., II, cap. I

In ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto la rappresentazione del primo deve essere *omogenea* con quella del secondo: cioè, il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da assumersi sotto di esso; questo, infatti, è pure il significato dell'espressione: “un oggetto è contenuto sotto il suo concetto”. Così il concetto empirico di un *piatto* è uniforme con quello geometrico puro di un *cerchio*, in quanto la rotondità che nel primo è pensata, nel secondo può essere *intuita*.

Ma i concetti puri dell'intelletto, a paragone delle intuizioni empiriche (in generale sensibili), non sono loro affatto omogenei, né possono mai venir trovati in alcuna intuizione. Nessuno potrà però dire, allora, come sia possibile l'*assunzione* delle ultime sotto i primi, e pertanto l'*applicazione* della categoria ai fenomeni: questa, per esempio la causalità, potrebbe mai essere anche intuita mediante i sensi ed essere contenuta nel fenomeno? Questa questione così naturale e importante è poi, propriamente, la causa che rende necessaria una dottrina trascendentale del giudizio, per mostrare appunto la possibilità: come *concetti puri dell'intelletto* possano essere applicati a fenomeni. [...].

Allora è chiaro, che ci deve essere un terzo elemento, che deve stare in omogeneità da un lato con le categorie, dall'altro con il fenomeno, e rende possibile l'applicazione delle prime al secondo. Questa rappresentazione mediatrice deve essere pura (senza nulla di empirico), e tuttavia essere da un lato intellettuale, dall'altro sensibile. Tale rappresentazione è lo schema trascendentale. [...].

Lo schema è in se stesso ognora un prodotto dell'immaginazione; ma in quanto la sintesi di questa non ha in vista alcuna singola intuizione, bensì solo l'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema è pertanto da distinguere dall'immagine. Così, se io metto cinque punti uno dopo l'altro: ••••, questa è un'immagine del numero cinque. Invece, se io penso soltanto a un numero in generale, che può essere poi cinque o cento, questo pensiero è piuttosto la rappresentazione di un metodo, per rappresentare in una immagine una molteplicità (per esempio, mille) in conformità di un certo concetto, che non questa immagine stessa, che io in quest'ultimo caso difficilmente potrei contemplare e comparare al concetto. Ora, questa rappresentazione di un processo generale dell'esperienza rivolto a

procurare a un concetto la sua immagine, è quella che denomino lo schema per questo concetto.

[...] Il concetto del cane significa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può designare la figura di un certo animale quadrupede, senza essere limitata ad alcuna singola particolare figura propostami dall'esperienza o a qualsiasi possibile immagine, che io possa proporre in concreto. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, i cui veri strumenti noi difficilmente strapperemo alla natura per esporli scopertamente innanzi agli occhi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 239-240)

Kant, Logica e verità

La Logica - nella sua forma "generale", quale è data, ad esempio, nell'Organon di Aristotele - non può presumere di essere criterio "positivo" di verità (di dettare, cioè, le regole per giungere a una conoscenza certa degli oggetti); essa può studiare soltanto i presupposti e le condizioni (cioè le regole dell'intelletto) che rendono possibile una vera conoscenza. Kant chiama "Analitica" la parte della Logica che appunto "analizza" queste condizioni. La Logica - che quindi è soltanto un "Canone", un regolamento per formulare giudizi formalmente corretti - in passato è stata usata addirittura come "strumento" per costruire "tesi oggettive", cioè per giudicare dei "contenuti" (oggetti) della conoscenza: questo, secondo Kant, è un uso scorretto, ma anch'esso dovrà essere sottoposto all'esame critico della ragione, attraverso lo studio della "Dialettica".

I. Kant, Critica della ragion pura, Parte II, Introduzione

La vecchia e famosa questione, con cui si pensava di mettere alle strette i logici e di spingerli al punto, che essi dovessero lasciarsi cogliere in un circolo vizioso o confessare la loro ignoranza, dunque la vanità di tutta la loro arte, è questa: che cosa è la verità? La definizione nominale della verità, che cioè essa è la conformità della conoscenza con il suo oggetto, è qui concessa e presupposta; ma si desidera sapere quale sia il criterio universale e certo della verità di ciascuna conoscenza.

Se la verità consiste nella conformità della conoscenza con il suo oggetto, e mediante ciò deve questo oggetto venir distinto da altri, allora una conoscenza è falsa quando essa non è conforme all'oggetto a cui viene riferita, nonostante che essa contenga alcunché che potrebbe ben valere di altri oggetti. Ora, un criterio della verità sarebbe quello che fosse valido per tutte le conoscenze, senza distinzioni dei loro oggetti. È chiaro però che, siccome in esse si astrae dal contenuto della conoscenza (relazione al suo oggetto), e la verità riguarda direttamente questo contenuto, è del tutto impossibile e inopportuno cercare un segno della verità di questo contenuto delle conoscenze, e impossibile pure che possa venir dato indice conoscitivo sufficiente e pur tuttavia universale della verità. Siccome noi abbiamo già più sopra denominato il contenuto di una conoscenza "la materia di essa", si dovrà dire: della verità della conoscenza della materia non si può cercare nessun indice generale di conoscenza, perché esso è in se stesso contraddittorio.

Ma per quanto riguarda la conoscenza secondo la pura forma (con eccezione di ogni contenuto), è ugualmente chiaro: che una logica, in quanto essa espone immediatamente le regole universali e necessarie dell'intelletto, anche in queste regole deve esporre criteri della verità. Infatti ciò che a esse contraria è falso, perché in questo l'intelletto viene a contrasto con le regole generali del pensiero, dunque con se stesso. Ma questi criteri riguardano solo la forma della verità, cioè del pensiero in generale, e fino a quel punto sono interamente giustificati, ma non sufficienti. Perché, sebbene una conoscenza può essere interamente conforme alla forma logica, cioè non contraddire a se stessa, essa può pur

sempre entrare in contraddizione all'oggetto. Sicché il criterio puramente logico della verità, cioè la conformità di una conoscenza con le leggi universali e formali dell'intelletto, e della ragione, è proprio la *conditio sine qua non*, ma con ciò la condizione negativa di ogni verità. Più oltre, però, la logica non può procedere, né ha alcuna pietra di paragone per scoprire l'errore che riguardi, non la forma, ma il contenuto.

La logica generale risolve pertanto l'intero compito formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi, e li espone come princípi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza. Questa parte della logica si può intitolare perciò Analitica, ed è appunto la pietra di paragone almeno negativa della verità, in quanto per forza di cose ogni conoscenza si deve provare a valutare secondo quelle regole; prima di indagarla secondo il suo contenuto, per venir a sapere se essa contenga verità positiva in rapporto all'oggetto. Ma poiché la pura forma della conoscenza, per quanto essa possa ben convenire con le leggi della logica, non è ancora sufficiente a ricavarne verità materiale (oggettiva) per la conoscenza, così nessuno si può arrischiare con la sola logica a giudicare e sostenere alcunché di oggetti, senza aver prima introdotto fondata informazione di essi all'infuori della logica, per cercare con questo semplicemente la loro utilizzazione e il loro collegamento in un tutto coerente secondo leggi logiche, anzi ancor meglio, per metterli decisamente alla prova di queste. Parimenti, nel passato di un'arte così vistosa come quella di dare a tutte le nostre conoscenze la forma dell'intelletto, per quanto essa possa riuscire ancora assai vuota e povera in proporzione del suo contenuto, vi è qualcosa di così seducente, che ogni logica generale, che è puramente un Canone per giudicare, è stata ad un tempo usata come un *Organon* per la reale presentazione o almeno per l'elaborazione di tesi oggettive, ed in questo, di fatto, è stata perciò male usata.

La logica generale, come supposto *Organon*, prende il nome di Dialettica.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 218-220)

Kant, Primato della religione naturale

Kant confronta la “religione razionale pura” (il deismo) con la religione pubblica, cioè con il cristianesimo storicamente affermatosi ed impostosi nella Prussia dei suoi tempi. Le sue simpatie vanno per il primo tipo di religione e per una “Chiesa invisibile”.

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cap. IV, parte I

Poiché una religione razionale pura ammette solo, in quanto fede religiosa pubblica, la semplice idea di una chiesa (cioè di una chiesa invisibile), e solo la chiesa visibile, che è fondata su norme stabilite, abbisogna ed è suscettibile d'un'organizzazione compiuta dagli uomini; così il servire sotto il dominio del buon principio nella religione razionale pura, non potrà esser considerato come culto ecclesiastico, e questa religione non ha ministri legali, in quanto *funzionarii* d'una comunità morale; ogni membro vi riceve direttamente gli ordini dal sommo legislatore. Ma siccome tuttavia, per rispetto a tutti i nostri doveri (che abbiamo da considerare anche, nel loro complesso, come comandamenti divini) noi siamo sempre, ciò non di meno, al servizio di Dio, *la religione razionale pura* avrà tutti gli uomini ben pensanti per *ministri* (senza che tuttavia siano *funzionarii*); ma essi non potranno affatto, per questo, esser chiamati ministri di una chiesa (cioè di una chiesa visibile, la sola che qui sia in questione).

I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Bari, 1980, pagg. 166-167

Kant, Sapere aude

Nel 1784 il mensile berlinese "Berlinische Monatsschrift" pone agli intellettuali tedeschi una domanda: "Che cosa è l'illuminismo?" (Was ist Aufklärung?). Lo scopo dichiarato è quello di "illuminare noi e i nostri concittadini. Il rischiarimento di una città grande come Berlino presenterà ostacoli; se però essi sono rimossi, la luce si propagherà non soltanto in provincia, ma anche nell'intero paese. E quanto felici noi saremmo se anche soltanto alcune scintille qui prodotte diffondessero con il tempo una luce sull'intera Germania nostra patria comune!". Nel dicembre 1784 Immanuel Kant pubblicò sulla stessa rivista la celebre "Risposta alla domanda: Che cosa è l'illuminismo?".

Proponiamo la lettura del testo kantiano nella traduzione di Piero Martinetti (1872-1943), uno dei massimi studiosi italiani del kantismo.

I. Kant, Risposta alla domanda: Che cosa è l'illuminismo?

Illuminismo (*Aufklärung*) è la liberazione dell'uomo dallo stato volontario di minorità intellettuale. Dico minorità intellettuale, l'incapacità di servirsi dell'intelletto senza la guida d'un altro. Volontaria è questa minorità quando la causa non sta nella mancanza d'intelletto, ma nella mancanza di decisione e di coraggio nel farne uso senza la guida di altri. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo è il motto dell'illuminismo. La pigrizia e la viltà sono le cause perché un così grande numero di uomini, dopo che la natura li ha da un pezzo dichiarati liberi da direzione straniera (*naturaliter majorennnes*), restano tuttavia volentieri per tutta la vita minorenni; e perché ad altri riesce così facile il dichiararsene i tutori. È così comodo essere minorenni. Se io ho un libro che ha dell'intelletto per me, un direttore spirituale che ha coscienza per me, un medico che giudica del regime per me e così via, io non ho più alcun sforzo da fare. Se pago, non ho più bisogno di pensare: c'è chi se ne prende la briga per me. E che la maggior parte dell'umanità (tra cui tutto il bel sesso) tenga la liberazione non solo per incomoda, ma anche pericolosa, è cura dei sopradetti tutori, i quali si sono benignamente assunti la sovrintendenza. Dopo d'aver reso stupido il loro bestiame e d'aver impiegato ogni cura perché questi tranquilli esseri non osino muovere un passo fuori del carruccio da bambini, in cui li hanno chiusi, essi mostrano loro in appresso il pericolo che li minaccia se s'arrischiano a camminare da soli. Certo il pericolo non è grande e dopo qualche capitombolo alla fine imparerebbero a camminare: ma un caso di questo genere li rende timidi e li dissuade generalmente da ogni ulteriore tentativo.

È quindi per ogni singolo cosa difficile l'uscire da questa tutela diventata quasi in lui natura. Egli l'ha anzi presa in affezione ed è per il momento realmente incapace di servirsi del suo intelletto, perché non vi è mai stato abituato. Le regole e le formule, questi strumenti meccanici dell'uso razionale o piuttosto dell'abuso dei suoi doni naturali, sono le catene che lo tengono in questa perpetua tutela. Chi le gettasse lungi da sé, non farebbe anche sopra il più piccolo fosso che un salto malsicuro, perché non avvezzo a liberi movimenti. Pochi

sono perciò quelli che sono riusciti, per una autoeducazione del proprio spirito, a liberarsi dalla tutela e tuttavia ad acquistare un incedere sicuro.

Piú facile è che si illumini da sé una collettività; anzi è quasi, quando ne abbia la libertà, inevitabile. Perché si trovano sempre, anche tra quelli preposti come tutori della grande massa, alcuni che pensano da sé e che, dopo d'avere scosso da sé il giogo della tutela, cercano di diffondere intorno a sé lo spirito d'un razionale apprezzamento del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sé. Degno di nota è questo: che il pubblico, il quale è stato dai suoi tutori sottoposto a questo giogo, costringe essi stessi in seguito a non uscirne, quando venga a ciò aizzato da quelli, fra i suoi tutori, che sono impenetrabili ad ogni illuminazione: tanto pericoloso è il seminare dei pregiudizi, i quali alla fine si volgono contro quelli stessi o i successori di quelli stessi, che li hanno seminati. Quindi un pubblico non può essere illuminato che lentamente. Una rivoluzione potrà produrre la fine di un despotismo personale e d'una oppressione cupida e dispotica; ma nuovi pregiudizi serviranno, come gli antichi, a dirigere ciecamente la grande moltitudine che non pensa. Per questa illuminazione non s'esige tuttavia altro che libertà e invero la piú innocente di tutte le libertà: quella di fare pubblicamente uso del proprio intelletto in tutti i punti. Io odo bene da tutte le parti esclamare: Non ragionate! Il militare dice: Non ragionate, ma fate l'esercizio! L'agente delle tasse dice: Non ragionate, ma pagate! Il prete dice: Non ragionate, ma credete! Qui abbiamo tante limitazioni della libertà. Ora quale limitazione è contraria alla illuminazione? E quale non vi è contraria, ma anzi vi contribuisce? Io rispondo: il pubblico uso della ragione deve sempre essere libero ed esso solo può servire ad illuminare gli uomini; l'uso privato della stessa deve invece essere spesso molto strettamente limitato, senza che ciò particolarmente nocca al progresso dell'illuminismo. Io intendo per uso pubblico della ragione quello che uno ne fa, *come studioso*, dinanzi al pubblico dei lettori. Intendo per uso privato l'uso che egli deve fare della propria ragione in un dato posto od ufficio civile a lui affidato. In quelle pratiche, le quali riflettono il pubblico interesse, è necessario un certo meccanismo, per virtù del quale alcuni membri della comunità debbono comportarsi del tutto passivamente, affine di poter essere indirizzati, per un artificioso accordo, verso le finalità pubbliche o almeno essere trattenuti dalla loro distruzione. Qui certo non è lecito ragionare: bisogna ubbidire. Ma in quanto questo membro del meccanismo statale si considera come membro della comunità, anzi della umanità civile, quindi in qualità di studioso, esso può benissimo ragionare senza che ne soffrano gli affari, ai quali esso, come membro passivo, è applicato. Così sarebbe esiziale se un militare, comandato dai superiori, volesse in servizio apertamente ragionare sulla convenienza o sull'utilità dei comandi: egli deve ubbidire. Ma non può equamente venir impedito, come studioso, di fare osservazioni sulle deficienze del servizio bellico e di sottoporle al giudizio del pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare le imposte: anzi un biasimo indiscreto, nell'atto che si paga, può essere punito come uno scandalo (che potrebbe provocare una resistenza generale). Ma con tutto ciò lo stesso non agisce contro il dovere di cittadino quando, come studioso, esprime pubblicamente i suoi pensieri contro

l'inopportunità ed anche l'ingiustizia di tali imposizioni.

(P. Martinetti, *Antologia kantiana*, Paravia, Torino, 1944, pagg. 212-214)

Kant, Sensibilità e intelletto

Una volta individuati i meccanismi della sensazione, Kant pone il problema del rapporto fra sensibilità e intelletto. La soluzione del problema, cioè la possibilità stessa della conoscenza, si ha soltanto con l'unione di entrambe le facoltà.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Parte II, Introduzione

La nostra conoscenza scaturisce da due fonti fondamentali dell'animo, la prima delle quali è nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante quelle rappresentazioni (la spontaneità dei concetti). Mediante la prima ci è dato un oggetto; mediante la seconda questo viene pensato in relazione a quella rappresentazione (come semplice determinazione dell'animo). Intuizioni e concetti costituiscono dunque gli elementi di ogni nostra conoscenza, cosicché né concetti senza intuizione ad essi in qualche maniera corrispondente, né intuizioni senza concetti potrebbero dare alcuna conoscenza. Gli uni e le altre sono o puri o empirici. Empirici, quando vi è contenuta sensazione (che presuppone la presenza effettiva dell'oggetto); puri invece quando alla rappresentazione non è mescolata alcuna sensazione. Quest'ultima si può chiamare la materia della conoscenza sensibile. Perciò la pura intuizione contiene esclusivamente la forma, in cui alcunché vien intuito, e il concetto puro soltanto la forma del pensiero di un oggetto in generale. Soltanto intuizioni pure o concetti puri sono possibili a priori, e gli empirici, soltanto a posteriori.

Se noi vogliamo denominare sensibilità la recettività dell'animo nostro nel ricevere rappresentazioni, in quanto viene in qualche maniera impressionato, l'intelletto è invece la facoltà di produrre da sé rappresentazioni, è cioè la spontaneità della conoscenza. La nostra natura porta con sé che l'intuizione non può mai essere che sensibile, cioè contiene soltanto la maniera in cui noi possiamo essere impressionati dagli oggetti. Invece l'intelletto è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Nessuna di queste proprietà è da preporre all'altra. Senza sensibilità non ci verrebbe dato nessun oggetto, e senza intelletto nessuno ne verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche. Perciò è altrettanto necessario dare un significato sensibile ai propri concetti (cioè unire loro l'oggetto dato nell'intuizione), quanto rendere a sé intelligibili le proprie intuizioni (cioè, sottoporle a concetti). Entrambe le facoltà o capacità non possono poi scambiare le loro funzioni. L'intelletto non può intuire nulla, e i sensi non possono pensare nulla. Soltanto dal fatto che essi si uniscono può scaturire conoscenza. Perciò non si può neppure fondere la loro partecipazione, anzi vi è fondata ragione di separare accuratamente l'una cosa dall'altra. Perciò distinguiamo nettamente la scienza delle regole della sensibilità in generale, cioè l'Estetica, dalla scienza delle regole dell'intelletto in generale, cioè la Logica.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 216-217)

Kant, Universalità a posteriori e universalità a priori

La “scienza” è conoscenza “universale”. Questo è il postulato che Kant accetta dalla tradizione filosofica dell’Occidente: il relativismo e lo scetticismo non sono “scienza”, anzi nascono e crescono proprio dal bisogno di rifiutare il dogmatismo della scienza. Kant è impegnato nella ricerca di una “scienza” non dogmatica che ridefinisca il rapporto fra soggetto e oggetto: in questa ricerca, dopo aver analizzato le caratteristiche della conoscenza empirica, è necessario trovare le forme a priori dell’intelletto e della ragione che garantiscano l’universalità del sapere.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, Introduzione alla seconda edizione

I. Della conoscenza pura ed empirica

Non vi è dubbio che la nostra conoscenza cominci con l’esperienza: poiché altrimenti da che cosa potrebbe essere svegliata in esercizio la nostra facoltà conoscitiva se ciò non fosse mediante oggetti, che toccano i nostri sensi e in parte producono da sé rappresentazioni, in parte mettono in movimento la nostra attività intellettuale, a paragonarli, connetterli o dividerli, e così elaborare la materia prima delle impressioni sensibili in una conoscenza degli oggetti? Secondo il tempo, dunque, nessuna conoscenza precede in noi all’esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa.

Ma sebbene ogni nostra conoscenza s’inizi con l’esperienza, non sorge però, per questo, tutta dall’esperienza. Poiché potrebbe anche essere che la stessa nostra conoscenza per esperienza fosse un composto di ciò che riceviamo mediante impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà conoscitiva (semplicemente all’occasione di impressioni sensibili) ci porge da se stessa: mentre noi non distinguiamo questa aggiunta da quella materia originaria prima che un lungo esercizio non ce ne abbia fatto attenti, e disposti alla loro separazione.

Vi è dunque almeno una questione che richiede una più stretta ricerca, e da non risolvere così a prima vista: se vi sia una simile conoscenza indipendente dall’esperienza e anche da tutte le impressioni dei sensi. Siffatte conoscenze si dicono a priori, e si distinguono dalle conoscenze “empiriche”, che hanno le loro fonti a posteriori, cioè nell’esperienza.

Delle conoscenze a priori si chiamano poi “pure” quelle a cui non è mescolato nulla di empirico. Per esempio, la proposizione: ogni mutamento ha la sua causa, è una proposizione a priori, ma non pura, perché il mutamento è un concetto che può essere tratto solo dall’esperienza.

II. Noi siamo in possesso di certe conoscenze a priori, e anche l’intelligenza comune non ne è mai priva

Importa qui trattare di un segno, da cui noi possiamo sicuramente distinguere una

conoscenza pura dall'empirica. L'esperienza ci insegna appunto che qualche cosa è confermata così o così, ma non come ciò non possa essere diversamente. Se dunque si trova primamente una proposizione che venga pensata insieme con la sua necessità, essa è un giudizio a priori: se essa poi non è inoltre dedotta da nessun'altra, che non sia essa stessa, di nuovo, valida come una proposizione necessaria, allora essa è assolutamente a priori.

In secondo luogo: l'esperienza non conferisce mai ai suoi giudizi vera e rigorosa "universalità", ma solo presunta o comparativa (mediante induzione); tanto che si deve dire, propriamente: per quanto noi abbiamo fin qui percepito, non si trova eccezione a questa o a quella regola. Se dunque un giudizio è pensato in forma rigorosamente universale, cioè in modo che non è ammessa la possibilità di nessuna eccezione, allora esso non è ricavato dall'esperienza, ma valido assolutamente a priori. L'universalità empirica è dunque una elevazione arbitraria di validità, da quella che vale nella maggior parte dei casi a quella che vale in tutti. Così per esempio nella proposizione: tutti i corpi sono pesanti. Dove per contro appartiene a un giudizio la universalità rigorosa, essa addita una sua speciale fonte di conoscenza, e cioè una facoltà di conoscenza a priori. Necessità e universalità rigorosa sono dunque sicuri segni di riconoscimento di una conoscenza a priori, e sono anche inseparabilmente connesse l'una all'altra. Ma poiché nel loro uso è talora più facile mostrare che non sono state riscontrate empiricamente piuttosto che mostrare la contingenza nei giudizi, o altre volte è più illuminante mostrare l'universalità illimitata attribuita a un giudizio piuttosto che la sua necessità, è di conseguenza consigliabile valersi separatamente e riflessivamente di entrambi i criteri, ciascuno dei quali è per sé infallibile. Che, ora, simili giudizi a priori, necessari e nel senso più stretto universali, quindi puri, siano realmente presenti nella conoscenza umana è facile da mostrare. Se si vuole un esempio tratto dalle scienze, basta guardare a tutte le proposizioni della matematica; se si vuole un esempio tratto dall'uso più comune dell'intelletto, ci si può servire della proposizione che afferma che tutti i mutamenti devono avere una causa; in questa proposizione, anzi, il concetto di causa contiene così palesemente il concetto di una necessità con il collegamento con un effetto e di una rigorosa universalità della regola che esso andrebbe completamente perduto se lo si volesse trarre, come faceva Hume, dalla frequente associazione di quel che accade con quel che lo precede e da una abitudine, che sorge con questa associazione (dunque da una necessità semplicemente soggettiva), di collegare rappresentazioni. [...] Dove dovrebbe, infatti, l'esperienza stessa attingere la propria certezza se tutte le regole secondo le quali essa procede fossero sempre empiriche, e quindi contingenti, e se di conseguenza difficilmente fosse possibile farle valere come principi primi? [...] Non solo in giudizi, però, ma anche in concetti si mostra una origine a priori in alcuni di essi. Se lasciate cadere a poco a poco dal concetto che l'esperienza vi dà di un "corpo" tutto quel che è empirico, il colore, la durezza o la mollezza, la pesantezza e anche l'impenetrabilità, vi resta pur sempre lo "spazio" che quel corpo (adesso completamente scomparso) occupava e che non potete lasciar cadere.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 203-205)

Kant, Uso teoretico e uso pratico della ragione

Accanto all'uso teoretico la critica kantiana rivela anche un uso pratico della ragione: nell'uso teoretico la ragione deve conformarsi alle regole dell'intelletto e a constatare impotente le contraddizioni che la lacerano dall'interno senza pretendere di risolverle; nell'uso pratico la ragione svolge una funzione produttiva e normativa: la volontà e la libertà scaturiscono dal suo interno e fondano l'azione morale.

I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Introduzione

L'uso teoretico della ragione si occupava di oggetti della mera facoltà di conoscere: e una critica della ragione, in relazione a quest'uso, riguardava propriamente solo la pura facoltà di conoscere, ed era mossa dalla preoccupazione, fondata sulla constatazione, che essa facilmente si vada a smarrire oltre i suoi limiti, tra oggetti irraggiungibili o tra concetti contraddittori. Ben diversamente stanno le cose con l'uso pratico della ragione; nel quale la ragione si occupa di fondamenti determinanti della volontà, cioè di una facoltà di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni oppure di determinare se stessa, ossia la sua causalità, alla loro effettuazione (sia o non sia bastante a ciò il potere fisico). Poiché la ragione può almeno qui riuscire alla determinazione della volontà, e in tanto ha sempre realtà oggettiva, in quanto ha riguardo soltanto dal volere. Sorge così la prima questione: se la ragion pura basti per sé sola alla determinazione della volontà, o se essa ne possa essere un fondamento determinante solo come empiricamente condizionata.

Or qui interviene un concetto della causalità giustificato dalla critica della ragion pura ma non capace di alcuna esposizione empirica, cioè quello della libertà: e se noi a questo punto possiamo presentare prove adeguate per dimostrare, che questa proprietà appartiene di fatto alla volontà umana (e cos' pure alla volontà di ogni essere razionale), con ciò non solo viene assodato che la ragion pura può esser pratica, ma altresì che essa sola, e non quella empiricamente limitata, è incondizionatamente pratica.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVII, pagg. 284-285)

Katz, I limiti della psicologia tradizionale

David Katz (1884-1953), psicologo svedese famoso per le sue ricerche sulla percezione del colore, in Psicologia della forma (1949) considera il significato della scuola della Gestalt sul piano teorico e su quello metodologico. Nel primo capitolo, qui riportato integralmente, Katz esamina il contrasto fra questa scuola e la psicologia tradizionale, generalmente definita "atomistica" in quanto riprendeva dalle scienze naturali il presupposto che il contenuto della percezione fosse il risultato di una somma di sensazioni singole (ciascuna della quali costituirebbe un "atomo sensoriale"). Al contrario, per la scuola della Gestalt "il tutto è più della somma delle singole parti" e i processi della coscienza non possono essere ridotti a meccaniche associazioni nel tempo e nello spazio di elementari sensazioni e immagini. La vita psichica è considerata in modo dinamico e appare caratterizzata dal processo di organizzazione dei dati in una struttura di insieme – detta appunto "forma" o "configurazione" – di cui gli psicologi della Gestalt si propongono di studiare le leggi.

D. Katz, *La psicologia della forma*

Secondo Hegel, l'evoluzione della conoscenza scientifica si svolge nel triplice ritmo di tesi, antitesi e sintesi. Non si può comprendere lo sviluppo della psicologia della forma (la quale sarà esposta in questo libro) che come movimento opposto alla cosiddetta psicologia atomistica. Chi sa se finirà un giorno per formare una sintesi (quale è da aspettarsi secondo Hegel) con il sistema contro il quale attualmente ancora combatte? I principali rappresentanti della psicologia della forma probabilmente ritengono impossibile una tale sintesi. Nessuno però negherebbe che è difficile spiegare la psicologia che essi rappresentano senza riferirsi alla psicologia atomistica. Perciò cominceremo prima di tutto coll'espone nei suoi punti cardinali il contrasto tra la psicologia della forma e la psicologia tradizionale.

Non si rimprovera alla psicologia tradizionale, ora condannata a morte, solamente il fatto che fosse atomistica. Per caratterizzarla, i rappresentanti principali della psicologia della forma la chiamano anche "associazionistica", "positivistica", "sommativa-aggregativa", "psicologia a mosaico", "additiva", "frammentativa", "meccanicista" e "meccanica", e ciascuno di questi epiteti vuole colpire una debolezza della psicologia tradizionale. Inoltre si rimprovera alla psicologia tradizionale che sarebbe estranea alla vita, aspirituale, cieca, e astratta. C'è da domandarsi, come mai una psicologia scientifica con delle proprietà così mostruose abbia potuto esistere anche solo per un po' di tempo. Sta di fatto che gli accusatori hanno indubbiamente esagerato un poco, e ci danno una caricatura piuttosto che un corretto ritratto della psicologia tradizionale. Nessuno vorrà negare che questa avesse i suoi punti deboli; ma, come dice Goethe, ognuno odia, tra tutti i difetti, anzitutto quelli ch'egli stesso aveva una volta; e così pure per i principali rappresentanti della psicologia della forma deve considerarsi come attenuante il fatto che anche tutti loro una volta hanno seguito la strada della psicologia tradizionale prima di trovare la panacea nella

nuova forma della psicologia.

Che cosa significa “psicologia atomistica”? Il modo di pensare atomistico che deriva dal materialismo greco e che immagina il mondo come composto da elementi minutissimi, non divisibili e dotati di determinate forze, questo modo di pensare ha ottenuto magnifici trionfi nelle scienze naturali, specie nella chimica. Dalle scienze naturali, il punto di vista atomistico venne trasferito alla fisiologia. L'organismo venne rappresentato come un aggregato di elementi minutissimi, cioè delle cellule; una volta capita la funzione della singola cellula, la comprensione della funzione dell'organismo totale doveva risultare per così dire automaticamente, per addizione. L'elemento base dei movimenti dell'organismo, secondo questa teoria, è il riflesso. Nell'organismo agiscono insieme sistemi di riflessi, che si possono separare uno dall'altro, che posseggono struttura costante e presentano reazioni costanti agli stimoli ambientali. I riflessi funzionano in modo tale che si eccitano o si inibiscono a vicenda. Quello che realmente succede nell'organismo è il risultato di queste funzioni individuali raggiunto per addizione o per sottrazione. Il rappresentante più radicale di questo modo di pensare fu Pavlov colla sua riflessologia. La psicologia tradizionale si incorporò la riflessologia per i suoi fini. Con ciò si è meritata il rimprovero di essere meccanica; infatti, in un organismo controllato esclusivamente da riflessi, tutto ha l'aspetto di una macchina, sia pure d'una macchina molto complessa.

La maggior parte degli studiosi pionieri della psicologia moderna proveniva dalle scienze naturali. Perciò è facile comprendere come essi si portassero dietro, insieme col metodo sperimentale, il punto di vista atomistico. Mentre, però, il metodo sperimentale si affermò nel campo della psicologia così splendidamente che nessuno gli negò mai il diritto di cittadinanza, contando anche gli psicologi della forma tra i suoi più fervorosi avvocati, il punto di vista atomistico – nell'analisi critica – non sembrò dimostrarsi del tutto confacente alle particolarità specifiche della vita psichica. Non era soltanto il modo di pensare riflessologico che determinava la posizione atomistica della psicologia tradizionale. Vi era di più. L'interesse dei padri della psicologia sperimentale in un primo tempo si rivolse essenzialmente al campo delle sensazioni. Infatti, fino al giorno d'oggi, la teoria delle sensazioni è rimasta uno dei campi limitrofi più importanti tra la fisiologia e la psicologia. Ed era precisamente nel campo delle percezioni sensoriali che, secondo pareva, il modo di pensare atomistico incontrava una piena giustificazione, mediante l'anatomia degli organi dei sensi, e specialmente mediante la scoperta dei recettori puntiformi nella cute. I punti sensitivi della cute: ecco dei fatti solidi; alla loro stimolazione isolata – così si pensava – corrispondono percezioni singole, e cioè “atomi” sensoriali. È vero che in realtà, maneggiando oggetti dell'ambiente, a differenza della stimolazione isolata di singoli punti sensibili come si produce in laboratorio, sono sempre gruppi globali di punti sensitivi della cute che vengono eccitati; ma questo – così si pensava – non è altro che un processo “sommativo-aggregativo”. L'impressione tattile totale, quale entra nella coscienza, veniva interpretata come somma delle impressioni individuali puntiformi. Questa interpretazione si ripercuoteva anche su altri campi sensoriali. Per esempio: nella retina vi sono vari milioni di

coni e un numero ancora maggiore di bastoncelli. Con una tecnica sperimentale adeguata si riesce a stimolare (sebbene non uno solo) alcuni di quei milioni di piccoli organi e, per conseguenza, si percepisce un punto luminoso.

Quando si vede una superficie maggiore vuol dire che molti di questi punti luminosi si sono sommati. Si tratta di un processo puramente spaziale additivo. Le impressioni percettive, così si pensava, provengono dalla somma delle eccitazioni degli elementi sensitivi singoli. Al modo di pensare delle scienze naturali questo processo pare perfettamente chiaro e la spiegazione della sua genesi sembra completamente soddisfacente. Col metodo dell'esperimento si riesce a effettuare l'analisi artificiale e la resintesi del processo naturale delle sensazioni. È ovvia l'analogia con i metodi dell'analisi e della sintesi delle scienze naturali. Perciò si parlava talvolta addirittura di "psico-chimica". Il metodo della "psico-chimica" diviene particolarmente evidente nell'interpretazione delle percezioni provenienti da vari sensi differenti. Per esempio: qualcuno mangia un gelato alla vainiglia. Come interpreta la "psico-chimica" l'impressione gustativa che si produce? Prima di tutto constata un elemento percettivo proveniente dal senso termico, cioè un'impressione di freddo. Ad esso si aggiungono l'elemento "dolce" proveniente dal senso gustativo, l'odore di vainiglia dal senso olfattivo, e l'elemento "molle" che proviene dal senso tattile. Chi vuole, può completare il processo ancora col colore giallo fornito dal senso visivo. La psicologia tradizionale dunque stabilisce la seguente equazione: gelato di vainiglia = "freddo" + "dolce" + "odore di vainiglia" + "molle" + "giallo". Avendo formulato una tale equazione la psicologia tradizionale crede di avere risolto il suo compito. Trattandosi di una somma non organizzata, si può cominciare o terminare la formula del gelato alla vainiglia da qualsiasi elemento, senza che in essa avvengano modificazioni essenziali. Ecco quello che vuol dire la psicologia della forma, quando taccia la psicologia tradizionale di essere "sommativa-aggregativa", "additiva-frammentativa", e "psicologia dei *piú*". Teoricamente, si possono eliminare dal complesso additivo del "gelato alla vainiglia" tutti gli elementi uno dopo l'altro. Se cade l'ultimo, nel modo di pensare positivista, tutta la percezione sparisce.

La psicologia della forma non si accontenta dei risultati ai quali conduce il modo di pensare della "psico-chimica". Per la psicologia della forma, il tutto è piú della somma delle sue singole parti, e non (come per il positivismo) nient'altro che la somma di queste parti. Del perché di questo parleremo piú tardi. Qui vogliamo per ora penetrare un po' di piú nel punto di vista atomistico.

A lato degli elementi sensoriali della psicologia, disposti per ordine di tempo e di spazio, ne esistono altri. Ci sono in prima linea le immagini, che sono interpretate dalla psicologia tradizionale, nel senso dell'associazionismo inglese, come repliche piú deboli delle percezioni. Secondo il concetto tradizionale, il processo della coscienza è una progressione di sensazioni e d'immagini che si associano per contiguità nel tempo e nello spazio. Questo è quello che si chiama "associazionismo". Si pensava, che – in forza del libero giuoco del caso – qualunque immagine può collegarsi con qualsiasi altra. Si tentava di dare un contenuto piú preciso, mediante investigazioni sperimentali, al concetto della "meccanica

delle immagini” introdotto in psicologia dallo Herbart. Uno dei piú brillanti rappresentanti della psicologia sperimentale, G.E. Müller, per esempio, si prefisse il compito di stabilire le leggi di una “meccanica delle immagini” pura, sperimentando con materiale svuotato al massimo grado di valore significativo (sillabe senza senso). Però non si può dire che questa meccanica di elementi senza senso rendesse giustizia alla vitalità del pensiero sensato e della fantasia. È precisamente questa contraddizione che vuole colpire la psicologia della forma nella psicologia tradizionale, quando la taccia di essere “meccanica”. Le sensazioni e le immagini si associano – così si pensava – nel tempo e nello spazio. La psicologia tradizionale ha risolto anche il problema spazio-tempo nel senso dell’atomismo. Abbiamo già accennato all’atomismo spaziale: secondo questa tesi l’impressione di superficie estesa risulta, per addizione, da minutissimi elementi tattili od ottici. Adesso parleremo dell’interpretazione atomistica del problema del tempo che è molto piú importante del problema dello spazio.

In fondo, la psicologia tradizionale riteneva possibile una specie di microtomia della corrente della coscienza in minute frazioni di tempo senza deformare perciò la sua struttura. Così come si microtomizzano i preparati anatomici per studiare la struttura di un organo, si credeva di poter sminuzzare il processo cosciente in frammenti cronologici piccolissimi per scoprirne la struttura. A questo modo di pensare corrisponde un metodo preferito dalla psicologia tradizionale, il cosiddetto metodo tachistoscopico. Consiste questo nel presentare gli stimoli, per esempio quegli ottici, solo durante un brevissimo lasso di tempo, magari soltanto per una frazione di secondo, e nello studio delle reazioni che si svolgono in tali circostanze. Si potrebbe chiamare il metodo tachistoscopico anche “la crono-microscopia della psicologia”. Fu inventato per sminuzzare, per disgregare, per ridurre. Fu escogitato per scovare i punti di coesione tra gli “atomi psichici”, cioè tra le sensazioni e le immagini, e con ciò i frammenti elementari stessi della coscienza. È vero che pure la psicologia della forma adopera ancora oggi sovente la tecnica tachistoscopica per la dimostrazione di forze “creatrici di forme”; ma naturalmente essa si oppone al concetto atomistico del tempo che sta alla base di questo metodo. Fu proprio il concetto atomistico del tempo che impedí alla psicologia tradizionale di riconoscere tutta la ricchezza delle forme psichiche naturali.

D. Katz, *La psicologia della forma*, Boringhieri, Torino, 1973, pagg. 17-22

Kautsky, Dal socialismo utopistico a quello scientifico

In questa lettura Kautsky osserva che la concezione utopistica presentava il socialismo come un sogno da realizzare, mentre quella scientifica presenta il socialismo come il risultato inevitabile di un processo storico.

K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*

In questa prospettiva lo sviluppo della società è una conseguenza dello sviluppo della ragione, dello sviluppo delle idee. Quanto più saggi sono gli uomini, tanto più abili saranno nell'inventare la forma sociale corrispondente alla natura umana, tanto più giusta e migliore sarà la società.

Questa era la concezione dei pensatori borghesi, liberali. Essa domina ancora oggi fin dove giunge la loro influenza. Sotto l'influsso di questa concezione si trovarono naturalmente anche i primi socialisti moderni all'inizio dello scorso secolo. Come i liberali anch'essi credevano che le istituzioni della società e dello Stato borghese fossero scaturite dalle sole idee dei pensatori del secolo precedente, degli economisti e degli illuministi. Ma essi videro che la nuova società borghese non era assolutamente così perfetta come avevano sperato i filosofi del XVIII secolo. Questa dunque non era ancora la società vera; in qualche modo quei pensatori dovevano aver fatto uno sbaglio; si trattava di scoprirlo e d'inventare una nuova forma di società che corrispondesse meglio di quella esistente alla natura umana. Si trattava anche di estendere più accuratamente il piano del nuovo edificio sociale di quanto avessero fatto i Quesnay e Adam Smith, i Montesquieu, e Rousseau, affinché influssi inaspettati non mettessero nuovamente un bastone fra le ruote. Ciò sembrava tanto più necessario in quanto i socialisti all'inizio dello scorso secolo non avevano dinanzi a sé, come gli illuministi nel corso del secolo precedente, una forma di società il cui tramonto era alle porte, né una classe potente che avesse un interesse alla sua eliminazione. Essi non potevano presentare la nuova società cui aspiravano come qualcosa di *inevitabile* ma solo come qualcosa di *desiderabile*. Per questo il loro ideale di società doveva essere presentato in modo assai chiaro e concretamente raggiungibile agli uomini affinché a questi venisse realmente l'acquolina in bocca e nessuno dubitasse della possibilità e dei vantaggi di un simile mutamento.

I nostri avversari nella loro concezione della società non hanno superato le posizioni raggiunte dalla scienza agli inizi del XIX secolo; l'unico tipo di socialismo che essi possono comprendere è quindi solo quello, ora delineato, dei socialisti utopisti, che partivano dalle loro stesse basi. I nostri avversari considerano la società socialista come un'impresa capitalistica, come una società per azioni che deve essere "fondata" e si rifiutano di sottoscrivere finché i fondatori della socialdemocrazia sulla base dei fatti palesi non mostrino in prospetto l'attuabilità e la remunerabilità della nuova impresa.

Questa concezione poteva forse avere una sua giustificazione all'inizio del XIX secolo. Oggi la società socialista non ha più bisogno del credito di questi signori per essere

realizzata.

La società capitalistica ha chiuso bottega; la sua dissoluzione è ormai solo questione di tempo; l'inarrestabile sviluppo economico porta alla bancarotta del modo di produzione capitalistico con necessità di legge naturale. La creazione di una nuova forma di società al posto di quella attuale non è più solo qualcosa di *desiderabile* ma è diventata *inevitabile*. E sempre più numerose e più potenti diventano le schiere dei lavoratori nullatenenti, per i quali il modo di produzione odierno è diventato insopportabile, che non hanno nulla da perdere dal suo crollo ma tutto da guadagnare, che *devono* introdurre una nuova forma di società corrispondente ai loro interessi se non vogliono soccombere del tutto – e con loro però anche l'intera società di cui formano la componente più importante.

Tutto ciò non è fantasia: tutto ciò è stato dimostrato dai pensatori della socialdemocrazia sulla base dei fatti palesi del modo di produzione odierno. Questi fatti parlano un linguaggio più convincente e più incisivo di qualsiasi rappresentazione genialmente e accuratamente elaborata di uno Stato del futuro. Simili rappresentazioni possono nel migliore dei casi dimostrare che la società socialista non è impossibile; ma non possono mai esaurire la vita sociale nella sua totalità e devono sempre lasciare delle lacune nelle quali possono penetrare i nostri avversari. Se invece si dimostra che qualcosa è *inevitabile*, si dimostra anche che non solo è possibile ma che è l'unica cosa possibile. Se la società socialista fosse impossibile verrebbe con ciò anche escluso del tutto ogni ulteriore sviluppo economico. La società odierna dovrebbe marciare come quasi duemila anni fa l'impero romano, per ricadere alla fine nella barbarie.

K. Kautsky, *Il programma di Erfurt*, La nuova sinistra-Samonà e Savelli, Roma, 1971, pagg. 122-123

Kelsen, Caratteri del diritto

Per Kelsen il diritto è prima di tutto una realtà spirituale, ma esso è indipendente dalla morale.

H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino 1967, pagg. 56-57

La dottrina pura del diritto, col determinare il diritto di fronte alla natura, cerca pure il termine di distinzione della natura dallo spirito. La scienza del diritto è scienza dello spirito e non già scienza della natura. Si può discutere se l'antitesi di natura e spirito coincida con quella di realtà e valore, di essere e dover essere, di legge causale e norma, o se il regno dello spirito sia più vasto di quello del valore, del dover essere, della norma. Ma non si potrà negare che il diritto come norma sia una realtà spirituale, non naturale. E con ciò si pone qui il compito di distinguere il diritto non solo di fronte alla natura, ma anche di fronte agli altri fenomeni dello spirito, e specialmente di fronte alle norme di altro genere. Importa qui anzitutto liberare il diritto da quel legame per cui è sempre stato unito alla morale. Con ciò naturalmente non si vuole certo mettere in dubbio l'esigenza che il diritto debba essere morale, cioè debba essere buono. Questa esigenza è di per sé comprensibile; ciò che veramente significhi è un'altra questione. Si respinge solamente la concezione per cui il diritto come tale faccia parte integrante della morale, la concezione per cui ogni diritto, come diritto, sia in un certo qual senso o in un certo qual grado morale. Col rappresentare il diritto come un particolare campo della morale si cerca di dare al diritto quel valore assoluto che spetta essenzialmente alla morale senza chiarire se, con ciò, si intenda soltanto quell'esigenza di per sé comprensibile per cui il diritto debba essere moralmente foggato, oppure se, con ciò, si voglia piuttosto intendere che il diritto, come parte costitutiva della morale, abbia realmente un carattere di moralità.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 112-113

Kelsen, Diritto e giustizia

La giustizia è la dimensione morale del diritto. Essa è l'“idea” platonica o la “cosa in sé” kantiana nel campo del diritto.

H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino 1967, pagg. 57-58

Come categoria morale, il diritto non significa altro che “giustizia”. Questa è semplicemente l'espressione dell'ordinamento sociale giusto, d'un ordinamento che raggiunge completamente il suo scopo in quanto soddisfa tutti. La tendenza verso la giustizia psicologicamente considerata è la tendenza eterna dell'uomo alla felicità che egli non può trovare come individuo e che per ciò ricerca nella società. La felicità sociale si chiama giustizia.

In verità tale parola è anche usata nel senso di positiva conformità col diritto e particolarmente di legalità. In questo senso appare “ingiusto” il fatto che una norma generale venga applicata in un caso e non invece in un altro che tuttavia è considerato analogo; e questo fatto appare “ingiusto” prescindendo dal valore della norma generale stessa. Secondo questo modo di dire, il giudizio di giustizia esprime soltanto il valore relativo della conformità con la norma. “Giusto” è qui soltanto una parola diversa per dire “legale”.

“Giustizia” nel significato che le è proprio e che la differenzia dal diritto esprime però un valore assoluto. Il suo contenuto non può essere determinato dalla dottrina pura del diritto. Anzi, esso non è in alcun modo determinabile dalla conoscenza razionale, e ciò è ben dimostrato dalla storia dello spirito umano che da millenni si sforza inutilmente di risolvere questo problema. Infatti la giustizia, che deve essere rappresentata come un ordinamento superiore che sta di fronte al diritto positivo e che è diverso da questo, nella sua validità assoluta sta al di là della realtà o come la cosa in sé trascendente sta al di là dei fenomeni. Il dualismo di giustizia e diritto ha lo stesso carattere metafisico del dualismo ontologico e come questo, così anche quello, ha una duplice funzione a seconda della tendenza ottimistica o pessimistica, conservatrice o rivoluzionaria con cui si presenta: secondo che in un caso si affermi che il dato, cioè l'ordinamento dello Stato e della società, coincide con l'ideale o in un altro caso si neghi questa coincidenza dicendo che è in contrasto. Come è impossibile (secondo quanto già si può presupporre) determinare mediante la conoscenza scientifica, cioè per mezzo di una conoscenza razionale orientata verso l'esperienza, l'essenza dell'idea o della cosa in sé, così è impossibile rispondere per la stessa via alla domanda: in che cosa consiste la giustizia. Tutti i tentativi di questo tipo hanno condotto finora a formule completamente vuote: “fa' il bene ed evita il male”, “a ciascuno il suo”, “mantieniti nel giusto mezzo”. Anche l'imperativo categorico è completamente privo di contenuto. Se per la determinazione del dovere come valore assoluto ci si rivolge alla

scienza questa non sa dirci altro: tu devi ciò che devi. È questa una tautologia dietro la quale si nasconde in varia forma e in laborioso travisamento il principio logico dell'identità, il giudizio che il buono è buono e non cattivo, che il giusto è giusto e non ingiusto, che a è uguale ad a e non è *non a*. La giustizia, ideale della volontà e della azione; fatta oggetto di conoscenza, deve trasformarsi inopinatamente nell'idea della verità che trova la sua espressione negativa nel principio di identità. Questo snaturamento del problema è la conseguenza inevitabile della logicizzazione di un oggetto a tutta prima estraneo alla logica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 113-114

Kelsen, Giustizia e diritto positivo

L'idea di giustizia non è altro che un'astrazione di fronte alla quale sta la concretezza del diritto positivo. Ma Kelsen osserva che i rivoluzionari rifiutano quest'approccio al problema.

H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino 1967, pag. 59

Dal punto di vista della conoscenza razionale, ci sono soltanto degli interessi e quindi dei conflitti di interessi la cui soluzione è data da un ordinamento degli interessi che o soddisfa un interesse contro l'altro e a spese dell'altro, oppure stabilisce un accordo, un compromesso fra gli interessi contrastanti. Per la via della conoscenza razionale non si può certo stabilire se l'uno o l'altro ordinamento abbia un valore assoluto e sia cioè "giusto". Se vi fosse una giustizia nel senso in cui si suole invocare la sua esistenza quando si vuole che prevalgano certi interessi di fronte ad altri, il diritto positivo sarebbe allora del tutto superfluo e la sua esistenza del tutto inconcepibile. Di fronte alla presenza d'un ordinamento sociale assolutamente buono risultante dalla natura o dalla ragione o dalla divina volontà, l'attività del legislatore statale sarebbe l'insensato tentativo di illuminare artificialmente la splendente luce solare. Ma l'obiezione corrente che esiste in verità una giustizia, ma che soltanto non si lascia determinare o, ciò che è lo stesso, non si lascia determinare in modo univoco, è di per sé una contraddizione, e in questa sua contraddizione sta il velo tipicamente ideologico che copre il vero e troppo doloroso stato delle cose. La giustizia è un ideale irrazionale. Per quanto essa possa essere indispensabile per la volontà e l'azione dell'uomo, essa non è però accessibile alla nostra conoscenza. All'uomo è dato soltanto il diritto positivo, più esattamente, è dato come oggetto di ricerca. Quanto meno ci si sforza di distinguere il diritto dalla giustizia, quanto più si cerca in certo qual modo di far valere il diritto come giusto contro gli sforzi provenienti dal potere legislativo, tanto più si favorisce quella tendenza ideologica che è caratteristica della dottrina classica conservatrice del diritto naturale. A questo non importa tanto la conoscenza del diritto vigente quanto la giustificazione del medesimo, l'esaltazione di esso ottenuta dalla prova che il diritto positivo è soltanto l'espressione d'un ordine naturale, divino o razionale, cioè di un ordine assolutamente giusto. Al contrario la dottrina giusnaturalistica rivoluzionaria che ha nella storia della scienza del diritto una parte relativamente modesta, persegue l'idea opposta: di porre in dubbio il valore del diritto positivo sostenendo che esso è in contrasto con un ordine assoluto presupposto in un modo qualsiasi, e di porre quindi la realtà giuridica in una luce meno favorevole di quella corrispondente a verità.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 114-115

Kelsen, La dottrina pura del diritto

Hans Kelsen (1881-1973), grande storico e teorico del diritto, si è proposto di liberare il diritto stesso da tutte le sovrastrutture, che si erano mescolate ad esso nel corso dei secoli (giusnaturalismo, concezione sociologica del diritto). Del suo impegno per l'autonomia del diritto è testimonianza la sua opera fondamentale La dottrina pura del diritto (1933, ripubblicata nel 1960). La dottrina pura del diritto consiste in un approccio scientifico al diritto in quanto tale. Ciò è possibile solo se si purifica il diritto dagli elementi che gli sono estranei.

H. Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Wien, 1934; trad. it. *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, a cura di R. Treves, Einaudi, Torino 1967, pag. 48

La dottrina pura del diritto è una teoria del diritto positivo. Del diritto positivo semplicemente, non di un particolare ordinamento giuridico. È teoria generale del diritto, non interpretazione di norme giuridiche particolari, statali o internazionali.

Essa, come teoria, vuole conoscere esclusivamente e unicamente il suo oggetto. Essa cerca di rispondere alla domanda: che cosa e come è il diritto, non però alla domanda: come esso deve essere o deve essere costituito. Essa è scienza del diritto, non già politica del diritto.

Se viene indicata come dottrina "pura" del diritto, ciò accade perché vorrebbe assicurare una conoscenza rivolta soltanto al diritto, e perché vorrebbe eliminare da tale conoscenza tutto ciò che non appartiene al suo oggetto esattamente determinato come diritto. Essa vuole liberare cioè la scienza del diritto da tutti gli elementi che le sono estranei. Questo è il suo principio metodologico fondamentale e sembra di per sé comprensibile a tutti. Uno sguardo alla scienza tradizionale del diritto nel suo sviluppo durante il corso dei secoli XIX e XX dimostra però chiaramente quanto questa sia ancora lontana dal rispondere a una tale esigenza di purezza. In modo del tutto acritico la giurisprudenza si è infatti mescolata con la psicologia e la biologia, con l'etica e la teologia. Oggi non esiste quasi più una scienza speciale nella quale il giurista non si creda competente; anzi, egli crede di poter accrescere la sua fama scientifica col prendere appunto in prestito elementi da altre discipline. Con ciò, naturalmente, la vera e propria scienza giuridica va perduta.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 112

Keplero, I sistemi astronomici

Farò la stessa cosa anche quando, secondo l'uso dei fisici, mescolerò le cose probabili alle necessarie, e da queste cose così mescolate ne caverò una conclusione probabile. Infatti, poichè in quest'opera ho mescolato all'astronomia la fisica celeste, nessuno deve meravigliarsi che si usino anche alcune congetture. Tale infatti è la natura della fisica, come della medicina e di tutte le scienze, le quali, oltre alle indicazioni certissime degli occhi devono valersi anche di altri assiomi.

Così, dunque, il lettore deve sapere che vi sono due sette di astronomi: l'una è l'insigne, perchè segue Tolomeo e perchè ha raccolto nelle sue fila la maggior parte degli antichi; l'altra è considerata la moderna, benchè sia antichissima. Di esse, la prima tratta le singole stelle erranti ad una ad una e assegna le cause dei movimenti ai loro singoli orbi; la seconda confronta fra loro i pianeti e deduce da una medesima causa comune quelle cose che si ritrovano comuni nei loro moti. E questa setta si suddivide a sua volta. La causa, infatti, che fa sembrare i pianeti stazionari o retrogradi, Copernico con l'antichissimo Aristarco l'attribuisce allo spostamento della Terra su cui ci troviamo, e fra loro mi ascrivo io pure; Tycho Brahe, invece, riferisce quella causa al Sole, nelle vicinanze del quale dice essere imperniati in un certo modo (che non è affatto corporeo, ma tuttavia quantitativo) i circoli eccentrici di tutti e cinque i pianeti; e dice che questa specie di nodo, insieme con il corpo solare, gira intorno alla Terra che resta immobile. [...]

Orbene, nella presente opera il mio scopo principale è quello di correggere la teoria astronomica (e in particolare quella sul moto di Marte) in tutte e tre le sue forme [...]. Intanto, però, mentre raggiungo rapidamente e felicemente questo scopo, entro anche nella metafisica di Aristotele o meglio nella *fisica celeste* e indago sulle cause naturali dei movimenti: e da questa ricerca finalmente vengono fuori argomenti non certo sicuri, in base ai quali ci si convince che solamente la concezione di Copernico (con qualche piccolo mutamento) è vera e che le altre due sono false.

Tutte queste cose, però, sono così connesse, compenstrate e mescolate le une alle altre, che, avendo tentato molte strade in parte già battute dagli antichi, e in parte tracciate ad imitazione ed esempio delle loro, per arrivare con esse a correggere i criteri del calcolo astronomico, nessun'altra ha avuto successo, se non quella che si basa proprio sulle cause fisiche dei movimenti, che io stabilisco in quest'opera.

E il primo passo, poi, nella ricerca delle cause fisiche dei moti, fu di dimostrare che il punto intorno a cui ruotano gli eccentrici non si trova in un punto qualunque vicino al Sole, ma proprio nel centro del corpo solare, al contrario di quanto avevano creduto Copernico e Brahe...

G. Keplero, *Astronomia Nova. Introduzione*. Da *Grande Antologia Filosofica*

Keplero, La tesi di Copernico è convincente

La tesi di Copernico mostra la meravigliosa armonia dell'Universo e la sua semplicità, liberandolo "dall'oneroso e inutile apparato di tante numerose sfere". Se si afferma che questa tesi è errata, ma che i risultati ottenuti sono conformi al vero, ne deriva una teoria che si abbandona all'arbitrio e contraddice tutte le regole della natura e del ragionamento.

J. Kepler, *Prodromus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum*

È cosa pia considerare subito, all'inizio di questa disputa sulla natura, se vengano dette cose contrarie alla *Sacra Scrittura*. Considero tuttavia intempestivo iniziare qui questa controversia, anzi tempo e affrettatamente. Questo, in genere, prometto: che non dirò nulla che sia contrario alla *Sacra Scrittura*. Questo fu sempre il mio atteggiamento, da quando cominciai a conoscere il libro di Copernico.

A questo proposito, non avendo nessun motivo religioso che mi impedisse di ascoltare Copernico allorché diceva cose giuste, la perfetta concordanza dei fenomeni celesti con le opinioni copernicane, suscitò in me un'immediata fiducia. Copernico infatti non solo riusciva a dimostrare i moti trascorsi che risalivano alla lontana antichità, ma anche quelli futuri, se non in modo certissimo, almeno in maniera più sicura di quanto facessero Tolomeo e altri. E ancora di più egli solo riuscì in questo: a dar ragione in modo perfetto di quei fenomeni che gli altri ci avevano insegnato a riguardare con stupore, togliendo così ogni motivo di meraviglia che sta sempre nell'ignoranza delle cause. Ma il modo più facile per fare apprendere ciò al lettore è quello di farmi persuasore affinché egli legga la *Narratio* di Rheticus, poiché non tutti possono avere l'opportunità di leggere l'opera di Copernico. In questo scritto non ho mai potuto essere d'accordo con coloro che si appellano all'esempio di una dimostrazione "accidentale" che con necessità sillogistica conclude qualcosa di vero pur muovendo da false premesse. Essi infatti, basandosi su questo esempio, pretendevano che potesse succedere che fossero false le ipotesi di Copernico e che, malgrado ciò, conseguissero da esse fenomeni veri come se procedessero da principi esatti.

Ma un tale esempio non quadra. Infatti una tale conclusione tratta da false premesse è accidentale e un'asserzione che proviene dal falso, non appena la si applica ad una cosa diversa, si rivela per quello che è. A meno che non si voglia concedere a chi argomenta il permesso di assumere infinite altre proposizioni false senza dover rispettare mai alcuna coerenza sia nel progresso dell'argomentazione, sia nel riepilogo di essa. Altrimenti invece stanno le cose per colui che pone il Sole nel centro. Prova a chiedergli infatti di dimostrare, sulla base di quella ipotesi, una qualunque delle cose che veramente appaiono nei cieli, prova a chiedergli di tornare indietro nella dimostrazione o di andare avanti, di dedurre un fenomeno dall'altro e di fare tutto ciò che possa essere consono alla verità delle cose: ebbene, egli, se abile, non esiterà in nulla e sempre, anche dagli anfratti delle più intricate

dimostrazioni, approderà ad una unità coerente e salda.

Si potrebbe obiettare che la stessa cosa, in parte la si può dire ancora, in parte la si poteva sostenere circa le tavole e le antiche ipotesi che invece Copernico respinge come false. Allo stesso modo si potrebbe ora obiettare a Copernico, col medesimo argomento, dicendo che per quanto egli renda ragione in maniera egregia dei fenomeni, tuttavia le sue ipotesi sono false. Rispondo prima di tutto che le antiche ipotesi non spiegano affatto alcune questioni di capitale importanza. Ad esempio non spiegano le cause del numero, o della quantità e del tempo delle retrogradazioni [dei pianeti] e perché esse corrispondano perfettamente al luogo e al moto medio del Sole. In tutte queste cose, poiché in Copernico appare un ordine bellissimo, è necessario che sia invece presente una causa. Per di più Copernico non nega niente di quelle ipotesi che forniscono una stabile causa delle apparenze e che si accordano con l'osservazione, anzi, le accoglie tutte e le esplica. Sembra infatti che abbia mutato molte cose nelle ipotesi consuete, ma le cose non stanno così. Può accadere infatti che una medesima conclusione risulti da due premesse differenti per la specie in quanto appartenenti al medesimo genere e che in virtù di questo genere accada ciò di cui si tratta. Così Tolomeo dimostrò il sorgere e il tramontare delle stelle senza muovere da questo termine medio più vicino e appropriato: che cioè la Terra sta nel centro immobile. E Copernico dimostra la medesima cosa senza richiamarsi a questo termine medio: che cioè la Terra si muova, lontano dal centro. Ad ambedue infatti basta dire (come del resto hanno detto) che ciò si verifica perché tra il cielo e la Terra si frappone una certa separazione di movimenti e perché, rispetto alle stelle fisse, la distanza della Terra dal centro non è avvertibile. Dunque Tolomeo se dimostrò alcuni fenomeni, non li dimostrò ricorrendo ad un termine medio falso e accidentale. Tuttavia sbagliò nella formulazione della legge [logica], in quanto ritenne che certe cose si verificassero per la specie quando invece avvengono per il genere. Donde appare evidente che Tolomeo da una falsa disposizione dell'Universo dimostrò tuttavia cose vere e consone al cielo e ai nostri occhi, e che non v'è alcuna ragione di sospettare che qualcosa di simile avvenga anche per le ipotesi copernicane. Ché anzi resta fermo quanto detto fino dall'inizio: che non possono essere falsi i principi di Copernico per mezzo dei quali si rivela la causa costante, ignota agli antichi, di moltissimi fenomeni.

Ciò comprese il grandissimo Tycho Brahe, astronomo più grande di ogni possibile sua celebrazione. Pur dissentendo completamente da Copernico circa la collocazione della terra, egli ha accettato da Copernico ciò in grazia del quale conosciamo ora le cause di cose finora sconosciute: che cioè il Sole è il centro [dei movimenti] di cinque pianeti. Che il Sole sia immobile al centro è infatti un termine medio troppo angusto per spiegare le retrogradazioni. Basta affermare che il Sole è al centro di cinque pianeti. Altre sono le cause per le quali Copernico assunse la specie al posto del genere e collocò il Sole al centro del Mondo e la Terra mobile intorno ad esso. Infatti per passare adesso dall'astronomia alla fisica, o cosmografia, queste ipotesi di Copernico non solo non sbagliano nei confronti della natura, ma anzi le sono assai più consone. La natura infatti

ama la semplicità e l'unità; in essa non vi è nulla di inutile o superfluo e assai spesso una sola cosa è destinata da essa a molti effetti. Presso le consuete ipotesi [dell'astronomia tradizionale] non v'è fine nella finzione di sempre nuove sfere: presso Copernico molti movimenti conseguono da pochissimi orbi [orbite]. Per tacere adesso del reciproco attraversamento degli orbi di Venere e Mercurio e di altre cose cui l'antica astronomia, con tutta la sua libertà di fingere gli orbi, stenta tutt'ora a trovare una soluzione. E così quest'uomo non solo liberò la natura da quell'oneroso e inutile apparato di tanto numerose sfere, ma ci svelò anche il tesoro inesauribile di calcoli divini circa le meravigliose proprietà di tutti i corpi e dell'intero Universo. E non esito ad affermare che ciò che Copernico scoprì a posteriori e dimostrò con l'osservazione, se fosse vissuto (come spesso si augura Rheticus) avrebbe potuto dimostrarlo a priori, senza fatica, mediante assiomi geometrici, come testimonia lo stesso Aristotele.

(La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 191-196)

Keplero, Osservazioni sul *Sidereus Nuncius*

Appena letta l'opera di Galilei, Keplero gli scrisse, per esprimere il proprio consenso, una lunga lettera, nella quale si sofferma anche su argomenti complessi e delicati. Ne proponiamo la parte riguardante il posto di Dio e quello dell'uomo nella nuova cosmologia. Keplero cerca di conciliare i tre elementi a cui si è sempre ispirato: teologia, cosmologia e geometria.

G. Keplero, *Dissertatio cum Nuncio Sidereo*

E che dunque, tu mi dirai, se vi sono in cielo globi simili alla nostra Terra, forse che stiamo per venire in gara con essi, per sapere chi tenga il posto migliore dell'Universo? Se, infatti, i globi di quei pianeti sono piú nobili, non siamo noi le piú nobili di tutte le creature razionali. Come possono essere allora tutte le cose per l'uomo? E come possiamo essere noi i signori delle opere di Dio? Difficil cosa è sciogliere questo nodo, perché non abbiamo ancora esplorato tutte le cose che sono a ciò pertinenti, per cui discutendo ampiamente, su questo argomento sfuggiremo a stento a un rimprovero di temerità.

Ma non sarò reticente sugli argomenti scientifici che mi sembra possano addursi per dimostrare non solo in generale come sopra, che questo sistema di pianeti, in uno dei quali ci troviamo noi uomini, si trova nel luogo principale dell'Universo, intorno al cuore dell'Universo, che è appunto il Sole; ma anche in particolare che noi uomini ci troviamo su quel globo che del tutto si addice alla creatura razionale piú importante e piú nobile, fra le corporee. Della prima affermazione in merito al luogo piú interno dell'Universo, vedi sopra gli argomenti derivati dalla moltitudine delle fisse, che circondano questo luogo a guisa di sicura muraglia, e dello splendore del nostro Sole in confronto alle fisse. E a tali argomenti aggiungi questo terzo [...]. La geometria è una ed eterna, splendente nella mente di Dio, e la partecipazione ad essa tributata agli uomini è fra le cause per cui l'uomo è immagine di Dio. Nella geometria, poi, dopo la sfera vi è una famiglia di figure che è la piú perfetta di tutte, quella dei 5 corpi solidi euclidei. Ebbene, questo nostro mondo planetario è disposto secondo la regola e il modello di tali solidi. Supponi dunque che vi siano infiniti altri mondi, essi saranno diversi o simili a questo nostro. Simili non potresti dirli. Infatti a quale scopo sarebbero infiniti, se ciascuno racchiudesse in sé ogni perfezione? [...] E lo stesso Bruno, difensore dell'infinità, ritiene necessario che i singoli mondi siano diversi dagli altri per altrettante specie di movimenti. Se questo vale per i movimenti, varrà anche per le distanze, che danno luogo al periodo dei movimenti. Se vale per le distanze, varrà anche per l'ordine, il genere e la perfezione delle figure, da cui sono desunte le distanze. [...] Continuiamo dunque verso l'altro corno del dilemma. Siano quegli infiniti mondi diversi dal nostro: saranno di conseguenza disposti secondo figure diverse da quelle cinque perfette, e quindi essi saranno meno nobili di questo nostro; dal che deriva che il nostro mondo è il piú importante di tutti, nel caso che ve ne fosse piú d'uno. E diremo anche perché la Terra è piú importante del globo di Giove e sede piú degna della creatura dominante. Il Sole, in

verità, è al centro del mondo, è il cuore del mondo, la fonte della luce, la fonte del calore, l'origine della vita e del movimento del mondo. Ma sembra evidente che l'uomo debba astenersi di buon grado da quel trono regale. "Diede il cielo al Signore del cielo, Sole di giustizia; mentre la Terra la diede ai figli degli uomini". Infatti, anche se Dio non ha corpo e non ha bisogno di un abitacolo, tuttavia nel Sole (come qua e là nella *Sacra Scrittura* si dice nel cielo) piú che negli altri globi palesa quella virtù dalla quale è governato il mondo. Riconosca dunque l'uomo la sua miseria e l'abbondanza di Dio, anche dalla particolarità del suo stesso abitacolo; riconosca che lui non è la fonte e l'origine dello splendore del mondo, ma che dipende dalla vera fonte e dalla vera origine. Aggiungi anche questo che ho detto nell'*Ottica*, che cioè ai fini della contemplazione, per la quale l'uomo è stato fatto ed è stato provvisto e dotato di occhi, l'uomo non avrebbe potuto starsene nel centro, ma è necessario che per la sua esplorazione spazi all'intorno in un moto annuo con questo naviglio che è la Terra, non diversamente da coloro che misurano le distanze di cose inaccessibili cambiando una stazione con l'altra, per conciliare col triangolo di misurazione, una giusta base con le distanze angolari delle stazioni. Ma dopo il Sole, non vi è globo piú nobile e piú adatto all'uomo della Terra. Infatti, anzitutto questo globo è in posizione centrale tra i globi primari (senza contare fra questi, com'è giusto, i satelliti e il globo circumterrestre della Luna), poiché ha Marte, Giove e Saturno che ruotano all'esterno della sua orbita e, che ruotano completamente all'interno, Venere, Mercurio, nonché, tornito nel mezzo, il Sole che provoca tutte le rotazioni, un vero e proprio Apollo, e di questo nome Bruno spesso si vale. Inoltre, poiché i cinque corpi si dividono in due classi, cioè quella dei tre primari: cubo, tetraedro e dodecaedro; e quella dei due secondari: icosaedro ed ottaedro, l'orbita della Terra si inserisce fra i due ordini così come una muraglia che tocca dall'esterno i centri delle dodici facce del dodecaedro e dall'interno i dodici vertici dell'icosaedro corrispondente; e anche solo per questa sua posizione fra le figure geometriche, il globo terrestre è degno di nota, rispetto a tutti gli altri globi. [...] Noi sulla Terra, Mercurio, ultimo dei pianeti primari, lo distinguiamo a mala pena, a causa del vicino ed eccessivo splendore del Sole. Quanto meno percettibile sarà Mercurio su Giove o su Saturno! Questo nostro globo, dunque, risulta destinato con somma intelligenza, all'uomo, perché possa contemplare tutti i pianeti. E così chi negherà che sono stati attribuiti a Giove altri quattro pianeti in compenso di quelli che rimangono nascosti ai Giovali e che invece noi Terricoli vediamo, i pianeti inferiori, in numero appunto di quattro, cioè Marte, Terra, Venere, Mercurio che girano intorno al Sole all'interno dell'ambito di Giove? Abbiamo dunque le creature di Giove di che dilettersi; anche per quelle vi siano, se ti piace, i loro quattro pianeti [...] noi uomini terricoli possiamo gloriarci non senza ragione (sono io che lo insegno) dell'importantissima abitazione dei nostri corpi e dobbiamo esserne grati al Creatore.

Mi è piaciuto, o Galileo, discutere con te in questi termini, scientificamente, sopra i nuovi dubbi che hai suscitato con le tue osservazioni. Per quello che resta ti chiedo insistentemente, o famosissimo Galileo, che continui strenuamente ad osservare, e quelle

cose che nelle tue osservazioni avrai scoperto, ti chiedo di comunicarle a noi entro il piú breve termine; e infine non ti riesca sgradita questa mia prolissità e libertà nel parlare della natura. Ti saluto.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 175-179)

Kerenyi, Il mito e la fede

Karoly Kerenyi (1897-1973), ungherese, storico delle religioni, è soprattutto uno studioso dei miti, da lui intesi come prodotto dell'uomo per l'uomo stesso. Della sua vasta produzione ricordiamo Gli dei e gli eroi della Grecia (1951). Il mito è per lui un "asserto che si presenta con la pretesa della verità, senza rispondere ai requisiti del vero", la cui pretesa di verità si fonda sulla fede.

K. Kerenyi, *Il mito della fede*, in AA. VV., *Fede e mito*, ["Atti Centro Internaz. Studi Umanistici", Roma 1966], a cura di E. Castelli, Cedam, Padova, 1966, pagg. 105 e segg.

Ho già tentato di dire, su fondamento molto ampio, come debba determinarsi il "mito" per una comprensione generale, in base all'uso greco e all'uso attuale della parola: come un asserto, che si presenta con la pretesa della verità, anzi di una importante verità, senza rispondere ai requisiti del vero. La differenza tra mito genuino e mito non-genuino – il mito della storia delle religioni e il mito della storia politica con tutti gli altri pseudomiti – può essere semplicemente indicato in ciò che apparizione e pretesa di verità del mito genuino sono spontanee, mentre nello pseudomito sono costruite. Con questa determinazione si è posta una differenza tra "verità" e "requisiti del vero". I "requisiti del vero" intervengono solo nella riflessione sulla verità. Servono alla verifica del vero. Ma il nostro mondo si trasformerebbe in un mondo di ombre – come già è avvenuto nella storia della filosofia, anzi, nella stessa storia delle religioni – se in esso le verità dovessero sempre comparire insieme alla necessità della loro verifica. Al mito genuino sono estranei i requisiti del vero. Allo pseudomito, o, più giustamente, ai suoi rappresentanti, tali requisiti sono per lo più noti, anzi essi vorrebbero eluderli e lasciar agire un "mito" senza osservare i requisiti del vero. Ma dove si fonda la pretesa di verità del mito genuino se ad esso quei requisiti sono estranei? Non costituisce la fede il fondamento più ampio per tutte le religioni, da cui anche il mito attinge forza per la sua pretesa di verità? Anche se così fosse – il che non si può in alcun modo assumere come certo a priori – occorrerebbe ancora chiedersi: quale fede? E ciò senza considerare che cosa venga di volta in volta creduto, intendendo la pura fede. La storia delle religioni non implica necessariamente anche una pluralità di "fedi". Ardisco usare il plurale della parola in rapporto alla formulazione del problema, dal momento che ciò è già stato osato in italiano: una arditezza, specialmente da quando la nostra cultura è divenuta cristiana e "fede" "suona" una *res* cristiana.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 128

Kerenyi, Il mitologema

Il mitologema è un materiale mitico che viene continuamente rivisitato, rimodellato e plasmato, come un fiume di immagini senza fine.

K. Kerenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. A. Brelich, Boringhieri, Torino, 1983, pagg. 15-17

Esiste un materiale particolare che determina l'arte della mitologia: un'antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento, – “mitologema” è per essa il migliore termine greco, – racconti intorno a dèi, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi. La mitologia è il *movimento* di questa materia; qualcosa di solido e tuttavia mobile, materiale e tuttavia non statico, bensí suscettibile di trasformazioni.

Il paragone piú appropriato – che io devo sempre ripetere per illustrare quest'aspetto della mitologia – è quello con la musica. Mitologia in quanto arte e mitologia in quanto materiale sono fuse in un unico e identico fenomeno, nella stessa maniera in cui lo sono l'arte del compositore e il *suo* materiale, il mondo sonoro. L'opera musicale ci mostra l'artista quale plasmatore e nello stesso tempo ci fa vedere il mondo sonoro nell'atto di plasmare se stesso. Nei casi in cui non ci sia in primo piano nessun modellatore di spirito particolarmente eccezionale, come nelle grandi mitologie degli Indî, dei Finni e degli Oceaniani, si può parlare con ancor maggiore ragione di una siffatta relazione; di un'arte cioè che si manifesta nel plasmare e di un particolare materiale che si plasma, come di unità inscindibile di un unico e identico fenomeno.

Il modellamento, nella mitologia, è immaginifico. Scaturisce un fiume di immagini mitologiche. Uno scaturire che nello stesso tempo è un esplicarsi: fissato, come i mitologemi sono fissati nelle sacre tradizioni, esso è una specie di opera d'arte. Vi possono essere diversi sviluppi dello stesso tema fondamentale, uno accanto all'altro o uno dopo l'altro, simili alle diverse variazioni di un tema musicale. Benché, infatti, il flusso stesso si presenti sempre in immagini, il paragone con le opere musicali conserva la sua validità. Sempre, intanto, con *opere*: vale a dire con qualcosa di obiettivato, qualcosa che è già diventato oggetto autonomo che parla da sé, qualcosa a cui non si rende giustizia con interpretazioni e spiegazioni, bensí tenendolo presente e lasciando che pronunci da sé il proprio senso.

Nel caso di un mitologema autentico questo senso non è una cosa che si possa esprimere altrettanto bene e completamente anche in un linguaggio non mitologico. La mitologia non è soltanto una maniera d'espressione al cui posto si potrebbe sceglierne un'altra, piú semplice e piú comprensibile che tutt'al piú non si sarebbe potuta adottare in quella data epoca perché in quella la mitologia sarebbe stata l'unica maniera d'espressione conforme ai tempi. Conforme o meno conforme ai tempi può essere la mitologia, esattamente come la musica. Vi sono forse epoche che solo in musica possono esprimere la loro piú alta idea.

Ma quella piú alta idea è, in questo caso, qualcosa che non potrebbe essere espresso se non, appunto, in musica. Così è anche per la mitologia. Come la musica ha anche un aspetto pieno di significato, il quale soddisfa nello stesso modo in cui una totalità piena di significato può soddisfare, così succede per ogni mitologema autentico. Se tale significato si traduce così difficilmente nel linguaggio della scienza, è appunto perché esso non può venir espresso completamente se non in forma mitologica.

Da quest'aspetto immaginifico-significativo-musicale della mitologia deriva che l'unico giusto modo di comportarsi nei suoi riguardi è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto. La spiegazione deve rimanere in questo caso sullo stesso piano che occupa la spiegazione di un'opera musicale o, tutt'al piú, poetica. Che questo richieda un particolare "orecchio", esattamente come occuparsi di musica o di poesia, s'intende da sé. "Orecchio" significa anche qui un vibrar insieme, anzi un espandersi insieme. "Colui che si spande come una sorgente, viene conosciuto dalla conoscenza" (Rainer Maria Rilke). Dove è però la sorgente della mitologia? In noi? Soltanto in noi? Anche al di fuori, o soltanto al di fuori di noi? È questa sorgente che va cercata. Ne troveremo piú facilmente la via se partiremo da un altro aspetto della mitologia, da un suo aspetto che qui va esaminato piú diffusamente di quanto sia stato nei miei lavori precedenti.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 129-130

Kerenyi, Il problema del labirinto

Dopo aver sottolineato la differenza fra problema e mistero, Kerenyi afferma che il labirinto è l'immagine del mondo degli inferi.

K. Kerenyi, *Nel labirinto*, trad. it. di L. Spiller, a cura di G. Bologna, Boringhieri, Torino, pagg. 31 e segg.

Il problema del labirinto presenta una particolare peculiarità, la quale del resto è comune alla maggior parte dei problemi che sorgono dalla ricerca mitologica, se la si affronta con la dovuta serietà: si tratta di problemi privi di soluzione. Sono “misteri” nel senso in cui un illustre esegeta di oscuri, difficili testi poetici, contrappone “mistero” e “problema”: “Un problema si deve risolvere e, una volta risolto, scompare. Il mistero invece deve essere sperimentato, venerato; deve entrare a far parte della nostra vita. Un mistero che possa essere chiarito, risolto con una spiegazione, non è mai stato tale. Il mistero autentico resiste alla ‘spiegazione’: non tanto perché si sottragga all’esame ricorrendo allo stratagemma di una doppia verità, quanto perché non può, per sua natura, venir spiegato, sciolto razionalmente. E tuttavia è inserito in quella stessa realtà cui appartiene ciò che è suscettibile di spiegazione, e si offre agli sforzi ermeneutici ponendosi in un rapporto di assoluta correttezza. Il mistero esige una spiegazione: ma questa avrà solo il compito di indicare, appunto, ove risiede il vero enigma”. Mitologemi, figure divine, simboli religiosi non possono essere risolti al modo dei problemi, ma solo essere ricondotti al piano delle idee (o archetipi, o forme primordiali, o comunque si voglia chiamarli). Esse impegnano senza posa la nostra mente, come fanno i veri misteri. Agli interrogativi sul significato delle leggende, delle raffigurazioni, delle tradizioni sul labirinto ha già trovato una risposta chiara e semplice il grande, acuto storico delle religioni di Leida, Brede Kristensen: il labirinto è il mondo degli inferi.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 133-134

Keynes, Contro la metafisica economica

John Maynard Keynes (1883-1946), uno dei piú importanti economisti di questo secolo, è famoso soprattutto per aver criticato la dottrina liberista e di aver proposto l'intervento diretto dello Stato in campo economico. Egli è considerato il teorico del Welfare State. La sua opera piú importante è La teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e del denaro (1936).

La metafisica economica, contro cui John Maynard Keynes polemizza in questa breve lettura, è il principio liberista, che è considerato la base dell'economia dal tempo dei teorici fisiocratici.

J. M. Keynes, *The end of Laissez-faire*, [La fine del Laissez-faire, 1926]; trad. it. di A. Campolungo, pagg. 284-288

Liberiamoci dai principî metafisici o generali sui quali, di tempo in tempo, si è basato il *lasciar fare*. Non è vero che gli individui posseggano una "libertà naturale" imposta sulle loro attività economiche. Non vi è alcun patto o contratto che conferisca diritti perpetui a coloro che posseggono o a coloro che acquistano. Il mondo non è governato dall'alto in modo che gli interessi privati e sociali coincidano sempre. Esso non è condotto quaggiú in modo che in pratica essi coincidano. Non è una deduzione corretta dai principi di economia che l'interesse egoistico illuminato operi sempre nell'interesse pubblico. Né è vero che l'interesse egoistico sia generalmente illuminato; piú spesso individui che agiscono separatamente per promuovere i propri fini sono troppo ignoranti o troppo deboli persino per raggiungere questi. L'esperienza non mostra che gli individui, quando costituiscono un'unità sociale, siano sempre di vista meno acuta di quando agiscono separatamente. [...]

La bellezza e la semplicità di questa teoria [la teoria economica del *laissez-faire*] sono tali che è facile dimenticare che essa trova conforto non nella realtà dei fatti ma in ipotesi incomplete, introdotte per amore della semplicità. A parte altre obiezioni [...] la conclusione secondo cui individui che agiscono indipendentemente l'un l'altro, ciascuno alla ricerca del proprio tornaconto, generano nel loro insieme la massima ricchezza per la società dipende da un insieme di assunzioni irrealistiche [...]. Inoltre, molti di coloro che riconoscono che le ipotesi semplificate non corrispondono accuratamente ai fatti, concludono cionondimeno che esse rappresentano ciò che è "naturale" e come tale ideale. Essi guardano alle ipotesi semplificate come allo stato di salute, e alle ulteriori complicazioni come alla malattia [...]. Cominciamo con il togliere di mezzo i principî metafisici o generali su cui di volta in volta si è voluto fondare il *laissez-faire*. Non è vero che, nel loro agire economico, gli individui dispongano per diritto di una "libertà naturale". Non esiste contratto naturale che conferisca diritti perpetui a quelli che "hanno" o a quelli che "acquisiscono". Il mondo *non* è governato dall'alto in modo tale da far sempre coincidere l'interesse privato con quello sociale; e *non* è amministrato quaggiú in modo che i due interessi coincidano nella pratica. *Non* è corretto

dedurre dai principi dell'economia che un illuminato interesse personale operi sempre anche nell'interesse pubblico. E non è nemmeno vero che l'interesse personale sia generalmente illuminato; molto spesso gli individui che agiscono in proprio per perseguire fini personali sono troppo ignoranti o troppo deboli perfino per realizzare questi fini. L'esperienza *non* dimostra che gli individui, allorché costituiscono un'unità sociale, abbiano sempre una visione meno chiara di quando operano singolarmente.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 5 e 50-51

Keynes, Economia e psicologia

Secondo Keynes i fenomeni psicologici non sono né prevedibili, né controllabili da una teoria economica.

J. M. Keynes, *The General Theory of Employment*, [La teoria generale dell'occupazione, 1937], in *Collected Writings*, vol. IV, London 1972, pag. 115, trad. it. R. W. Clower, *La teoria monetaria*, Angeli, Milano, 1972, pag. 193

La psicologia di una società di individui, ciascuno dei quali sta cercando di copiare gli altri, conduce a ciò che potremmo rigorosamente chiamare una valutazione convenzionale [...]. In particolare, essendo basata su così inconsistenti fondamenta, essa è soggetta a improvvisi e violenti cambiamenti. La norma della calma e dell'immobilismo, della certezza e della sicurezza, improvvisamente viene meno. Nuovi timori e speranze, senza preavviso, guideranno il comportamento umano. La forza della delusione potrebbe improvvisamente imporre una nuova base di valutazione convenzionale. Tutte queste graziose, gentili tecniche adatte a una camera di consiglio affollata di bravi tecnici e a un mercato appropriatamente regolato, hanno buone probabilità di crollare. In ogni momento, dei lievi timori e delle ugualmente lievi e ingiustificate speranze non sono del tutto acquietate e giacciono solo a poca distanza dalla superficie.

Forse al lettore sembra che queste disquisizioni filosofiche di carattere generale sul comportamento dell'umanità sono in un certo senso lontane dalla teoria economica in discussione. Ma io non lo credo. Sebbene questo sia il nostro modo di comportarci sul mercato. Io accuso la teoria economica classica di essere essa stessa una di queste graziose e gentili tecniche che si dedica allo studio del presente, astraendo dal fatto che sappiamo molto poco del futuro.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 57

Keynes, Idee ed interessi economici

Keynes ritiene che nonostante quanto comunemente si ritenga, le idee sono spesso piú forti degli interessi economici.

J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London 1936; trad. it. A. Campolongo, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, Torino, 1971, pagg. 526-527

“È speranza visionaria l'avverarsi di queste idee? Sono gli interessi che esse colpiscono piú forti e piú ovvi di quelli che esse promuovono? Non tento di rispondere in questo luogo [...]. Ma se le idee sono corrette [...] predico che sarebbe un errore contestare la loro potenza nel corso di un certo periodo di tempo [...]. Le idee degli economisti e dei filosofi politici, cosí quelle giuste come quelle sbagliate, sono piú potenti di quanto comunemente si ritenga. In realtà il mondo è governato da poche cose all'infuori di quelle. Gli uomini della pratica, i quali si credono affatto liberi da ogni influenza intellettuale, sono spesso schiavi di qualche economista defunto [...]. Sono sicuro che il potere degli interessi costituiti si esagera di molto, in confronto con l'affermazione progressiva delle idee [...]. Presto o tardi sono le idee, non gli interessi costituiti, che sono pericolose sia in bene che in male”.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pag. 47

Keynes, Le radici ottimistiche

In questa lettura Keynes racconta di essere stato in gioventù membro di un'associazione universitaria, detta "Gruppo degli Apostoli", di cui ricorda la concezione antropologica, che poi critica per la sua ingenuità.

J. M. Keynes, *Essays in Biography*, [Saggi nella Biografia], in *Collected Writings*, vol. X, London 1972, pag. 448, trad. M. Sebastiani

“Eravamo tra gli ultimi Utopisti, o miglioristi, come talvolta vengono chiamati coloro che credono in un continuo avanzamento morale, grazie al quale la razza umana è già formata da persone degne di fede, razionali, civili, influenzate dalla verità e da canoni obiettivi; persone che possono essere liberate senza pericoli dai lacci esterni della convenzione e dei canoni tradizionali e dalle regole inflessibili di comportamento, per essere d'ora in poi lasciate al loro buonsenso, alle loro pure motivazioni, alla loro sicura intuizione del bene”. Ma subito dopo confesserà: “Come causa ed effetto della nostra mentalità [di giovani] non capivamo affatto la natura umana, compresa la nostra. La razionalità che le attribuivamo rendeva superficiali non solo i giudizi ma anche i sentimenti [...]. Sono ancora affetto da questa incurabile tendenza ad attribuire una irrealistica razionalità ai sentimenti e al comportamento degli altri (e, beninteso, anche ai miei)”.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 38-39

Keynes, Sulla società

In questa lettura Keynes espone le sue idee sul capitalismo e sulla società e propone un "socialismo liberale".

J. M. Keynes, *Democracy and Efficiency*, [*Democrazia ed efficienza*, 1939], in *Collected Writings*, vol. XXI, London 1972, pag. 500, trad. M. Sebastiani

“Per conto mio ritengo che il capitalismo, sapientemente diretto, possa probabilmente diventare il sistema più efficiente fra tutti quelli oggi in vista per il conseguimento di fini economici, ma che intrinsecamente, e per molti versi, sia estremamente criticabile. Il nostro problema consiste nell’elaborare l’organizzazione sociale più efficiente possibile senza offendere il nostro concetto di una vita soddisfacente”.

“L’evoluzione naturale dovrebbe essere indirizzata al raggiungimento di un decente livello di consumo per ciascuno: e quando questo è abbastanza elevato, alla occupazione delle nostre energie nei campi della nostra vita non attinenti alla sfera economica. Così abbiamo bisogno di ricostruire lentamente il nostro sistema sociale tenendo ben in mente tali finalità”.

“La domanda che si pone è se siamo preparati a uscire dallo stato del *laissez-faire* del XIX secolo per entrare in un’epoca di socialismo liberale, per il quale io intendo un sistema in cui possiamo agire come comunità organizzata verso propositi comuni, per promuovere la giustizia sociale ed economica, pur rispettando e proteggendo l’individuo nella sua libertà di scelta, nella sua fede, nella sua mentalità, nelle sue espressioni, nel suo spirito di iniziativa, e nella sua proprietà”.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 41-42

Kierkegaard, Abramo

Secondo Kierkegaard, Abramo è il piú grande di tutti gli uomini e la sua grandezza è ben superiore a quella di Hegel, la cui filosofia oggi sembra insuperabile.

S. Kierkegaard, *Timore e tremore*

Ci furono uomini grandi per la loro energia, per la saggezza, la speranza o l'amore. Ma Abramo fu il piú grande di tutti: grande per l'energia la cui forza è debolezza, grande per la saggezza il cui segreto è follia, grande per la speranza la cui forza è demenza, grande per l'amore che è odio di se stesso. Fu per fede che Abramo lasciò il paese dei suoi padri e fu straniero in terra promessa. Lasciò una cosa, la sua ragione terrestre, e un'altra ne prese: la fede.

[...]

Dev'esser difficile comprendere Hegel; ma Abramo! Uno scherzo. Superare Hegel, è un prodigio. Ma superare Abramo, nulla di piú facile! Per conto mio, ho impiegato gran tempo nello studio del sistema hegeliano, e credo anzi di averlo abbastanza capito. Sono persino tanto temerario da credere che, quando malgrado tutti i miei sforzi non arrivo ad afferrare il suo pensiero in taluni passaggi, ciò voglia dire che il mio autore non è abbastanza chiaro con sé medesimo. Io compio quello studio assai facilmente, in modo affatto naturale né esso mi dà il mal di capo. Ma, quando mi metto a riflettere su Abramo sono come annientato. Ad ogni istante i miei occhi cadono sull'inaudito paradosso ch'è la sostanza della sua vita. Ad ogni istante sono respinto indietro e, malgrado il suo appassionato accanimento, il mio pensiero non può penetrare quel paradosso neppur per un capello. Tendo ogni muscolo nella ricerca di una via di uscita. E, simultaneamente, sono paralizzato.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1289-1290

Kierkegaard, Critica a Hegel

Ciò che Hegel ha considerato una grande scoperta dell'idealismo, cioè la presenza del movimento nella logica, secondo Kierkegaard ha creato solo confusione. Il movimento è impensabile nella logica, esso appartiene solo all'esistenza.

S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia e Il concetto dell'angoscia*

Se si deve costruire un sistema logico, bisogna badare soprattutto che non venga assunto nulla di ciò ch'è soggetto alla dialettica dell'esistenza, cioè di quanto è unicamente perché esiste o perché è esistito, e non per via dell'essere (logico). Da ciò segue che quell'incomparabile e incomparabilmente ammirata scoperta di Hegel d'introdurre il movimento nella logica (prescindendo dal fatto che, in metà dei testi, manca anzi una vera ricerca per dimostrare ch'esso vi si trova) equivale a introdurre la confusione nella logica. E non è anche strano porre il movimento a fondamento di una sfera dove il movimento è impensabile, ovvero lasciare che il movimento spieghi la logica mentre la logica non può spiegare il movimento? [...]

In un sistema logico non si deve assumere nulla che abbia un rapporto all'esistenza, che non sia indifferente rispetto all'esistenza. La supremazia infinita che compete alla Logica su tutto il pensiero, in quanto essa è l'oggettività, è a sua volta limitata da questo, che dal punto di vista soggettivo essa è un'ipotesi, proprio perché, per quel che riguarda la realtà, essa è indifferente rispetto all'esistenza.

[...]

Nella logica nessun movimento può *divenire*, perché la logica è, e tutto ciò ch'è logico è [...]: l'impotenza del logico è il passaggio dalla logica al divenire dove si presentano l'esistenza e la realtà. Quando la logica si sprofonda nella concretezza delle categorie, non dice niente di più di quanto aveva detto fin da principio. Ogni movimento, per servirci per un momento di questa espressione, è un movimento immanente, il quale, in un senso più profondo, non è movimento. Di questo ci si può convincere facilmente se si pensa che il concetto del movimento stesso è una trascendenza che non può trovare un posto nella logica. Allora il negativo è l'immanenza di movimento, è ciò che scompare, ciò che è tolto. Se tutto diviene in questo modo, niente diviene, e il negativo diventa un fantasma. Ma, appunto per fare divenire qualche cosa, nella logica il negativo diventa qualcosa di più, diventa ciò che produce il contrasto, cioè non una negazione ma una contra-posizione. Ora il negativo non è il silenzio nel movimento immanente, ma è lo "*altro necessario*", che certamente può essere molto necessario per dare inizio al movimento logico ma che non è più il negativo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1328 e 1333

Kierkegaard, Dimensione soggettiva e oggettiva della verità

Kierkegaard distingue fra il porsi di fronte ad una verità soggettiva, oppure oggettiva. Quando la verità è soggettiva il rapporto con essa diviene dialettico. Egli poi osserva che vi sono due tipi di pensatori, quello soggettivo e quello oggettivo.

S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*

Ora mostrerò, per chiarire la differenza fra il cammino della riflessione oggettiva e quello della riflessione soggettiva, la ricerca della riflessione soggettiva nel suo cammino all'indietro e verso l'interiorità. Il culmine dell'interiorità in un soggetto esistente è la passione, alla passione corrisponde la verità come paradosso, e il fatto che la verità diventa paradosso è precisamente fondato nel suo rapporto al soggetto esistente. Così l'un termine corrisponde all'altro. Se ci si dimentica di essere un soggetto esistente, la passione se ne va, la verità non diventa per compenso qualcosa di paradossale, ma il soggetto conoscente, da uomo che era, diventa un'entità fantastica e la verità un oggetto fantastico per questo conoscere.

Quando si pone il problema della verità in modo oggettivo, si riflette oggettivamente sulla verità come su un oggetto al quale il conoscente si rapporta. Non si riflette sul rapporto, ma sul fatto che è la verità, il vero, ciò a cui ci si rapporta. Quando ciò a cui ci si rapporta è soltanto la verità, il vero, allora il soggetto è nella verità. Quando si pone il problema della verità in modo, soggettivo, si riflette soggettivamente sul rapporto dell'individuo; se: soltanto il "come" del rapporto è nella verità, allora l'individuo è nella verità, anche se a questo modo egli si rapporta alla non-verità. [...] Prendiamo come esempio la conoscenza di Dio.

Oggettivamente si riflette sul fatto che c'è il vero Dio; soggettivamente, sul fatto che l'individuo si rapporta a un qualche cosa *in modo* che il suo rapporto è in verità un rapporto a Dio. Ora, da quale parte si trova la verità? Ahimé, guai a noi se qui facciamo ricorso alla mediazione e diciamo: la verità non sta da nessuna delle due parti, essa è nella mediazione. Risposta eccellente, a patto che qualcuno potesse dire come fa un esistente ad essere nella mediazione, perché essere nella mediazione significa essere compiuto, mentre esistere è divenire. Un esistente non può trovarsi in due posti ad un tempo, essere soggetto-oggetto. Quando egli è ad un pelo per essere ad un tempo in due posti, egli è sotto la passione, ma la passione non si produce che momentaneamente, e la passione è precisamente il vertice della soggettività. L'esistente che sceglie il cammino della soggettività concepisce nello stesso momento tutta questa difficoltà dialettica di dover impiegare qualche tempo, forse un lungo tempo, per trovare Dio oggettivamente; egli comprende questa difficoltà dialettica in tutto il suo dolore, perché egli deve nello stesso momento usare Dio, perché ogni momento in cui egli non ha Dio è sprecato.

[...]

Mentre il pensatore oggettivo è indifferente rispetto al soggetto pensante e alla sua esistenza, il pensatore soggettivo, come esistente essenzialmente interessato al suo

proprio pensiero, è esistente in esso. Perciò il suo pensiero ha un'altra specie di riflessione, cioè quella dell'interiorità, della possessione, con cui esso appartiene al soggetto e a nessun altro. Mentre il pensiero oggettivo pone tutto in risultato, e stimola l'intera umanità a barare copiando e proclamando risultati e fatti, il pensiero soggettivo pone tutto in divenire e omette il risultato, in parte perché proprio questo è il compito del pensatore, poiché possiede la via, in parte perché come esistente egli è sempre in divenire, ciò che del resto è ogni uomo che non si è lasciato ingannare a diventare oggettivo, a diventare la speculazione in modo disumano.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1311-1312 e 1314

Kierkegaard, Il dubbio e la disperazione

Kierkegaard osserva che la disperazione nasce quando ci si pone di fronte a se stessi come valore eterno. Essa è diversa dal dubbio, da cui proviene, con Cartesio, il pensiero moderno. "Il dubbio è la disperazione del pensiero. La disperazione è il dubbio della personalità".

S. Kierkegaard, *Aut-Aut*

Ma cosa vuol dire vivere esteticamente e cosa vuol dire vivere eticamente? Cosa è l'estetica nell'uomo, e cosa è l'etica? A ciò risponderò: l'estetica nell'uomo è quello per cui egli spontaneamente è quello che è; l'etica è quello per cui diventa quello che diventa. Chi vive tutto immerso, penetrato nell'estetica, vive esteticamente. [...]

Scegli dunque la disperazione, poiché la disperazione stessa è una scelta. Si può dubitare senza scegliere il dubbio, non si può disperare senza scegliere la disperazione. E mentre si dispera, si sceglie di nuovo. E cosa si sceglie? Si sceglie se stessi, non nella propria immediatezza, non come questo individuo casuale, ma si sceglie se stessi nel proprio eterno valore.

Mi sforzerò di spiegare meglio questo punto riguardo a te. Nella nuova filosofia si è parlato, più che a sufficienza, del fatto che tutta la speculazione comincia col dubbio; d'altra parte io, quando occasionalmente mi son potuto occupare di queste meditazioni, ho inutilmente cercato degli schiarimenti per sapere in che cosa il dubbio sia diverso dalla disperazione. Qui cercherò di mettere in evidenza questa differenza, sperando che essa giovi ad orientarti in senso teorico e pratico. Son ben lontano dal credere di avere un vero estro filosofico, non ho il tuo virtuosismo nello scherzare colle categorie, ma quello che in senso più profondo è il significato della vita, potrà certo esser compreso anche da chi è più ingenuo. Il dubbio è la disperazione del pensiero, la disperazione è il dubbio della personalità; e per questo tengo tanto alla determinazione della scelta, che è diventata il mio motto, il nerbo della mia concezione di vita; e ho una concezione di vita, anche se non pretendo affatto di avere un sistema. Il dubbio è il movimento interno del pensiero stesso, e nel mio dubbio mi comporto più impersonalmente che posso. Supposto che il pensiero, quando il dubbio si completa, trovi l'assoluto e si riposi in lui, esso riposa in lui non in seguito ad una scelta ma in seguito alla stessa necessità per cui dubitava; poiché il dubbio stesso è una determinazione di necessità, e così pure il riposo [...]. Il dubbio e la disperazione stanno dunque di casa in due sfere completamente diverse; sono corde assai diverse dell'anima che vengono messe in movimento. Ma questa conclusione non mi soddisfa affatto, perché il dubbio e la disperazione vengono in questo modo coordinati, e questo non deve avvenire. La disperazione è un'espressione molto più profonda e completa, il suo movimento è molto più ampio di quello del dubbio. La disperazione è l'espressione di tutta la personalità, il dubbio solo del pensiero. La presunta obiettività del dubbio, che lo rende tanto aristocratico, è proprio, un'espressione, della sua imperfezione.

Il dubbio sta perciò nella differenza, la disperazione nell'assoluto.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1249-1250

Kierkegaard, Il nostro tempo ha bisogno d'eternità

Dopo aver constatato che “il tempo non è diventato altro che tempo”, Kierkegaard giunge a concludere che il nostro tempo ha bisogno d'eternità. Al rifiuto dell'eternità si accompagna una sua “artificiosa imitazione”; ma per il filosofo danese questo progetto è destinato alla sconfitta.

S Kierkegaard, *Gli scritti su se stesso*

Ancora una parola; e me la si conceda. Ciò che il nostro tempo esige – già, chi finirebbe di enumerare tutto ciò che esige ora che, in seguito ad un processo di autocombustione, la cui causa ed il cui motivo è stato l'attrito mondano della mondanità con se stessa, la mondanità è andata in fiamme? Invece ciò di cui il nostro tempo ha bisogno – nel senso più profondo – si può esaurientemente dire con una sola parola, ha bisogno di eternità. La disgrazia del nostro tempo è che non è diventato altro che “tempo”, temporalità, che, impaziente, non vorrebbe sentir parlare di eternità, che anzi, con buone condizioni o in preda a frenesia, vorrebbe rendere del tutto superfluo l'eterno con una artificiosa imitazione; il che però non gli riuscirà, in tutta l'eternità, perché quanto più si crede di poter fare a meno dell'eterno, quanto più ci si irrigidisce nel pensare che si può fare a meno di lui, tanto più, in fondo, si ha bisogno di lui.

La sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 463-464

Kierkegaard, Il passaggio dalla morale alla fede

Kierkegaard osserva che Abramo si pone al di sopra dell'etica come insieme di valori a cui tutti fanno riferimento e anche al di sopra del linguaggio, che esiste per esprimere questa dimensione generale che ogni uomo ha in comune con gli altri. Dove egli si pone non può esservi che il silenzio e la solitudine.

S. Kierkegaard, *Timore e tremore*

È evidente la differenza che separa l'eroe tragico da Abramo. L'eroe tragico rimane ancora nei confini della morale. Per lui ogni espressione della morale ha il suo *télos* in una espressione superiore della morale; egli riduce il rapporto morale tra padre e figlio o tra figlio e padre a un sentimento, la cui dialettica si riferisce all'idea di moralità. Non è possibile, quindi, che qui si tratti di una sospensione teleologica della morale, in quanto tale.

Con Abramo, è tutta un'altra cosa. Col suo atto egli ha varcato i confini di tutta la sfera morale. Il suo *télos* è più in alto, al di sopra dell'etica; in vista di questo *télos* egli sospende la morale. Perché vorrei sapere come è possibile ricondurre la sua azione al Generale, e se è possibile scoprire, fra la sua condotta e il Generale, un rapporto qualsiasi che non sia quello di aver oltrepassato questo ultimo. Egli non agisce per salvare un popolo, né per difendere l'idea dello stato, né per placare gli dei irritati. Se fosse possibile parlare del corrucchio della divinità, quella collera si rivolgerebbe solo contro Abramo, il cui comportamento è tanto strettamente privato e tanto estraneo al Generale. Così mentre l'eroe tragico è grande per la sua virtù morale, Abramo lo è per una virtù affatto personale. Nella sua vita la morale non trova espressione più elevata di questa: il padre deve amare suo figlio. Se nella condotta di Abramo vi fosse traccia del Generale, ciò sarebbe concentrato in Isacco e come nascosto nei suoi fianchi, e griderebbe allora per bocca sua: "Non lo fare, tu distruggi tutto!".

Perché dunque Abramo lo fa? Per volontà, di Dio, come anche, in modo assolutamente identico, per volontà propria. Egli lo fa per volontà di Dio, perché Dio esige questa prova dalla sua fede, e per volontà propria, per poterla fornire, quella prova. L'unità di questa doppia situazione è ben indicata dalla parola che l'ha sempre designata: è una prova, una tentazione. Ma che cosa vuol dire una tentazione? Vuol dire qualcosa che pretende, di solito, distogliere l'uomo dal suo dovere. Ma qui essa è la moralità stessa, vogliosa di impedire ad Abramo di compiere la volontà di Dio. Che cos'è allora il dovere?

L'espressione della volontà di Dio.

A questo punto, se si vuol comprendere Abramo, appare la necessità di una nuova categoria. Il paganesimo ignora questo genere di rapporto con la divinità; l'eroe tragico non entra in relazione privata con essa. Per lui la morale è il divino, onde il paradosso lo riconduce al Generale per via di mediazione.

Abramo si rifiuta alla mediazione. In altri termini: non può parlare. Dal momento in cui parlo,

io esprimo il Generale e, se taccio, nessuno può comprendermi. Se Abramo vuol esprimersi nel Generale, deve dire che la sua situazione è quella del dubbio religioso; perché non c'è nessuna espressione più alta, ricavata dal Generale, che sia al di sopra del Generale che egli trasgredisce.

Perciò egli mi spaventa, pur suscitando la mia ammirazione. Chi rinnega se stesso e si sacrifica al dovere, rinuncia al finito per afferrare l'infinito. E va con sicurezza. L'eroe tragico rinuncia al certo per il più certo e lo sguardo di chi lo contempla si posa fiducioso su di lui. Ma colui che rinuncia al Generale per afferrare una cosa più elevata che non è il Generale, che cosa fa mai? E se non fosse altro che una crisi? E se la cosa è possibile, ma l'individuo si inganna, che salvezza ci può essere per lui? Egli soffre tutto il dolore dell'eroe tragico, annienta la sua gioia terrestre, rinuncia a tutto, e, forse nel medesimo istante, si chiude la via della gioia sublime, tanto preziosa ai suoi occhi da averla voluta conquistare ad ogni prezzo. Lo spettatore non può assolutamente comprenderlo, né contemplarlo con fiducia. Forse ciò che è nelle intenzioni dell'uomo di fede non può essere compiuto, perché non può essere concepito. E se pur è eseguibile, ma l'Individuo si inganna, sulla volontà divina, che salvezza gli rimane? L'eroe tragico *ha bisogno* di lacrime e *reclama* le lacrime. E quale uomo che contemplasse Agamennone con uno sguardo d'invidia avrebbe gli occhi asciutti e potrebbe non piangere con lui? Ma quale anima potrebb'essere tanto disviata da osar piangere con Abramo? L'eroe tragico compie il suo atto in un preciso momento del tempo; ma con la sua azione, egli vive e compie nelle generazioni future un'azione non meno grande: visita l'anima piegata sotto la tristezza, colui il cui petto oppresso non può respirare né soffocare per i sospiri, nel turbamento dei suoi pensieri nutriti di lacrime; si mostra a costui, strappa il triste sortilegio, scioglie i legami, asciuga le lacrime; perché l'oppresso dimentica le proprie sofferenze in quelle dell'eroe. Non è possibile piangere su Abramo. Ci si avvicina a lui con un *horror religiosus*, come Israele si avvicina al Sinai.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1291-1292

Kierkegaard, Il peccato si relaziona all'esistenza

Kierkegaard osserva che, come l'esistenza stessa, l'immortalità, la fede e il paradosso, anche il peccato "non può trovare posto nel sistema". Il peccato appartiene al singolo ed è la misura della distanza dalla verità.

S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia* e *La malattia mortale*

Il peccato è decisivo per tutta una sfera di esistenza, quella religiosa nel senso più stretto. Proprio perché ai nostri tempi si è fatto un'indigestione di sapere, si finisce facilmente per confondere tutto con un linguaggio babelico, dove gli esteti sfruttano con abilità le determinazioni più decisive della religiosità cristiana, e i pastori le usano spensieratamente come stile di cancelleria il cui contenuto non interessa per nulla.

Ma la disgrazia dei nostri tempi è quella di aver fatto una scorpacciata di sapere, è di aver dimenticato cos'è l'esistere e cosa deve significare l'interiorità: perciò era importante che il peccato non fosse concepito con determinazioni astratte, con le quali non lo si può afferrare, almeno in modo decisivo, perché esso sta in un rapporto essenziale con l'esistere. In questo senso era utile che lo scritto fosse una ricerca psicologica che spiega per suo conto come il peccato non può trovare il suo posto nel sistema, press'a poco come l'immortalità, la fede, il paradosso e cose simili, le quali si rapportano essenzialmente all'esistere? da cui per l'appunto il pensiero sistematico astraе. Con l'"angoscia" non si dà più importanza "ai paragrafi del sistema, ma all'interiorità dell'esistenza. Come *Timore e tremore* rappresentavano la condizione della sospensione teleologica mentre Dio tenta, così l'angoscia è la condizione dell'anima ch'è sospesa teleologicamente in quella disperata liberazione dal dover realizzare l'etica. L'interiorità del peccato come angoscia nell'individualità esistente è la distanza più grande possibile e più dolorosa dalla verità, quando la verità è l'interiorità.

[...]

La categoria del peccato è la categoria del "singolo". Il peccato non si può pensare affatto speculativamente; perché il singolo uomo è al di sotto del concetto: non si può pensare un singolo uomo, ma soltanto il concetto dell'uomo. È per questa ragione che la speculazione acconsente subito alla teoria della *preponderanza* della generazione sull'individuo; perché non si può pretendere che la speculazione riconosca l'*impotenza* del concetto di fronte alla realtà. E come non si può pensare un singolo uomo; così neanche un singolo peccatore; si può pensare il peccato il quale allora diventa la negazione, ma non un singolo peccatore. Ma proprio per questo il peccato non può mai essere preso sul serio, se dev'essere soltanto pensato. Perché, la serietà, non è il peccato in generale, ma proprio il fatto che tu ed io siamo peccatori; la pressione della serietà consiste nel peccatore, egli è il singolo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1232 e 1269

Kierkegaard, Il singolo contro il panteismo

Kierkegaard ritiene che il singolo sia la categoria con cui il cristianesimo possa resistere al panteismo trionfante. Il singolo è solo di fronte al mondo e a Dio. E questa poi è "la situazione in cui si obbedisce".

S Kierkegaard, *Gli scritti su se stesso*

"Il singolo" è la categoria attraverso cui deve passare, dal punto di vista religioso, il tempo, la storia, il genere umano. E colui che stava alle Termopili non si sentiva tanto sicuro come mi sento io, io che, per non richiamare che questo particolare, sono stato nello stretto passo del "singolo". Egli doveva cioè impedire che l'esercito penetrasse nel passo; e se l'esercito fosse passato, avrebbe perso. Il mio compito mi espone invece assai meno al pericolo di essere calpestato, dato che esso consiste nell'indurre, nell'invitare, nello spingere, se possibile, i molti a passare attraverso il varco del "singolo", nel quale peraltro, va notato, non penetra nessuno senza diventare il singolo; che accada il contrario è una categorica impossibilità. E si noti che faccio questo io, umilissimo servo, senza averne ricevuto alcuna "investitura" come ho detto fin dall'inizio e come continuo a ripetere... – Ed appunto, se io dovessi chiedere una iscrizione per la mia tomba, ne chiederei una che recasse scritto "quel singolo"; non è stata ancora compresa, ma in verità lo sarà.

"Il singolo"; con questa categoria la causa del cristianesimo trionfa o cade, dato che l'evoluzione del mondo è giunta tanto avanti nella riflessione fino al punto in cui attualmente è. Senza questa categoria il panteismo ha vittoria piena. Verranno quindi sicuramente quelli che sanno tendere dialetticamente questa categoria in ben altro modo, – essi che non sono minimamente intervenuti per metterla alla luce – ma la categoria "il singolo" è e resta il punto fermo che può offrire appoggio contro la confusione del panteismo, è e resta il peso che può essere gettato sulla bilancia; c'è solo da aggiungere che coloro che sentono il dovere di lavorare e di procedere con questa categoria devono essere sempre più dialettici mano a mano che la confusione diventerà più grande. Ci si può infatti impegnare a fare un cristiano di ogni uomo che si possa introdurre in questa categoria – nei limiti, naturalmente, in cui un uomo può prendere questo impegno sul conto di un altro – e si può, più precisamente, garantire che lo diventerà. In quanto è "il singolo" egli è solo, solo in tutto il mondo, solo di fronte a Dio; che è poi la situazione in cui si obbedisce.

La sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 464 e 466-467

Kierkegaard, L'amore come comando

Kierkegaard analizza il senso dell'amore come comando e ne mette in evidenza la contraddittorietà (come è possibile comandare l'amore?) e la ricchezza che ne deriva per la nostra vita.

S Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*

Il precetto dell'amore del prossimo parla allora, con la stessa espressione “come te stesso”, di questo amore e dell'amore a se stesso – ed ora si dà fine all'introduzione del discorso con ciò che si desidera far oggetto di meditazione. Si tratta che sia il precetto dell'amore del prossimo sia quello dell'amore a se stessi coincidono: non si tratta soltanto del “come te stesso”, ma ancor più del “tu devi”. È di questo che vogliamo parlare.

Tu “devi” amare,

poiché questo è il distintivo dell'amore cristiano e la sua caratteristica, cioè di contenere un'apparente contraddizione: che l'amare è un dovere.

Tu *devi* amare: questa è quindi la formula della “legge regale”. E in verità, mio uditor, se tu riesci a farti un'idea di com'era la figura del mondo prima che questa formula fosse pronunciata, o se tu aspiri a conoscere te stesso e consideri la vita e la situazione di spirito di coloro i quali, benché si chiamino cristiani, vivono in fondo nelle categorie del paganesimo: allora rispetto a questa realtà cristiana, come rispetto a tutto ciò ch'è cristiano, confesserai umilmente con l'ammirazione della fede che “una cosa simile non è sorta nel cuore di nessun uomo” [1 Cor. 2,9]. Infatti ora, poiché questo è stato comandato per 18 secoli di Cristianesimo e prima al tempo del Giudaismo; ora, poiché è stato insegnato ad ognuno: [avviene], in senso spirituale, come colui il quale, educato nella casa di genitori agiati, è quasi portato a dimenticare che il pane quotidiano è un dono. Ora, ecco che la realtà cristiana è molte volte rifiutata da parte di coloro che in essa sono stati educati, è rifiutata rispetto alle novità di ogni genere, è rifiutata come il cibo sano da parte di chi non è stato mai affamato, è respinta rispetto ai dolciumi; ora, ecco che la realtà cristiana è presupposta, presupposta come arcinota, come data, indicata “per andare oltre”. Ora quel precetto si recita certamente senz'altro da chiunque: ahimè, forse quant'è raro che qualcuno ci badi forse quant'è raro che un cristiano rifletta sul serio a quale sarebbe la sua condizione se il Cristianesimo non fosse entrato nel mondo! Quale coraggio però non ci vuole per dire la prima volta: “tu *devi* amare”, o più esattamente quale autorità divina non occorre per capovolgere le idee e i concetti dell'uomo naturale! Poiché lì dove la lingua umana si ferma, in questo limite la Rivelazione entra con originalità divina e predica ciò che non è difficile alle menti profonde ed esperte delle cose umane, [36] ma che però “non sarebbe mai sorto nel cuore di un uomo” [1 Cor. 2,9]. In fondo, ciò non è difficile da capire una volta ch'è stato detto, e vuole essere compreso soltanto per essere messo in pratica, ma esso non è sorto nel cuore di nessun uomo. Prendi un pagano che non sia ancora abituato all'imparare sbadatamente la realtà cristiana come una filastrocca, oppure non

ancora abituato all'idea di essere cristiano – ecco allora che questo precetto: “Tu devi amare”, non soltanto lo spaventerà, ma ecciterà la sua riflessione, gli sarà di scandalo. Proprio per questo si adatta al precetto dell'amore ciò ch'è segno distintivo della realtà cristiana: “Tutto è diventato nuovo” [2 Cor. 5, 17]. Il precetto non è a caso qualcosa di nuovo, ma non è una novità nel senso di curiosità, né una novità nel senso temporale. L'amore è esistito anche nel paganesimo: ma questa di dover amare è un'esigenza dell'eternità – e tutto è diventato nuovo. Che differenza da quel gioco di forze del sentimento, dell'istinto, dell'inclinazione e della passione, in breve dell'immediatezza, da quella magnificenza della poesia che canta con sorriso o in lagrime, con desiderio e auspicio: che differenza fra questo e la serietà del comando dell'eternità in spirito e verità, in sincerità e abnegazione!

Ma l'ingratitude umana, quant'ha la memoria corta! Infatti la cosa piú alta che ora è offerta ad ognuno, la si considera un nulla; non fa nessuna impressione; né tanto meno se ne apprezza la preziosità, per il fatto che tutti hanno o possono avere la stessa cosa. Invece, se una famiglia possiede qualche gioiello prezioso che richiama qualche evento familiare, si racconta di generazione in generazione, dai padri ai figli e dai figli ancora ai loro figli, come le cose sono andate. Ma perché ora, dopo che il Cristianesimo da tanti secoli è diventato la proprietà del genere umano, si tace della rivoluzione dell'eternità che il Cristianesimo ha introdotto nel mondo? Forse che ogni generazione non è ugualmente vicina, sí da essere obbligata ad averne un'idea chiara? La rivoluzione portata dal Cristianesimo è forse meno importante per il fatto ch'è accaduta 18 secoli fa? È forse ora diventato anche meno importante il fatto ch'esiste un Dio, perché per tanti secoli molte generazioni hanno creduto in Lui? Ed è per me diventato meno importante – credere in Lui? E colui che vive ai nostri giorni, forse ch'è cristiano da 18 secoli per il fatto che il Cristianesimo è entrato nel mondo 18 secoli fa? Però non è passato tanto tempo e si può benissimo ricordare com'era l'uomo prima di diventare cristiano, quale rivoluzione esso ha causato – qualora il divenire cristiano abbia prodotto una rivoluzione. Non c'è affatto bisogno di esposizioni storico-universali di cos'era il paganesimo, come se esso fosse scomparso 18 secoli fa; poiché non è da molto tempo che tu, mio uditor, ed io eravamo pagani, di certo – anche se comunque siamo diventati cristiani.

S Kierkegaard, *Gli atti dell'amore*, Rusconi, Milano, 1983, pagg. 170-173

Kierkegaard, L'angoscia

Kierkegaard afferma che "l'angoscia è la possibilità della libertà" e che "la possibilità è la più pesante di tutte le categorie".

S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*

L'angoscia è la possibilità della libertà; soltanto quest'angoscia ha, mediante la fede, la capacità di formare assolutamente, in quanto distrugge tutte le finitezze scoprendo tutte le loro illusioni. E nessun grande inquisitore tien pronte torture così terribili come l'angoscia; nessuna spia sa attaccare con tanta astuzia la persona sospetta, proprio nel momento in cui è più debole, né sa preparare così bene i lacci per accalappiarla come sa l'angoscia; nessun giudice, per sottile che sia, sa esaminare così a fondo l'accusato come l'angoscia che non se lo lascia mai sfuggire, né nel divertimento, né nel chiasso, né sotto il lavoro, né di giorno, né di notte.

Colui ch'è formato dall'angoscia, è formato mediante possibilità; e soltanto chi è formato dalla possibilità, è formato secondo la sua infinità. Perciò la possibilità è la più pesante di tutte le categorie. (...)

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 1253

Kierkegaard, La concezione estetica

Kierkegaard individua la concezione estetica del rapporto col mondo nella categoria del godimento e quindi in particolari stati d'animo.

S. Kierkegaard, *Aut-Aut*

La concezione estetica considera anche la personalità in relazione al mondo che la circonda, e l'espressione di questo, riflettendosi nella personalità, è il godimento. Ma l'espressione estetica del godimento, nel suo rapporto colla personalità, è lo stato d'animo. Nello stato d'animo infatti è presente la personalità, ma è presente vagamente. Chi vive esteticamente infatti cerca per quanto è possibile di perdersi nello stato d'animo, cerca di avvolgersi completamente in esso, fin che in lui non rimanga nulla che non ne possa venir assorbito, perché un simile residuo ha sempre un effetto perturbatore, che distoglie dal godimento. Quanto più la personalità è vagamente presente nello stato d'animo, tanto più l'individuo è nel momento, e questa è di nuovo l'espressione più adeguata per l'esistenza estetica; essa è nel momento. Da ciò le enormi oscillazioni alle quali è esposto chi vive esteticamente.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 1239

Kierkegaard, La condizione estetica e quella etica

Kierkegaard indica la caratteristica della condizione estetica nel vedere ovunque delle possibilità. La condizione etica è invece quella di considerare le stesse cose come un compito.

S. Kierkegaard, *Aut-Aut*

L'individuo sceglie perciò se stesso come una concretezza molteplicemente determinata, e perciò si sceglie secondo la sua continuità. Questa concretezza è la realtà dell'individuo; ma poiché la sceglie secondo la sua libertà, si può anche dire che è la sua possibilità, o per non usare un'espressione così estetica, che è il suo compito. Chi vive esteticamente infatti non fa che vedere ovunque possibilità, queste costituiscono per lui il contenuto del futuro; mentre chi vive eticamente, vede dappertutto compiti. L'individuo dunque vede questa sua reale concretezza come compito, come scopo, come fine. Ma che l'individuo veda la sua possibilità come il suo compito esprime proprio la sua sovranità sopra se stesso, alla quale non rinuncerà mai, anche se d'altra parte non prova gusto nella sovranità del tutto indisturbata che è sempre del re senza regno. Questo dà all'individuo etico una sicurezza che a chi vive solo esteticamente manca del tutto. Chi vive esteticamente attende tutto da fuori.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pagg. 1246-1247

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaK/KIERKEGAARD_
LA RAGIONE E L ASSU.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Kierkegaard, Lo scandalo

Kierkegaard riprende lo schema di san Paolo secondo il quale il cristianesimo non può essere che scandaloso per la ragione

S Kierkegaard, *Scuola di cristianesimo*

Al pari del concetto di “fede” anche quello di “scandalo” è una categoria specificamente cristiana che si riferisce alla fede. La possibilità dello scandalo è una specie di bivio, pone dinanzi a un bivio. Ci si allontana da questa possibilità per andare o allo scandalo o alla fede; ma non si giunge mai alla fede senza passare attraverso la possibilità dello scandalo. Lo scandalo si riferisce essenzialmente all'unione di Dio e dell'uomo, o all'Uomo-Dio. La speculazione ha naturalmente creduto di poter “concepire” l'Uomo-Dio, e s'intende, perché la speculazione lo spoglia delle determinazioni di temporalità, di contemporaneità, di realtà. Insomma, e non si esagera a dire che ciò significa semplicemente abbandonarsi a delle buffonate e farsi beffe della gente, è triste e terribile vedere che quest'atteggiamento ha ricevuto gli onori di una profonda teoria. No, l'Uomo-Dio è legato anche alla *situazione*, quella situazione in cui l'individuo al tuo fianco è l'Uomo-Dio. Questi non è l'unità di Dio e dell'uomo, una simile terminologia è una profonda illusione ottica. L'Uomo-Dio è l'unità di Dio e di un individuo particolare. Che il genere umano sia o debba essere imparentato con Dio, è paganesimo antico; ma che un uomo particolare sia Dio, è cristianesimo, e quell'uomo particolare è l'Uomo-Dio. Né in cielo, né in terra, né all'inferno, né nei travimenti del pensiero più fantastico si incontra la possibilità di un'associazione così folle per la nostra ragione. Lo si riconosce quando si è nella situazione di contemporaneo, e non c'è possibilità di rapporto con l'Uomo-Dio senza mettersi prima in questa situazione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XVIII, pag. 1300

Kierkegaard, Sul Quarantotto

Kierkegaard giudica in questo modo la rivoluzione del Quarantotto: non i governi abusavano del potere, come si diceva, ma piuttosto “il difetto era che non si governava”. La borghesia voleva il potere, ma si è spaventata subito quando ha visto dietro di sé il quarto stato, “la vittima innocente a cui si darà addosso”.

S Kierkegaard, *L'unica cosa che è necessaria*

Ed ora, nell'anno 1848, è ormai assolutamente chiaro che quei pochi che erano in grado di vedere e di giudicare avevano visto anche che il difetto dell'epoca precedente non era nel fatto che i governi abusavano del potere né che il governare non era una responsabilità di fronte a Dio, ma l'elaborazione della più raffinata civetteria, ma proprio il contrario: che i governi cioè non erano capaci di osare di adoperare il potere – né ne avevano il coraggio morale –; per farla breve, il difetto era che non si governava.

Adesso peraltro è ben chiaro che ciò che occorre in senso politico si può esprimere con una sola parola: governo. Se dunque – per servirmi di una espressione biblica – la provvidenza dovesse mandare adesso dei giudici, questi non dovrebbero venire, come un tempo, per dirigere il governo, ma per contribuire con tutte le loro forze a che il governare sia possibile. La responsabilità di tutto questo ricade su una borghesia che, piena di pretese, dotata di media cultura, demoralizzata dalle lusinghe della stampa, credeva di poter governare perché era l'opinione pubblica. Ma forse non si è mai visto nella storia che la nemesi sia venuta così in fretta: perché nello stesso istante, allo stesso suono di campana al quale la borghesia si protese con decisione verso il potere il quarto stato si sollevò. Ora verrà certamente detto che la colpa è sua, ma questo non è vero: il quarto stato è la vittima innocente a cui si darà addosso, che verrà fucilata e maledetta – e questo vien detto legittima difesa; e lo è anche, in un certo senso: è legittima difesa perché la borghesia ha distrutto lo Stato.

La sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 477-478

Klein, Il gioco nella psicoanalisi del bambino

Secondo Melanie Klein (Vienna 1882-Londra 1960) la tecnica del gioco da lei utilizzata nella psicoanalisi infantile assolve la stessa funzione che hanno le "associazioni libere" nell'analisi degli adulti. L'analista deve interpretare e comunicare al bambino il significato simbolico inconscio che assume l'azione ludica compiuta in sua presenza e in questo modo si arriva a gettare luce sui suoi processi inconsci, sull'origine delle sue ansie, paure, sensi di colpa. Il bambino deve essere messo in condizione di sperimentare liberamente le sue emozioni e le sue fantasie, servendosi di materiali ludici appropriati – oggetti piccoli, semplici, non meccanici – che si prestino a creare le situazioni più diverse. Spesso nel gioco il bambino manifesta la sua aggressività e i suoi impulsi distruttivi – ad esempio rompendo un giocattolo –; anche in questo caso il compito dell'analista è quello di osservare, comprendere e comunicare al bambino ciò che avviene in lui, senza esprimere valutazioni morali e senza voler esercitare alcun ruolo educativo nei suoi confronti.

M. Klein, *La tecnica psicoanalitica del gioco: sua storia e suo significato*, II-III

II. Ho spiegato come l'uso dei giocattoli, che io tenevo specificamente per i miei piccoli pazienti nella scatola dove li portai la prima volta, si dimostrasse essenziale per l'analisi. Tale esperienza, come molte altre, mi aiutò a stabilire quali giocattoli sono più adatti per la tecnica psicoanalitica del gioco. Trovai essenziale avere giocattoli *piccoli*, perché il loro numero e varietà mette il bambino in grado di esprimere una vasta serie di fantasie ed esperienze. È importante, per tale scopo, che questi giocattoli non siano meccanici e che le figure umane, diverse solo per colore e misura, non indichino alcuna particolare occupazione. La loro grande semplicità mette il bambino in grado di usarle in molte situazioni differenti, secondo il materiale che vien fuori dal suo gioco. Il fatto che egli possa, così, presentare simultaneamente una varietà di esperienze e situazioni immaginarie o reali ci rende, inoltre, possibile tracciare un quadro più coerente del lavoro della sua mente. In armonia con la semplicità dei giocattoli, anche l'attrezzatura della camera da gioco è semplice: non comprende se non ciò che è necessario all'analisi. I giocattoli di ciascun bambino son tenuti chiusi in un particolare cassetto, ed egli perciò sa che i suoi giocattoli e i giochi a cui gli servono, che sono l'equivalente delle associazioni degli adulti, sono conosciuti solo dall'analista e da lui. La scatola in cui presentai per la prima volta i giocattoli alla bambina summenzionata risultò il prototipo del cassetto individuale, che è parte della relazione intima e privata tra analista e paziente, caratteristica della situazione del transfert psicoanalitico.

Io non affermo che la tecnica del gioco dipenda interamente dalla mia particolare selezione del materiale di gioco. In ogni caso, i bambini spesso portano spontaneamente con sé le loro cose, e il gioco che fanno con queste entra come una cosa naturale nel lavoro analitico. Ma credo che i giocattoli forniti dall'analista dovrebbero essere, nel complesso, del tipo da me descritto, cioè semplici, piccoli e non meccanici.

Comunque, i giocattoli non sono i soli mezzi per l'analisi fondata sul gioco. Molte delle attività del bambino sono a volte esercitate intorno al lavabo, che è fornito di una o due bottigliette, bicchieri e cucchiari. Spesso egli disegna, scrive, dipinge, taglia, ripara giocattoli, e così via. Di tanto in tanto, fa alcuni giochi in cui assegna all'analista e a se stesso le parti: il negozio di giocattoli, il dottore e l'ammalato, la scuola, la madre e il bambino. In tali giochi spesso il bambino assume per sé la parte dell'adulto, non solo esprimendo con ciò il suo desiderio di rovesciare i compiti, ma anche dimostrando come egli sente che i suoi genitori o altre persone autorevoli si comportano verso di lui, o *dovrebbero* comportarsi. Qualche volta egli dà sfogo alla sua aggressività e al risentimento, mostrandosi, nella parte di genitore, sadico verso il bambino, rappresentato dall'analista. Il principio dell'interpretazione rimane lo stesso se le fantasie sono espresse mediante i giocattoli o con una finzione scenica. Poiché, qualunque materiale si usi, l'essenziale è che i principi base della tecnica vengano applicati.

Nel gioco infantile l'aggressività è espressa in vari modi, direttamente o indirettamente. Spesso vien rotto un giocattolo o, quando il bambino è più aggressivo, capita che assalga con un coltello o con le forbici la tavola o pezzi di legno, spruzzi intorno l'acquaio i colori, e la camera, in genere, diventi un campo di battaglia. È essenziale mettere il bambino in grado di manifestare la sua aggressività, ma quel che più conta è capire perché, in quel particolare momento, nella situazione di transfert affiorino impulsi distruttivi e osservare le loro conseguenze nella mente del bambino. Sentimenti di colpa possono manifestarsi subito dopo che il bambino ha rotto, per esempio, una figurina. Tale colpa si riferisce non solo al danno fatto, ma anche a ciò che il giocattolo rappresenta nell'inconscio del bambino, per esempio un fratellino, una sorellina o un genitore; perciò l'interpretazione deve spingersi anche a questi strati più profondi. A volte possiamo dedurre dal comportamento del bambino verso l'analista che non solo la colpa ma anche l'ansia per timore di persecuzione è stata la conseguenza dei suoi impulsi distruttivi e che egli è spaventato dalla rappresaglia.

Ho potuto quasi sempre far capire al bambino che non avrei tollerato attacchi fisici contro me stessa. Questo atteggiamento non solo protegge la psicoanalista ma è altresì importante per l'analisi, poiché tali assalti, se non vengono contenuti entro certi limiti, possono ingenerare nel bambino un eccessivo senso di colpa e un'ansia persecutoria, e perciò si aggiungono alle difficoltà del trattamento. Varie volte mi è stato chiesto con quale metodo io prevenissi le aggressioni fisiche, e credo che la risposta sia questa: ero molto attenta a non inibire le *fantasie* aggressive del bambino; infatti gli veniva data l'opportunità di attuarle in altri modi, non esclusi gli attacchi verbali a me stessa. Quanto più potevo interpretare a tempo i motivi dell'aggressione del bambino, tanto più la situazione poteva essere tenuta sotto controllo. Ma con alcuni bambini psicotici a volte è stato difficile proteggermi dalla loro aggressività.

III. Ho notato che l'atteggiamento del bambino verso un giocattolo da lui danneggiato è

molto rivelatore. Spesso egli accantona tale giocattolo, che rappresenta, per esempio, un fratellino o un genitore, e lo ignora per qualche tempo. Ciò indica l'avversione per l'oggetto, dovuta alla paura d'essere perseguitato, cioè che la persona assalita (rappresentata dal giocattolo) sia divenuta vendicativa e pericolosa. Il senso di persecuzione può essere così forte da coprire sentimenti di colpa e di depressione, anche essi suscitati dal danno prodotto. Oppure la colpa e la depressione possono essere così forti da portare a un rafforzamento dei sentimenti persecutori. Comunque, un bel giorno il bambino può cercare nel suo cassetto il giocattolo danneggiato: ciò suggerisce allora che noi abbiamo potuto analizzare alcune importanti difese, diminuendo così i sentimenti persecutori e rendendo il paziente consapevole del suo senso di colpa e del desiderio di riparazione. Quando ciò accade, possiamo anche notare che è avvenuto un cambiamento nei rapporti del bambino con quel particolare fratellino rappresentato dal giocattolo, o nelle sue relazioni in generale. Tale mutamento conferma la nostra impressione che l'ansia dovuta a timori di persecuzione è diminuita e che, insieme con il senso di colpa e il desiderio di ripararvi, hanno assunto una parte preponderante sentimenti d'amore che erano stati attutiti dall'eccessiva angoscia. Con un altro bambino, o con lo stesso bambino in uno stadio analitico più avanzato, il senso di colpa e il desiderio di riparazione possono venire subito dopo l'atto aggressivo, e si manifesta la tenerezza verso il fratello o la sorella eventualmente danneggiati. L'importanza di tali cambiamenti per la formazione del carattere e i rapporti oggettuali, come anche per la stabilità mentale, non può essere sopravvalutata.

È una parte essenziale del lavoro interpretativo che deve accompagnare e assecondare la fluttuazioni fra l'amore e l'odio, fra la felicità e la soddisfazione da una lato e l'ansia persecutoria e la depressione dall'altro. Ciò implica che l'analista non deve mostrare disapprovazione per il bambino che ha rotto un giocattolo: egli non deve, comunque, incoraggiare il bambino ad esprimere la sua aggressività o suggerirgli che il giocattolo può essere riparato. In altri termini, egli dovrebbe mettere il bambino in grado di sperimentare le sue emozioni e fantasie come vengono fuori. Fu norma costante della mia tecnica non esercitare un influsso educativo o morale, ma attenermi unicamente al procedimento psicoanalitico, che, in poche parole, consiste nel comprendere il pensiero del paziente e nel comunicargli ciò che avviene in lui.

La varietà delle situazioni emotive che possono essere espresse con le attività del gioco è illimitata: per esempio, senso di frustrazione e di essere ripudiato; gelosia del padre o della madre, dei fratelli o delle sorelle, accompagnata o non da aggressività; piacere di avere un compagno di giochi alleato contro i genitori; sentimenti d'amore e odio verso un bimbo neonato o atteso, e conseguente angoscia, colpa e desiderio di riparare. Nel gioco infantile si trova anche la ripetizione di esperienze reali e di particolari della vita quotidiana, spesso intrecciati con fantasie. È rivelante l'osservare che, talvolta, fatti reali molto importanti nella vita del bambino non riescono ad entrare né nel suo gioco né nelle sue associazioni e che il massimo rilievo sia invece dato ad avvenimenti di minor conto. Ma questi sono di grande importanza per lui, perché hanno provocato le sue emozioni e fantasie.

(R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del '900*, Principato, Milano, 1997, pagg. 236-239)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaK/KLEIN_ LA
FUNZIONE DELL ANALISI .htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Köhler, La psicologia della Gestalt

Wolfgang Köhler (Reval, Estonia 1887-Nothampton, Massachusset 1941) in questa conferenza del 1959, nel presentare la storia della psicologia della Gestalt, riconduce le sue origini agli studi sulla percezione, iniziati alla fine dell'Ottocento dallo psicologo austriaco Christian von Ehrenfels (1859-1932) e poi sviluppati da Max Wertheimer, i cui risultati non potevano essere spiegati in base al presupposto – allora comunemente accettato – che ogni singola sensazione fosse determinata da uno stimolo corrispondente; percepiamo infatti una “configurazione di insieme” o “forma unitaria” – Gestalt – che non è riducibile a una forma di elementi separati. A derminare la Gestalt sono i rapporti di reciproca interazione fra i vari oggetti percepiti. Köhler sottolinea a come questa concezione dell'attività psichica contrastasse con l'associazinismo meccanico con il quale si spiegavano allora tutti i fatti psicologici. La scoperta di questo principio di organizzazione nel campo percettivo portò gli psicologi della Gestalt a ricercarne la presenza anche in campi diversi da quello della percezione, come in quelli della memoria, dell'apprendimento, del pensiero. Leggi di organizzazione come quelle presenti nel campo psichico furono viste operare anche nel campo della fisica. Queste generalizzazioni delle teorie della Gestalt suscitarono l'interesse di molti esponenti della cultura e della scienza, come ad esempio dai fisici Max Karl Planck (1858-1947) e Max Born (1882-1970).

W. Köhler, *Psicologia della forma oggi*

Vorrei cominciare con qualche rilievo sulla storia della psicologia della Gestalt: non tutti i capitoli della sua storia sono infatti egualmente conosciuti. Intorno all'Ottanta gli psicologi europei rimasero molto colpiti dall'affermazione di von Ehrenfels, secondo la quale sarebbero esistite migliaia di percezioni (“percepts”), le cui caratteristiche non potevano essere derivate da quelle delle loro componenti ultime, le cosiddette sensazioni. Furono citati come esempi gli accordi musicali e le melodie per la percezione auditiva, le caratteristiche di forma degli oggetti visivi, il carattere del ruvido e del liscio nelle impressioni tattili, e così via. Tutte queste “qualità formali” hanno una cosa in comune: esse permangono inalterate, anche se gli stimoli fisici che le determinano vengono variati, in modo però da mantenerne costanti i rapporti. A quei tempi si riteneva in genere che le sensazioni fossero singolarmente determinate dai loro rispettivi stimoli, e dovessero perciò cambiare quando questi ultimi subivano rilevanti modificazioni. Come era allora possibile, in queste condizioni, che le caratteristiche della situazione percettiva rimanessero costanti? Dove provenivano le qualità formali? Le qualità di Ehrenfels non sono ingredienti arbitrari di questa o quella particolare situazione, che potremmo facilmente ignorare. A esse appartengono le caratteristiche estetiche, sia positive che negative, del mondo intorno a noi, e non soltanto quelle degli elementi ornamentali, dei quadri, delle sculture, delle melodie, e così via, ma anche quelle degli alberi, dei paesaggi, delle case, delle automobili, e delle stesse persone. Non occorre sottolineare che i rapporti fra i sessi dipendono in

misura notevole da moduli appartenenti alla stessa classe. Benché sia arrischiato occuparsi di problemi di psicologia come se non esistessero qualità di questo genere, a cominciare dallo stesso Ehrenfels, gli psicologi non sono stati capaci di spiegare la loro natura. Ciò vale anche per coloro che successivamente vennero chiamati psicologi della Gestalt, incluso chi scrive. Le idee e le indagini di Wertheimer si svilupparono in una direzione diversa e furono anche più radicali di Ehrenfels. Egli non si chiese come siano possibili le qualità formali, benché la scena percettiva sia fondamentalmente composta da elementi separati. Egli contestò invece questa premessa, la tesi secondo la quale gli psicologi avrebbero dovuto cominciare col considerare tali elementi. Egli sentì che da un punto di vista soggettivo si è portati a ritenere che tutte le situazioni percettive consistano di componenti molto piccole, tra loro indipendenti, e che basandosi su questa idea sia possibile ottenere un quadro estremamente chiaro di ciò che sta al di sotto della superficie dei fatti osservati. Ma come possiamo sapere se una evidenza soggettiva di questo genere si accorda con la natura di ciò che abbiamo davanti a noi? Forse noi paghiamo la chiarezza soggettiva del quadro abituale ignorando tutti i processi, tutte le reciproche relazioni funzionali che possono aver operato prima che vi sia una scena percettiva, e che in tal modo influenzano le caratteristiche della scena stessa. Ci possiamo permettere di imporre alla percezione una estrema semplicità, che obiettivamente essa non possiede?

Ricordiamo che Wertheimer cominciò a ragionare in questo modo quando sperimentava in situazioni percettive non statiche, ma con oggetti visivi che erano in movimento mentre gli stimoli corrispondenti si mantenevano immobili. Questi “movimenti apparenti”, come li denominiamo oggi, si verificano quando diversi oggetti visivi appaiono e scompaiono secondo determinati rapporti temporali. Usando ancora l'attuale modo di esprimersi, in queste circostanze si verifica una interazione la quale, per esempio, fa apparire un secondo oggetto estremamente vicino, o addirittura coincidente, con un primo oggetto che sta scomparendo, cosicché il secondo oggetto può muoversi verso la sua posizione normale solo quando il primo, e perciò l'interazione, tende di fatto a vanificarsi. Se questa è interazione, essa non si verifica, in quanto tale, sulla scena percettiva. In questa scena noi possiamo osservare semplicemente un movimento. Solo esaminando la situazione fisica possiamo accorgerci che movimenti di questo genere non corrispondono a movimenti obiettivi degli oggetti stimolo, e che debbono perciò essere spiegati dalla successione dei due oggetti. Da ciò consegue che, se il movimento osservato è il risultato percettivo di una interazione, l'interazione stessa si verifica al di fuori del campo percettivo. In tal modo il movimento apparente confermò l'idea più generale di Wertheimer: noi non possiamo ammettere che la scena percettiva sia un aggregato di elementi privi di rapporti, poiché i processi che ne stanno alla base sono già fra loro connessi funzionalmente quando la scena, emergendo, ne rivela gli effetti.

Wertheimer non fornì una spiegazione più specifica di carattere fisiologico, e d'altro canto ciò sarebbe stato impossibile in quell'epoca. Egli si volse in seguito a considerare se le caratteristiche dei campi percettivi statici siano anch'esse influenzate da interazioni.

È noto il modo in cui egli studiò la formazione di unità percettive molari, e più in particolare la formazione di gruppi di oggetti di questo genere. Le figure usate a questo fine sono riprodotte in un gran numero di testi. Esse dimostrano in modo evidente che sono i *rapporti* fra gli oggetti visivi a decidere quali di essi diventeranno membri di un gruppo e quali no, e perciò il luogo in cui un gruppo si separa dall'altro. Questo fatto indica chiaramente che i gruppi percettivi sono determinati da interazioni; e poiché l'osservatore ingenuo è consapevole esclusivamente del risultato, cioè dei gruppi percepiti, e non della loro dipendenza da particolari rapporti, queste interazioni dovrebbero verificarsi ancora una volta fra i processi sottostanti, anziché nel campo percettivo.

Vorrei aggiungere un ulteriore rilievo su questo primo stadio di sviluppo della psicologia della Gestalt. In quegli anni, certamente, gli psicologi della Gestalt non si accontentavano dei fatti di cui si poteva disporre. Eravamo eccitati da ciò che avevamo scoperto, e ancor più dalla prospettiva di trovare altri fatti che ci avrebbero ulteriormente illuminati. Ma non era solo la stimolante novità della nostra impresa che ci ispirava. Vi era anche una generale sensazione di sollievo, come se fossimo fuggiti da una prigione. E la prigione in effetti era la psicologia che veniva insegnata nelle Università quando eravamo ancora studenti. A quel tempo eravamo stati colpiti dalla tesi secondo cui tutti i fatti psicologici (e non solo quelli percettivi) sarebbero consistiti in atomi inerti privi di rapporti, e che i soli fattori atti a combinare questi atomi, e perciò a introdurre l'azione, sarebbero state associazioni, formate esclusivamente per contiguità. Ci disturbava il fatto che questo quadro fosse disperatamente privo di senso, e che la vita umana, in apparenza così piena di colori e di intensa dinamicità, venisse implicitamente ridotta a un flusso informe e oscuro. Questo non accadeva nella nostra concezione, e presentivamo che nuove scoperte si sarebbero unite per distruggere ciò che rimaneva della vecchia concezione. Ben presto altre scoperte, che furono tutte opera di psicologi della Gestalt, rafforzarono la nuova corrente. Rubin richiamò l'attenzione sulle differenze tra figura e sfondo; David Katz provò più volte il ruolo dei fattori formali nel campo del tatto e della visione cromatica, e così via. Perché tanto interesse proprio per la percezione? Semplicemente perché in nessun'altra parte della psicologia vi sono dei fatti disponibili per l'osservazione in modo così immediato. Era speranza comune che, scoperti in questo campo della psicologia i principi funzionali fondamentali, si potesse provare l'azione e l'importanza di questi stessi principi in campi diversi, come quello della memoria, dell'apprendimento e del ricordo. In effetti, Wertheimer e io stesso iniziammo i nostri primi studi sui processi intellettivi proprio da questo punto di vista; un po' più tardi Kurt Lewin cominciò i suoi studi sulla motivazione che, in parte, seguivano la stessa linea; applicammo inoltre il concetto di *Gestaltung* o di organizzazione alla memoria, all'apprendimento, e al ricordo. E probabilmente sono familiari a tutti gli sviluppi in America, l'ulteriore analisi del pensiero condotta da Wertheimer, le ricerche di Asch e di Heider nel campo della psicologia sociale, il nostro lavoro sulle immagini consecutive e forse anche quello sulle correnti cerebrali.

Nel frattempo un aiuto inaspettato era venuto dalle scienze naturali. Per dare un solo

esempio: le parti di unità percettive molarì spesso hanno caratteristiche che non manifestano affatto quando sono separate da tali unità. Entro un'entità visiva maggiore una parte può essere, per esempio, un angolo di questa entità, un'altra parte il suo contorno o confine, e così via. Ora ciò sembra ovvio; ma nel campo della psicologia nessuno lo aveva visto prima: lo stesso accade in qualsiasi sistema fisico che comprenda internamente delle interazioni. Queste interazioni influenzano le parti del sistema, finché eventualmente, in stato di quiete, le caratteristiche di tutte le parti sono tali per cui le rimanenti interazioni si equilibrano reciprocamente. Se dunque i processi nel sistema nervoso centrale seguissero la stessa legge, la dipendenza dei fatti percettivi locali da condizioni che riguardano entità maggiori non potrebbe più essere considerata come un enigma. Confronti di questo genere hanno incoraggiato molto gli psicologi della Gestalt.

In America può aver sorpreso questo intenso interesse per la fisica da parte di individui facili all'entusiasmo come gli psicologi della Gestalt. Si ritiene generalmente che la fisica sia una scienza particolarmente severa. Eppure questo ci è capitato in modo del tutto naturale. Per intenderci, i nostri ragionamenti nel campo della fisica non avevano alcuna pretesa di introdurre modifiche nelle sue leggi, o di introdurre nuove idee. Eppure, quando confrontammo i dati della nostra ricerca psicologica con il comportamento di certi sistemi fisici, alcune parti delle scienze naturali apparvero in una luce diversa. Considerando le leggi della fisica si può mettere in rilievo questo o quell'aspetto del loro contenuto. Il particolare aspetto delle formule al quale gli psicologi della Gestalt dedicarono il loro interesse aveva, per vari decenni, attirato una ben scarsa attenzione. Non si erano mai commessi errori nell'applicarle, perché ciò che ora ci affascinava era sempre stato presente nella loro forma matematica. Ma vi è una differenza fra il rendere esplicito ciò che è contenuto in una formula e il farne uso come strumento attendibile. Avevamo buone ragioni per essere sorpresi da ciò che avevamo scoperto; ed è perciò naturale che esultammo quando il nuovo modo di leggere le formule ci rivelò che l'organizzazione è ovvia in alcune parti della fisica come in psicologia.

Detto per inciso, vi furono altri non meno interessati a questo "nuovo modo di leggere" di quanto lo eravamo noi. Queste persone erano fisici eminenti. Max Planck mi disse una volta che egli si aspettava una chiarificazione di alcune difficoltà che si erano manifestate proprio allora nella fisica quantistica, se non addirittura una chiarificazione del concetto stesso di quantum. Alcuni anni dopo Max Born, il grande fisico che formulò la meccanica quantistica nei suoi termini attuali, in uno dei suoi scritti espresse quasi la stessa idea. E solo pochi anni fa, ho letto uno scritto di Bridgman dell'Università di Harvard, nel quale, si interpreta il famoso principio di Heisenberg in termini tali che sono tentato di chiamare Bridgman un fisico della Gestalt.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1993, vol. III, pag. 327-331

Kosko, Il fuzzy pensiero

Tutt'intorno a noi le cose mutano la loro identità. Gli atomi che costituiscono l'universo turbinano e collidono e continuano a turbinare e a collidere. Tutto è in mutamento. Tutto fluisce. L'universo si sviluppa come un fiume che scorre. Il fluido cosmologico sembra obbedire alle leggi della relatività generale di Einstein al livello del grande, sembra obbedire alle leggi della meccanica quantistica al livello del piccolo e obbedisce non sappiamo a che cosa al livello intermedio. Le cose trapassano fluidamente in cose che sono non-cose rispetto a prima. Gli atomi delle punte delle nostre dita si avvolgono agli atomi dell'aria. Ci sono atomi di dita e atomi di non-dita; ma ci sono anche atomi intermedi, vale a dire atomi che appartengono in certa misura sia alle dita che all'aria e allo stesso tempo né alle une né alle altre. Una rosa è una rosa che è una non-rosa quando le sue molecole cambiano. Il dito trapassa nella mano, la mano nel polso, il polso nel braccio. L'atmosfera della terra trapassa nello spazio vuoto. La montagna va sgretolandosi e diviene collina e infine pianura. L'embrione umano nel suo sviluppo trapassa in un essere umano vivente e un cervello vivente si degrada fino a una cosa morta. Su tutte queste cose possiamo anche apporre etichette precise, bianche o nere. Ma le etichette si tramutano da accurate in imprecise a mano a mano che le cose cambiano. Il linguaggio fissa un legame fra una parola e la cosa significata. Quando la cosa si tramuta in qualcosa che è non-cosa rispetto a prima, il legame si tende, si spezza o si ingarbuglia con altri legami. "Casa" designa una casa anche dopo che la casa sia caduta in pezzi o bruciata. Il mondo delle parole ben presto appare come un peschereccio che va alla deriva con migliaia di lenze ingarbugliate o spezzate.

B. Kosko, *"Il fuzzy-pensiero"*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997.

Krailsheimer, Pascal, la scienza e la tecnologia

Pascal occupa un ruolo importante tanto nella storia della scienza quanto nella storia della filosofia. In questa pagina di Alban Krailsheimer (che ha lavorato presso l'istituto universitario di Christ Church a Oxford e ha curato traduzioni in inglese dei Pensieri e delle Lettere provinciali di Pascal) sono ricordati alcuni contributi di Pascal in campo matematico ("calcolatrice" e teoria della probabilità) e la sua partecipazione ad alcune iniziative pratiche, come ad esempio la bonifica nel Poitou (Francia centro-occidentale).

Si deve ricordare anche quanto Pascal ha prodotto nel campo della fisica: dalla meccanica dei fluidi alle ricerche sul vuoto. Proprio a proposito del vuoto nacque un'aspra polemica fra Pascal e Descartes.

A. Krailsheimer, *Pascal*, 2

Il lavoro scientifico (cioè anche matematico) e tecnologico di Pascal è importante per i risultati a cui giunge, ma illustra anche aspetti del suo carattere e rivela tendenze intellettuali che si sarebbero poi sviluppate, in un contesto del tutto diverso, dopo la conversione.

In una lettera dedicatoria al cancelliere Séguier (1645), Pascal presentava un modello della sua calcolatrice con un esplicito riferimento ai laboriosi metodi di calcolo a lui necessari per aiutare il padre a risolvere problemi fiscali. Vedendo l'utilità di un congegno che risparmiasse tanta fatica, egli, architettata una teoria, in base a questa aveva proceduto a fabbricare una macchina. [...]

Il progetto di bonifica nel Poitou non fu idea sua ma è importante perché corregge l'impressione, tanto diffusa, che i giansenisti si tenessero lontani dalle faccende materiali: invece, a parte i "solitari" che vivevano una vita monastica pur non pronunciando voti, i più tra i giansenisti laici non si ritraevano dal mondo. [...] Nel caso di Roannez [il duca di Roannez era amico di Pascal], lui e i suoi collaboratori (non tutti, di fatto, giansenisti) erano sostenitori entusiasti di varie innovazioni tecnologiche, tra cui dell'apertura di canali navigabili e di un nuovo tipo di vettura a due ruote, oltre che delle bonifiche. Un lavoro onesto e costruttivo, sostenuto da mezzi finanziari e tecnici, attirava simili persone come un uso molto opportuno di doti umane.

Più o meno lo stesso si può dire del progetto di trasporto pubblico. Era indiscutibilmente una cosa utile a molti, ma ciò nonostante non era a disposizione di lavoratori, soldati e servitori in livrea, la cui presenza avrebbe certo messo in fuga i suoi utenti, in maggioranza borghesi (e donne). Perfino con queste limitazioni esso veniva incontro a un bisogno e alla fine ci furono ben tre linee, finché nel 1679 il servizio cessò di essere remunerativo e si dovette sospendere. L'impresa, naturalmente, era stata promossa anche per esigenze morali, ma l'organizzazione e la sagacia necessarie per portarla a buon fine furono in gran parte un contributo di Pascal, che pure in quel tempo era ammalatissimo.

La faccenda della cicloide fu soltanto l'ultima di una intera serie di studi scientifici, di alcuni

dei quali si sono perse le prove, e che dimostrano non solo la grande competenza tecnica di Pascal, ma anche il suo orgoglio intellettuale. Il materiale assai considerevole che c'è rimasto su questo problema, la soluzione e le annotazioni per il concorso mostrano che ancora nel 1658, quattro anni dopo la conversione, Pascal non era riuscito a esorcizzare questo orgoglio, che si manifestava in arroganza, e che le sue prodezze fanciullesche avevano reso la tentazione più ossessiva. Una cosa era per Descartes trattare critici e rivali dall'alto, con disdegno, tanto più dal momento che una visione tutta sua (del novembre 1619) l'aveva convinto di avere una missione profetica senza pari, di rivelare la Verità; tutt'altra cosa era per Pascal - impegnato ad abbassarsi da quando aveva avuto l'esperienza spirituale della conversione - esibire non tracce d'umiltà, ma ben più che un accenno a furberia nel dimostrare la propria superiorità quale matematico. Questa tensione fra l'intelletto e lo spirito è un elemento fondamentale dei *Pensieri*.

Dei lavori matematici, il più solido ha a che fare con quella che ora è detta teoria della probabilità. È tipico che il suo interesse per l'argomento sia stato suscitato al principio da un problema tutto pratico: un amico, giocatore accanito, ma non matematico, gli chiese di calcolare un'equa distribuzione di puntate, tra i partecipanti a una partita interrotta prima della conclusione. Il problema, ovviamente, non era nuovo; ma la prodezza di Pascal fu di risolverlo con maggiore semplicità ed eloquenza di altri, e soprattutto di estrarre, dalla soluzione di un problema specifico, molteplici conclusioni di vasta portata. I particolari si possono trovare nella corrispondenza con il matematico tolosano Pierre de Fermat, nel 1654; e in alcuni opuscoli, dello stesso periodo, ma non pubblicati prima della morte di Pascal.

Pascal comincia con un esempio semplice: due giocatori si sono accordati di giocare a dadi finché uno vinca tre tiri, e ciascuno ha puntato 32 monete d'oro, cioè una somma sostanziosa. Ora, uno ha vinto due tiri, e l'altro uno. Al quarto tiro, il primo, o vince - e si prende tutto il denaro (64 monete) - o perde; nel qual caso, se si interrompe il gioco, i due sono pari e ciascuno si riprende la posta originaria di 32 monete. Ma se accordano di non procedere al quarto tiro, il primo giocatore può giustamente esigere le 32 monete che gli sarebbero toccate anche se avesse perso; ed essendo eguali le possibilità di vincere o di perdere, le rimanenti 32 dovrebbero essere ripartite egualmente, 16 a ciascuno; sicché alla fine a uno toccano 48 monete e all'altro 16. La dimostrazione continua attraverso una intera gamma di eventuali situazioni di gioco, e può essere adattata a qualsiasi numero, sia di giocatori, sia di dadi o di altri fattori; e per ogni caso Pascal, riferendosi sempre al suo primo esempio, stabilisce l'appropriata distribuzione delle puntate, a ogni stadio di una partita interrotta.

1 1 1
 2 1 1 2
 3 1 2 1 3
 4 1 3 3 1 4

```

5 1 4 6 4 1 5
6 1 5 10 10 5 1 6
7 1 6 15 20 15 6 1 7
8 1 7 21 35 35 21 7 1 8
9 1 8 28 56 70 56 28 8 1 9
10 1 9 36 84 126 126 84 36 9 1 10

```

Alla lettera Pascal accluse un semplice diagramma; però ben presto lo elaborò in quello che ancora oggi è detto il *Triangolo di Pascal* o *Aritmetico*. Sebbene egli non sia stato per nulla il primo a costruire una figura simile, sembra che non sapesse dei predecessori [...]. É chiaro che la costruzione del disegno è estremamente semplice: ogni quadrato della fila esteriore in diagonale porta il numero 1; poi viene la semplice progressione 1, 2, 3, 4, ...; dopo di che le serie di numeri (identiche nelle file simmetriche in diagonale), sono costruite aggiungendo al numero precedente la somma di tutti i numeri della fila, in diagonale, ad angolo retto con la diagonale in costruzione. A parte il problema originario del gioco d'azzardo, una (e adesso la piú nota) delle prime conclusioni che Pascal dedusse da questo disegno concerne i coefficienti di un binomio, cioè gli elementi numerici di una espressione quale $(a + b)^2$, una volta risolta. Per motivi tecnici, si fa questo prendendo la fila orizzontale congiungente i numeri scritti fuori dal disegno, corrispondenti all'esponente della potenza richiesta, aumentato di 1. Così i due 3 esterni sono uniti dalla fila che porta i numeri espressi dai coefficienti di $(a + b)^2$, cioè $1 (a^2) + 2 (ab) + 1 (b^2)$; i due 4 sono uniti dai coefficienti di $(a + b)^3$, cioè $1 (a^3) + 3 (a^2 b) + 3 (ab^3) + 1 (b^3)$, ecc.

Un'ulteriore conseguenza è analoga alla precedente, e d'applicazione generale, sia che il problema di selezionare x oggetti da un totale di y concerna tiri di dadi o qualsiasi altra forma di azzardo. Con lo stesso metodo or ora descritto, il numero esterno 4 del disegno ci darà, nella fila corrispondente, $1 + 3 + 3 + 1$, cioè 8; il che vuol dire che in un gioco di *testa o croce* 3 ($4 - 1$) tiri offrono un totale di otto possibilità, composte di 1 (3 teste) + 3 (2 teste + 1 croce) + 3 (1 testa + 2 croci) + 1 (3 croci). Così l'azzardo può essere espresso con una frazione, il cui denominatore è la somma dei numeri di una data fila orizzontale, e il numeratore il numero corrispondente a un risultato specifico; cosicché la probabilità di un tiro di 3 teste una dopo l'altra è $1/8$, quella di 4 teste una dopo l'altra è $1/16$, e così via. [...] Pascal attribuiva particolare importanza a quella che chiamò "la matematica dell'azzardo", precorritrice del metodo statistico e della teoria della probabilità. Forse la piú nota delle sue applicazioni di tale metodo si può trovare nei *Pensieri*, nella cosiddetta "Scommessa", dove l'incredulo è invitato a scommettere per o contro l'esistenza di Dio (e implicitamente della vita eterna), sul fondamento di un massimo guadagno possibile (vita perpetua in cielo) e una massima perdita possibile (libero uso di una breve vita sulla terra) in un caso, e del contrario, nell'altro.

(A. Krailsheimer, *Pascal*, Dall'Oglio, Milano, 1980, pagg. 21-25)

Kristeller, Gli umanisti non furono filosofi

Paul Oskar Kristeller, in un saggio pubblicato nel 1950 sulla rivista "Humanitas", sostiene la tesi che gli umanisti non furono né buoni né cattivi filosofi: furono semplicemente dei retori come quelli del Medioevo, con la differenza che ritennero di poter migliorare l'arte retorica con un più intenso studio e con una maggiore imitazione dei classici.

P. O. Kristeller, *Umanesimo e Scolastica nel Rinascimento italiano*

Tra gli storici moderni si incontrano due interpretazioni dell'Umanesimo italiano. La prima interpretazione considera il movimento umanistico semplicemente come l'ascesa degli studi classici durante il Rinascimento [...]. [Ma gli umanisti] non furono filologi classici che per ragioni personali, ebbero la mania di fare discorsi, ma furono retori di professione, eredi e successori dei retori medievali, tutti presi dalla convinzione, allora nuova e moderna, che il mezzo migliore per raggiungere l'ideale dell'eloquenza era l'imitazione dei modelli classici, e quindi indotti a studiare tali modelli e a fondare la filosofia classica [...].

L'altra interpretazione dell'Umanesimo italiano che prevale specialmente tra gli storici della filosofia, e che è stata accettata anche da molti altri studiosi, è più ambiziosa, ma forse meno solida. Essa considera l'Umanesimo come la filosofia nuova del Rinascimento che sorse in contrasto con la vecchia filosofia medievale, la Scolastica [...]. Credo che sia stata una tendenza a esagerare l'opposizione degli umanisti alla Scolastica, e di attribuire loro un'importanza filosofica e scientifica che essi in realtà non possedettero. La reazione contro tale tendenza è stata inevitabile. Quegli studiosi che lessero i trattati degli umanisti e si accorsero della relativa mancanza di pensiero scientifico e filosofico arrivarono alla conclusione che gli umanisti furono cattivi scienziati e filosofi che non adempirono alle loro pretese o a quelle dei loro difensori moderni. Io credo che gli umanisti italiani non siano stati affatto dei filosofi, né buoni né cattivi. Infatti il movimento umanistico non sorse nel campo degli studi filosofici o scientifici, ma in quello degli studi grammaticali e retorici [...]. La critica umanistica alla scienza medievale è spesso radicale e violenta, ma non ne tocca i problemi e gli argomenti specifici [...]. Però se gli umanisti furono dei dilettanti in giurisprudenza, teologia, medicina e perfino in filosofia, essi furono degli specialisti in una quantità di altre materie. Il loro campo fu la grammatica, fu la retorica, la poesia, la storia, e lo studio degli autori greci e latini. Essi penetrarono anche nel campo della filosofia morale, e fecero qualche tentativo di invadere quello della logica, tentativo che fu anzitutto diretto a ridurre la logica alla retorica. Però gli umanisti non dettero contributi agli altri rami della filosofia o della scienza.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 234-235)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaK/KUHN_COS
E UN PARADIGMA.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Kuhn, Dove va la scienza

Secondo Kuhn il movimento della scienza non è verso una meta precisa. Esso è ateleologico.

T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. di A. Carugo, Einaudi, Torino, 1978, pag. 205

Il processo di sviluppo descritto in questo saggio è stato un processo di evoluzione *a partire da* stadi primitivi: un processo i cui stadi successivi sono caratterizzati da una comprensione sempre più dettagliata e raffinata della natura. Ma nulla di ciò che abbiamo detto, o diremo, ne fa un processo di evoluzione *verso* qualcosa. È inevitabile che questa lacuna abbia sorpreso parecchi lettori. Siamo tutti profondamente abituati a vedere la scienza come un'impresa che si avvicina costantemente sempre più a uno scopo stabilito in anticipo dalla natura.

Ma è poi necessario che esista un tale scopo? Non è possibile render conto sia dell'esistenza della scienza che del suo successo in termini di evoluzione *a partire dallo* stato delle conoscenze possedute dalla comunità a ogni dato periodo di tempo? È veramente d'aiuto immaginare che esista qualche completa, oggettiva, vera spiegazione della natura e che la misura appropriata della conquista scientifica è la misura in cui essa ci avvicina a questo scopo finale? Se impareremo a sostituire l'evoluzione verso ciò che vogliamo conoscere con l'evoluzione *a partire da* ciò che conosciamo, nel corso di tale processo, un gran numero di problemi inquietanti può dissolversi. In mezzo a questi problemi può per esempio trovarsi quello dell'induzione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 523

Kuhn, Le caratteristiche delle rivoluzioni scientifiche

Thomas S. Kuhn (1922-1996), discepolo di Popper, sottolinea il carattere di rottura radicale che assumono le rivoluzioni scientifiche. La scienza moderna, presumendo una realtà immutabile del mondo esterno, governato da leggi di tipo matematico, implica un aumento lineare della conoscenza che avanza con la scoperta di nuove leggi o di nuovi aspetti di leggi già note, senza che queste possano contraddire quanto è già stato scoperto e conosciuto. Per la scienza moderna la Rivoluzione scientifica del XVI e del XVII secolo ha risolto i problemi - a livello di metodo, ma anche di concezione della realtà - una volta per tutte. Ma - sostiene Kuhn - quello che è accaduto con la Rivoluzione scientifica è destinato a ripetersi: le nuove teorie impongono una revisione di tutte le spiegazioni, anche convincenti, fornite dalle teorie precedenti; fra la vecchia teoria e la nuova c'è un salto che non può essere previsto e spiegato con i paradigmi della vecchia teoria, un salto che sembra esulare dal procedere razionale della ricerca scientifica; il cambiamento delle regole non può essere spiegato dalle regole destinate a essere contraddette.

Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*

Ogni rivoluzione scientifica ha reso necessario l'abbandono da parte della comunità di una teoria scientifica un tempo onorata, in favore di un'altra incompatibile con essa; ha prodotto, di conseguenza, un cambiamento dei problemi da proporre all'indagine scientifica e dei criteri secondo i quali la professione stabiliva che cosa si sarebbe dovuto considerare come un problema ammissibile o come una soluzione legittima di esso. Ogni rivoluzione scientifica ha trasformato la immaginazione scientifica in un modo che dovremo descrivere in ultima istanza come una trasformazione del mondo entro il quale veniva fatto il lavoro scientifico. Simili cambiamenti, assieme alle controversie che quasi sempre li accompagnano, sono le caratteristiche che definiscono le rivoluzioni scientifiche.

Queste caratteristiche emergono con particolare chiarezza dallo studio, per esempio, della rivoluzione newtoniana o della rivoluzione chimica. È però una tesi fondamentale di questo saggio che tali caratteristiche possono venire rintracciate anche nello studio di molti altri episodi che non furono rivoluzionari in maniera così evidente. [...] La invenzione di nuove teorie suscita regolarmente, ed appropriatamente, la medesima reazione da parte di alcuni degli specialisti sulla cui sfera di competenza esse hanno ripercussioni. Per costoro, la nuova teoria implica un mutamento delle regole che governano la precedente prassi della scienza normale e perciò, inevitabilmente, si ripercuote su gran parte del lavoro scientifico che essi hanno già compiuto con successo. Questa è la ragione per la quale una nuova teoria, per quanto specifica sia la sua sfera di applicazione, è raramente, o non è mai, soltanto un'aggiunta a ciò che è già noto. La sua assimilazione richiede la ricostruzione della teoria precedente e una nuova valutazione dei fatti precedentemente osservati, processo intrinsecamente rivoluzionario che raramente è condotto a termine da un unico uomo e che non può realizzarsi da un giorno all'altro.

(Th. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 25-26)

Kuhn, Scienza normale e rivoluzioni scientifiche

In questa lettura Kuhn sottolinea la distinzione fra la scienza normale e le rivoluzioni scientifiche.

T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. di A. Carugo, Einaudi, Torino, 1978, pagg. 151-152

Sebbene il mondo non cambi per un mutamento di paradigma, lo scienziato si trova poi a lavorare in un mondo differente. Tuttavia sono convinto che dobbiamo imparare a dare un senso ad affermazioni che sono perlomeno simili a questa. Ciò che avviene durante una rivoluzione scientifica non è completamente riducibile a una reinterpretazione di dati particolari e stabiliti una volta per tutte. In primo luogo, i dati non sono stabiliti inequivocabilmente. Un pendolo non è una pietra che cade, né l'ossigeno è aria deflogistizzata. Di conseguenza, i dati che lo scienziato raccoglie da questi oggetti diversi sono essi stessi differenti, come vedremo fra breve. Cosa ancor più importante, il processo in virtù del quale l'individuo o la comunità realizzano il passaggio dalla caduta vincolata al pendolo o dall'aria deflogistizzata all'ossigeno, non è un processo corrispondente a un'interpretazione. Come lo potrebbe essere in mancanza di dati fissi da interpretare? Lo scienziato che abbraccia un nuovo paradigma assomiglia, più che a un interprete, a colui che inforca occhiali con lenti invertenti. Sebbene abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia cosciente di ciò, egli li trova nondimeno completamente trasformati in parecchi dettagli.

[...]

Ma questa attività di interpretazione – abbiamo ripetuto tante volte nei paragrafi precedenti – può soltanto articolare un paradigma, non correggerlo. I paradigmi non si lasciano minimamente correggere dalla scienza normale. La scienza normale al contrario, come abbiamo già visto, porta in definitiva soltanto al riconoscimento di anomalie e di crisi. E queste vengono risolte non in virtù di una riflessione o di un'interpretazione, ma in virtù di un evento relativamente improvviso e imprevisto, analogamente a ciò che avviene nel riorientamento gestaltico. Gli scienziati perciò parlano spesso di “un velo che casca dagli occhi” o di “un lampo” che “illumina” un rompicapo precedentemente oscuro, mostrando così i suoi elementi sotto una luce nuova che per la prima volta permette di giungere alla soluzione. In altre occasioni, la illuminazione necessaria avviene nel subconscio. Nessun senso comune del termine “interpretazione” corrisponde a questi lampi d'intuizione attraverso cui nasce un nuovo paradigma. Sebbene tali intuizioni dipendano dall'esperienza, sia anomala che congruente, acquisita col vecchio paradigma, esse non presentano alcun legame logico o materiale con nessun particolare elemento di quella esperienza, alla quale invece un'interpretazione sarebbe inevitabilmente legata. Esse invece raccolgono larghe porzioni di quell'esperienza e le trasformano nel fascio di esperienze piuttosto diverso che verrà poi collegato pezzo per pezzo col nuovo paradigma,

ma non col vecchio.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 519-520

Kuhn, Scienza normale e scienza straordinaria

Con T. Kuhn la riflessione epistemologica post-popperiana sembra indirizzarsi non più verso la determinazione della struttura metodologica e linguistica delle scienze, quanto piuttosto verso l'analisi del fenomeno storico dello "sviluppo" della scienza.

*Nell'opera La struttura delle rivoluzioni scientifiche da cui sono tratte le pagine seguenti, Kuhn sostiene la sua celebre teoria in base alla quale lo sviluppo storico della scienza sarebbe avvenuto attraverso la contrapposizione fra periodi di **scienza normale**, contrapposti ad altri di **scienza straordinaria**.*

In sostanza, in ogni momento storico, la comunità degli scienziati tende a riconoscersi all'interno di un determinato insieme di teorie che costituiscono quello che Kuhn chiama paradigma. Questa è appunto la situazione tipica della scienza "normale", caratterizzata soprattutto dal tentativo di rendere sempre più articolate le teorie che costituiscono il paradigma.

Accade, tuttavia, che eventi nuovi falsifichino alcune di tali teorie, mandando progressivamente in crisi il paradigma dominante, a meno di introdurre in esso ipotesi ad hoc epistemologicamente inaccettabili.

*Inizia in tal modo un periodo di scienza "straordinaria", caratterizzato da intuizioni anche di carattere extra scientifico e, comunque da schemi di ricerca più liberi. Vari nuovi ipotetici paradigmi possono venire in lotta, fintanto che, attraverso progressive falsificazioni ed un'opera di sistematizzazione, la comunità scientifica finisce col **convertirsi** ad un nuovo paradigma avente portata esplicativa maggiore di quello abbandonato. Nasce così un nuovo periodo di scienza "normale" ed il ciclo si chiude. La limpida prosa kuhniana consente di limitare gli interventi esplicativi.*

In questo saggio, "scienza normale" significa una ricerca stabilmente fondata su uno o più risultati raggiunti dalla scienza del passato, ai quali una particolare comunità scientifica, per un certo periodo di tempo, riconosce la capacità di costruire il fondamento della sua prassi ulteriore. Oggi tali punti fermi sono elencati, seppure raramente nella loro forma originale, dai manuali scientifici sia elementari che superiori. Questi manuali espongono il corpo della teoria riconosciuta come valida, illustrano molte o tutte le sue applicazioni coronate da successo e confrontano queste applicazioni con osservazioni ed esperimenti esemplari. Prima che questi testi diventassero popolari all'inizio del XIX secolo (e fino ad un periodo ancor più recente, per quanto concerne le scienze che solo da poco hanno raggiunto uno stadio maturo) molti famosi classici della scienza assolvevano tale funzione. La *Fisica* di Aristotele, l'*Almagesto* di Tolomeo, i *Principia* e l'*Ottica* di Newton, l'*Elettricità* di Franklin, la *Chimica* di Lavoisier e la *Geologia* di Lyell e molte altre opere servirono per un certo periodo di tempo a definire implicitamente i problemi e i metodi legittimi in un determinato campo di ricerca per numerose generazioni di scienziati. Esse furono in grado di fare ciò poiché possedevano in comune due caratteristiche: i risultati che presentavano erano sufficientemente nuovi per attrarre uno stabile gruppo di seguaci, distogliendoli da forme di

attività scientifica contrastanti con essi; e nello stesso tempo, erano sufficientemente aperti da lasciare al gruppo di scienziati costituitosi su queste nuove basi la possibilità di risolvere problemi di ogni genere.^[1]

D'ora in avanti, per indicare i risultati che hanno in comune queste due caratteristiche, userò il termine "paradigmi" che ha una precisa relazione col termine "scienza normale". Con la scelta di questo termine ho voluto far presente il fatto che alcuni esempi di effettiva prassi scientifica riconosciuti come validi – esempi che comprendono globalmente leggi, teorie, applicazioni e strumenti – forniscono modelli che danno origine a particolari tradizioni di ricerca scientifica con una loro coerenza. Queste sono le tradizioni che lo storico descrive con etichette quali "astro-nomia tolemaica" (o "copernicana"), "dinamica aristotelica" (o "newtoniana"), "ottica corpuscolare" (o "ottica ondulatoria"), e così via. Lo studio dei paradigmi, inclusi molti che sono ampiamente più specializzati di quelli che abbiamo citati poco fa come esempi illustrativi, è ciò che principalmente prepara lo studente a diventare membro della particolare comunità scientifica con la quale più tardi dovrà collaborare. Dal momento che in tale comunità egli incontra scienziati che appresero i fondamenti della loro disciplina dagli stessi modelli concreti, la sua attività successiva raramente susciterà un aperto disaccordo riguardo ai principi fondamentali. Coloro la cui ricerca si basa sui paradigmi condivisi dalla comunità scientifica si impegnano a osservare le stesse regole e gli stessi modelli nella loro attività scientifica. Questo impegno, e l'evidente consenso che esso produce, sono requisiti indispensabili per una scienza normale, ossia per la genesi e per il mantenimento di una particolare tradizione di ricerca. [...]

Nell'uso corrente, per paradigma si intende un modello o uno schema accettato, e questo aspetto del suo significato mi ha permesso qui, in mancanza di uno migliore, di appropriarmi del termine di "paradigma". Ma ben presto apparirà chiaramente che il significato di "modello" e di "schema" che permette tale appropriazione non è propriamente quello abituale nella definizione di "paradigma". In grammatica, per esempio, "amo, amas, amat" è un paradigma, perché mostra lo schema da usare nel coniugare numerosi altri verbi latini, per esempio nell'ottenere "laudo, laudas, laudat". In questa applicazione convenzionale, la funzione del paradigma è quella di permettere la riproduzione di esempi, ciascuno dei quali potrebbe servire in linea di principio a sostituirlo. In una scienza, però, un paradigma è raramente uno strumento di riproduzione. Invece, analoga-mente a un verdetto giuridico accettato nel diritto comune, è lo strumento per una ulteriore articolazione e determinazione sotto nuove o più restrittive condizioni.^[2]

Per vedere come ciò funziona, dobbiamo riconoscere quanto limitato possa essere sia l'ambito che la precisione di un paradigma, allorché esso appare in scena per la prima volta. I paradigmi raggiungono la loro posizione perché riescono meglio dei loro competitori a risolvere alcuni problemi che il gruppo degli specialisti ha riconosciuto come urgenti. Riuscire meglio, però, non significa riuscire completamente per quanto riguarda un unico problema o riuscire abbastanza bene per moltissimi problemi. Il successo di un

paradigma – sia esso l'analisi aristotelica del movimento, o il calcolo tolemaico della posizione dei pianeti, o l'uso della bilancia fatto da Lavoisier, o la matematizzazione che Maxwell compì del campo elettromagnetico – è all'inizio, in gran parte, una promessa di successo che si può intravedere in alcuni esempi scelti e ancora incompleti. La scienza normale consiste nella realizzazione di quella promessa,^[3] una realizzazione ottenuta estendendo la conoscenza di quei fatti che il paradigma indica come particolarmente rivelatori, accrescendo la misura in cui questi fatti si accordano con le previsioni del paradigma, e articolando ulteriormente il paradigma stesso.

Pochi tra coloro che non siano effettivamente impegnati nell'attività di una scienza matura si rendono conto di quanto lavoro di ripulitura di tal genere resti da fare dopo l'accettazione di un paradigma, o di quanto affascinante possa essere l'esecuzione di un simile lavoro. E questi punti devono essere chiaramente capiti. Le operazioni di ripulitura costituiscono l'attività che impegna la maggior parte degli scienziati nel corso di tutta la loro carriera. Esse costituiscono quella che qui chiamo la scienza normale. Una attività di tal genere, se esaminata da vicino, sia come è stata fatta nel corso della storia, sia come è condotta nei laboratori contemporanei, si presenta come un tentativo di forzare la natura entro le caselle prefabbricate e relativamente rigide fornite dal paradigma.^[4] Il compito della scienza normale non è affatto quello di scoprire nuovi generi di fenomeni; anzi, spesso sfuggono quasi completamente quelli che si potrebbero adattare all'incasellamento. Gli scienziati non mirano neanche, di norma, a inventare nuove teorie, e anzi si mostrano spesso intolleranti verso quelle inventate da altri. La ricerca nell'ambito della scienza normale è invece rivolta all'articolazione di quei fenomeni e di quelle teorie che sono già fornite dal paradigma.

Altri problemi, compresi alcuni che erano stati usati in periodi anteriori, vengono respinti come metafisici, come appartenenti a un'altra disciplina, o talvolta semplicemente come troppo problematici per meritare che si sciupi del tempo attorno ad essi. Un paradigma può finire addirittura, per questa via, con l'isolare la comunità da quei problemi socialmente importanti che non sono riducibili alla forma di rompicapo,^[5] poiché essi non possono venire formulati nei termini degli strumenti tecnici e concettuali forniti dal paradigma. Problemi come questi possono essere una distrazione, lezione questa brillantemente illustrata da diversi aspetti del baconianismo del XVII secolo e da alcune scienze sociali contemporanee. Una delle ragioni per cui la scienza normale sembra fare progressi così rapidi è che coloro che svolgono attività di ricerca entro i suoi quadri concentrano il loro lavoro su problemi che soltanto la loro mancanza di ingegnosità potrebbe impedir loro di risolvere.^[6]

(T. Kuhn, da *"La struttura delle rivoluzioni scientifiche"*, traduzione di A. Carugo, per i tipi di Einaudi, Torino, 1978)

[1] Dunque un paradigma consolidato, non per questo deve essere ritenuto "rigido"; anzi, deve essere tale da dare l'impressione che, attraverso il suo utilizzo sia ancora possibile risolvere numerosi problemi mai affrontati prima,

[2] Il termine "paradigma", utilizzato da Kuhn, può ingenerare equivoci, in quanto gli si può attribuire un significato simile a quello dei paradigmi verbali propri di lingue come il latino o il greco, i quali altro non sono che strumenti esemplificativi per *riprodurre* un certo schema verbale ricorrente. Il paradigma scientifico, invece, non ha un valore meramente riproduttivo; esso viene utilizzato non per riproporre ciò che è già noto, ma per specificarlo ulteriormente, articolando l'analisi ad un livello sempre più rigoroso ed efficace dal punto di vista predittivo, Illuminante il parallelismo fatto da Kuhn tra paradigmi e sentenze giuridiche; la sentenza è appunto un atto che non deve essere, da lì in avanti, riprodotto in maniera pedissequa, né obbliga altri giudici a riprodurla identica, La sentenza è invece un precedente che illumina meglio la portata applicativa di una norma, consentendo di comprenderla sempre più in profondità, Medesima funzione ha il paradigma proprio dei periodi di scienza normale.

[3] Il periodo di scienza normale è dunque la realizzazione delle attese di funzionalità di un paradigma nuovo che ha risposto ad alcuni problemi meglio dei suoi competitori, lasciando intravedere notevoli possibilità di fertili sviluppi. In un certo senso, come Kuhn dirà poche righe più avanti, il periodo di scienza normale consiste nella "ripulitura" del paradigma vincente.

[4] Come già Popper, anche Kuhn appare del tutto consapevole che il più delle volte "spiegare" scientificamente un fenomeno naturale significa forzarne la collocazione all'interno di un certo schema di coordinate mentali; fenomeni nuovi difficilmente vengono osservati, perché, appunto, l'attenzione osservativa è selettiva, e viene guidata dal paradigma, per cui tende ad escludere (non notandoli) i fenomeni che potrebbero falsificare il paradigma stesso.

[5] Secondo Kuhn i problemi che un paradigma scientifico si pone, hanno solitamente la forma dei "rompicapo", cioè problemi la cui importanza non consiste propriamente nel loro significato, ma nel mettere alla prova l'abilità del risolutore, presentando una soluzione possibile ma difficile da trovare,

[6] Assai potente questa sottolineatura; il rapido progresso della scienza, potrebbe essere più apparente che reale, Si ha certamente un rapido progresso nella "ripulitura" di un paradigma, rimanendo all'interno di esso, proprio perché tale processo richiede solamente ingegnosità, Con ciò, però, non si ha una vera e propria forma di "progresso", perché non vengono posti sul tappeto e risolti problemi autenticamente nuovi, per i quali si rende spesso necessario il mutamento del paradigma,

Küng, Il potere nella chiesa di Cristo è servizio

Chi affronti la lettura di questo teologo non può sottrarsi a un certo fastidio per il tono che egli usa nei suoi sferzanti attacchi alla Chiesa. Potrebbe a volte sembrare senza rispetto, senza carità o attenzione filiale nei confronti di una comunità di credenti che, fra errori e difficoltà di ogni genere, lotta tuttavia per restare fedele al suo mandato. In particolare questa acredine sembra colpire il papa. Nella pagina che presentiamo l'autore protesta la propria fedeltà alla Chiesa cattolica ed espone le sue speranze in un rinnovamento che sia quasi una rivoluzione: che i frutti del Concilio ecumenico diventino un patrimonio per tutta la cristianità attraverso la revisione della infallibilità del pontefice. L'infallibilità in materia di fede si addice alla Chiesa nel senso che, anche attraverso tutti gli errori umani sempre possibili, lo Spirito Santo garantisce alla Chiesa stessa la permanenza nella Verità.

H. Küng, *L'infallibilità*

Per dissipare ogni malinteso, ogni dubbio di anime pie espresso per via epistolare: L'Autore di questo libro è e resta, nonostante il suo atteggiamento critico, un convinto teologo cattolico. Ma proprio come teologo cattolico profondamente legato alla sua Chiesa egli pensa di avere il diritto e purtroppo anche il dovere, da adempiere con assoluta modestia e piena consapevolezza dei propri limiti e della propria fallibilità umana, di obiettare in modo inequivocabile e ineludibile che così operando, certo in buona fede ma ciecamente, si priva il popolo di Dio dei frutti del Concilio. Un servizio di Pietro ha senso nella Chiesa, ogni cattolico è pronto ad affermarlo. Ma è il papa che esiste per la Chiesa, non la Chiesa per il papa. Il suo primato non è un primato di potere, ma un primato di servizio. E il responsabile del servizio di Pietro non deve ergersi né a signore della Chiesa né a signore del Vangelo, ciò che invece fa quando, nella teoria e nella prassi, dopo tutte le esperienze negative del passato e quelle positive del Concilio, interpreta ancor oggi questo Vangelo secondo le categorie di una tradizione, una teologia e una politica ecclesiali recepite acriticamente. Furono soprattutto questa teologia e questa politica di stampo romano a regalare alla nostra Chiesa prima la separazione dalle Chiese orientali e successivamente la scissione delle Chiese riformate, incapsulandola infine nel ghetto della Controriforma. E ora, in una crisi nuovamente provocata dall'intransigenza romana, non sarebbe meglio ammonire tempestivamente, chiaramente e pubblicamente, prima che altri preti disertino, ancor più numerosi, il loro ministero, altri seminaristi defezionino, altri uomini, clamorosamente o silenziosamente, voltino le spalle alla Chiesa, e la Chiesa venga ancor più degradata a subcultura? Il recente dilagare della delusione, della paralisi, addirittura del disfattismo e della disperazione nell'animo degli elementi migliori tra il clero e il popolo, è qualcosa di indescrivibile.

Bisogna far fronte alla crisi e superarla. Senza amarezze e risentimenti, ma anche senza lasciarsi influenzare da ipocrite esortazioni alla calma, a un'obbediente "umiltà", all'"amore" per la Chiesa; bisogna attingere alla forza del messaggio di Gesù Cristo stesso e del suo

Spirito, bisogna perseverare sulla linea del Concilio Vaticano II, con la parola e con l'azione, per la riforma e il rinnovamento della nostra Chiesa. Riforma e rinnovamento! E aggiungiamo con estrema chiarezza: Come nella Chiesa non abbiamo nessuna stima della reazione, così non diamo nessun credito alla rivoluzione, alla rivoluzione nel senso di un sovvertimento violento del governo e dei valori costituiti. Certo, la domanda è giustificata: Può un sistema assolutistico – e il sistema romano è l'unico sistema assolutistico sopravvissuto alla Rivoluzione francese – essere superato senza un'azione eversiva? Ma si pone anche la controdomanda, appunto in base al messaggio cristiano, che mira senz'altro a una trasformazione radicale, non però a un rovesciamento prodotto dalla violenza: Non dovrebbe essere possibile nella Chiesa, in forza del messaggio di Cristo, ciò che nel mondo e nella politica mondiale sembra accadere così raramente: superare un sistema assolutistico senza rivoluzione cruenta, attraverso il rinnovamento interiore delle persone e delle strutture? Non dobbiamo rinunciare alla lotta per il rinnovamento e la riforma, ma neppure abbandonare il dialogo e la speranza in un'intesa reciproca. In questo libro intendiamo perciò affrontare la problematica dell'autorità magisteriale ecclesiastica, e in particolare la questione specifica dell'infallibilità.

H. Küng, *L'infallibilità*, Mondadori, Milano, 1977, pagg. 17-18

La Mennais, Contro lo spirito rivoluzionario

Félicité Robert de La Mennais, prima ateo, poi cattolico e sacerdote, all'inizio degli anni Trenta divenne fautore di un difficile rapporto fra liberalismo e cristianesimo (era contrario al concordato fra Stato e Chiesa) che il papa stesso, Gregorio XVI, s'incaricò di condannare. Allora La Mennais si allontanò dalla Chiesa in nome di un cristianesimo interpretato come dottrina sociale a favore dei poveri, degli emarginati e degli oppressi. Nel 1848 fu eletto deputato dell'Assemblea costituente. In questo brano il filosofo osserva che, nella crisi dell'epoca, dopo che tutti i vincoli sociali sono stati spazzati via, l'uomo è rimasto solo e nella più grande confusione. La Mennais non riesce a vedere nella crisi del suo tempo nient'altro che la tendenza a rifiutare l'esistente e a distruggere tutto in nome di non si sa cosa.

F. R. de La Mennais, *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*

Oggi tutti i vincoli sociali sono spezzati, l'uomo è solo, la fede sociale è scomparsa; gli spiriti, abbandonati a se stessi, non sanno a che appigliarsi; li si vede prendere a caso mille direzioni contrarie. Ne derivano un generale disordine, una spaventosa instabilità di opinioni e di istituzioni. Si respingono l'errore e la verità, di cui si è ugualmente stanchi. C'è nel fondo dei cuori, insieme a uno strano malessere, un immenso disgusto della vita ed un insaziabile bisogno di distruzione che ha infinite manifestazioni, in tutte le classi sociali. Ricchi e poveri, popoli, grandi, persino i re, tutti, quasi incalzati dai secoli da loro rinnegati, corrono precipitosi verso un avvenire sconosciuto. Con l'ansia della fine, i governi si rovinano da soli, ma forse non fino al punto e così presto come sarebbe desiderio loro e della folla. Si scorge ancora, oggi, qualche resto del passato, ma quest'ombra fuggitiva rende inquieti. Non c'è limite né barriera che gli spiriti non infrangano. In ogni Stato e nel mondo si sognano addirittura rivoluzioni totali, la completa distruzione di ciò che è, senza che nessuno si preoccupi di sostituirvi nulla. Si vuole una nuova religione, ma non si sa quale; una nuova forma di società, ma non si sa quale; una nuova legislazione e nuovi costumi, ma non si sa quali: deplorabile sintomo della completa perdita del buon senso e della fine della ragione sociale.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XIX, pagg. 260-261

La Mettrie, L'uomo è una macchina

Per Julien Offroy de La Mettrie (1709-1751), al quale la professione di medico militare offrì l'occasione di analizzare le conseguenze psichiche delle malattie organiche, l'uomo è una macchina: è il suo corpo determina gli stati d'animo e l'intera dimensione spirituale. L'anima non è che una parola vuota. Contro la concretezza della fisica le armi della metafisica e della teologia non hanno speranza di vittoria.

J. O. de La Mettrie, *L'uomo macchina*

Ritengo che i sistemi filosofici sull'anima e sull'uomo si possano ridurre a due. Il primo, e il più antico, è il sistema del materialismo; il secondo è quello dello spiritualismo [...].

L'uomo è una macchina così complessa, che è impossibile farsene di primo acchito un'idea chiara, e conseguentemente poterla definire. Perciò tutte le ricerche condotte dai più grandi filosofi *a priori*, cioè cercando di servirsi per così dire delle ali dell'ingegno, sono state vane. Così, soltanto *a posteriori*, cioè cercando di districare e scoprire l'anima attraverso gli organi del corpo, è possibile, non dico già scoprire all'evidenza la natura stessa dell'uomo, ma raggiungere il maggior grado di probabilità possibile sull'argomento.

Armiamoci dunque del bastone dell'esperienza, e lasciamo cadere tutte le vane chiacchiere dei filosofi. Esser cieco, e credere di poter fare a meno di appoggiarsi a un tal bastone, è il colmo dell'accecamento. [...] Certo si può, anzi si deve, ammirare le ricerche perfettamente inutili, di tanti grandi genî: i Cartesio, i Malebranche, i Leibniz, i Wolff, ecc.; ma qual frutto, ditemi, si è ricavato dalle loro profonde meditazioni e da tutto il complesso delle loro opere? Cominciamo dunque e vediamo, non già che cosa è stato pensato, ma che cosa bisogna pensare, per raggiungere l'equilibrio nella nostra vita.

Tanti temperamenti, altrettanti ingegni, caratteri e costumi diversi. Galeno stesso ha conosciuto questa verità, che Cartesio [...] ha portato al limite, fino a dire che la medicina da sola poteva mutare gli ingegni e i costumi insieme ai corpi. É vero che la melanconia, la bile, il flegma, il sangue, ecc., a seconda della natura, dell'abbondanza e della diversa combinazione di tali umori, fanno di ciascun uomo un uomo diverso.

Nelle malattie, l'anima è talvolta come eclissata e non si rivela più per alcun segno; talaltra si direbbe che è come sdoppiata, tanto è trasumata dal furore, talaltra ancora la sua debolezza sparisce: e dalla convalescenza di uno sciocco nasce un uomo d'ingegno.

Viceversa può accadere che il più grande genio, istupidito, diventi irriconoscibile. [...]

Ma non intendo soffermarmi su cose che tutti conoscono. Né mi diffonderò in particolari per quanto concerne gli effetti del sonno. Prendete un soldato esausto: egli russa nella sua trincea, insensibile al rumore di cento cannonate! La sua anima non sente nulla, il suo sonno è una perfetta apoplezia. Una bomba sta per farlo a pezzi; sentirà forse meno di un insetto che si trovi ad essere schiacciato. Viceversa, un uomo in preda alla gelosia, all'odio, all'avarizia o all'ambizione, non trova in alcun modo riposo. Il luogo più tranquillo, le bevande più fresche e più rilassanti, tutto è inutile per chi non riesce a liberare il suo cuore

dal tormento delle passioni.

L'anima e il corpo si addormentano insieme. A mano a mano che il movimento del sangue si calma, un dolce sentimento di pace e di tranquillità si diffonde in tutta la macchina; l'anima si sente mollemente appesantita insieme alle palpebre e si rilassa insieme alle fibre del cervello; essa diviene così a poco a poco come paralitica, insieme a tutti i muscoli del corpo. Questi non riescono più a sostenere il peso del capo; questo a sua volta non può più sostenere il peso del pensiero; nel sonno l'anima è come inesistente.

Se al contrario la circolazione diventa troppo veloce, l'anima non riesce a dormire. Essa è troppo agitata e il sangue non riesce a calmarsi; galoppa nelle vene con un rumore che riusciamo a percepire: sono queste le due cause reciproche dell'insonnia. [...]

Il corpo umano è una macchina che ricarica da sé le molle che la muovono: immagine vivente del moto perpetuo. I cibi ricostruiscono ciò che la febbre consuma. Senza di essi l'anima languisce, infuria e cade morta. È come una candela la cui fiamma si fa più viva poco prima di spegnersi. Nutrite invece il corpo, versate nei suoi canali succhi e liquori vigorosi: allora l'anima, divenuta generosa come quelli, si arma di fiero coraggio: il soldato, che l'acqua avrebbe fatto fuggire, divenuto ardito, ora corre fieramente incontro alla morte al suono dei tamburi. Così l'acqua calda rende agitato quello stesso sangue che l'acqua fredda avrebbe reso calmo.

Quale potenza in un buon pasto! La gioia rinasce in un cuore triste; si diffonde nell'animo dei convitati, che la esprimono con gioiose canzoni, arte in cui i Francesi eccellono. Solo chi è di temperamento malinconico è affranto da tutto ciò, e l'uomo di studio non vi è gran che più incline. [...]

Pensiamo e persino agiamo moralmente, così come siamo lieti o coraggiosi; tutto dipende dal modo in cui la nostra macchina si trova disposta. In certi momenti, si direbbe che l'anima abbia la sua sede nello stomaco, e che Van Helmont, collocandola nel piloro, non si sia di molto sbagliato e che al più abbia scambiato la parte per il tutto [...].

I diversi stati dell'anima sono dunque sempre correlativi a quelli del corpo. [...] Ma, dal momento che tutte le facoltà dell'anima dipendono talmente dalla peculiare organizzazione del cervello e di tutto il corpo, da identificarsi evidentemente con questa stessa organizzazione, ecco una macchina molto intelligente! Infatti, quand'anche l'uomo solo avesse avuto in retaggio la legge naturale, non cesserebbe perciò di essere una macchina. Qualche ingranaggio, qualche molla in più che negli animali più perfetti, il cervello proporzionalmente più vicino al cuore e ricevente quindi maggior quantità di sangue [...] e altre cause ignote, sono sufficienti a produrre quella coscienza delicata, così esposta alle ferite, quei rimorsi che non sono, rispetto alla materia, più eterogenei di quanto non lo sia il pensiero, in una parola, tutta la differenza che supponiamo esistere fra i due esseri.

L'organizzazione basta dunque a spiegare tutto ciò? Ancora una volta, sí: dal momento che il pensiero si sviluppa evidentemente insieme agli organi, perché la materia della quale essi sono costituiti, non dovrebbe essere suscettibile anche di rimorsi, una volta che abbia acquisito con il tempo la facoltà di sentire?

L'anima non è dunque che una parola vuota alla quale non corrisponde alcuna idea, e di cui un uomo ragionevole non deve servirsi se non per designare la parte pensante in noi. Una volta ammesso il minimo principio di movimento, i corpi animati hanno tutto quanto loro occorre per muoversi, sentire, pensare, pentirsi, e in una parola comportarsi, sia nella vita fisica, che in quella morale che ne dipende. [...]

Osiamo dunque concludere che l'uomo è una macchina, e che in tutto l'Universo non esiste che un'unica sostanza diversamente modificata. Non è questa un'ipotesi formulata a forza di elucubrazioni e di supposizioni: non è per nulla il frutto di pregiudizi e nemmeno opera della mia sola ragione; avrei disprezzato una guida che ritengo così poco sicura, se i miei sensi portando per così dire la fiaccola, non mi avessero indotto a seguirla, illuminandola. La esperienza mi ha dunque parlato per mezzo della ragione; così ho tenuto conto di ambedue.

Ma credo sia risultato evidente che non mi sono permesso il ragionamento anche più solido e più immediatamente dedotto, se non dopo tutta una serie di osservazioni fisiche che nessuno studioso potrà contestarmi; del resto riconosco essi soli come i giudici delle conseguenze che ne ho dedotto, rifiutando l'ingerenza di tutti coloro che sono schiavi dei pregiudizi, o che non sono anatomisti, o al corrente della sola filosofia qui ammissibile, quella del corpo umano. Che potranno contro una quercia così robusta e solida, quelle deboli canne della teologia, della metafisica e delle scuole? Armi puerili, simili ai fioretti delle nostre sale di scherma, che possono sí divertirci, ma non possono colpire l'avversario. È appena il caso di dire ch'io parlo di quelle idee vuote e triviali, di quei ragionamenti tanto ripetuti quanto penosi, che si continueranno a fare, intorno alla pretesa incompatibilità di due sostanze che si toccano e si influenzano incessantemente a vicenda, sino a quando rimarrà sulla Terra ombra di pregiudizio e di superstizione! Ecco il mio sistema, o piuttosto la verità, se non m'inganno a partito. Essa è breve e semplice. Discuta ora chi vuole!

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 799-802)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaL/LA MOTHE
LE VAYER_ CONTRO L INNA.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

La Mothe le Vayer, Elogio di Epicuro

Secondo François de La Mothe le Vayer la storia dell'ateismo è contraddistinta da pensatori che si sono censurati per paura di fare una brutta fine. Tra i filosofi atei, Epicuro è colui che ha parlato in modo più esplicito.

F. de La Mothe le Vayer, *Deux dialogues faits à l'imitation des anciens*

Ma fra tutti coloro che si son presa quella libertà, non se ne trova alcuno che si sia spiegato tanto arditamente quanto Epicuro e i suoi. Infatti, tutti gli atei si sono mostrati rispettosi delle opinioni tradizionali e si sono adattati timidamente ai tempi, e sgusciando più destramente che hanno potuto, si sono accontentati di far trasparire nei loro scritti qualche oscuro indizio dei loro pensieri, mentre Epicuro si vanta di essersi fatto generosamente intendere, solo, con quelli della sua setta, e per primo, sull'argomento, e di aver proclamato coraggiosamente i suoi più intimi pensieri, declamando apertamente contro le false opinioni circa la provvidenza degli dèi e contro gli abusi introdotti dalla vanità delle religioni.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pag. 821)

La Mothe le Vayer, L'ateo è un cittadino migliore

Proprio a partire dal Seicento la discussione se una società di atei fosse mai esistita, se fosse possibile, se fosse addirittura migliore, ha accompagnato la storia della filosofia per secoli. La posizione di La Mothe le Vayer, cioè che l'ateo è un cittadino migliore del credente, trovava allora ben pochi consensi. Charron era un altro esponente del movimento libertino.

Alcuni ritengono che non si esageri mai nella religione, l'eccesso essendo lodevole nelle cose buone, e che in ogni caso sia meglio d'esser superstiziosi piuttosto che empì o atei. Altri sono favorevoli all'opinione di Plutarco che ha mostrato, in un trattato apposito, il rovescio della medaglia. L'ateismo, dice il cancelliere Bacone nei suoi *Saggi morali* inglesi, lascia all'uomo il senso, la filosofia, la pietà naturale, le leggi, la reputazione e tutto quel che può servir di guida alla virtù; ma la superstizione distrugge tutto ciò ed erige una tirannia assoluta nell'intelletto degli uomini. Per questo l'ateismo non portò mai turbamento negli Stati, ma anzi rende gli uomini più previdenti, non avendo essi da guardar più lontano. E trovo, aggiunge, che i tempi inclini all'ateismo, come il tempo di Augusto Cesare e come il nostro, che gli è propizio in qualche luogo, sono stati dei tempi civili e lo sono ancora, mentre la superstizione è stata la confusione di parecchi Stati avendo indotto alla novità il primo mobile che rapisce tutte le altre sfere dei governi, vale a dire il popolo. Alcuni dicono che bisogna temere questo tre volte grande Iddio, e tremare davanti alla faccia del Signore, sí come David proclama nel suo cantico (I *Paralip.*, 19) che il suo Dio è *terribilis super omnes deos*; e Charron sostiene a questo riguardo nella sua *Saggezza* che tutte le religioni sono strane ed orribili per il senso comune.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pag. 828

La Mothe le Vayer, La vera origine della religione

La Mothe le Vayer presenta come causa dell'origine delle religioni prima di tutto la paura, poi le fantasie oniriche, infine, secondo una teoria resa famosa dal sofista Crizia, le esigenze della politica. Il filosofo francese prosegue ricordando la tendenza degli uomini a divinizzare ciò che è loro particolarmente utile e conclude che "gli uomini si sono fabbricati da se medesimi quegli dèi onnipotenti".

F. de La Mothe le Vayer, *Deux dialogues faits à l'imitation des anciens*

Tuttavia gli atei escludono quegli argomenti [cioè le "cinque vie" attraverso le quali Tommaso d'Aquino dimostra l'esistenza di Dio], dei quali sostengono che nessuno è dimostrativo; ciò che è reso loro abbastanza facile dalle regole di un'esatta logica. Sí che dando a se stessi via libera sull'argomento, alcuni credono, come Petronio (V framm.), che le meraviglie della natura, le eclissi degli astri, i terremoti, lo scoppio dei tuoni ed altre simili cose abbiano prodotto nei nostri spiriti la prima impressione di una divinità:

*Primus in orbe deos fecit timor: ardua caelo
Fulmina dum caderent.*

Altri, come Sesto, sono piú o meno dell'opinione di Epicuro, che riferisce quella prima conoscenza alle visioni prodigiose che l'immaginazione ci fornisce nel sonno (senza tuttavia ammettere quei simulacri divini), delle quali spesso al risveglio conserviamo un'emozione fortissima. Ma tutti concordano nel ritenere che i piú grandi legislatori non si sian serviti dell'opinione volgare in proposito (da essi non soltanto favorita, ma incrementata come meglio potevano), se non per stringere con quel morso il popolo stolto e quindi condurlo a piacer loro. Cosí Giuseppe de Acosta ci rappresenta i mandarini che governano la Cina e mantengono il popolo nella religione del paese, pur non credendo, dice, per parte loro, in nessun altro dio fuor che la natura, in nessun'altra vita fuor che questa, in nessun altro inferno fuor che la prigione, né in alcun altro paradiso fuor che d'aver un ufficio di mandarino. [...]

Noi santifichiamo ciò che ci fa del bene, diceva candidamente quel buon religioso, Filippo di Commines, parlando di Galeazzo di Milano; ed è noto che una prostituta fu adorata dal popolo romano per averlo istituito erede dei grandi beni ch'essa aveva acquistati, come si dice, con il sudore del suo corpo. Tale è l'origine dell'adorazione del Sole presso tanti popoli che ne sperimentano i benefici, ad eccezione di quegli etiopi e popoli atlantici che lo detestano e lo maledicono per l'ardore eccessivo, come dicono Diodoro Siculo e Plinio. [...] E perciò, poiché non solamente siamo desiderosi del bene, ma ancor temiamo grandemente il suo contrario, si inventarono quella divinità che si volevano placare. [...] E per mostrare che gli uomini si sono fabbricati da sé medesimi quegli dèi onnipotenti, e che essi ne sono veramente gli autori, Ferecide è ricordato da Diogene Laerzio come il

primo che nei suoi scritti abbia parlato degli dèi, e Platone come quegli che forgiò e propose *theoú pronoian* (*dei providentiam*). Essi sostengono ancora che i piú grandi uomini si sono ben accorti di quell'impostura divina, se cosí si può dire, se pure, dopo Socrate, il timore della cicuta li abbia costretti al silenzio.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XII, pagg. 814-816)

Labriola, Il socialismo scientifico

Per Labriola il socialismo scientifico non deve essere confuso con il positivismo, perché è fondato sull'interpretazione dei processi storici che si compiono "nei rapporti obiettivi della vita sociale [...] desunti dalla obiettiva considerazione delle cose". Il comunismo deve emergere come risultato dell'azione rivoluzionaria del proletariato.

A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*

Per ciò noi socialisti, che ci lasciamo ben volentieri chiamare scientifici, se altri non intende per cotale modo di confonderci coi Positivisti, ospiti spesso ma da noi non sempre bene accettati, che a lor grado monopolizzano il nome di *scienza*, noi non ci battiamo i fianchi per sostenere una tesi astratta e generica, come fossimo caudici o sofisti: né ci affanniamo a dimostrare la razionalità degli intenti nostri. I nostri intenti non sono se non la espressione teorica e la pratica esplicazione dei dati che ci offre la interpretazione del processo che si compie attraverso noi e intorno a noi; e che è tutto nei rapporti obiettivi della vita sociale, di cui noi siamo soggetto ed oggetto, causa ed effetto, termine e parte. I nostri intenti son razionali, non perché fondati sopra argomenti tratti dalla ragion ragionante, ma perché desunti dalla obiettiva considerazione delle cose; il che è quanto dire dalla delucidazione del processo loro, che non è, né può essere, un risultato del nostro arbitrio, anzi il nostro arbitrio vince ed aggioga.

Il *Manifesto dei comunisti*, al quale, quanto a specifica efficacia, non può fare da surrogato nessuno degli scritti anteriori o posteriori degli autori stessi, che per estensione e portata scientifica son di tanto maggior peso, ci dà nella sua classica semplicità l'espressione genuina di questa situazione: il proletariato moderno è, si pone, cresce e si svolge nella storia contemporanea come il soggetto concreto, come la forza positiva, dalla cui azione, inevitabilmente rivoluzionaria, il comunismo dovrà necessariamente risultare. E per ciò questo scritto, cioè per tale enunciazione di presagio teoreticamente fondato ed espresso in detti brevi, rapidi, concisi e memorabili, costituisce un'accolta, anzi un vivaio inesauribile di germogli di pensieri, che il lettore può indefinitivamente fecondare e moltiplicare; serbando esso la forza originale ed originaria della cosa nata appena appena, e non ancora divelta e distratta dal campo di sua propria produzione.

A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari, 1965, pagg. 10-11

Lacan, Su Freud e l'inconscio

Jacques Lacan (1901-1981), psicanalista e filosofo, fondò una propria scuola dopo essere uscito dalla Associazione Internazionale di Psicanalisi. Fra i punti centrali del suo pensiero vi è il ritorno a Freud e alla sua grande scoperta, l'inconscio. Un altro elemento importante è la centralità dell'ordine simbolico, figura intermedia e frutto del dialogo continuo che avviene nella coscienza fra l'ordine logico e l'attività dell'inconscio.

In questa lettura egli focalizza l'attenzione sull'importanza della scoperta dell'inconscio (l'Altro) da parte di Freud, a cui segue un duro giudizio sulla scuola psicanalitica.

L. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'incoscient ou la raison depuis Freud*, [L'istanza della lettera nell'inconscio o la ragione dopo Freud, 1957], trad. it. in *Scritti*, Einaudi, Torino, 1974, pagg. 213-215

Ma se si misconosce la radicale eccentricità di sé a se stesso cui l'uomo è posto di fronte, in altri termini la verità scoperta da Freud, si mancheranno l'ordine e le vie della mediazione psicanalitica, se ne farà l'operazione di compromesso cui è di fatto giunta, cioè a ciò che più è ripudiato tanto dallo spirito di Freud quanto dalla lettera della sua opera: perché, dato che la nozione di compromesso è da lui incessantemente invocata come ciò che sostiene tutte le miserie cui la sua analisi viene in soccorso, si può dire che il ricorso al compromesso, esplicito o implicito che sia, disorienta tutta l'azione psicanalitica e la fa piombare nel buio.

Ma non basta nemmeno strofinarsi con le tartuferie moralizzanti del nostro tempo, e riempirsi la bocca della "personalità totale" per avere anche solo detto qualcosa di articolato sulla possibilità della mediazione.

La radicale eteronomia di cui la scoperta di Freud ha mostrato nell'uomo la beanza, non può più essere ricoperta senza fare di tutto ciò che si usa a questo scopo una fondamentale disonestà.

Quale è dunque questo altro cui sono più attaccato che a me, se nelle più intime pieghe della mia identità a me stesso è lui che mi agita?

La sua presenza non può essere compresa che a un grado secondo dell'alterità, che già lo situa in posizione di mediazione in rapporto al mio sdoppiamento da me stesso come da un simile.

Se ho detto che l'inconscio è il discorso dell'Altro con l'A maiuscola, è per indicare l'aldilà in cui il riconoscimento del desiderio si lega al desiderio di riconoscimento.

In altri termini, questo è l'Altro che è invocato persino dalla mia menzogna come garante della verità in cui sussiste.

[...]

Forse questo impero della confusione, che è semplicemente quello in cui si gioca tutta l'opera buffa umana, merita che ci si fermi su di esso per comprendere le vie attraverso cui procede l'analisi, non solo per ristabilirvi un ordine, ma anche per installare le condizioni

della possibilità del suo ristabilimento.

Kern unseres Wesen, “il nucleo del nostro essere”, non è tanto a questo che Freud ci ordina di tendere, come tanti altri hanno fatto prima di lui con il vano adagio “Conosci-te-stesso”, quanto piuttosto sono le vie che a esso conducono che ci dà da rivedere.

O piuttosto, ciò che ci propone di raggiungere non è ciò che può essere oggetto di una conoscenza, ma ciò, e lo dice, che fa il mio essere, e di cui, egli insegna, io testimonio altrettanto e ancor di più nei miei capricci, nelle mie aberrazioni, nelle mie fobie e nei miei feticci, che nel mio personaggio vagamente incivilito.

Follia, non sei più l'oggetto dell'ambiguo elogio in cui il saggio ha sistemato la tana inespugnabile del suo timore. Se dopotutto non vi è alloggiato troppo male, è perché l'agente supremo che da sempre ne scava le gallerie e il dedalo è la ragione stessa, è lo stesso Logos che serve.

Così come potreste concepire che un erudito, così poco dotato per gli “impegni” che lo sollecitano, nel suo tempo come in ogni altro, quale era Erasmo, abbia occupato un posto così eminente nella rivoluzione di una Riforma in cui l'uomo era interessato in ogni uomo come in tutti?

Il fatto è che per poco che si tocchi la relazione dell'uomo col significante, – qui, conversione dei procedimenti dell'esegesi, – si cambia il corso della sua storia modificando gli ormeggi del suo essere.

Per questo il freudismo, per quanto incompreso sia stato, per quanto confuso ciò che ne è seguito, appare a ogni sguardo capace di intravedere i cambiamenti che abbiamo vissuto nella nostra vita, come quello che costituisce una rivoluzione inafferrabile ma radicale. È vano accumulare le testimonianze: tutto ciò che interessa non solo le scienze umane, ma il destino dell'uomo, la politica, la metafisica, la letteratura, le arti, la pubblicità, la propaganda, e quindi, non ho alcun dubbio, l'economia, ne è stato intaccato.

Si tratta però forse di qualcosa d'altro dagli effetti non accordati di una verità immensa in cui Freud ha tracciato una vita pura? Bisogna dire che questa via non è seguita, in ogni tecnica che vanta solo la categorizzazione psicologica del suo oggetto, come appunto la psicanalisi d'oggi al di fuori da un ritorno alla scoperta freudiana.

Così la volgarità dei concetti cui la sua pratica si affida, le abborracciature di pseudofreudismo che non sono più che orpelli, non meno di ciò che bisogna pur chiamare il discredito in cui prospera, tutto ciò testimonia del suo fondamentale rinnegamento.

Freud con la sua scoperta ha fatto rientrare all'interno del cerchio della scienza quella frontiera tra l'oggetto e l'essere che sembrava segnarne il limite.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 240-243

Lafargue, Il tempo libero e gli sviluppi della tecnologia

Secondo il genere di Marx i "diritti dell'ozio" devono essere considerati piú sacri dei "Diritti dell'uomo". Essi impongono di non lavorare piú di tre ore al giorno. Quando si raggiungerà questo risultato, allora finalmente lavorare sarà un piacere. Con l'aiuto delle macchine moderne ciò è diventato possibile.

P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*

Queste miserie individuali e sociali, per grandi e innumerevoli che siano, per eterne che appaiano, spariranno come le iene e gli sciacalli all'avvicinarsi del leone, allorché il proletariato dirà: "Lo voglio". Ma perché pervenga alla coscienza della sua forza, è necessario che il proletariato schiacci sotto i piedi i pregiudizi della morale cristiana, economica, libero-pensatrice; è necessario che ritorni ai suoi istinti naturali, che proclami i *Diritti dell'ozio*, mille volte piú sacri e piú nobili degli asfittici *Diritti dell'uomo*, escogitati dagli avvocati metafisici della rivoluzione borghese; che si costringa a non lavorare piú di tre ore al giorno, a non far niente e a far bisboccia per il resto della giornata e della notte. Fin qui il mio compito è stato facile, non avevo che da descrivere dei mali reali a noi tutti, ahimè, ben noti! Ma convincere il proletario che la parola d'ordine che gli è stata inculcata è perversa, che il lavoro sfrenato al quale si è dato dagli inizi del secolo è il piú tremendo flagello che mai abbia colpito l'umanità, che il lavoro diverrà un complemento del piacere dell'ozio, un benefico esercizio per l'organismo umano, una passione utile all'organismo sociale solo quando sarà saggiamente regolamentato e limitato a un massimo di tre ore al giorno, questo è un compito arduo al di sopra delle mie forze; solo dei fisiologi, degli igienisti, degli economisti comunisti potrebbero affrontarlo. Nelle pagine che seguono, mi limiterò a dimostrare che, dati i mezzi di produzione moderni e la loro illimitata capacità riproduttiva, bisogna reprimere la passione aberrante degli operai per il lavoro e obbligarli a consumare le merci che producono.

P. Lafargue, *Il diritto all'ozio*, Feltrinelli, Milano, 1971, pagg. 124-125

Lakatos, I programmi di ricerca

Polemizzando con Popper, Lakatos contrappone alla teoria falsificazionista quella dei "programmi di ricerca", che spiega in questa lettura.

I. Lakatos, *La storia della scienza e le sue ricostruzioni razionali*, in AA. VV., *Critica e crescita della conoscenza*, ed. it. a cura di G. Giorello, Feltrinelli, Milano, 1976, pagg. 375-377

Secondo la mia metodologia i maggiori risultati scientifici sono i programmi di ricerca che possono essere valutati in termini di slittamenti-di-problema [*problemshifts*] progressivi e regressivi; e le rivoluzioni scientifiche consistono nella sostituzione di un programma di ricerca con un altro (che lo supera nel progresso). Questa metodologia offre una nuova ricostruzione razionale della scienza. Sarà opportuno presentarla in contrapposizione con il falsificazionismo e con il convenzionalismo: da entrambi prende elementi essenziali. Dal convenzionalismo questa metodologia prende la licenza di accettare razionalmente per convenzione non solo "asserzioni fattuali" spazio-temporalmente singolari, ma anche teorie spazio-temporalmente universali: anzi, questo diventa l'indizio più importante della continuità della crescita scientifica. L'unità di base di valutazione non deve essere più una teoria presa isolatamente o una congiunzione di teorie, ma piuttosto un "*programma di ricerca*", con un "nucleo" convenzionalmente accettato (e dunque "non confutabile" in virtù di una decisione provvisoria) e con una "*euristica positiva*" che definisce problemi, delinea la costruzione di una cintura di ipotesi ausiliari, prevede anomalie e le trasforma con successo in esempi, il tutto seguendo un piano prestabilito. Lo scienziato elenca le anomalie, ma fin quando il suo programma di ricerca mantiene il suo slancio egli può liberamente accantonarle. *È principalmente l'euristica positiva del suo programma, e non le anomalie, a dettargli la scelta dei problemi.* Solo quando la forte guida dell'euristica positiva si indebolisce egli può concedere maggior attenzione alle anomalie. La metodologia dei programmi di ricerca può spiegare in questo modo *l'alto grado d'autonomia della scienza teorica*; le sconnesse catene di congetture-e-confutazioni del falsificazionista ingenuo invece non vi riescono. Quel che per Popper, Watkins e Agassi è esterno, metafisica influente, qui diviene il "nucleo" *interno* di un programma.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 315-316

Lakatos, Razionalità e irrazionalità

Imre Lakatos (1922-1974) propone in questa pagina un confronto fra la concezione dello sviluppo della scienza sostenuta da K. R. Popper e quella di Th. S. Kuhn: per il primo la scienza è caratterizzata da una crescita razionale; per il secondo la razionalità funziona solo nell'ambito della ricerca "normale", mentre il progresso scientifico costituisce un fatto "straordinario" e quindi ad esso contribuiscono fattori non razionali. Lakatos prende le distanze dalla posizione di Kuhn che gli appare affetta da misticismo.

I. Lakatos, *La falsificazione e la metodologia dei programmi di ricerca scientifici*, § 1

Per secoli conoscenza ha significato conoscenza dimostrata: dimostrata mediante la ragione o mediante l'evidenza sensibile. L'onestà intellettuale esigeva che ci si astenesse da formulare asserti non dimostrati e si minimizzasse, anche nel pensiero, la lacuna fra speculazione e conoscenza stabilita. Le facoltà probanti della ragione o dei sensi erano state messe in questione dagli scettici più di 2000 anni fa; ma costoro furono sbaragliati dal trionfo della fisica newtoniana. I risultati di Einstein ribaltarono nuovamente la situazione; oggi pochissimi filosofi o scienziati pensano ancora che la conoscenza scientifica sia, o possa essere, conoscenza dimostrata. Ma non molti realizzano che in questo modo l'intera struttura classica dei valori intellettuali crolla e dev'essere sostituita: non si può semplicemente ridurre l'ideale della verità dimostrata a quella della "verità probabile", come fanno alcuni empiristi logici, o quello della "verità per consenso (che muta)", come fanno alcuni sociologi della conoscenza.

Ciò che distingue l'approccio di Popper consiste principalmente nell'aver afferrato tutte le implicazioni del crollo della teoria scientifica meglio corroborata di tutti i tempi: la meccanica newtoniana e la teoria della gravitazione di Newton.

Dal suo punto di vista, l'atteggiamento corretto non sta nella cautela nell'evitare gli errori, ma nella spietatezza nell'eliminarli. Audacia nelle congetture da un lato e severità nelle confutazioni dall'altro: questa è la ricetta di Popper. L'onestà intellettuale non consiste nel cercare di considerare o stabilire la propria posizione dimostrandola (o "probabilificandola") – consiste piuttosto nello specificare con precisione le condizioni alle quali si accetta di rinunciare alla propria posizione. I dogmatici e ripeto i dogmatici marxisti o freudiani rifiutano di specificare queste condizioni: questo è il marchio della loro disonestà intellettuale. La *convinzione (belief)* può essere una debolezza biologica disgraziatamente inevitabile da tenere sotto il controllo della critica: ma la *fede dogmatica (commitment)* è, per Popper, un delitto vero e proprio.

Kuhn la pensa diversamente. Anch'egli respinge l'idea che la scienza cresca per accumulazioni di verità eterne. Anch'egli deriva la sua aspirazione principale dal rovesciamento della fisica di Newton da parte di Einstein. Anche per lui il problema principale è quello della *rivoluzione scientifica*. Ma mentre per Popper la scienza è "rivoluzione permanente" e l'atteggiamento critico è il cuore dell'impresa scientifica, per

Kuhn la rivoluzione è eccezionale e, anzi, extrascientifica, e la critica, in tempi normali, è anatema. Anzi, per Kuhn il passaggio dall'atteggiamento critico al dogmatismo segna l'inizio del progresso – e della scienza “normale”. Secondo lui l'idea che con la “confutazione” si possa chiedere il rifiuto e l'eliminazione di una teoria, è “falsificazionismo ingenuo”. La critica della teoria dominante e la proposta di teorie nuove è permessa soltanto nei rari momenti di “crisi”. Quest'ultima tesi kuhniana è stata ampiamente criticata e non la discuterò qui. La mia preoccupazione è piuttosto che Kuhn, dopo aver riconosciuto il fallimento sia del giustificazionismo che del falsificazionismo nel fornire spiegazioni razionali della crescita scientifica, sembra ricadere ora nell'irrazionalismo.

Per Popper il mutamento scientifico è razionale o perlomeno razionalmente ricostruibile e ricade nell'ambito della *logica della scoperta*. Per Kuhn il mutamento scientifico – da un “paradigma” a un altro – è una conversione mistica che non è, e non può essere, governata da regole razionali e che ricade totalmente nell'ambito della *psicologia (sociale) della scoperta*. Il mutamento scientifico è una specie di conversione religiosa.

Il conflitto tra Popper e Kuhn non concerne un punto puramente tecnico dell'epistemologia. Concerne valori intellettuali di fondo, e ha implicazioni non solo per la fisica teorica, ma anche per le scienze sociali che sono ancora a livello inferiore di sviluppo e perfino per la filosofia morale e politica. Se nemmeno nella scienza c'è un altro modo per giudicare una teoria oltre che il tener conto del numero, della fede e degli strilli dei suoi sostenitori, ciò vale ancora di più per le scienze sociali: la verità si fonda sul potere. In questo modo la posizione di Kuhn giustificerebbe, senza dubbio non volutamente, il *credo* politico di base dei fanatici religiosi contemporanei (“studenti rivoluzionari”).

(AA. VV., *Critica e crescita della conoscenza*, Feltrinelli, Milano, 1980, pagg. 164-166)

Leibniz, Contro il materialismo

La polemica di Leibniz contro i moderni non poteva non rivolgersi anche al materialismo; al materialismo di Spinoza - pur senza nominarlo esplicitamente - si riferisce in particolare l'inizio della pagina che segue.

G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*

- 1) Pare che anche la religione naturale si indebolisca moltissimo. Molti rendono corporee le anime, altri materializzano lo stesso Dio.
- 2) Locke e i suoi seguaci pongono in dubbio, quanto meno, che le anime non siano materiali e inestinguibili per via naturale.
- 3) Newton dice che lo spazio è l'organo di cui Dio si serve per sentire le cose. Ma, se Egli ha bisogno di qualche mezzo per sentirle, vuol dire che esse non dipendono interamente da lui e non sono opera sua.
- 4) Newton e i suoi seguaci hanno un'idea molto curiosa dell'opera di Dio. Secondo loro, Dio ha bisogno ogni tanto di caricare il suo orologio, che altrimenti cesserebbe di agire. Egli non ha avuto tanto accorgimento da farne un moto perpetuo. Anzi, la macchina di Dio è, secondo loro, così imperfetta, che Dio è costretto, di tempo in tempo, a ripulirla con lavoro straordinario, e anche ad aggiustarla, come fa un orologiaio con la sua opera, ma un orologiaio è artefice tanto più inesperto, quanto più spesso è obbligato a ritoccare e a correggere ciò che fa. Secondo la mia opinione, nel mondo persistono sempre la stessa forza e la stessa energia, che soltanto passa di materia in materia, conformemente alle leggi della natura e al bell'ordine prestabilito. E ritengo che, quando Dio fa dei miracoli, non li fa per sostenere i bisogni della natura, ma quelli della grazia. Giudicare diversamente sarebbe avere una idea molto bassa della saggezza e della potenza di Dio.

(P. Casini, a cura di, *Filosofia e fisica da Newton a Kant*, Loescher, Torino, 1980², pagg. 302-303)

Leibniz, Dalle monadi a Dio

Il problema piú grave che si pone a Leibniz in seguito alla formulazione della teoria delle monadi è quello di conciliare la non modificabilità delle monadi dall'esterno con la loro capacità di percepire e di appercepire il divenire del mondo. La cosa può essere spiegata con il sincronismo perfetto di tutti gli elementi dell'Universo: l'“armonia prestabilita” da Dio, grazie alla quale la monade sente dentro di sé quello che accade al di fuori esattamente nel momento e con le modalità in cui ciò accade.

G. W. Leibniz, *Lettera ad A. Arnauld* [30 aprile 1687]

È dunque infinitamente piú ragionevole e piú degno di Dio supporre che egli abbia creato, fin da principio, la macchina del mondo in modo che, senza violare ad ogni momento le due grandi leggi della natura, cioè quelle delle forze e della direzione, e seguendole, anzi, in modo perfetto (eccetto che nel caso dei miracoli), accada esattamente che i muscoli del corpo siano pronti a lavorare essi stessi come occorre, nel momento in cui l'anima ha un pensiero o una volizione conveniente, ch'essa ha avuto, del resto, in conformità degli stati precedenti del corpo, e che cosí l'unione dell'anima con la macchina del corpo e con le sue parti e l'azione dell'uno sull'altro consista solo in questa concomitanza che rivela la saggezza ammirabile del Creatore, molto meglio di ogni altra ipotesi. Non si può negare che questa ipotesi sia per lo meno possibile e che Dio sia un artefice cosí abile per poterla attuare; dopo, sarà facile giudicare che questa ipotesi è la piú probabile, perché è la piú semplice, la piú bella e la piú intelligibile e perché taglia di un colpo tutte le difficoltà; senza dir nulla delle azioni malvagie, per le quali sembra piú ragionevole non fare concorrere Dio, se non per la conservazione delle forze create.

Per servirmi infine di un paragone dirò che, rispetto alla concomitanza che io sostengo, essa è simile a quella che ci sarebbe fra diverse orchestre e cori, che eseguano separatamente le loro parti e siano collocate in modo che non si vedano e neppure si odano e che, nondimeno, possano accordarsi seguendo le loro note, ciascuna le proprie, di modo che chi le ascolta, vi trovi un'armonia meravigliosa e molto piú sorprendente che se vi fosse una connessione fra loro. Potrebbe, anzi, accadere che uno, ponendosi accanto ad uno dei due cori, giudicasse dall'uno quello che l'altro esegue, e prendesse una tale abitudine (specialmente se si suppone che possa ascoltare il proprio, senza vederlo, e vedere l'altro, senza ascoltarlo) che, con l'aiuto dell'immaginazione, egli non pensi piú al coro in cui si trova, ma all'altro, oppure che consideri il proprio come un'eco dell'altro, non attribuendo a quello in cui si trova che taluni intermezzi nei quali non si manifestano talune regole della sinfonia con le quali giudica l'altro; oppure attribuendo al proprio certi movimenti, che fa eseguire dal suo lato, secondo certi motivi che egli crede imitati dagli altri a causa del rapporto con ciò che egli trova nello sviluppo della melodia, non sapendo che coloro che si trovano nell'altro coro svolgono in esso qualcosa di corrispondente, secondo i propri disegni.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 153-154)

Leibniz, Filosofia passata e filosofia presente

Il Discorso di metafisica, scritto da Leibniz nel 1686, rappresenta la prima esposizione unitaria del suo sistema filosofico. Egli, anche qui, sottolinea come la propria filosofia nasca da un recupero della tradizione del pensiero occidentale: dalla fisica aristotelica alla Scolastica medievale.

G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, 1-11

So di presentare un grande paradosso pretendendo di riabilitare in qualche modo l'antica filosofia, e di richiamare *postliminio* ["in patria"] le forme sostanziali, già quasi bandite; ma, forse, non mi si condannerà con leggerezza, quando si saprà che ho molto meditato sulla filosofia moderna, che ho dedicato molto tempo a esperienze di fisica e a dimostrazioni di geometria, e che, per lungo tempo, ho nutrito la persuasione che quelle entità fossero vane: alla fine, sono stato costretto a riprenderle, contro voglia e quasi per forza, dopo aver condotto io stesso ricerche che mi hanno fatto riconoscere che noi, moderni, non rendiamo abbastanza giustizia a san Tommaso e ad altri grandi uomini di quel tempo, e che le opinioni dei filosofi e teologi scolastici hanno una solidità ben maggiore di quanto ci s'immagina: purché uno se ne serva a proposito e nei modi opportuni. Mi sono, anzi, convinto che, se qualche mente precisa e riflessiva si desse cura di chiarire e di elaborare i loro pensieri con lo stile dei geometri analitici, vi troverebbe un tesoro di verità importantissime e assolutamente dimostrative.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 181-182)

Leibniz, Il male e la grazia

Come tutti i pensatori dell'epoca, anche Leibniz affronta il rapporto libertà–grazia, posto al centro dell'attenzione dalla Riforma Protestante, per la stretta relazione che esso ha con la concezione antropologica che ne deriva.

G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, Prefazione

Per fortuna tali dogmi spinti non si trovano quasi più presso i teologi. Tuttavia alcune persone di spirito, che si compiacciono di sollevare difficoltà, li fanno rivivere, cercando di aumentare il nostro impaccio con l'aggiungere alle dispute della filosofia le controversie che nascono dalla teologia cristiana. I filosofi considerano le questioni della necessità, della libertà e dell'origine del male; i teologi vi aggiunsero quelle del peccato originale, della grazia e della predestinazione. La corruzione originale del genere umano, derivante dal primo peccato, ci sembra aver imposto una necessità naturale di peccare, se non si ha il soccorso della grazia divina. Ma poiché la necessità è incompatibile con la punizione, se ne dedurrà che una grazia sufficiente dev'essere concessa a tutti gli uomini: ciò che non pare troppo conforme all'esperienza.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 238-239

Leibniz, Il migliore fra tutti i mondi possibili

L'Universo si fonda sulla giustizia, sulla saggezza e sulla libertà di Dio: dunque non può essere che il migliore fra gli infiniti universi possibili.

a) G. W. Leibniz, *Principi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione*, 10

Dalla perfezione suprema di Dio deriva che, creando l'Universo, ha scelto il miglior piano possibile, nel quale la più grande varietà (possibile) è congiunta con il massimo ordine (possibile). [...] E ciò perché, nell'intelletto divino, in proporzione alle loro perfezioni, tutti i possibili [enti] pretendono [aspirano] all'esistenza; il risultato di tutte queste pretese deve essere il mondo attuale, il più perfetto possibile. Senza di ciò non sarebbe possibile rendere ragione perché le cose siano accadute così e non altrimenti.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pag. 279)

b) *Saggi di Teodicea*, I, 8-9

Ora questa suprema saggezza [di Dio], congiunta a una bontà che non è meno infinita di quella, non poteva mancare di scegliere il meglio. Infatti, come un male minore è una specie di bene, così un bene minore è una specie di male, se agisce come un ostacolo per un bene maggiore, e nelle azioni di Dio vi sarebbe qualche cosa da correggere, se Egli aveva la possibilità di far meglio. E come nelle matematiche, quando non vi è né un massimo né un minimo, nulla cioè di distinto, tutto accade in modo uguale; o quando ciò non è possibile, non accade nulla; allo stesso modo si può dire della saggezza perfetta, che è regolata non meno delle matematiche, che se non vi fosse il migliore (*optimum*) fra tutti i mondi possibili, Dio non ne avrebbe prodotto alcuno.

Io intendo per Mondo la serie e la connessione di tutte le cose esistenti, affinché non si dica che parecchi mondi potevano esistere in tempi e in luoghi differenti. Infatti bisogna contarli tutti insieme come un mondo o, se si preferisce, come un Universo. E quando si riempissero tutti i tempi e tutti i luoghi rimarrebbe sempre vero che si sarebbe potuto riempirli in una infinità di modi e che vi sarebbe una infinità di mondi possibili fra i quali bisogna che Dio abbia scelto il migliore, perché egli non fa nulla senza agire secondo la ragione suprema.

Qualche avversario, non potendo rispondere a questo argomento, risponderà forse alla conclusione con un argomento contrario, sostenendo che il mondo sarebbe potuto essere senza il peccato e senza il dolore; ma io nego che allora sarebbe stato il migliore. Perché bisogna riflettere che tutto è connesso in ciascuno dei mondi possibili: l'Universo, qualunque fosse per essere, è tutto d'un pezzo, come un Oceano; il minimo movimento estende il suo effetto a qualunque distanza, di modo che Dio ha tutto regolato in anticipo e una volta per tutte, avendo previsto le preghiere, le buone e le cattive azioni e tutto il resto,

e ciascuna cosa ha contribuito idealmente, prima della sua esistenza, alla decisione che fu presa sull'esistenza di tutte le cose. Di modo che nulla può essere cambiato nell'Universo (come accade in un numero) tranne la sua esistenza o, se si preferisce, la sua individualità numerica. Così se il piú piccolo male che accade nel mondo, non accadesse, non sarebbe piú questo mondo, che tutto sommato e soppesato, è apparso il migliore al Creatore che l'ha scelto.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 462-463)

Leibniz, Il problema della fondazione

Con il Discorso di metafisica (1686) Leibniz aveva già definito, nelle linee essenziali, il suo sistema filosofico. In questa lettera, scritta nel 1697 (dunque oltre dieci anni dopo), Leibniz insiste sul carattere metafisico della filosofia, cioè sulla necessità di trovare per essa - come per la teologia e per tutte le scienze - un metodo di fondazione: un metodo per fissare punti di partenza (principi primi) "in maniera compiuta" e "al riparo dalle dispute".

W. Leibniz, *Lettera a Thomas Burnett*, Hannover, 1-11 febbraio 1697

Ho notato più volte, tanto in filosofia quanto in teologia, e anche in materia di medicina, di giurisprudenza e di storia, che noi abbiamo un'infinità di buoni libri e di buoni pensieri dispersi qua e là, ma che non perveniamo quasi mai a *fondazioni*: chiamo *fondazione* quel procedimento che giunge a fissare in maniera compiuta almeno alcuni punti e mette certe tesi al riparo dalle dispute, per progredire e avere alcuni fondamenti sui quali poter costruire. È propriamente il metodo dei matematici che separano *certum ab incerto*, *inventum ab inveniundo* ["il certo dall'incerto, ciò che stato scoperto da ciò che è ancora da scoprire"], ed è ciò che in altre materie non facciamo quasi mai perché amiamo rallegrare le orecchie con bei discorsi, che compongono una mescolanza piacevole di certo e d'incerto in modo da far accettare l'uno con il favore dell'altro ...

Ecco dunque ciò che desidero si faccia. Ed ecco qui ora come bisognerebbe procedere. Distinguo le proposizioni di cui vorrei si facessero fondazioni in due specie. Le une possono essere dimostrate in maniera assoluta, con una necessità metafisica e in modo incontestabile; le altre possono essere dimostrate moralmente, cioè in un modo che produce ciò che si chiama certezza morale: così come noi sappiamo che c'è una Cina o un Perú, benché non li abbiamo mai visti e non ne abbiamo dimostrazione assoluta.

Sant'Agostino, nel suo libro *De utilitate credendi*, ha già fatto alcune buone riflessioni su questa specie di certezza. È la stessa certezza con la quale sappiamo che ora, mentre scriviamo e leggiamo questa lettera, non stiamo sognando, anche se a Dio sarebbe possibile farci apparire tutte le cose in un sogno così come ci appaiono adesso, e perciò non c'è necessità metafisica che ci assicuri che noi non sognamo.

Dunque le verità e le conclusioni teologiche sono anch'esse di due specie: le une hanno una certezza metafisica e le altre una certezza morale. Le prime presuppongono definizioni, assiomi e teoremi, presi dalla vera filosofia e dalla teologia naturale; le seconde presuppongono in parte la storia e i fatti, e in parte l'interpretazione dei testi. Ma, per servirsi bene di questa storia e di questi testi - e per provare la verità e l'antichità dei fatti, l'autenticità e la divinità dei nostri libri sacri, nonché l'antichità ecclesiastica e lo stesso senso dei testi - bisogna di nuovo ricorrere alla vera filosofia e in parte alla giurisprudenza naturale. Perciò una tale opera sembra richiedere non soltanto la storia e la teologia ordinaria, ma anche la filosofia, la matematica e la giurisprudenza.

Infatti la filosofia ha due parti, quella teorica e quella pratica. La filosofia teorica è fondata

sulla vera analisi, della quale i matematici danno dei saggi, ma che si deve anche applicare alla metafisica e alla teologia naturale in modo da fornire buone definizioni e assiomi solidi. Ma la filosofia pratica è fondata sulla vera topica o dialettica, cioè sull'arte di valutare i gradi delle prove, che non si trova ancora negli scrittori di logica, ma della quale i soli giuristi hanno dato esempi che non sono da disprezzare e che possono servire da avviamento per elaborare la scienza delle prove, adatta a verificare i fatti storici, e per interpretare il senso dei testi. Giacché sono proprio i giuristi che si occupano abitualmente di queste due cose nei processi.

Così, prima che si possa trattare la teologia con il metodo delle fondazioni, come lo chiamo, occorre una metafisica, o teologia naturale dimostrativa; e occorrono anche una dialettica morale e una giurisprudenza naturale, mediante la quale si apprenda tramite dimostrazioni come valutare i gradi delle prove. Infatti molti argomenti probabili congiunti insieme producono qualche volta una certezza morale e qualche volta no. Occorre dunque un metodo certo per poterlo determinare. Giustamente si dice spesso che la ragioni non devono essere contate ma pesate; tuttavia nessuno ci ha dato ancora questa bilancia che deve servire a pesare la forza delle ragioni. É questo uno dei maggiori difetti della nostra logica, di cui risentiamo anche nelle materie più importanti e più serie della vita, che riguardano la giustizia, la tranquillità e il bene dello stato, la salute degli uomini e perfino la religione.

(C. Borghero, a cura di, *Conoscenza e natura della storia da Cartesio a Voltaire*, Loescher, Torino 1990, pagg. 117-119)

Leibniz, Il problema della teodicea

Anche il problema della giustificazione di Dio di fronte al male nel mondo è un tema ricorrente nelle tematiche filosofiche dell'epoca, dopo che il protestantesimo aveva assolutizzato la predestinazione divina a scapito della libertà umana. Dopo averne elencato tutte le difficoltà, Leibniz enumera i risultati che si propone di raggiungere.

G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, Prefazione

Spero di superare tutte queste difficoltà. Farò vedere che la necessità assoluta, chiamata anche “logica” o “metafisica” e, talvolta, “geometrica” – e che è la sola che si debba temere – non si trova affatto nelle azioni libere. E che, pertanto, la libertà è esente, non solo dalla costrizione, ma anche dalla vera necessità. Farò vedere che Dio stesso, pur scegliendo sempre il meglio, non agisce per una necessità assoluta, e che le leggi della natura, che Dio ha ad essa prescritte, fondate sulla convenienza, stanno a mezzo tra le verità geometriche, assolutamente necessarie, e i decreti arbitrari: ciò che il Bayle e altri filosofi recenti non hanno capito. Farò vedere, altresí, che vi è una indifferenza nella libertà, perché non v'è punto necessità assoluta per l'una o l'altra decisione: ma che non vi è mai, tuttavia, una indifferenza di perfetto equilibrio. Mostrerò, inoltre, che nelle azioni libere vi è una spontaneità perfetta, superiore a tutto ciò che si è sin qui pensato. Infine, diverrà evidente che la necessità ipotetica e la necessità morale, che rimangono nelle azioni libere, non presentano inconvenienti, e che la ragione pigra è un vero sofisma.

Quanto all'origine del male rispetto a Dio, faremo un'apologia delle sue perfezioni, che metterà in luce la sua santità, giustizia e bontà non meno che la sua grandezza, potenza e indipendenza. Si farà vedere come sia possibile che tutto dipenda da Lui, che egli concorra a tutte le azioni delle creature – e crei, anzi, continuamente tali creature, se lo volete – senza tuttavia essere affatto l'autore del peccato. Al qual proposito si mostrerà pure come si debba concepire la natura “privativa” del male. Ancor piú: si mostrerà come il male abbia una fonte diversa dalla volontà divina, e che, perciò, si ha ragione di dire che il male di colpa non è voluto da Dio, ma solamente permesso. Ma la cosa piú importante è che si mostrerà che Dio poté permettere il peccato e l'infelicità, e, anzi, concorrervi e contribuirvi, senza detrimento della sua santità e della sua bontà supreme; anche se, assolutamente parlando, avrebbe potuto evitare tutti questi mali.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 239-241

Leibniz, Il vero metodo è stato impiegato soltanto in matematica

La ricerca della fondazione del sapere parte, per Leibniz, dall'individuazione di una caratteristica universale, cioè di un metodo che consenta di operare su tutte le proposizioni e di valutarne la veridicità. Un metodo simile è “fino ad oggi cosa del tutto ignota” osserva Leibniz “e non è stato impiegato che in matematica”. Leibniz si impegna a fondo nello studio di questa scienza che svolgerà un ruolo di primo piano nella formulazione del suo sistema filosofico. Proponiamo la lettura di alcuni passi di un lungo frammento, scritto probabilmente nel 1677.

G. W. Leibniz, Prefazione alla *Scienza generale*

Poiché la felicità consiste nella contentezza e la contentezza duratura dipende dalla sicurezza che abbiamo dell'avvenire, fondata sulla scienza che dobbiamo avere della natura di Dio e dell'anima, ne segue che la scienza è necessaria alla nostra felicità. Ma la scienza dipende dalla dimostrazione, e la scoperta delle dimostrazioni da un certo *metodo*, che non tutti conoscono. Infatti benché ognuno sia in grado di giudicare una dimostrazione, dato che essa non meriterebbe tale nome se tutti quelli che la considerano con attenzione non ne risultassero convinti e persuasi, nondimeno non tutti sono in grado di trovare delle dimostrazioni di testa propria né di presentarle in maniera precisa allorché sono trovate, per mancanza di tempo e di metodo. Il *vero metodo* considerato in tutta la sua ampiezza è, a mio avviso, fino ad oggi cosa del tutto ignota, e non è stato impiegato che in matematica, per quanto anche qui in maniera imperfetta, come ho avuto la sorte di far vedere ad alcuni (che sono oggi reputati tra i primi matematici del secolo) attraverso delle prove sorprendenti. E spero di fornire degli esempi che forse non saranno indegni della posterità. Tuttavia se il metodo dei matematici non è stato sufficiente per scoprire tutto ciò che ci si poteva aspettare da loro, esso è stato almeno capace di preservarli dagli errori; e se non hanno detto tutto ciò che dovevano, non hanno nemmeno detto ciò che non dovevano.

Se coloro che hanno coltivato le altre scienze avessero imitato i matematici almeno su questo punto saremmo pienamente felici e da lungo tempo avremmo una metafisica certa come pure la morale che ne dipende; la metafisica infatti racchiude la conoscenza di Dio e dell'anima, la quale deve regolare la nostra vita. Avremmo inoltre la scienza dei movimenti, che costituisce la chiave della fisica e, di conseguenza, della medicina. È comunque vero che, a quanto vedo, la nostra situazione attuale ci permette di aspirarvi, e alcuni dei miei primi pensieri sono stati accolti con un tale plauso da parte di alcuni tra i più sapienti del nostro tempo, a motivo della loro semplicità meravigliosa, che ritengo che ora non ci resti che fare certi esperimenti di proposito e deliberatamente, e non casualmente e a tentoni, come solitamente avviene, per innalzarvi al di sopra l'edificio di una fisica certa e dimostrativa.

(L. Perissinotto, a cura di, *Logica e linguaggio in Leibniz e nella filosofia del XVII secolo*, Paravia, Torino, 1989, pagg. 52-54)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaL/LEIBNIZ_
IO MI LUSINGO D AVER CO.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Leibniz, La materia non produce né sentimenti, né ragionamenti

Alla fine della Prefazione dei Nuovi saggi, Leibniz sottolinea un punto di accordo con Locke: la materia non produce in maniera meccanica i sentimenti e la ragione. Resta però grande il disaccordo sulla questione di fondo, cioè sulla conoscibilità della sostanza. Si ha diritto di negare ciò che non è assolutamente comprensibile e spiegabile dalla ragione, ma la sostanza non rientra - come voleva Locke - in questa categoria: essa rientra nell'ordine della natura e può essere compresa con gli strumenti naturali della conoscenza. La sostanza, infine, non può scindersi - come pretendevano i cartesiani -: essa è una, e in essa materia e pensiero sono congiunti.

G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione

Su tutto ciò osservo, prima di giungere a spiegare la mia dottrina, che senza alcun dubbio la materia è altrettanto poco capace di produrre meccanicamente sia il sentimento che la ragione, come il nostro autore riconosce; che, in verità, ammetto che non è concesso negare ciò che non si capisce, ma aggiungo, però, che si ha diritto di negare (almeno nell'ordine naturale) ciò che è assolutamente inintelligibile e inesplicabile. Sostengo, inoltre, che le sostanze (materiali o immateriali) non possono essere concepite nella loro essenza nuda senza attività, e che l'attività appartiene all'essenza della sostanza in generale; e che, infine, la capacità di capire delle creature non è la misura del potere di Dio, ma che la loro concettività, o forza di concepire, è la misura del potere della natura: tutto ciò che è conforme all'ordine naturale può essere concepito o inteso da una qualche creatura.

[...]

Per quel che ora riguarda il pensiero, non c'è dubbio - e l'autore lo riconosce più d'una volta - che questo non può essere una modificazione intelligibile della materia; ossia, che l'essere senziente, o pensante, non è una cosa meccanica, come un orologio o come un mulino: quasi si potessero concepire grandezze, figure e movimenti la cui composizione meccanica possa produrre qualcosa di pensante, o anche di senziente, in una massa non dotata di tali proprietà, che tornerebbe a perderle quando la macchina si guastasse. Non è dunque una proprietà naturale alla materia il sentire e il pensare. In essa, ciò non può accadere che in due modi: o perché Dio vi congiunga una sostanza a cui sia naturale il pensare, o perché Dio vi ponga il pensiero per miracolo. Su ciò, dunque, condivido del tutto l'opinione dei cartesiani, salvo che la estendo fino alle bestie, ammettendo che anch'esse abbiano sensibilità e anime immateriali (per parlare propriamente), e altrettanto poco corrutibili quanto gli atomi di Democrito o di Gassendi; mentre i cartesiani si trovano continuamente in imbarazzo di fronte alle anime delle bestie, e non sanno che cosa farne, ammettendo che si conservino (non avendo pensato ad ammettere la conservazione dell'animale, in dimensioni ridotte): sicché sono costretti a rifiutare alle bestie anche la sensibilità, contro tutte le apparenze, e contro il sano giudizio del genere umano.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 214, 215-216)

Leibniz, La teodicea, Dio non considera l'uomo un vaso di coccio di nessun valore

Leibniz espone i princípi ispiratori dei Saggi di Teodicea: con questa opera - oltre a dare fondamento a uno dei cardini del suo sistema filosofico (l'armonia prestabilita) - egli intende rispondere sia a quei filosofi che, come Bayle nel Dizionario storico e critico, avevano chiamato Dio a rendere conto del male dell'uomo, sia a quei teologi (cattolici e protestanti) che avevano assunto una posizione analoga a quella di Bayle.

G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, Prefazione

Taluni [...] non accontentandosi di servirsi del pretesto della necessità per provare che la virtù e il vizio non sono né bene né male, hanno l'audacia di far la divinità complice dei loro disordini, e imitano gli antichi pagani, i quali attribuivano agli dèi la causa dei loro delitti, come se una divinità li spingesse a mal fare. Questa confusione sembra sia stata aumentata dalla filosofia dei cristiani, la quale riconosce meglio di quella degli antichi la dipendenza delle cose dal Primo Autore, e il suo concorso in tutte le azioni delle creature. Alcune abili persone del tempo nostro sono arrivate al punto da togliere ogni azione alle creature; e il Bayle se n'è servito per rimettere in vigore il dogma dimenticato dei due princípi, o di due divinità, l'una buona, l'altra cattiva, come se questo dogma soddisfacesse meglio alle difficoltà sull'origine del male; sebbene, del resto, egli riconosca che è un'opinione insostenibile, e che l'unità dei princípi è fondata senza contestazione sulla ragione *a priori*; ma egli ne vuole inferire che la nostra ragione si confonde e non sarebbe in grado di soddisfare alle obiezioni e che nondimeno deve stare salda ai dogmi rivelati, che ci insegnano l'esistenza di un solo Dio, perfettamente buono, perfettamente potente e perfettamente saggio. Ma molti lettori i quali fossero persuasi dell'insolubilità di queste obiezioni, e che le credessero per lo meno altrettanto forti quanto le prove della verità della religione, ne caverebbero conseguenze perniciose.

Ammesso che non ci sia il concorso di Dio nelle cattive azioni, non si cesserebbe di portare in campo delle difficoltà in quanto Egli le prevede e le permette, potendole impedire mediante la sua onnipotenza. Per questo alcuni filosofi, e persino qualche teologo, hanno preferito negargli la conoscenza dei particolari delle cose, e soprattutto dei futuri eventi, piuttosto che attribuirgli ciò che essi credevano offendesse la sua bontà. [...]

Essi hanno senza dubbio grande torto, ma non è minore il numero di coloro i quali, persuasi che nulla si faccia senza la volontà e la potenza di Dio, gli attribuiscono delle intenzioni e delle azioni assolutamente indegne del sommo e ottimo fra tutti gli esseri, tanto che si potrebbe dire che questi autori hanno rinunciato in effetti al dogma il quale riconosce la giustizia e la bontà di Dio. Essi hanno sostenuto che, essendo Dio il Padrone sovrano dell'Universo, Egli potrebbe, senza alcun pregiudizio della sua santità, far commettere peccati solo perché così gli piace o per avere il piacere di punire, e perfino che potrebbe prendersi il piacere di affliggere gli innocenti senza commettere alcuna ingiustizia. Alcuni sono giunti perfino ad affermare che Dio opera effettivamente così, e, sotto il pretesto che

noi siamo nulla in confronto a lui, paragonano gli uomini a quei vasi di coccio di cui non ci preoccupiamo se nel trasporto si frantumano o, in generale, agli animali che non sono della nostra specie e non abbiamo scrupolo di maltrattare.

Io credo che molte di queste persone, del resto bene intenzionate, giungano a simili pensieri perché non riflettono abbastanza sulle conseguenze. Essi non si accorgono di distruggere la giustizia di Dio; perché quale nozione possiamo attribuire a una giustizia simile, che ha solo la volontà per regola, nella quale, cioè, la volontà non è diretta dalle regole del bene, e anzi si dirige verso il male? A meno che non sia la nozione del tiranno data da Trasimaco che, presso Platone [nel I libro della *Repubblica*], afferma che il giusto non è altro che ciò che piace al più potente. Alla medesima conclusione giungono, senza riflettere, coloro che fondano ogni obbligazione sulla costrizione e, di conseguenza, assumono la forza come misura del diritto. Ma certamente si abbandoneranno presto massime così strane, e così poco atte a rendere gli uomini buoni e caritatevoli con l'imitazione di Dio, quando si sarà ben considerato che un Dio che si compiace del male altrui, non si distinguerebbe dal Principe del male, del quale parlano i manichei, posto che fosse l'ultimo signore dell'Universo: mentre bisogna attribuire al vero Dio i sentimenti che lo rendono degno di essere chiamato il Principe buono. [...]

Per fortuna queste teorie oltranziste non si trovano quasi più presso i teologi. Tuttavia alcune persone di spirito, che si compiacciono di sollevare difficoltà, le fanno rivivere, cercando di aumentare il nostro impaccio con l'aggiungere alle dispute della filosofia le controversie che nascono dalla teologia cristiana. I filosofi considerano le questioni della necessità, della libertà e dell'origine del male; i teologi vi aggiunsero quelle del peccato originale, della grazia e della predestinazione. La corruzione originale del genere umano, derivante dal primo peccato, ci sembra aver imposto una necessità naturale di peccare, se non si ha il soccorso della grazia divina. Ma poiché la necessità è incompatibile con la punizione, se ne dedurrà che una grazia sufficiente dev'essere concessa a tutti gli uomini: ciò che non pare troppo conforme all'esperienza.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 237-239)

Leibniz, L'arte combinatoria

Leibniz rievoca il momento iniziale del proprio itinerario filosofico, quando gli studi di matematica lo avevano spinto alla ricerca di una lingua "caratteristica universale", cioè di un metodo e di una scienza in grado di operare un calcolo logico di tutti i pensieri. Già nel 1666, con la pubblicazione dei suoi primi due scritti di logica matematica, Leibniz individua nell'"arte combinatoria" lo strumento per costruire il calcolo dei pensieri: egli ritiene che i nostri concetti siano composti da idee semplici, le quali, come le lettere dell'alfabeto e i numeri primi, possono essere combinate fra loro secondo regole determinate. Proponiamo la lettura delle prime pagine dell'opera Della sintesi e dell'analisi universale, scritta molto probabilmente nel 1690.

G. W. Leibniz, *Della sintesi e dell'analisi universale*

Quando, ragazzo, imparavo la logica, e solevo, già allora, andare un po' più a fondo nelle ragioni di quanto mi si insegnava, obiettabo ai maestri: perché, come vi sono categorie dei termini non complessi, con cui si ordinano le nozioni, non si fanno categorie anche dei termini complessi, con le quali ordinare le verità? Ignoravo che proprio questo fanno i geometri, con le loro dimostrazioni, e collocando le dimostrazioni in modo che l'una dipenda dall'altra. Mi sembrava che la cosa sarebbe stata del tutto in nostro potere, se avessimo avuto, anzitutto, le categorie vere dei termini semplici, e se, per ottenerle, si fosse costituito una sorta di nuovo alfabeto del pensiero, o catalogo dei generi sommi (o assunti come tali) come a, b, c, d, e, f , dalla cui combinazione si potessero formare le nozioni inferiori. Si deve sapere, infatti, che i generi si forniscono vicendevolmente le differenze, e che ogni differenza si può concepire come un genere, e ogni genere come una differenza; ed è altrettanto giusto dire "animale razionale", quanto, se si può formare quest'espressione, "razionale animale". Ma poiché i generi comunemente conosciuti non rivelano le specie per mezzo della loro combinazione, concludevo che non erano costituiti correttamente; e che, in verità, i generi immediatamente inferiori ai generi sommi dovevano essere binioni: ab, ac, bd, cf , etc.; i generi di terzo grado, ternioni, come abc, dfb , e così via. Ché se i generi sommi, o da assumersi come tali, fossero stati infiniti, come accade nei numeri (dove i numeri primi possono assumersi come generi sommi, potendosi considerare tutti i numeri pari come binari, tutti quelli divisibili per tre come ternari, etc., e potendosi esprimere il numero derivativo per mezzo del primitivo usato come genere: ogni senario è un binario ternario, etc.), almeno si doveva stabilire l'ordine dei generi sommi, come nei numeri, onde un ordine sarebbe risultato anche nei generi inferiori. E, proposta una specie qualsiasi, si sarebbero potute enumerare ordinatamente le proposizioni dimostrabili intorno ad essa, ovvero i predicati, tanto i più ampi quanto i convertibili, tra cui si potevano scegliere i più degni di nota. Sia, ad esempio, una specie y la cui nozione è $abcd$; e si ponga l in luogo di ab ; m in luogo di ac ; n in luogo di ad ; p in luogo di bc ; q in luogo di bd ; r in luogo di cd , tutti binioni; e, ancora, i ternioni s per abc ; v per abd ; w per acd ; x per bcd : questi saranno

l'intera serie dei predicati di y , mentre i predicati convertibili di y saranno soltanto: ax , bw , cv , ds , lr , mq , np .

[...]

La definizione nominale consiste nell'enumerazione delle note o requisiti, sufficienti a distinguere la cosa da tutte le altre. Qui, se si richiedono sempre i requisiti dei requisiti, si dovrà finalmente pervenire alle nozioni primitive, che mancano di requisiti, o in senso assoluto, o nel senso che non ne hanno più di spiegabili a sufficienza da noi. É, questa, l'arte di trattare le nozioni distinte. All'arte, poi, di trattare le nozioni confuse appartiene il notare le nozioni distinte, o intese di per sé, o, quanto meno, risolubili, che accompagnano le confuse, e in virtù delle quali possiamo una qualche volta giungere alla causa, o a una certa risoluzione delle nozioni confuse.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 156-157)

L'idea di fondo dell'"arte combinatoria" è quella di trovare una logica capace non soltanto di dimostrare la verità di ogni proposizione, ma anche di costruire nuove proposizioni con la certezza dei procedimenti matematici.

Il "genere", a partire dalla logica aristotelica, è una classe di enti con differenze specifiche fra loro ma con elementi comuni (che appunto definiscono il "genere"): ad esempio, nell'espressione "animale razionale", il termine "animale" costituisce il "genere" che accomuna la "specie" degli uomini (definiti dalla razionalità) a tutte le altre e diverse "specie" di animali; "essere vivente" è un genere più ampio di "animale" e quindi contiene in sé altri generi. Il "genere sommo" è quello che non può essere contenuto in nessun altro genere (ad esempio, le *categorie* di Aristotele).

Leibniz propone di indicare i generi sommi con lettere, le quali, combinate fra loro, possano poi formare le "nozioni inferiori". Il meccanismo, almeno nel modo in cui è proposto in questa pagina, non è particolarmente complesso. Come esempio prendiamo alcune delle categorie aristoteliche (generi sommi) e indichiamole con una lettera: sostanza (a); quantità (b); qualità (c); agire (d); luogo (e); tempo (f). Da un genere, attraverso la combinazione con gli altri generi, si trovano generi inferiori (o specie): la sostanza = uomo; la quantità = alto 180 centimetri; la qualità = bianco; l'agire = camminare; il luogo = in montagna; il tempo = ieri. Le combinazioni possibili danno, ad esempio: ab = gli uomini alti 180 centimetri; ac = gli uomini bianchi; bd = gli enti alti 180 centimetri che camminano; cf = gli enti bianchi che esistevano ieri; e così via. Ancora, combinando tre generi: abc = gli uomini bianchi alti 180 centimetri; bdf = gli enti alti 180 centimetri che ieri camminavano; e così via.

Si possono quindi, per semplificare le operazioni, unificare i generi: $ab = l$, per cui l = uomo alto 180 centimetri; $ad = n$, per cui n = uomo che cammina; e così via. Dunque, individuata una specie definita da una serie di generi sommi, si può verificare la correttezza di tutte le proposizioni relative ad essa.

Questa ricerca di Leibniz è importante, da un punto di vista filosofico generale, perché

conferma l'esigenza di porre punti fissi e certi a fondamento dell'attività del pensiero (cioè della filosofia e di tutte le scienze).

Leibniz, L'asino di Buridano

L'apologo dell'asino che muore perché non sa scegliere fra due campi in cui pascolare, proposto dal filosofo Giovanni Buridano (1290-1358), discepolo di Guglielmo di Ockham, viene utilizzato da Leibniz per ribadire il rifiuto del meccanicismo e la necessità della scelta anche quando le sue motivazioni sono spesso ignote anche a chi sceglie.

G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, parte I

49. Da ciò segue altresí che il caso dell'asino di Buridano, fra due prati, ugualmente portato all'uno e all'altro, è una finzione che non potrebbe verificarsi nell'Universo, nell'ordine della natura, benché il Bayle abbia altra opinione. È vero che, se il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che si lascerebbe morir di fame; ma, in fondo, la questione verte sull'impossibile, a meno che Dio non produca la cosa espressamente. Infatti l'Universo non potrebbe esser diviso in due parti da un piano condotto per il mezzo dell'asino, tagliato verticalmente nel senso della sua lunghezza, in maniera che tutto sia uguale e simile da una parte e dall'altra, come un'ellissi o come ogni figura piana, della categoria di quelle che io chiamo "anfidestre" [a due lati], per esser così divisa in due parti uguali da una linea retta qualsiasi passante per il suo centro: infatti né le parti dell'Universo, né le viscere dell'animale sono simili, né ugualmente situate dai due lati di questo piano verticale. Si avranno dunque molte cose dell'asino e fuori dell'asino, sebbene non ci appaiano, che lo determineremmo ad andare da una parte piuttosto che dall'altra; e quantunque l'uomo sia libero, mentre l'asino non lo è, non è meno vero, per la stessa ragione, che anche nell'uomo il caso d'un perfetto equilibrio tra due partiti è impossibile, e che un angelo, o almeno Dio, potrebbe sempre render ragione del partito che l'uomo ha preso, assegnando una causa o una ragione inclinante che l'ha indotto realmente a prenderlo, benché questa ragione sia spesso molto complessa ed inconcepibile a noi stessi, perché il concatenamento delle cause legate tra loro va lontano.

(G. W. Leibniz, *Monadologia e Saggi di Teodicea*, Carabba, Lanciano, 1930, pagg. 121-124)

Leibniz, Le monadi

Nel 1714 Leibniz scrisse in francese due brevi "sommari" nei quali sintetizzava i punti essenziali della propria filosofia: Princípi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione e i princípi della filosofia o Monadologia (il titolo Monadologia non è di Leibniz, ma fu aggiunto dal traduttore tedesco). Entrambi gli scritti, furono pubblicati postumi, nel 1718 e nel 1720, si aprono con la definizione della "monade", cioè della sostanza semplice costitutiva di tutte le cose.

a) Uno e molteplice (G. W. Leibniz, *Princípi della Natura e della Grazia fondati sulla ragione*, 1-3)

1. La sostanza è un essere capace di azione. Essa è semplice o composta. La sostanza semplice è quella che non ha parti. La composta è l'unione delle sostanze semplici o delle monadi. *Monás* è un termine greco, che significa unità, o ciò che è uno. I composti o i corpi sono moltitudini: le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spiriti sono unità. Ed è necessario che ovunque vi siano sostanze semplici, perché senza il semplice non vi sarebbe nulla di composto. Di conseguenza tutta la natura è piena di vita.

2. Le monadi, non avendo parti, non possono essere formate né disfatte: esse non possono cominciare né finire secondo natura, perché durano quanto l'Universo che potrà essere modificato ma non distrutto. Esse non possono avere figure, altrimenti avrebbero parti: una monade, perciò, non può in se stessa e nel momento essere distinta da un'altra che per qualità e azioni interne, le quali non possono essere altro che le sue percezioni (cioè le rappresentazioni, nel semplice, del composto o di ciò che è esterno); e le sue appetizioni (cioè le tendenze da una percezione all'altra), che costituiscono i princípi del cambiamento. La semplicità della sostanza, infatti, non esclude la molteplicità delle modificazioni, che devono trovarsi insieme nella stessa sostanza semplice e che devono consistere nella varietà dei rapporti con le cose che le sono esterne. É come un centro o punto, nel quale, per quanto semplice, si trovano una infinità di angoli, formati dalle rette che vi concorrono.

3. Nella natura tutto è pieno; ovunque vi sono sostanze semplici, effettivamente separate le une dalle altre, in forza di azioni proprie che cambiano continuamente i loro rapporti, e ciascuna sostanza semplice o monade separata, che costituisce il centro di una sostanza complessa (come per esempio di un animale), ed il principio della sua unicità, è circondata da una massa composta di una infinità di altre monadi, che costituiscono il suo corpo organico, proprio di quella monade centrale, seguendo le cui modificazioni quella monade si rappresenta, come in una specie di centro, le cose che le sono esterne. Questo corpo, poi, è organico, quando costituisce una specie di automa o una macchina della natura, macchina non solo nel tutto, ma anche nelle parti piú piccole che è possibile osservare. E poiché a causa della pienezza del mondo tutto è connesso, e ciascun corpo agisce su ciascun altro corpo, piú o meno a seconda della distanza, e per reazione ne viene

modificato: ne deriva di conseguenza che ogni monade è uno specchio vivente, dotato di una attività interna, che si rappresenta l'Universo secondo il proprio punto di vista, ed è altrettanto regolata che l'Universo stesso. Le percezioni poi all'interno della monade nascono le une dalle altre in virtù delle leggi dell'appetizione o delle cause finali del bene e del male, che consistono nelle percezioni osservabili, regolate o no: così come i mutamenti dei corpi e i fenomeni esterni nascono in virtù delle leggi delle cause efficienti, cioè dei movimenti. Vi è così un'armonia perfetta tra le percezioni della monade e i movimenti dei corpi, un'armonia prestabilita fin dal principio tra il sistema delle cause efficienti e quello delle cause finali; ed è in essa che consistono l'accordo e l'unione fisica dell'anima e del corpo, senza che l'uno possa mutare le leggi dell'altra.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 274-275)

b) “Le monadi non hanno finestre” (G. W. Leibniz, *Monadologia*, 1-7)

1. La monade, di cui parleremo qui, non è che una sostanza semplice, la quale entra nei composti; semplice, vale a dire senza parti.

2. Bisogna che vi siano sostanze semplici dal momento che vi sono dei composti; poiché il composto non è che un ammasso, o aggregato, di semplici.

3. Ora, dove non si hanno parti, non c'è estensione, né figura, né divisibilità possibile. E queste monadi sono i veri atomi della natura, e, in una parola, gli elementi delle cose.

4. Così non si ha timore di dissoluzione, e non si può concepire alcuna maniera per la quale una sostanza semplice possa perire naturalmente.

5. Per lo stesso motivo non ve n'è alcuna per la quale una sostanza semplice possa naturalmente cominciare, poiché essa non potrebbe essere formata mediante composizione.

6. Così si può dire che le monadi non saprebbero aver un principio, né una fine se non tutto d'un tratto, cioè, esse non potrebbero aver inizio che per creazione e finire che per annientamento: mentre ciò che è composto comincia o finisce gradualmente.

7. Non è parimenti possibile spiegare come una monade possa venir alterata, o mutata nel suo interno da qualche altra creatura, dal momento che non potrebbe aver luogo alcuna trasposizione, né potrebbe concepirsi in essa alcun movimento interno che possa essere eccitato, diretto, aumentato o diminuito; il che è possibile nei composti, nei quali si hanno dei cambiamenti fra le parti. Le monadi non hanno finestre, per le quali possa entrare oppure uscire qualche cosa. Gli accidenti non potrebbero staccarsi, né passeggiare fuori dalle sostanze, come un tempo facevano le “specie sensibili” degli scolastici. Quindi né sostanza né accidente potrebbero entrare dall'esterno in una monade.

(G. W. Leibniz, *Monadologia e Saggi di Teodicea*, Carabba, Lanciano, 1930, pagg. 21-23)

Leibniz, Le percezioni insensibili e gli individui

Le percezioni insensibili, come il suono delle singole onde del mare, sono appercepibile dal soggetto nella forma unificata del "muggito del mare". Il suono delle stesse onde, però, non è sentito da tutti nello stesso modo: questo dimostra non soltanto il ruolo determinante del soggetto, ma anche la diversità fra gli individui, ciascuno dei quali osserva l'Universo da un punto di vista particolare.

G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione

D'altronde vi sono mille segni che fanno giudicare che vi sono a ogni momento una infinità di percezioni in noi, ma senza appercezione e senza riflessione, cioè cambiamenti nell'anima di cui noi non ci accorgiamo perché le impressioni sono o troppo piccole o troppo numerose o troppo congiunte, sicché non si riesce a distinguerle se non in parte; ciò nonostante esse non cessano di far sentire i loro effetti e di farsi sentire almeno confusamente nel loro insieme. [...] Così vi sarebbero in noi percezioni delle quali non ci accorgiamo subito, non derivando l'appercezione che dall'avvertimento dopo un qualche intervallo, per piccolo che sia. E per meglio giudicare delle piccole percezioni che non sapremmo distinguere in una folla [di percezioni] sono solito servirmi dell'esempio del muggito o rumore del mare dal quale si è colpiti quando si è sulla riva. Per intendere questo rumore bisogna che se ne percepiscano le parti che lo costituiscono, cioè il rumore di ogni singola onda, benché ciascuno di questi brusii non si faccia conoscere che nell'insieme confuso di tutte le altre onde, cioè dentro questo muggito stesso, e non potrebbe essere notato, se questa onda che lo produce fosse sola. Perciò bisogna che si sia turbati, almeno un poco, dal movimento di ogni singola onda e che si abbia una qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per quanto lievi siano, o altrimenti non vi sarebbe neppure quello di centomila onde, perché centomila niente non possono fare qualche cosa.

[...]

Quanto più, infatti, si è attenti a non trascurare nulla di ciò che possiamo determinare, tanto più la pratica risponde alla teoria: ma soltanto la Suprema Ragione, a cui non sfugge nulla, è in grado di comprendere distintamente tutto l'infinito, tutte le ragioni e tutte le conseguenze. Il nostro potere sull'infinito si limita a conoscerlo confusamente, e a sapere quanto meno, distintamente, che c'è. Diversamente noi giudicheremmo malissimo della bellezza e della grandezza dell'Universo, né potremmo disporre di una fisica efficace, che spieghi la natura delle cose in generale, e ancor meno di una buona pneumatica, che abbracci la conoscenza di Dio, delle anime e delle sostanze semplici in genere.

Tale conoscenza delle percezioni insensibili serve anche a spiegare perché e come due anime umane, o, in generale, di una stessa specie, non escano mai perfettamente simili dalle mani del Creatore, e abbiano ciascuna un rapporto originario con il particolare punto di vista da cui guarderanno l'Universo. Del resto, questo è una conseguenza di quanto ho già osservato degli individui: e, cioè, che la loro differenza non è mai esclusivamente

numerica.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. II, pagg. 173-174, 178)

Leibniz, L'esigenza di confrontarsi con Locke

Il recupero di elementi del pensiero antico scaturisce dal confronto serrato con i filosofi moderni. La ricerca sul funzionamento dei processi della conoscenza porta Leibniz a misurarsi con John Locke, il quale, nel 1690, con il Saggio sull'intelletto umano, aveva proposto una svolta rivoluzionaria nella filosofia moderna. Leibniz risponde con i Nuovi saggi sull'intelletto umano, scritti fra il 1703 e il 1704.

G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione

Il *Saggio sull'intelletto umano* scritto da un illustre inglese è uno dei libri piú belli e piú apprezzati del nostro tempo.

Ho deciso, perciò, di farvi alcune osservazioni: perché, avendo meditato per molto tempo sullo stesso argomento, e sulla maggior parte delle materie che il saggio tratta, ho pensato che fosse una buona occasione per scriverne qualcosa, sotto il titolo di *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in modo da introdurre piú favorevolmente i miei pensieri, presentandoli in cosí buona compagnia.

Ho pensato, inoltre, di poter approfittare del lavoro altrui, non soltanto per diminuire il mio (perché effettivamente si fa meno fatica a seguire il filo di un buon autore che a impiantare in modo del tutto nuovo il lavoro), ma anche per aggiungere qualcosa a quello che egli ci ha dato: e questo è sempre piú facile che cominciare da principio.

È vero che, spesso, le mie opinioni divergono dalle sue: ma, lungi dal misconoscere per questo il merito di questo celebre scrittore, gliene rendo testimonianza, facendogli sapere in che cosa, e perché, io mi allontani dal suo parere, quando ritenga necessario impedire che la sua autorità prevalga sulla ragione intorno a qualche punto importante. Infatti, sebbene l'autore del *Saggio* dica mille cose belle, a cui io consento, i nostri due sistemi differiscono assai. Il suo sistema si rifà piuttosto ad Aristotele, il mio a Platone, anche se in molte cose ci allontaniamo entrambi dalle dottrine di questi antichi.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 197-198)

Leibniz, L'innatismo virtuale

Leibniz sostiene che ciò che è innato non è necessariamente “in atto”, ma - in accordo con Aristotele - semplicemente “in potenza”. Gli empiristi - e in particolare Locke - portavano l'argomento “dei bambini e degli idioti”: se certe idee fossero innate esse dovrebbero essere presenti anche nella mente dei bambini e degli idioti: il fatto che non vi siano significa che a tali idee manca invece “quel consenso universale che deve necessariamente accompagnare tutte le verità innate” (J. Locke, Saggio sull'intelletto umano, I, 1). Leibniz controbatte che questo modo di argomentare perde ogni validità se le idee innate si considerano come inclinazione, come disposizione a emergere, come virtualità naturale, e che - se non stimolate a manifestarsi - possono restare per sempre in uno stato di latenza.

G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione

Può darsi che il nostro valente autore [J. Locke] non sia del tutto lontano dalla mia opinione. Infatti, dopo aver impiegato tutto il suo I libro a confutare le idee innate, prese in un certo senso, riconosce tuttavia, all'inizio del II, e in seguito, che le idee che non si originano nella sensazione vengono dalla riflessione: ora, la riflessione non è altro che un'attenzione a ciò che si trova in noi, e i sensi non ci danno affatto ciò che portiamo già in noi medesimi. Ciò posto, come negare che vi siano molte cose innate nella nostra mente, dal momento che noi, per così dire, siamo innati a noi stessi, e in noi si trova essere, unità, sostanza, durata, azione, percezione, piacere e mille altri oggetti di nostre idee intellettuali. E poiché questi oggetti sono immediati, e sempre presenti al nostro intelletto (sebbene non sempre siano percepiti, a cagione delle nostre distrazioni e dei nostri bisogni), come meravigliarsi se noi diciamo che queste idee ci sono innate, con tutto ciò che da esse dipende? Talvolta mi son servito anche del paragone di un blocco di marmo venato, diverso da un blocco di marmo tutto unito, o dalle tavolette vuote: ossia, da ciò che i filosofi chiamano *tabula rasa*. Poiché, se l'anima fosse simile a queste tavolette vuote, le verità sarebbero in noi come la figura d'Ercole in un blocco di marmo, quando il blocco sia assolutamente indifferente a ricevere questa o quella figura. Ma se vi fossero venature nel marmo, tali da segnare la figura di un Ercole a preferenza di altre, quel blocco avrebbe una maggior determinazione, e l'Ercole vi sarebbe, in qualche modo, innato, pur restando necessario un certo lavoro per scoprire le vene e per mettere a nudo la figura, togliendo il soverchio che le impedisce di apparire. È questo il senso in cui le idee e le verità sono innate in noi, come inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, e non come azioni: anche se tali virtualità sono sempre accompagnate da una qualche azione corrispondente, spesso insensibile.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 201)

Leibniz, L'unicità della sostanza rende inaccettabile la schiavitù

L'unità di materia e spirito, di corpo e anima, ha conseguenze anche sul piano giuridico e sociale: ad esempio rispetto al problema della schiavitù.

G. W. Leibniz, *La nozione comune della giustizia*

Rispondo che, quand'anche ammettessi l'esistenza di un diritto di schiavitù tra gli uomini, conforme alla ragione naturale, e l'asservimento ai relativi padroni, secondo il *jus strictum* [cioè secondo un punto di vista strettamente giuridico], del corpo degli schiavi e dei loro nati, resterebbe pur sempre vero che un altro più forte diritto contrasta all'abuso del diritto in questione: e questo è il diritto delle anime ragionevoli ad una naturale ed inalienabile libertà; e, ancora, il diritto di Dio, padrone supremo dei corpi e delle anime, sotto il quale i padroni sono sudditi non diversamente che i loro schiavi, fruendo gli uni e gli altri, nel nome di Dio, di un medesimo diritto di cittadinanza.

Si potrebbe dunque dire che la proprietà del corpo di un uomo spetta all'anima sua, la quale, finché dura la vita, non può esserne privata.

Ora, non potendo l'anima essere oggetto d'acquisto, non si potrebbe del pari acquistare la proprietà del relativo corpo [...].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 228)

Leibniz, Né un sofisma né una dimostrazione completa

La dimostrazione che presuppone ciò che intende dimostrare può essere considerata un sofisma, cioè un artificio retorico. Ma per quanto riguarda la dimostrazione dell'esistenza di Dio secondo l'argomentazione ontologica non si tratta - per Leibniz - di un ragionamento vuoto: esso ha bisogno soltanto di essere integrato e completato.

G. W. Leibniz, *Sulla dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio*, del R. P. Lamy

Ho già espresso altrove la mia opinione sulla prova dell'esistenza di Dio di sant'Anselmo, rinnovata da Descartes, la cui sostanza è che ciò che racchiude nella sua idea tutte le perfezioni, o il più grande di tutti gli esseri possibili, implica nella sua essenza la sua esistenza, perché l'esistenza è una delle perfezioni, e perché altrimenti una cosa potrebbe essere aggiunta a ciò che è perfetto. Io tengo il mezzo tra coloro che ritengono che questo ragionamento è un sofisma, e l'opinione del R. P. Lamy, [...] che la ritiene una dimostrazione completa. Infatti ammetto che è una dimostrazione, ma imperfetta; perché domanda o suppone una verità che a sua volta merita di essere dimostrata. Si suppone tacitamente, che Dio, o l'essere perfetto, sia possibile. Se questo punto fosse dimostrato come si deve, si potrebbe dimostrare che l'esistenza di Dio sarebbe dimostrata geometricamente, *a priori*. Ciò conferma quanto ho già detto che si può ragionare perfettamente sulle idee, se si conosce la loro possibilità; cosa della quale si sono preoccupati i geometri, ma non i cartesiani. Nondimeno si può dire che quella dimostrazione resta sempre degna di considerazione e, per così dire, presuntiva, perché tutto deve essere considerato come possibile, finché non se ne prova l'impossibilità. Dubito però che il R. P. Lamy, abbia avuto motivo per affermare che fu adottata dalla Scolastica; infatti l'autore della nota marginale osserva molto bene che san Tommaso l'aveva rifiutata. Comunque, si potrebbe formare una dimostrazione ancora più semplice, senza parlare affatto delle perfezioni, per non essere fermati da coloro che eventualmente negassero che tutte le perfezioni siano compatibili, e che quindi l'idea in questione sia possibile. Infatti, dicendo soltanto che Dio è un Essere per sé o un originario *Ens a se* ciò che esiste per la sua essenza, è facile concludere da questa definizione che un tale essere, se è possibile, esiste; o meglio, questa conclusione è un corollario che si trae immediatamente dalla definizione e non ne differisce quasi per nulla. Infatti, poiché l'essenza della cosa non è altro che la sua possibilità in particolare, è ben chiaro che esiste in virtù della propria essenza, è esistere in virtù della propria possibilità. E se l'Essere per sé fosse definito in termini più precisi, dicendo che è l'Essere che deve esistere perché è possibile, è evidente che tutto ciò che potrebbe dirsi contro l'esistenza di un tale essere, sarebbe di negarne la possibilità. Si potrebbe, anzi, fondare sull'argomento, una proposizione modale, che sarebbe uno dei frutti più belli della logica, e cioè che se l'Essere necessario è possibile, esiste. Infatti essere necessario e l'Essere per propria essenza è lo stesso. Considerato da questo punto, il ragionamento sembra avere molta solidità, e coloro che vogliono che dalle

sole nozioni, idee e definizioni o essenze possibili non si può in alcun modo inferire l'esistenza in atto, ricadono in effetti in ciò che ho detto or ora; negano, cioè, la possibilità dell'Essere in sé. Ma è bene osservare che questo rimprovero serve a far conoscere che hanno torto ed a colmare così il vuoto della dimostrazione. Infatti, se l'Essere in sé è impossibile, tutti gli esseri che dipendono da altri lo saranno anch'essi, perché non sono che in forza dell'Essere in sé: cosicché nulla potrebbe esistere. Questo ragionamento ci conduce a un'altra importante proposizione modale, uguale alla precedente e che, congiunta ad essa, completa la dimostrazione. La si potrebbe enunciare così: se l'Essere necessario non esiste, non v'è alcun essere possibile. Mi sembra che questa dimostrazione sino al presente, non sia stata portata tanto avanti: ma io ho cercato di provare che l'Essere perfetto è possibile.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 259-260)

Leibniz, Necessità assoluta e necessità ipotetica

Il nodo intorno al quale ruota la riflessione di Leibniz - come quella di Spinoza - è la possibilità di conciliare la libertà dell'uomo con una struttura e una organizzazione razionale dell'Universo. Leibniz propone di affrontare la questione attraverso la distinzione fra necessità assoluta e necessità ipotetica.

G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, XIII

[...] Ma prima di procedere oltre bisogna cercare di risolvere una grande difficoltà, che può nascere dai fondamenti che abbiamo posto qui sopra. Abbiamo detto che la nozione di una sostanza individuale racchiude una volta per tutte tutto ciò che può accaderle e che, prendendo in esame quella nozione, è possibile scorgere tutto ciò che potrà con verità essere enunciato di essa, come nella natura del cerchio possiamo scorgere tutte le proprietà che se ne possono dedurre. Ma così potrebbe sembrare che vada distrutta la differenza tra verità contingenti e verità necessarie, che la libertà umana non abbia più luogo e che una fatalità assoluta regni su tutte le nostre azioni, come su tutti gli avvenimenti del mondo. A ciò rispondo che bisogna distinguere fra il certo ed il necessario: tutti infatti sono d'accordo nell'ammettere che i futuri contingenti sono certi perché Dio li prevede, ma non per questo si ammette che siano necessari. Sennonché, dirò qualcuno, se una certa conclusione può essere dedotta in modo infallibile da una data definizione o nozione, essa sarà necessaria. Ora noi sosteniamo che tutto ciò che deve accadere ad una qualunque persona è virtualmente già compreso nella sua natura o nella sua nozione, come le proprietà nella definizione del cerchio. Certo, così la difficoltà sussiste ancora: per risolverla in modo rigoroso, dirò che ogni connessione o derivazione si verifica nelle verità eterne, quali sono quelle della geometria; l'altra, invece, non è necessaria che *ex hypothesi*, e, per così dire, per accidente, ma in sé stessa è contingente, perché il suo contrario non implica contraddizione. Questa connessione è fondata non già sulle idee pure di Dio o sul suo intelletto puro e semplice, ma sulle sue libere decisioni e sul sistema dell'Universo Veniamo a un esempio: poiché Giulio Cesare diverrà dittatore a vita e padrone della Repubblica e distruggerà la libertà dei Romani, questa sua azione è compresa nella sua nozione, e ciò perché noi supponiamo che è la natura della nozione perfetta di un soggetto, è quella di comprendere tutto, al fine che ogni predicato vi sia compreso, *ut possit inesse subiecto* ["affinché possa essere inerente al soggetto"]. Si potrebbe dire che non è in forza di questa nozione o idea che egli dovrà commettere quell'azione, perché essa gli conviene solo perché Dio sa tutto. Ma si insisterà che la sua natura o forma risponde a questa nozione e poiché Dio l'ha imposta a questo personaggio, gli diventa necessario soddisfarvi. Io vi potrei rispondere con l'argomento dei futuri contingenti, che sono reali solo nell'intelletto e nella volontà di Dio e, poiché Dio anticipatamente ha dato ad essi questa forma, è necessario che vi rispondano. [...]

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 76-77)

Leibniz, Percezione e appercezione

Nel confronto con Locke, Leibniz non nega che il processo conoscitivo debba ricorrere ai dati dell'esperienza sensibile, ma afferma che anche l'intelletto vi partecipa con un ruolo attivo. Questo atteggiamento "conciliante" lo porta a prendere posizione anche contro i cartesiani, che rappresentano il rovesciamento speculare e simmetrico degli empiristi.

a) Le nostre conoscenze non sono sempre tutte presenti alla mente (G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione)

Il nostro egregio autore [J. Locke] sembra invece affermare che in noi non c'è nulla di virtuale e di cui non abbiamo sempre una appercezione attuale. Ma egli non può sostenere ciò fino in fondo, perché altrimenti la sua opinione sarebbe troppo paradossale, in quanto le abitudini acquisite e gli stessi contenuti della nostra memoria non sono sempre appercepiti e non vengono sempre in nostro soccorso quando ne abbiamo bisogno, benché spesso noi li ricollochiamo agevolmente nello spirito quando una pur leggera occasione ce li faccia ricordare, come il semplice inizio ci fa ricordare tutta una canzone.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. II, pagg. 171-172)

b) Le percezioni sono necessarie (G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, libro II, X, 4)

Io preferisco che si distingua tra *percezione* e *appercezione*. La percezione della luce o del colore, per esempio, della quale abbiamo appercezione, è composta da una quantità di piccole percezioni, delle quali non abbiamo appercezione; ed un suono del quale abbiamo percezione, ma al quale non poniamo attenzione, diventa *appercepibile* con una piccola addizione o incremento. Infatti se ciò che precede non producesse nulla sull'anima, anche questo piccolo incremento non produrrebbe nulla e la totalità neppure.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. II, pagg. 257-258)

c) Il grave errore dei cartesiani (G. W. Leibniz, *Monadologia*, 14)

Lo stato passeggero, che implica o rappresenta una molteplicità nell'unità o sostanza semplice, non è altro che ciò che è chiamato *percezione*, e che deve essere distinta dall'*appercezione* o coscienza, come si vedrà in seguito. Ed è su questo punto che i cartesiani hanno sbagliato gravemente, avendo considerato come un nulla le percezioni delle quali non si abbia appercezione.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 284-285)

Leibniz, Possibilità di esistere ed esistenza effettiva

Leibniz fa suoi alcuni temi cari alla metafisica tomista come le essenze ed il loro passaggio dalla possibilità di esistere all'esistenza effettiva. Secondo il filosofo tedesco tutto ciò che è possibile che esista tende all'esistenza.

G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*

Per spiegare alquanto più distintamente in che modo dalle verità eterne, o essenziali, o metafisiche, nascano verità temporali, contingenti o fisiche, dobbiamo anzitutto riconoscere che, per il fatto stesso che esiste qualcosa piuttosto che nulla, nelle cose possibili, ovvero nella stessa possibilità o essenza, vi è un'esigenza di esistenza, o, per dir così, una pretesa di esistere: in una parola, che l'essenza tende per se stessa all'esistenza. Donde segue direttamente che tutti i possibili – ossia tutto ciò che esprime l'essenza o realtà possibile – tendono con pari diritto all'esistenza, in proporzione alla loro quantità di essenza o di realtà, cioè al grado di perfezione che contengono. Non è infatti, la perfezione, altro che la quantità d'essenza.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 167

Leibniz, Ragion sufficiente, verità di ragione e verità di fatto

Una volta accertata razionalmente la possibilità dell'esistenza di Dio (e quindi la sua effettiva esistenza come "Essere necessario"), Leibniz si trova di fronte a una difficoltà di tipo metafisico: la natura del rapporto fra necessità e contingenza. I termini della questione, secondo Leibniz, possono essere chiariti attraverso i concetti di "ragion sufficiente", di "verità di ragione" e di "verità di fatto".

G. W. Leibniz, *Monadologia*, 31-40

31. I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principi, quello di contraddizione, in virtù del quale noi giudichiamo falso ciò che implica contraddizione e vero ciò che è opposto o contraddittorio al falso.

32. E quello di *ragion sufficiente*, in virtù del quale consideriamo che nessun fatto può essere vero o esistente e nessuna proposizione vera, senza che vi sia una ragione sufficiente perché sia così e non altrimenti, per quanto queste ragioni il più delle volte non possano esserci conosciute.

33. Vi sono pure due specie di verità, quelle di *ragione*, e quelle di *fatto*. Le verità di ragione sono necessarie ed il loro opposto è impossibile, quelle di fatto sono contingenti ed il loro opposto è possibile. Quando una verità è necessaria, è possibile trovarne la ragione, mediante l'analisi, risolvendola in idee e verità più semplici, fino a quando non si giunga alle verità primitive.

34. Ed è perciò che nelle matematiche i teoremi speculativi ed i *canoni* pratici sono ricondotti, mediante l'analisi, alle *definizioni*, agli *assiomi* ed ai *postulati*.

35. Vi sono infine idee semplici delle quali non è possibile dare la definizione: così vi sono assiomi e postulati, in una parola, principi primitivi, che non possono essere provati, perché non hanno bisogno di prova: sono *enunciati identici*, il cui opposto contiene una contraddizione manifesta.

36. Ma la *ragione sufficiente* si deve trovare anche nelle *verità contingenti* o di *fatto* cioè nella serie delle cose sparse nell'universo delle creature; in esse la risoluzione in ragioni particolari può essere spinta senza limiti, a causa dell'immensa varietà delle cose della natura e della divisione dei corpi all'infinito. C'è un'infinità di figure e di movimenti, presenti e passati, che entrano nella causa efficiente del mio presente scrivere, e c'è una infinità di piccole inclinazioni e di disposizioni della mia anima, presenti e passate, che entrano nella causa finale.

37. E siccome tutto questo dettaglio non implica se non altri contingenti anteriori, ancora più particolareggiati, ciascuno dei quali ha bisogno, perché se ne possa rendere ragione, di un'analisi simile, a questo modo non si avanza affatto e bisogna che la ragione sufficiente o ultima sia al di fuori della successione o della serie di questi dettagli delle contingenze, per quanto infinita possa essere.

38. È perciò che la ragione ultima delle cose deve trovarsi in una sostanza necessaria,

nella quale il dettaglio dei mutamenti si trovi in modo eminente come in una fonte: è quello che chiamiamo Dio.

39. Ora, poiché questa sostanza è la ragione sufficiente di tutto quel dettaglio, che così è tutto legato, non c'è che un solo Dio e questo Dio è sufficiente.

40. Si può inoltre affermare che questa sostanza suprema, che è l'unica universale e necessaria, non avendo nulla al di fuori di sé che sia da essa indipendente ed essendo una conseguenza diretta dell'essere possibile, deve essere incapace di limiti e contenere la massima quantità possibile di realtà.

(G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, UTET, Torino, 1967, vol. I, pagg. 288-289)

Leibniz, Ragione e fede

La teoria dell'armonia prestabilita porta la questione di Dio all'interno della spiegazione filosofica dell'Universo e Leibniz recupera la posizione tomista della conciliabilità tra fede e ragione.

G. W. Leibniz, *Discorso preliminare sulla conformità della fede alla ragione*, premesso ai *Saggi di Teodicea*

Prendo le mosse della questione preliminare della conformità della fede con la ragione e dell'uso della filosofia in teologia, perché essa ha molta influenza sull'argomento principale che dobbiamo trattare, e perché il Bayle la fa entrare dappertutto. Presuppongo che due verità non possono contraddirsi; che l'oggetto della fede è la verità rivelata da Dio per una via straordinaria, e che la ragione è il concatenamento delle verità, ma, in particolare (in paragone con la fede), di quelle che la mente umana può raggiungere naturalmente, senza essere aiutata dai lumi della fede.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 241)

Leibniz, Sulla prova cartesiana dell'esistenza di Dio

Leibniz ripropone, di fronte alla "dimostrazione" dell'esistenza di Dio condotta da Descartes secondo la cosiddetta argomentazione ontologica, le obiezioni che Tommaso d'Aquino aveva sollevato a proposito della dimostrazione di Anselmo d'Aosta e di quanti l'avevano ripresa anche nell'ambiente della Scolastica: la prova ontologica presuppone che Dio esista, presuppone cioè ciò che deve essere dimostrato. Per completare la dimostrazione di Descartes Leibniz introduce il concetto di possibilità.

G. W. Leibniz, *De synthesi et analysi universali*

La nozione di circolo proposta da Euclide - la figura descritta dal moto di una retta su un piano, intorno a un estremo immobile - offre una definizione reale: è chiaro, infatti, che una tale figura è possibile. Perciò è utile possedere definizioni che includano la generazione della cosa o, almeno, se essa manca, la sua costituzione: in questo modo si fa apparire la cosa, o producibile, o, almeno, possibile.

Di questa osservazione mi sono servito, una volta, nell'esaminare l'imperfetta dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio, su cui spesso ho discusso anche per scritto con dottissimi seguaci di Cartesio. Cartesio argomenta così: tutto ciò che si può dimostrare in base alla definizione della cosa, si può predicare della cosa stessa. Ma dalla definizione di Dio (Essere sommamente perfetto, o, secondo la formulazione di alcuni scolastici, di cui non si può pensare nulla di maggiore) segue la sua esistenza (infatti l'esistenza è una perfezione, e qualcosa che contenesse l'esistenza oltre a tutte le altre perfezioni sarebbe senz'altro maggiore, o più perfetto): dunque, di Dio si può predicare l'esistenza, cioè Dio esiste. Questo argomento, rinnovato da Cartesio, era stato proposto da uno degli antichi scolastici in un apposito libro (intitolato *Contra insipientem*): ma Tommaso, tra gli altri, rispose che esso presupponeva che Dio fosse: cioè, secondo che io interpreto, che abbia un'essenza, almeno come l'ha la rosa in inverno; ovvero che tale concetto sia possibile. È questo, dunque, il privilegio dell'essere perfettissimo: che, posto che sia possibile, senz'altro esiste; cioè dalla sua essenza, o concetto possibile, segue l'esistenza. Ma se codesta dimostrazione ha da essere rigorosa, si deve predimostrare tale possibilità. In altri termini, di nessuna nozione possiamo servirci con sicurezza per tessere dimostrazioni, se non sappiamo che è possibile: a partire dagli impossibili, infatti, che contengono contraddizione, si possono dimostrare anche conseguenze contraddittorie; e questa è la ragione per cui, per una definizione reale, è richiesta la possibilità.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 158-159)

Leibniz, Sull'innatismo

Il metodo matematico costituisce per Leibniz un modello per tutte le scienze e per la filosofia. Il modello matematico permette di sviluppare una conoscenza rigorosamente deduttiva, inconciliabile con l'empirismo di Locke, che presuppone invece una mente del tutto vuota (tabula rasa) perché possa essere "impressionata" dai dati sensibili e formulare così le proprie idee.

G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, Prefazione (pag. 229)

La nostra discordia verte su punti di una certa importanza. Si tratta di sapere se l'anima sia in se stessa del tutto vuota, a guisa di una tavoletta su cui non si sia ancora scritto nulla (*tabula rasa*), come vogliono Aristotele e l'autore del *Saggio* [J. Locke], e se tutto ciò che vi è tracciato derivi unicamente dal senso e dall'esperienza, o se, invece, l'anima contenga originariamente i principi di molte nozioni e dottrine, che gli oggetti esterni non fanno altro che svegliare, come occasioni: come io credo con Platone, e anche con gli Scolastici, e con tutti coloro che danno questo significato al passo di san Paolo (*Epistola ai Romani*, 2, 15) in cui egli afferma che la legge di Dio è "scritta nei cuori". [...]

Nasce, di qui, un altro problema: e cioè se tutte le verità dipendano dall'esperienza, ossia dall'induzione e dai casi particolari, o se ve ne siano alcune che hanno anche un altro fondamento. Se, infatti, taluni eventi si lasciano prevedere prima di averne fatto un qualsiasi esperimento, è palese che noi vi conferiamo qualcosa da parte nostra. Le sensazioni sebbene necessarie per tutte le nostre conoscenze in atto, non bastano punto a darci tutte le nostre conoscenze in genere: poiché esse non offrono mai altro che casi singoli, vale a dire verità particolari o individuali. Ma tutti gli esempi che confermano una verità generale, per quanto numerosi essi siano, non bastano a stabilire la verità universale di tale proposizione: non ne deriva, infatti, che ciò che è accaduto accadrà sempre allo stesso modo. Per esempio, i Greci e i Romani e tutti gli altri popoli della Terra conosciuta dagli antichi, hanno sempre osservato che, prima del decorso di 24 ore, il giorno si cangia in notte e la notte in giorno. Ma ci s'ingannerebbe se si credesse che la medesima regola si osserva ovunque, dopo che si è sperimentato che nella Nuova Zembla accade il contrario. E, ancora, si ingannerebbe chi considerasse ciò una verità necessaria ed eterna per lo meno nei nostri climi: si deve infatti considerare che neppure la Terra e il Sole esistono necessariamente, e che vi sarà forse un tempo in cui questo astro splendente non sarà più, almeno nella sua forma attuale, e, con lui, tutto il suo sistema. Si scorge, di qui, che le verità necessarie, quali si trovano nelle matematiche pure, e particolarmente nell'aritmetica e nella geometria, devono avere principi la cui prova non dipende punto dagli esempi, né, di conseguenza, dall'attestazione dei sensi, anche se, senza i sensi, non si avrebbe mai l'occasione di pensarci. È questa una cosa che occorre distinguere bene; ed Euclide l'ha così ben capita che egli dimostra con la ragione anche ciò che si constata a sufficienza con l'esperienza e con le immagini sensibili. Anche la logica, con la metafisica e

la morale - che danno luogo, in un caso, alla filosofia naturale, e nell'altro alla giurisprudenza naturale - sono piene di verità siffatte. Di conseguenza la loro prova non può derivare se non da principi interni, che si chiamano innati.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 198-199)

Leibniz, Una cultura sempre maggiore

La fusione di meccanica, matematica e metafisica consente a Leibniz di considerare il mondo esistente come “il migliore dei mondi possibili”, all’interno del quale “c’è un progresso perpetuo e liberissimo”, un infinito processo di miglioramento.

G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*

Verso una somma sempre maggiore di universale bellezza e perfezione delle opere divine si deve riconoscere, anche, che c’è un progresso perpetuo e liberissimo dell’intero Universo, per cui si raggiunge una cultura sempre maggiore. Allo stesso modo una gran parte della nostra Terra viene ora coltivata, e sarà coltivata sempre di più; e per quanto, senza dubbio certe parti tornino a diventar selvagge, decadano, o vadano in rovina, ciò va visto, tuttavia, al modo che ora abbiamo spiegato le affezioni: questa stessa distruzione e decadenza è utile al raggiungimento di qualcosa di più importante, sicché veniamo, in qualche modo, a guadagnare dallo stesso danno.

E all’obiezione che, allora, il mondo da gran tempo dovrebbe essere diventato un paradiso, si risponde facilmente: sebbene già molte sostanze siano giunte a una grande perfezione, per l’indefinita divisibilità del continuo rimangono sempre, nell’abisso delle cose, parti sopite, ancora da svegliare, da migliorare e ingrandire e, in una parola, da portare a una cultura sempre maggiore. Né, perciò, il progresso giungerà mai a un termine.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 173)

Lenin, L'imperialismo è capitalismo monopolistico

Dopo aver definito l'imperialismo come il capitalismo arrivato a regime di monopolio, Lenin enumera quattro tipi di monopolio e ricorda che la forma monopolistica accentua l'aggressività del capitalismo.

Lenin, L'imperialismo, fase suprema del capitalismo

Abbiamo visto come l'imperialismo, per la sua natura economica, sia capitalismo monopolistico. Già questo solo fatto basta a determinare la posizione storica dell'imperialismo, giacché il monopolio, nato sul terreno della libera concorrenza, e proprio dalla libera concorrenza, è il passaggio dall'ordinamento capitalista a un più elevato ordinamento sociale ed economico. Si devono distinguere particolarmente quattro tipi principali di monopolio e quattro principali manifestazioni del capitalismo monopolistico che caratterizzano il corrispondente periodo.

Primo: il monopolio sorse dalla concentrazione della produzione in uno stadio assai elevato di essa. Si formarono allora le associazioni monopolistiche di capitalisti: cartelli, sindacati e trust. Abbiamo già veduto quale enorme funzione essi compiano nell'attuale vita economica. Al principio del secolo XX essi acquistarono l'assoluta prevalenza nei paesi progrediti, e se i primi passi sulla via della cartellizzazione furono compiuti da paesi con alti dazi protettivi (Germania, America), tuttavia poco tempo dopo anche l'Inghilterra, con tutto il suo sistema di libertà commerciale, mostrava lo stesso fenomeno fondamentale: il sorgere dei monopoli dalla concentrazione della produzione.

Secondo: i monopoli condussero all'accaparramento intensivo delle principali sorgenti di materie prime, specialmente nell'industria più importante e più cartellata della società capitalistica, quella siderurgico-mineraria. Il possesso monopolistico delle più importanti sorgenti di materia prima ha aumentato immensamente la potenza del grande capitale e acuito l'antagonismo tra l'industria dei cartelli e l'industria libera.

Terzo: i monopoli sorsero dalle banche. Queste si trasformarono da modeste imprese di mediazione in detentrici monopolistiche del capitale finanziario. Tre o cinque grandi banche, di uno qualunque tra i paesi più evoluti, attuarono l'"unione personale" del capitale industriale e bancario, e concentrarono nelle loro mani la disponibilità di miliardi e miliardi che costituiscono la massima parte dei capitali e delle entrate in denaro di tutto il paese. La più cospicua manifestazione di tale monopolio è l'oligarchia finanziaria che attrae, senza eccezione, nella sua fitta rete di relazioni di dipendenza tutte le istituzioni economiche e politiche della moderna società borghese.

Quarto: il monopolio sorse dalla politica coloniale. Ai numerosi "vecchi" moventi della politica coloniale, il capitale finanziario aggiunse ancora la lotta per le sorgenti di materie prime, quella per l'esportazione di capitali, quella per le "sfere d'influenza", cioè per le regioni che offrono vantaggiosi affari, concessioni, profitti monopolistici, ecc., e infine la lotta per il territorio economico in generale. Quando, per esempio, le potenze europee

occupavano con le loro colonie solo una decima parte dell'Africa, come era il caso ancora nel 1876, la politica coloniale poteva allora svolgersi in forma non monopolistica, nella forma, per così dire, di una "libera presa di possesso" di territorio. Ma allorché furono occupati già nove decimi dell'Africa (verso il 1900), allorché fu terminata la divisione del mondo, allora, com'era inevitabile, s'iniziò l'età del possesso monopolistico delle colonie, e quindi anche di una lotta particolarmente intensa per la spartizione e ripartizione del mondo. È noto a tutti quanto il capitale monopolistico abbia acuito tutti gli antagonismi del capitalismo. Basta accennare al rincaro dei prezzi e alla pressione dei cartelli. Questo inasprimento degli antagonismi costituisce la più potente forza motrice del periodo storico di transizione, iniziatosi con la definitiva vittoria del capitale finanziario mondiale.

Lenin, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, Edizioni "Progress", Mosca, pagg. 262-263

Lenin, Lo Stato è il prodotto degli antagonismi di classe

Lenin ricorda che lo Stato è il prodotto degli antagonismi di classe e che questi antagonismi sono fra loro inconciliabili. Qualsiasi politica di conciliazione fra le classi è inaccettabile perché non può esserci conciliazione fra oppressori ed oppressi. In questo brano è presente la polemica con gli esponenti russi e tedeschi della Seconda Internazionale. La rivoluzione del 1917 a cui Lenin fa cenno è ovviamente quella di febbraio.

Lenin, Stato e rivoluzione

Qui è espressa, in modo perfettamente chiaro, l'idea fondamentale del marxismo sulla funzione storica e sul significato dello Stato. Lo Stato è il prodotto e la manifestazione degli antagonismi *inconciliabili* fra le classi. Lo Stato appare là, nel momento e in quanto, dove, quando e nella misura in cui gli antagonismi di classe *non possono* essere oggettivamente conciliati. E, per converso, l'esistenza dello Stato prova che gli antagonismi di classe sono inconciliabili.

È precisamente su questo punto di capitale e fondamentale importanza che comincia la deformazione del marxismo, deformazione che segue due linee principali.

Da un lato gli ideologi borghesi, e soprattutto piccolo-borghesi, costretti a riconoscere, sotto la pressione di fatti storici incontestabili, che lo Stato esiste soltanto dove esistono antagonismi di classe e la lotta di classe, “correggono” Marx in modo tale che lo Stato appare come l'organo della *conciliazione* delle classi. Per Marx, se la conciliazione delle classi fosse possibile, lo Stato non potrebbe né sorgere né sussistere. Secondo i professori e pubblicisti piccolo-borghesi e filistei – che molto spesso si riferiscono compiacentemente a Marx – lo Stato concilia precisamente le classi. Per Marx lo Stato è l'organo del *dominio* di classe, un organo di *oppressione* di una classe da parte di un'altra; è la creazione di un “ordine” che legalizza e consolida questa oppressione, moderando il conflitto fra le classi. Per gli uomini politici piccolo-borghesi l'ordine è precisamente la conciliazione delle classi e non l'oppressione di una classe da parte di un'altra; moderare il conflitto vuol dire conciliare e non già togliere alle classi oppresse gli strumenti e i mezzi di lotta determinati per rovesciare gli oppressori.

Così nella rivoluzione del 1917, quando la questione del significato e della funzione dello Stato si pose in tutta la sua ampiezza, si pose praticamente come un problema di azione immediata, e, per di più, di azione di massa, tutti i socialisti-rivoluzionari e i menscevichi caddero subito e appieno nella teoria piccolo-borghese della “conciliazione” delle classi “per opera dello Stato.” Innumerevoli risoluzioni e articoli di uomini politici di quei due partiti sono profondamente impregnati di questa teoria piccolo-borghese e filistea della “conciliazione.” Che lo Stato sia l'organo di dominio di una classe determinata, che *non può* essere conciliata col suo antipode (la classe che è al polo opposto), la democrazia piccolo-borghese non sarà mai in grado di capirlo. L'atteggiamento dei nostri socialisti-rivoluzionari e dei nostri menscevichi verso lo Stato è una delle prove più evidenti che essi non sono

affatto dei socialisti (ciò che noi, bolscevichi, abbiamo sempre dimostrato), ma dei democratici piccolo-borghesi che usano una fraseologia quasi socialista.

D'altra parte, la deformazione "kautskiana" del marxismo è molto piú sottile. "Teoricamente" non si contesta che lo Stato sia l'organo del dominio di classe, né che gli antagonismi di classe siano inconciliabili. Ma si trascura o attenua quanto segue: se lo Stato è un prodotto dell'inconciliabilità degli antagonismi di classe, se esso è una forza che sta *al di sopra* della società e che "*si allontana sempre piú* dalla società," è evidente che la liberazione della classe oppressa è impossibile non soltanto senza una rivoluzione violenta, *ma anche senza la distruzione* dell'apparato del potere statale che è stato creato dalla classe dominante e nel quale questo "allontanamento" si è materializzato. Questa conclusione, teoricamente di per sé chiara, è stata tratta da Marx con perfetta precisione, come vedremo piú tardi, dall'analisi storica concreta dei compiti della rivoluzione. Kautsky ha... "dimenticato" e travisato appunto questa conclusione, come dimostreremo particolareggiatamente nel seguito del nostro assunto.

Lenin, *Stato e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1968, pagg. 52-54

Leonardo da Vinci, Come l'acqua de' fiumi

La centralità dell'uomo si manifesta anche nella concezione del tempo, che non è uno scorrere esterno e oggettivo, ma è riferito al soggetto che lo “percepisce”.

Leonardo da Vinci, *Pensieri*, 35 (Tr. 34 v)

L'acqua che tocchi de' fiumi è l'ultima di quella che andò e la prima di quella che viene. Così il tempo presente.

(L. da Vinci, *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano, 1991⁴, pag. 68)

Come Eraclito, Leonardo si avvicina a un fiume. Il filosofo greco lo fa per porci di fronte all'eterno divenire delle cose, per toglierci ogni illusione sulla possibilità di cogliere qualcosa “che permane”, una forma di Essere che sia diversa dal *divenire*: il *lógos* (la ragione) dell'uomo può solo conoscere il fluire ininterrotto governato da un *Lógos* divino che annulla le differenze e rende uguali il nascere e il morire, il vecchio e il giovane. Anche Leonardo vede che nel divenire del mondo, come nello scorrere di un fiume, i contrari possono coincidere e che ogni *fine* è anche un *inizio*. Ma l'artefice di questa unificazione è l'uomo che riesce a trasformare la *fine* nell'*inizio*, a strappare dal passato ciascun istante della propria vita per proiettarlo nel futuro: il presente non è quindi il monotono trascorrere dal futuro al passato, ma è la capacità dell'uomo di sottrarsi al *nulla*, di trattenere il fiume che scorre, di abbracciarlo in ogni istante tutto, dalla foce alla sorgente.

Leonardo da Vinci, Dio e la necessità

Per il grande artista non vi è nulla che manifesti così mirabilmente la presenza di Dio nella natura quanto le meravigliose leggi che la costringono all'ordine e la liberano dal caos.

Leonardo da Vinci, *Cod. Atlantico*, mss. Foster III, A e C

“Perché le spezie delli obbietti son tutte in tutta la a loro antiposta aria, e son tutte in ogni punto di quella, egli è necessario che le spezie del nostro emisferio penetrino e passino con tutti li corpi celesti per il punto naturale, nel quale s'infondano e uniscano nella penetrazione e intersegazione l'una dell'altra, come l'altra dell'una: ne la quale le spezie della luna all'oriente e le spezie del sole all'occidente in tal punto naturale sono unite e infuse insieme col nostro emisferio. O mirabile necessità, tu con somma ragione costringi tutti li effetti a partecipare delle lor cause, e con somma e irrevocabile legge ogni azione naturale colla brevissima operazione a te obbedisce. Chi crederrebbe che sí brevissimo spazio fussi capace delle spezie di tutto l'universo? O magna azione, quale ingegno potrà penetrare tale natura? Quale lingua fia quella che displicare possa tal meraviglia? Certo nessuna. Questo dirizza l'umano discorso alla contemplazione divina, ecc.

Qui le figure, qui li colori, qui tutte le spezie delle parte dell'universo son ridotte in un punto. O qual punto è di tanta meraviglia? O mirabile, o stupenda necessità, tu costringi colla tua legge tutti li effetti per brevissima via a partecipare delle lor cause. Questi son li miracoli!” (Atl. 345 v.b.).

“O potente e già animato strumento dell'arteficiosa natura, a te non valendo le tue gran forze, ti convenne abbandonare la tranquilla vita, obbidire alla legge che Dio e 'l tempo dié alla genitrice natura” (Ar. 158 r.).

“Ogni corpo sperico di densa e resistente superfizie, mosso da pari potenza farà tanto movimento con sua balzi causati da duro e solio smalto, quanto a gittarlo libero per l'aria. – O mirabile giustizia di te, Primo Motore! Tu non ài voluto mancare a nessuna potenza l'ordini e qualità de' sua neciessari effetti, con ciò sia che una potenza debbe cacciare 100 bracci una cosa vinta da lei, e quella nel suo obbedire trova intoppo, ài ordinato che la potenza del corpo ricusi novo movimento, il quale per diversi balzi recuperi la intera somma del suo debito viaggio...” (A, 24 r.)

“La necessità è maestra e tutrice della natura. – La necessità è tema e nutrice della natura. – La necessità è tema e inventrice della natura, e freno e regola eterna” (Fo. III, 43 v.)

“La natura è costretta dalla ragione della sua legge, che in lei infusamente vive” (C, 23 v.)

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pagg. 1201-1202

Leonardo da Vinci, L'uomo è un mondo minore

Il rapporto fra l'uomo e l'Universo - microcosmo e macrocosmo - è un tema ricorrente della cultura rinascimentale. Il modello ideale sembra, per Leonardo, essere costituito dall'uomo, la cui struttura - tranne che per la coscienza e la volontà - si riproduce nel mondo.

Leonardo da Vinci, *Cod. Atlantico*, 55 v.

L'omo è detto da li antiqui mondo minore, e certo la dizione è bene collocata imperò che, sí come l'omo è composto di terra, acqua, aria e foco, questo corpo della terra è il simigliante. Se l'omo à in sé ossa, sostenitore e armadura della carne, il mondo à i sassi sostenitori della terra; se l'omo à in sé il lago del sangue, dove cresce e discesce il polmone nello alitare, il corpo della terra à il suo oceano mare, il quale, ancora lui, cresce e discesce ogni sei ore per lo alitare del mondo; se dal detto lago di sangue dirivan vene, che si vanno ramificando per lo corpo umano, similmente il mare oceano empie il corpo de la terra d'infinite vene d'acqua. Manca al corpo della terra i nervi, i quali non vi sono, perché i nervi sono fatti al proposito del movimento, e il mondo, sendo di perpetua stabilità, non v'accade movimento e, non v'accadendo movimento, i nervi non vi sono necessari. Ma in tutte l'altre cose sono molto simili.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 1199)

“Il mondo, sendo di perpetua stabilità, non v'accade movimento”. Leonardo, attento studioso della natura, non può certo ignorare il perpetuo movimento che anima il *macrocosmo*, al quale però manca il movimento *volontario*. Ed è proprio la volontà che differenzia l'uomo da tutti gli altri enti dell'Universo. L'uomo è - per questo - piú perfetto del mondo che lo circonda: il mondo, pertanto, non può essere modello per l'uomo, ma anzi, per Leonardo, lo studio sull'uomo fornisce uno strumento per interpretare il mondo.

Leonardo da Vinci, L'ozio e la suttività dell'ingegno

Della produzione letteraria di Leonardo da Vinci fanno parte anche alcune favole scritte sul modello di quelle di Esopo e di Fedro. Di tono moraleggiante, le favole di Leonardo mettono costantemente in guardia dai pericoli dell'ignoranza e della presunzione, cosa ancora peggiore: la vera saggezza nasce dalla conoscenza della Natura e da una vita in armonia con essa.

Leonardo da Vinci, *Favole*, 29 (*Atl.*, 175 v.a)

Uscendo un giorno il rasoio di quel manico col quale si fa guaina a se medesimo, e postosi al sole, vide il sole ispecchiarsi nel suo corpo: della qual cosa prese somma gloria, e rivolto col pensiero indrieto, cominciò con seco medesimo a dire:

“Or tornerò io più a quella bottega, della quale novamente uscito sono? Certo no; non piaccia alli Dèi, che sí splendida bellezza caggia in tanta viltà d'animo! Che pazzia sarebbe quella la qual mi conducessi a radere le insaponate barbe de' rustichi villani e fare sí meccaniche operazione! Or è questo corpo da simili esercizi? Certo no. Io mi vogli[o] nascondere in qualche occulto loco, e lí con tranquillo riposo pasare mia vita”. E cosí, nascosto per alquanti mesi, un giorno ritornato all'aria, e uscito fuori della sua guaina, vide sé essere fatto a similitudine d'una rugginente sega, e la sua superficie nonispecchiare più lo splendente sole. Con vano pentimento indarno pianse lo inriparabile danno, con seco dicendo:

“O quan[to] meglio era esercitare col barbiere il mi' perduto taglio di tanta suttività! Dov'è la lustrante superfizie? Certo la fastidiosa e brutta ruggine l'ha consumata!”.

Questo medesimo accade nelli ingegni, che 'n scambio dello esercizio si danno all'ozio, i quali, a similitudine del sopradetto rasoio perden la tagliente suttività e la ruggine della ignoranza guasta la sua forma.

(L. da Vinci, *Scritti letterari*, Rizzoli, Milano, 1991⁴, pag. 91)

Leopardi, Alla luna

Il tema del ricordo ricorre molto spesso nella produzione letteraria di Leopardi. Il ricordo – come l'illusione e come il sogno – esalta la contemporanea presenza, nell'animo umano, del dolore e del piacere, i quali, pur non conciliandosi, sembrano confondersi nell'alternanza in un unico sentimento che esprime la condizione esistenziale dell'uomo. L'apertura è sul versante della gioia: "O graziosa luna". E "graziosa" significa sia "bella e leggiadra", sia "benigna". Ma subito (v. 3) irrompe il dolore: "io venia pien d'angoscia". Quindi di nuovo la luce che sempre emana dalla Luna e illumina la terra. Poi il ricordo del dolore passato, che, però, sembra addolcirsi: fra le lacrime – è vero –, ma pur sempre è luce quella che appare agli occhi (luci anch'essi) del poeta. A questo punto la sferzata della ragione, in forma quasi eleatica: "è, né cangia stile" (v. 9), il dolore come l'Essere. Ma subito dopo una sorta di riconciliazione con la Natura: "o mia diletta luna". E segue il piacere ("mi giova") del ricordo, anche se è ricordo di cose dolorose e, pertanto, rinnova la tristezza.

Dopo il 1835, su una copia dell'ultima edizione a stampa, Leopardi aggiunge i versi 13 e 14: una riflessione sulle sue convinzioni giovanili e una presa di distanza da esse, che sottolinea però la portata della funzione del ricordo, legandolo alla speranza. Di fronte alla morte imminente (e quasi presentita dal poeta) le certezze della ragione non sono più scalfite dal sogno, dall'illusione o dal ricordo; ma quando la vita – seppure con tutto il suo bagaglio di dolore – appariva una via in gran parte da percorrere, allora il ricordo non solo saldava il passato al presente, ma offriva anche una prospettiva di speranza per il futuro. Una sorta di dilatazione del presente verso l'eterno (e l'infinito) che rammenta il tema nicciano dell'eterno ritorno.

Lo stesso tema è presente, in forma più "filosofica", in una pagina dello Zibaldone (60). L'eterno ritorno delle cose passate non è un processo meccanico, ma il frutto di una azione (volontaria) del soggetto che, rivivendo realmente nel presente affetti ed esperienze passati, quasi in una continua rinascita, fa in qualche modo rivivere anche i luoghi e gli oggetti, sottraendosi e sottraendoli così al Nulla "che tanto ci ripugna". Lo scorrere di un fiume tra i sassi del greto, la cima di un albero contro la Luna, la Luna stessa che a metà di ogni ciclo splende intera nel cielo possono suscitare in noi il ricordo di una emozione, che, immediatamente, cessa di essere ricordo per farsi emozione viva, presente, che lacera realmente la carne del nostro cuore.

a) G. Leopardi, *Alla Luna* (1819)

- 1 O graziosa luna, io mi rammento
- 2 che, or volge l'anno, sovra questo colle
- 3 io venia pien d'angoscia a rimirarti:
- 4 e tu pendevi allor su quella selva
- 5 siccome or fai, che tutta la rischiari.

6 Ma nebuloso e tremulo dal pianto
 7 che mi sorgea sul ciglio, alle mie luci
 8 il tuo volto apparìa, che travagliosa
 9 era mia vita: ed è, né cangia stile,
 10 o mia diletta luna. E pur mi giova
 11 la ricordanza, e il noverar l'etate
 12 del mio dolore. Oh come grato occorre
 13 nel tempo giovanil, quando ancor lungo
 14 la speme e breve ha la memoria il corso,
 15 il rimembrar delle passate cose,
 16 ancor che triste, e che l'affanno duri!

(G. Leopardi, *Canti*, Universale Barion, Sesto San Giovanni, 1942, pag. 93)

b) G. Leopardi, *Zibaldone*, 60 (1819)

È pure una bella illusione quella degli anniversari per cui quantunque quel giorno non abbia niente più che fare col passato che qualunque altro, noi diciamo, come oggi accadde il tal fatto, come oggi ebbi la tal contentezza, fui tanto sconsolato ec. e ci par veramente che quelle tali cose che son morte per sempre né possono più tornare, tuttavia rivivano e sieno presenti come in ombra, cosa che ci consola infinitamente allontanandoci l'idea della distruzione e annullamento che tanto ci ripugna e illudendoci sulla presenza di quelle cose che vorremmo presenti effettivamente, o di cui pur ci piace di ricordarci con qualche speciale circostanza, come [chi] va sul luogo ove sia accaduto qualche fatto memorabile, e dice qui è successo, gli pare in certo modo di vederne qualche cosa di più che altrove, non ostante che il luogo sia p. e. mutato affatto da quel ch'era allora ec. Così negli anniversari. Ed io ricordo di avere con indicibile affetto aspettato e notato e scorso come sacro il giorno della settimana e poi del mese e poi dell'anno rispondente a quello dov'io provai per la prima volta un tocco di una carissima passione.

(G. Leopardi, *Zibaldone*, Newton Compton, Roma, 1997, pag. 39)

Leopardi, Alla Primavera o delle Favole antiche

Secondo un antico mito Filomela, dopo aver subito violenza e avere assistito a grandi atrocità, fu trasformata in usignolo. E così il “musico augel” che inizia il canto al tramonto ha goduto fama di essere esperto delle vicende umane: le sue note non sarebbero altro che un lamento per la sventura subita e per la triste condizione degli uomini.

La consapevolezza scientifica (e filosofica) ha smascherato la fallacia del mito, ha distrutto l'illusione, ha restituito alla indifferenza della Natura il canto dell'usignolo che non è mosso da alcun dolore e che nulla ha a che vedere con il genere umano. Una indifferenza della Natura sempre più evidente dopo la caduta delle illusioni del mito (“... poscia che vote / son le stanze d'Olimpo ...”): per tutti, giusti e ingiusti, l'unico destino è la fredda dissoluzione nella morte. Nell'ultima pagina dell'autografo Leopardi annota: “[...] oggi stante la mancanza delle illusioni, la terra stessa e l'albergo stesso dei vivi, è divenuto sede di morte, e tutto morto”.

*A questo punto – di fronte all'evidenza del Nulla – Leopardi vuole recuperare l'illusione degli antichi, la “favella antica”, che non è l'ingenuità del mito, ma, come le “Favole antiche” del titolo, la capacità comunicativa della fabula (dal latino *for*, *faris*, “io parlo” e, quindi, “io comunico”, “io esprimo”). La fabula mette l'uomo in comunicazione con la Natura; e proprio alla Natura si rivolge Leopardi negli ultimi versi per ristabilire il contatto e il dialogo che la razionalità scientifica sembrava avere interrotto per sempre: eppure tu vivi, o Natura, e non puoi non esserci sulla terra, o in cielo o nelle acque degli oceani qualcosa che, vivendo, rompa la tua indifferenza e ci degni almeno di uno sguardo.*

In questi versi, accanto ai temi consueti nel pensiero di Leopardi (la consapevolezza del Nulla, la capacità salvifica dell'illusione) ci sembra compaia quello, meno usuale, della innocenza della Natura. L'usignolo, spogliato della carica emotiva attribuitagli dal mito, diventa meno caro agli uomini, ma “di colpa ignudo”, come la Natura a cui esso è stato restituito, nascosto in fondo a una valle buia. L'innocenza della Natura carica di enormi responsabilità l'uomo, ma gli lascia aperta la strada per comunicare con lei, per poterla chiamare “vaga”, bella. In fondo questa nostra facoltà di fabulare è un suo dono).

G. Leopardi, *Alla Primavera*, vv. 69-95 (1822)

69	E te d'umani eventi
70	disse la fama esperto,
71	musco augel che tra chiomato bosco
72	or vieni il rinascente anno cantando,
73	e lamentar nell'alto
74	ozio de' campi, all'aer muto e fosco,
75	antichi danni e scellerato scorno,
76	e d'ira e di pietà pallido il giorno.

[http://www.filosofico.net/Antologia file/Antologia LEOPARDI %20ALLA%20PRIMAVERA%20O%20DELLE.htm](http://www.filosofico.net/Antologia%20file/Antologia%20LEOPARDI%20-%20ALLA%20PRIMAVERA%20-%20DELLA%20PRIMA%20VERA%20-%20DELLA%20PRIMA%20VERA.htm) (2 di 2) [24/12/2003 0.23.09]

Leopardi, Bruto minore

Leopardi insiste sulla doppiezza della Natura nei rapporti con l'uomo e con gli altri organismi viventi; la non consapevolezza della morte è, negli animali, certamente un male, ma, a confronto con la sorte degli uomini, costituisce la loro "fortuna". Nessuna misteriosa legge religiosa ("legge arcana") o oscura teoria filosofica ("tenebroso ingegno") ostacola la vita degli animali, e non ostacolerebbe nemmeno una loro scelta suicida. All'uomo, invece, gli dèi contrastano la scelta di morte. Leopardi – a differenza di Schopenhauer – sostiene la dignità teorica e razionale del suicidio, pur avendolo definito "la cosa più mostruosa in natura".

La Natura non si oppone agli animali (e ai bruti) che, spinti da disperazione, dolore e affanno cercassero la morte perché la loro non sarebbe una scelta, bensì il seguire il corso della natura stessa, di cui l'affanno fa parte. La Natura è padrona degli inconsapevoli. Il suicidio dell'uomo, invece, si caratterizza come gesto valoroso, rivolta contro la Natura, desiderio di dominarla, di sostituirsi ad essa. E la Natura – nella sua più totale indifferenza per le vicende umane – non può tollerare nessuna forma di ribellione: "Spiace agli Dei chi violento irrompe / nel Tartaro. Non fora / tanto valor ne' molli eterni petti", vv. 46-48. Nel quadro "idilliaco" della Natura l'uomo rappresenta una eccezione unica, una parte separata e "abietta".

La presa di coscienza di questa frattura incolmabile fra l'uomo e il resto della Natura porta Leopardi ad assumere una posizione originale rispetto alla tradizionale riflessione filosofica: filosofia e scienza si sono sempre poste l'obiettivo di ricomporre l'unità che è venuta meno (vivere in armonia con la Natura oppure modificare la Natura per renderla armonica con le nostre esigenze); questa è la "grande illusione" che accomuna Occidente e Oriente. Per Leopardi l'uomo, solo e "abietto", può crearsi – con la poesia – una dimensione di conciliazione, che, però, non sarà mai oggettiva, ma sempre illusoria. L'illusione consapevole del poeta è l'unico antidoto all'illusione inconsapevole e presuntuosa del filosofo e dello scienziato.

G. Leopardi, *Bruto minore*, vv. 61-75, 91-105 (1821)

61	Di colpe ignare e de' lor propri danni
62	le fortunate belve
63	serena adduce al non previsto passo
64	la tarda età. Ma se spezzar la fronte
65	ne' rudi tronchi, o da montano sasso
66	dare al vento precipiti le membra,
67	lor suadesse affanno;
68	al misero desio nella contesa
69	legge arcana farebbe
70	tenebroso ingegno. A voi, fra quante

71 stirpi il cielo avvivò, soli fra tutte,
72 figli di Prometeo, la vita increbbe
73 a voi le morte ripe,
74 se il fato ignavo pende,
75 solo, o miseri, a voi Giove contende.

[...]

91 Ecco tra nudi sassi o in verde ramo
92 e la fera e l'augello,
93 del consueto obbligo gravido il petto,
94 l'alta ruina ignora e le mutate
95 sorti del mondo: e come prima il tetto
96 rosseggerà del villanello indubre,
97 al mattutino canto
98 quel desterà le valli, e per le balze
99 quella l'inferma plebe
100 agiterà delle minori belve.
101 Oh casi! oh gener vano! abbietta parte
102 siamo delle cose; e non le tinte glebe,
103 non gli ululati spechi
104 turbò nostra sciagura,
105 né scolorò le stelle umana cura.

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 47-49)

Leopardi, Canto del gallo silvestre

La luce e la tenebra sono archetipo e simbolo di Essere e di Nulla, di vita e di morte, di verità e di menzogna. Svegliatevi alla verità, uscite dal mondo falso: questo è il canto mattutino del gallo silvestre. Il giorno – in quanto vero – è paradigma della vita dell'uomo: all'alba (come nella giovinezza) domina la speranza che, però, diminuisce a mano a mano che passano le ore e muore alla sera. Questa è la realtà che giorno dopo giorno è svelata dalla luce del Sole. Accanto ai temi tipici del pensiero leopardiano, questa "Operetta" presenta un concetto nuovo che richiama in qualche modo il pensiero di Schopenhauer: il senso dell'Universo è dato dal movimento e dalla vita che agisce al suo interno; un Essere eternamente immobile sarebbe inutile. C'è da sottolineare la forzatura "poetica" a conclusione dello scritto: l'Essere, in quanto non generato, non può finire ("l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine"); ma perché non pensare (immaginare) che un Universo ormai senza vita (perché tutte le cose che si muovono vengono dal Nulla e prima o poi al Nulla ritornano) e inutile finalmente dilegui nel Nulla?

La conclusione poetica contraddice – come osserva lo stesso Leopardi – la logica filosofica tradizionale, ma apre una prospettiva filosofica nuova, all'interno della quale è l'uomo che dà un senso all'Universo e, quindi e a maggior ragione, alla sua propria vita.

G. Leopardi, *Canto del gallo silvestre* (1824)

Affermano alcuni maestri e scrittori ebrei, che tra il cielo e la terra, o vogliamo dire mezzo nell'uno e mezzo nella altra. vive un certo gallo salvatico; il quale sta in sulla terra coi piedi, e tocca colla cresta e col becco il cielo. Questo gallo gigante, oltre a varie particolarità che di lui si possono leggere negli autori predetti, ha uso di ragione; o certo, come un pappagallo, è stato ammaestrato, non so da chi, a profferir parole a guisa degli uomini: perocché si è trovato in una cartapecora antica, scritto in lettera ebraica, e in lingua tra caldea, targumica; rabbinica, cabalistica e talmudica, un cantico intitolato, *Scir detarnegòl bara letzafra*, cioè *Canto mattutino del gallo silvestre*: il quale, non senza fatica grande, né senza interrogare più d'un rabbino, cabalista, teologo, giuriconsulto e filosofo ebreo, sono venuto a capo d'intendere, e di ridurre in volgare come qui appresso si vede. Non ho potuto per ancora ritrarre se questo Canto si ripeta dal gallo di tempo in tempo, ovvero tutte le mattine; o fosse cantato una volta sola e chi l'oda cantare, o chi l'abbia udito; e se la detta lingua sia proprio la lingua del gallo, o che il Canto vi fosse recato da qualche altra. Quanto si è al volgarizzamento infrascritto; per farlo più fedele che si potesse (del che mi sono anche sforzato in ogni altro modo), mi è paruto di usare la prosa piuttosto che il verso, se bene in cosa poetica: Lo stile interrotto, e forse qualche volta gonfio, non mi dovrà essere imputato, essendo conforme a quello del testo originale: il qual testo corrisponde in questa parte all'uso delle lingue, e massime dei poeti, d'oriente.

Su, mortali, destatevi. Il dí rinasce: torna la verità in sulla terra, e partonsene le immagini vane. Sorgete; ripigliatevi la soma della vita; riducetevi dal mondo falso nel vero.

Ciascuno in questo tempo raccoglie e ricorre coll'animo tutti i pensieri della sua vita presente; richiama alla memoria i disegni, gli studi e i negozi, si propone i diletti e gli affanni che gli sieno per intervenire nello spazio del giorno nuovo. E ciascuno in questo tempo è piú desideroso che mai, di ritrovar pure nella sua mente aspettative gioconde, e pensieri dolci. Ma pochi sono soddisfatti di questo desiderio: a tutti il risvegliarsi è danno. Il misero non è prima desto, che egli ritorna nelle mani dell'infelicità sua. Dolcissima cosa è quel sonno, a conciliare il quale concorse o letizia o speranza. L'una e l'altra insino alla vigilia del dí seguente, conservasi intera e salva; ma in questa; o manca o declina.

Se il sonno dei mortali fosse perpetuo, ed una cosa medesima colla vita, se sotto l'astro diurno, languendo per la terra in profondissima quiete tutti i viventi, non apparisse opera alcuna; non muggito di buoi per li prati, né strepito di fiere per le foreste, né canto di uccelli per l'aria, né sussurro d'api o di farfalle scorresse per la campagna; non voce, non moto alcuno, se non delle acque, del vento e delle tempeste, sorgesse in alcuna banda; certo l'universo sarebbe inutile; ma forse che vi si troverebbe o copia minore di felicità, o piú di miseria che oggi non vi si trova? Io dimando a te, o sole, autore del giorno e preside della vigilia; nello spazio dei secoli da te distinti e consumati fin qui sorgendo e cadendo, vedesti tu alcuna volta un solo infra i viventi essere beato? Delle opere innumerabili dei mortali da te vedute finora, pensi tu che pur una ottenesse l'intento suo, che fu la soddisfazione, o durevole o transitoria, di quella creatura che la produsse? Anzi vedi tu li presente o vedesti la felicità dentro ai confini del mondo? in qual campo soggiorna, in qual bosco, in qual montagna in qual valle, in qual paese abitato o deserto, in qual pianeta dei tanti che le tue fiamme illustrano e scaldano? Forse i nasconde al tuo cospetto, e siede nell'imo delle spelonche, o nel profondo della terra o del mare? Qual cosa animata ne partecipa; qual pianta o che altro che tu vivifichi; qual creatura provveduta o sfornita di virtù vegetative o animali? E tu medesimo, tu che quasi un gigante instancabile, velocemente, dí e notte, senza sonno né requie, corri lo smisurato cammino che ti è prescritto; sei tu beato o infelice?

Mortali, destatevi. Non siete ancora liberi dalla vita. Verrà tempo, che niuna forza di fuori, niuno intrinseco movimento, vi riscoterà dalla quiete del sonno; ma in quella sempre e insaziabilmente riposerete. Per ora non vi è concessa la morte: solo di tratto in tratto vi è consentita per qualche spazio di tempo una somiglianza di quella. Perocché la vita non si potrebbe conservare se ella non fosse interrotta frequentemente. Troppo lungo difetto di questo sonno breve e caduco, è male per se mortifero, e cagione di sonno eterno. Tal cosa è la vita, che a portarla, fa di bisogno ad ora ad ora, deponendola, ripigliare un poco di lena, e ristorarsi con un gusto e quasi una particella di morte.

Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono. Certo l'ultima causa dell'essere non è la felicità, perocché niuna cosa è felice. Vero è che le creature animate si propongono questo fine in ciascuna opera loro, ma da niuna l'ottengono: e in tutta la loro vita, ingegnandosi, adoperandosi e penando sempre, non patiscono veramente per altro; e

non si affaticano, se non per giungere a questo solo intento della natura, che è la morte. A ogni modo, il primo tempo del giorno suol essere ai viventi il più confortabile. Pochi in sullo svegliarsi ritrovano nella loro mente pensieri dilettoni e lieti, ma quasi tutti se ne producono e formano di presente: perocché gli animi in quell'ora, eziandio senza materia alcuna speciale e determinata; inclinano sopra tutto alla giocondità, o sono disposti più che negli altri tempi alla pazienza dei mali. Onde se alcuno, quando fu sopraggiunto dal sonno, trovavasi occupato dalla disperazione; destandosi, accetta novamente nell'animo la speranza, quantunque ella in niun modo se gli convenga. Molti infortuni e travagli propri, molte cause di timore e di affanno, paiono in quel tempo minori assai, che non parvero la sera innanzi. Spesso ancora, le angosce del dì passato sono volte in dispregio, e quasi per poco in riso come effetto di errori, e d'immaginazioni vane. La sera è comparabile alla vecchiaia; per lo contrario, il principio del mattino somiglia alla giovinezza: questo per lo più racconsolato e confidente; la sera trista, scoraggiata e inchinevole a sperar male. Ma come la gioventù della vita intera, così quella che i mortali provano in ciascun giorno, è brevissima e fuggitiva; e prestamente anche il dì si riduce per loro in età provetta. Il fior degli anni, se bene è il meglio della vita, è cosa pur misera. Non per tanto, anche questo povero bene manca in sì piccolo tempo, che quando il vivente a più segni si avvede della declinazione del proprio essere, appena ne ha sperimentato la perfezione, né potuto sentire e conoscere pienamente le sue proprie forze, che già scemano. In qualunque genere di creature mortali, la massima parte del vivere è un appassire. Tanto in ogni opera sua la natura è intenta e indirizzata alla morte: poiché non per altra cagione la vecchiezza prevale sì manifestamente, e di sì gran lunga, nella vita e nel mondo. Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile. Solo l'universo medesimo apparisce immune dallo scadere e languire: perocché se nell'autunno e nel verno si dimostra quasi infermo e vecchio, nondimeno sempre alla stagione nuova ringiovanisce. Ma siccome i mortali, se bene in sul primo tempo di ciascun giorno acquistano alcuna parte di giovinezza, pure invecchiano tutto dì, e finalmente si estinguono; così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia. Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro maravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna: parimente del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio, ma un silenzio nudo e una quiete altissima, empieranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi [Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine].

(G: Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. I, pagg. 156-158)

Leopardi, Coro dei morti nello studio di Federico Ruysch

Federico Ruysch (1638-1731), medico e anatomista olandese, scoprì un metodo per preservare dalla putrefazione i cadaveri. La canzone che segue costituisce l'inizio del Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie: lo scienziato, sentendo i propri morti cantare, entra nello studio e comincia a interrogarli.

Il canto si apre con l'affermazione della certezza e della naturalità della morte e con la descrizione della condizione degli uomini dopo la morte. Il discorso è in forma impersonale e potrebbe essere pronunciato da qualunque mortale. Poi, improvvisa, la rivelazione: sono i morti a parlare ("Vivemmo"). Quella di "far parlare i morti" non è certo una invenzione di Leopardi (si pensi solamente a Dante), ma qui è originale il rapporto che è proposto fra morte e vita: non c'è rimpianto per la vita che non è più e di essa non si ha che un pallidissimo ricordo; la vita è per i morti ciò che la morte è per i vivi: "cosa arcana e stupenda". In questo rovesciamento i morti "rifuggono" la vita come i vivi la morte. Non si tratta di un rovesciamento simmetrico, come quello delle immagini speculari, ma piuttosto come quello fra negativo e stampa nella fotografia: il nero al posto del bianco, il pieno al posto del vuoto. La vita e la morte sono entrambe reali, ma inconciliabili. Il realismo leopardiano attribuisce un vantaggio alla morte: rispetto alla vita essa è "certa". Ma non si pensi – conclude Leopardi per bocca delle mummie – che la morte sia il raggiungimento di qualche felicità: l'"esser beato" è negato, in ugual misura, ai vivi e ai morti.

G. Leopardi, *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie* (1824)

- 1 Sola nel mondo eterna, a cui si volge
- 2 Ogni creata cosa,
- 3 In te, morte, si posa
- 4 Nostra ignuda natura;
- 5 Lieta no, ma sicura
- 6 Dall'antico dolor. Profonda notte
- 7 Nella confusa mente
- 8 Il pensier grave oscura;
- 9 Alla speme, al desio, l'arido spirto
- 10 Lena mancar si sente:
- 11 Cosí d'affanno e di temenza è sciolto,
- 12 E l'età vote e lente
- 13 Senza tedio consuma.
- 14 Vivemmo: e qual di paurosa larva,
- 15 E di sudato sogno,
- 16 A lattante fanciullo erra nell'alma
- 17 Confusa ricordanza:
- 18 Tal memoria n'avanza

19 Del viver nostro: ma da tema è lunge
20 Il rimembrar. Che fummo?
21 Che fu quel punto acerbo
22 Che di vita ebbe nome?
23 Cosa arcana e stupenda
24 Oggi è la vita al pensier nostro, e tale
25 Qual de' vivi al pensiero
26 L'ignota morte appar. Come da morte
27 Vivendo rifuggia, così rifugge
28 Dalla fiamma vitale
29 Nostra ignuda natura
30 Lieta no ma sicura;
31 Però ch'esser beato
32 Nega ai mortali e nega a' morti il fato.

(G. Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. I, pag. 134)

Leopardi, Diario del primo amore

Scritte fra il 14 dicembre 1817 e il 2 gennaio 1818, queste pagine di diario raccontano l'innamoramento del poeta per "una Signora Pesarese", Gertrude Cassi, cugina di Monaldo padre di Giacomo Leopardi. La forma del diario si presta ancora meglio della composizione poetica al dialogo interiore con se stesso: l'indagine del proprio io rappresenta per Leopardi la fonte non solo per l'ispirazione poetica, ma anche per la riflessione sull'uomo in generale.

G. Leopardi, *Diario del primo amore* (1817-1818)

Io cominciando a sentire l'impero della bellezza, da piú d'un anno desiderava di parlare e conversare, come tutti fanno, con donne avvenenti, delle quali un sorriso solo per rarissimo caso gittato sopra di me, mi pareva cosa stranissima e maravigliosamente dolce e lusinghiera: e questo desiderio nella mia forzata solitudine era stato vanissimo fin qui. Ma la sera dell'ultimo Giovedì, arrivò in casa nostra, aspettata con piacere da me, né conosciuta mai, ma creduta capace di dare qualche sfogo al mio antico desiderio, una Signora Pesarese nostra parente piú tosto lontana, di ventisei anni, col marito di oltre a cinquanta, grosso e pacifico, alta e membruta quanto nessuna donna ch'io m'abbia veduta mai, di volto però tutt'altro che grossolano, lineamenti tra il forte e il delicato, bel colore, occhi nerissimi, capelli castagni, maniere benigne e, secondo me, graziose, lontanissime dalle affettate, molto meno lontane dalle primitive, tutte proprie delle Signore di Romagna e particolarmente delle Pesaresi, diversissime, ma per una certa qualità inesprimibile, dalle nostre Marchegiane. Quella sera la vidi, e non mi dispiacque, ma le ebbi a dire pochissime parole, e non mi ci fermai col pensiero. Il Venerdì le dissi freddamente due parole prima del pranzo: pranzammo insieme, io taciturno al mio solito, tenendole sempre gli occhi sopra, ma con un freddo e curioso diletto di mirare un volto piú tosto bello, alquanto maggiore che se avessi contemplato una bella pittura. Così avea fatto la sera precedente, alla cena. La sera del Venerdì, i miei fratelli giuocarono alle carte con lei: io invidiandoli molto, fui costretto di giuocare agli scacchi con un altro: mi ci misi per vincere, a fine di ottenere le lodi della Signora (e della Signora sola, quantunque avessi dintorno molti altri) la quale senza conoscerlo, facea stima di quel giuoco. Riportammo vittorie uguali, ma la Signora intenta ad altro non ci badò; poi lasciate le carte, volle ch'io l'insegnassi i movimenti degli scacchi: lo feci ma insieme cogli altri, e però con poco dilette, ma m'accorsi ch'Ella con molta facilità imparava, e non se le confondevano in mente quei precetti dati in furia (come a me si sarebbero senza dubbio confusi) e ne argomentai quello che ho poi inteso da altri, che fosse Signora d'ingegno. Intanto l'aver veduto e osservato il suo giuocare coi fratelli, m'avea suscitato gran voglia di giuocare io stesso con lei, e così ottenere quel desiderato parlare e conversare con donna avvenente: per la qual cosa con vivo piacere sentii che sarebbe rimasta fino alla sera dopo. Alla cena, la solita fredda contemplazione. L'indomani nella mia votissima giornata aspettai il giuoco con piacere ma senza affanno né ansietà

nessuna: o credeva che ci avrei trovato soddisfazione intera, o certo non mi passò per la mente ch'io ne potessi uscire malcontento. Venuta l'ora giuocai. N'uscii scontentissimo e inquieto. Avea giuocato senza molto piacere, ma lasciai anche con dispiacere, pressato da mia madre. La Signora m'avea trattato benignamente, ed io per la prima volta avea fatto ridere colle mie burlette una dama di bello aspetto, e parlatole, e ottenutone per me molte parole e sorrisi. Laonde cercando fra me perché fossi scontento non lo sapea trovare. Non sentia quel rimorso che spesso, passato qualche diletto, ci avvelena il cuore, di non esserci ben serviti dell'occasione. Mi pareva di aver fatto e ottenuto quanto si poteva e quanto io mi era potuto aspettare. Conosceva però benissimo che quel piacere era stato più torbido e incerto, ch'io non me l'era immaginato, ma non vedeva di poterne incolpare nessuna cosa. E ad ogni modo io mi sentiva il cuore molto molle e tenero, e alla cena osservando gli atti e i discorsi della Signora, mi piacquero assai, e mi ammolirono sempre più; e insomma la Signora mi premeva molto: la quale nell'uscire capii che sarebbe partita l'indomani, né io l'avrei riveduta. Mi posi in letto considerando i sentimenti del mio cuore, che in sostanza erano inquietudine indistinta, scontento, malinconia, qualche dolcezza, molto affetto, e desiderio non sapeva né so di che, né anche fra le cose possibili vedo niente che mi possa appagare. Mi pasceva della memoria continua e vivissima della sera e dei giorni avanti, e così vegliai sino al tardissimo, e addormentatomi, sognai sempre come un febbricitante, le carte il giuoco la Signora; contuttoché vegliando avea pensato di sognarne, e mi pareva di aver potuto notare che io non avea mai sognato di cosa della quale avessi pensato che ne sognerei: ma quegli affetti erano in guisa padroni di tutto me e incorporati colla mia mente, che in nessun modo né anche durante il sonno mi poteano lasciare. Svegliai prima del giorno (né più ho ridormito), mi sono ricominciati, com'è naturale, o più veramente continuati gli stessi pensieri, e dirò pure che io avea prima di addormentarmi considerato che il sonno mi suole grandemente infievolire e quasi ammorzare le idee del giorno innanzi specialmente delle forme e degli atti di persone nuove, temendo che questa volta non mi avvenisse così. Ma quelle per lo contrario essendosi continuate anche nel sonno, mi si sono riaffacciate alla mente freschissime e quasi rinvigorite. E perché la finestra della mia stanza risponde in un cortile che dà lume all'androne di casa, io sentendo passar gente così per tempo, subito mi sono accorto che i forestieri si preparavano al partire, e con grandissima pazienza e impazienza, sentendo prima passare i cavalli, poi arrivar la carrozza, poi andar gente su e giù, ho aspettato un buon pezzo coll'orecchio avidissimamente teso, credendo a ogni momento che discendesse la Signora, per sentirne la voce l'ultima volta; e l'ho sentita. Non m'ha saputo dispiacere questa partenza, perché io prevedeva che avrei dovuto passare una trista giornata se i forestieri si fossero trattiene. Ed ora la passo con quei moti specificati di sopra, e aggiugnici un doloretto acerbo che mi prende ogni volta che mi ricordo dei dì passati, ricordanza malinconica oltre a quanto io potrei dire, e quando il ritorno delle stesse ore e circostanze della vita, mi richiama alla memoria quelle di que' giorni, vedendomi dintorno un gran voto e stringendomi amaramente il cuore. Il quale tenerissimo, teneramente e subitamente si apre, ma solo

solissimo per quel suo oggetto, ch  per qualche altro questi pensieri m'hanno fatto e della mente e degli occhi oltremodo schivo e modestissimo, tanto ch'io non soffro di fissare lo sguardo nel viso sia deforme (che se pi  o manco m'annoi, non lo so ben discernere) o sia bello a chicchessia, n  in figure o cose tali; parendomi che quella vista contamini la purit  di quei pensieri e di quella idea ed immagine spirante e visibilissima che ho nella mente. E cos  il sentir parlare di quella persona, mi scuote e tormenta come a chi si tastasse o palpeggiasse una parte del corpo addoloratissima, e spesso mi fa rabbia e nausea; come veramente mi mette a soqquadro lo stomaco e mi fa disperare il sentir discorsi allegri, e in genere tacendo sempre, sfuggo quanto pi  posso il sentir parlare, massime negli accessi di quei pensieri. A petto ai quali ogni cosa mi par feccia, e molte ne disprezzo che prima non disprezzavo, anche lo studio, al quale ho l'intelletto chiusissimo, e quasi anche, bench  forse non del tutto, la gloria. E sono svogliatissimo al cibo, la qual cosa noto come non ordinaria in me n  anche nelle maggiori angosce, e per  indizio di vero turbamento. Se questo   amore, che io non so, questa   la prima volta che io lo provo in et  da farci sopra qualche considerazione; ed eccomi di diciannove anni e mezzo, innamorato. E veggo bene che l'amore dev'esser cosa amarissima, e che io purtroppo (dico dell'amor tenero e sentimentale) ne sar  sempre schiavo. Bench  questo presente (il quale, come ieri sera quasi subito dopo il giuocare, pensai, probabilmente   nato dall'inesperienza e dalla novit  del diletto) son certo che il tempo fra pochissimo lo guarir : e questo non so bene se mi piaccia o mi dispiaccia, salvo che la saviezza mi fa dire a me stesso di s . Volendo pur dare qualche alleggiamento al mio cuore, e non sapendo n  volendo farlo altrimenti che collo scrivere, n  potendo oggi scrivere altro, tentato il verso, e trovato restio, ho scritto queste righe, anche ad oggetto di speculare minutamente le viscere dell'amore, e di poter sempre riandare appunto la prima vera entrata nel mio cuore di questa sovrana passione.

La Domenica 14 di Dicembre 1817.

Ieri, avendo passata la seconda notte con sonno interrotto e delirante, durarono molto pi  intensi ch'io non credeva, e poco meno che il giorno innanzi, gli stessi affetti, i quali avendo cominciato a descrivere in versi ieri notte vegliando, continuai per tutto ieri, e ho terminato questa mattina stando in letto. Ieri sera e questa notte c'ho dormito men che pochissimo, mi sono accorto che quella immagine per l'addietro vivissima, specialmente del volto, mi s'andava a poco a poco dileguando con mio sommo cordoglio, e richiamandola io con grandissimo sforzo, anche perch  avrei voluto finire quei versi de' quali era molto contento, prima d'uscire del caldo della malinconia. Avanti d'addormentarmi ho previsto con gran dispiacere che il sonno non sarebbe stato cos  torbido come le notti passate, e cos    successo, ed ora tutti quegli affetti sono debolissimi, prima per la solita forza del tempo, massimamente in me, poi perch  il comporre con grandissima avidit  quei versi, oltre che m'ha e riconciato un poco colla gloria, e sfruttatomi il cuore, l'avere poi con ogni industria ad ogni poco incitati e richiamati quegli affetti e quelle immagini, ha fatto che questi non essendo pi  cos  spontanei si sieno infievoliti. Ma perch  essi mi vadano abbandonando,

non me ne scema il voto del cuore, anzi piú tosto mi cresce, ed io resto inclinato alla malinconia, amico del silenzio e della meditazione, e alieno dai piaceri che tutti mi paiono piú vili assai di quello c'ho perduto. E insomma io mi studio di rattenere quanto posso quei moti cari e dolorosi che se ne fuggono: per li quali mi pare che i pensieri mi si sieno piú tosto ingranditi, e l'animo fatto alquanto piú alto e nobile dell'usato, e il cuore piú aperto alle passioni. Non però in nessun modo all'amore (se non solamente verso il suo oggetto), che il fastidio d'ogni altra bellezza umana è, posso dire, dei moti descritti di sopra quello che piú vivo e saldo mi si mantiene nella mente. E una delle cagioni di ciò (oltre l'essere ora il mio cuore troppo signoreggiato da un sembiante) come anche di tutta questa mia crisi, è come poi pensando m'è parso di poter affermare, l'impero che, se non fallo, per natura mia, hanno e debbono avere nella mia vita sopra di me due cose. Prima i lineamenti forti (purché sieno misti col delicato e grazioso e non virili), gli occhi e capelli neri, la vivacità del volto, la persona grande: e però io aveva già prima d'ora ma con molta incertezza osservato che le facce languide e verginali e del tutto delicate, capelli o biondi o chiari, statura bassa, maniere smorte, e cosí discorrendo, mi faceano molto poca forza, e forse forse qualche volta niuna, quando queste qualità davano in eccesso, e per avventura in altri facevano piú gran presa. Secondo, le maniere graziose e benigne ma niente affettate, e soprattutto nessun tormento notabile, nessun moto troppo lezioso, nessunissima smorfia, insomma, come di sopra ho detto, le maniere pesaresi, che hanno anche quanto alla grazia e alla vivacità modesta un altro non so che ch'io non posso esprimere, e per questo e per la disinvoltura e la fuga dell'affettazione (almeno in quella di cui scrivo), vantaggiano a cento doppi le marchegiane; le quali ora conosco essere molto piú affettate e smorfiose e meno leggiadre. Per queste due cagioni, il guardare o pensare ad altro aspetto (poiché io non vedo né, posso dire, ho veduto altro che marchegiane) mi par che m'intorbidì e imbruttisca la vaghezza dell'idea che ho in mente, di maniera che lo schivo a tutto potere.

Il Martedì 16 di Dicembre 1817.

Ieri dopo liberatomi dal peso de' versi, quegli affetti non mi parvero né cosí deboli né cosí vicini a lasciarmi come m'erano paruti la mattina, in ispecie quella dolorosa ricordanza spesso accompagnata da quell'incerto scontento e dispiacere o dubbio di non aver forse goduto bastantemente, che fu il primo sintoma della mia malattia, e che ancor dura, e quasi non so vedere come mi possa passare, eccetto che per la natural forza del tempo non è cosí intenso come da principio, ma né anche cosí indebolito come si potrebbe credere e come io credeva che sarebbe stato. Ieri sera la continua malinconia di tre giorni, la spessa e lunga tensione del cervello, tre notti non dormite, l'inquietudine, il mangiar meno del solito m'aveano alquanto indebolito, e istupiditami la testa; nondimeno io era e sono contento di questo stato di malinconia uguale uguale, e di meditazione, vedendomi anche l'animo piú alto, e non curante delle cose mondane e delle opinioni e dei disprezzi altrui, e il cuore piú sensitivo molle e poetico. Questa notte per la prima volta son tornato al sonno cosí lungo com'è d'ordinario, e ho sognato della solita passione, ma per poco nel fine, e senza

turbamento. Oggi durano appresso a poco gl'istessi pensieri e sentimenti di ieri e di ieri sera la stessa svogliatezza al cibo e ad ogni diletto, in particolare alla lettura, e massime di cose d'amore, perché come io non posso vedere bellezze umane reali, così né anche descritte, e mi fa stomaco il racconto degli affetti altrui. In genere questa svogliatezza a ogni cosa e specialmente allo studio, mi pare così radicata in me, che io non so vedere come ne uscirò, non facendo con piacere altra lettura che quella de' miei versi su questo argomento, e di queste righe. Alle ragioni del presente mio stato addotte di sopra mi pare che vada aggiunta quella dell'essermi riuscite nuove ed insolite le maniere della Signora, cioè le pesaresi (vedute da me di raro), se bene non conversando io punto mai con donne, parrebbe che anche le maniere marchegiane dovessero riuscirmi pressoché nuove, e però da questa parte non ci fosse ragione perché non m'avessero a fare l'istesso effetto. Nondimeno credo che bisogni fare qualche caso anche di questa osservazione, perché è naturale che la maggior novità mi dovesse riuscire più grata, ed eccitarmi maggiormente all'attenzione: e mi par poi che la speranza la confermi.

Il Mercoledì 17 di Dicembre 1817.

La sera d'avanti ieri mi parve che il mio caro dolore stesse veramente per licenziarsi, e così ieri mattina. Tornavami l'appetito, passavami per la mente un pensiero che avrei fatto bene a ripigliare lo studio, pareami d'esser fatto meno restio al ridere e meno svogliato a certi dilettecci della giornata, ricominciava a ragionare tra me stesso così di questa come d'altre cose tranquillamente come soglio, di maniera che io con molto dispiacere n'argomentava che presto sarei tornato come prima. I sogni di ieri notte due o tre volte mi mentovarono il solito oggetto, ma per pochissimo e placidamente. Ieri però quasi a un tratto, principalmente per avere udito parlare della Signora, mi riprese l'usata malinconia, e n'ebbi degli accessi così forti che quasi mi pareva d'esser tornato al principio della malattia. Lo stesso turbamento di stomaco nel sentir parole allegre, lo stesso dolore, la stessa profonda e continua meditazione, e quasi anche la stessa smania e lo stesso affanno, le quali due cose in genere non mi pareva d'aver mai provate veramente fuori che la sera e notte del Sabato, tutta la Domenica e (ma già molto rintuzzate) la prima parte del Lunedì. E in verità in questi ultimi giorni non potendo più la malinconia per cagione del tempo durare tuttavia così calda ed intensa come ne' primi, s'è risolta in parecchi accessi, ora più lunghi ed ora meno, ora più ora meno forti, e talvolta così gagliardi che la cedono a pochi di que' primi. E in particolare mi dura quello scontento, sul quale io riflettendo, m'è paruto d'accorgermi ch'egli appartenga al tempo, cioè che io avrei voluto giuocare più a lungo; non già che propriamente mi paresse d'aver giuocato poco, o vero meno ch'io non m'aspettava; né pure che mentre ch'io giuocava, fossi contento, e non mi dolesse altro che il dover presto lasciare; né manco finalmente che io giuocando più a lungo e giuocando un mese e un anno, avessi potuto mai uscirne pago, che m'accorgo bene ch'io non sarei stato mai altro che scontentissimo; ma tuttavia mi pare che questo scontento mi s'affacci alla mente con un colore d'avidità, come se venisse da un desiderio di godere più a lungo, e da una cieca

ingordigia incontentabilissima, che nel tempo del giuoco quanto maggior diletto ci provava tanto piú m'affannava e m'angosciava, quasi che mi facesse fretta di goder di quel bene che presto e troppo presto avrei perduto. Già la sera del Lunedì quella vagheggiatissima immagine del volto, forse per lo averla troppo avidamente contemplata, m'era pressoché del tutto svanita di mente; e quindi in poi con gran cordoglio posso dire di non averla piú veduta, se non come un lampo alle volte di sfuggita e sbiaditissima, e questo, mentre l'immagine del suo compagno ch'io non ricerco per niente, mi si fa innanzi viva freschissima e vegeta sempre ch'io me ne ricordo. Ogni sera, stando in letto e vegliando a lungo, con ogni possibile industria m'adopero di richiamarmi alla mente la cara sembianza, la quale probabilmente per questo appunto ch'io con tanto studio la cerco, mi sfugge, ed io non arrivo a vederne altro che i contorni, e ci affatico tanto il cervello che alla fine mi addormento per forza colla testa annebbiata infocata e dolente. Così m'accadde ieri sera, ma questa mattina svegliatomi per tempissimo, in quel proprio punto di svegliarmi, tra il sonno e la veglia spontaneamente m'è passata innanzi alla fantasia la desiderata immagine vera e viva, onde io immediatamente riscosso e spalancati gli occhi, subito le son corso dietro colla mente, e se non sono in tutto riuscito a farla tornare indietro, pure in quella freschezza di mente mattutina, tanto ne ho veduto e osservato e dell'aria del volto, e dei moti e dei gesti e del tratto e dei discorsi e della pronunzia, che non che m'abbia fatto maraviglia l'esserne stato una volta preso, ho anzi considerato che se io avessi quelle cose tuttora presenti alla fantasia, sarei ben piú smanioso e torbido che io non sono. Ora appresso a poco io duro come ne' giorni innanzi, parendomi che il so lo mio vero passatempo sia lo scrivere queste righe; coll'animo voto o piú tosto pieno di tedio (eccetto nel caldo di quei pensieri), perché non trovo cosa che mi paia degna d'occuparmi la mente né il corpo, e guardando come il solo veramente desiderabile e degno di me quel diletto che ho perduto, o almeno come maggiore di qualunque altro che io mi potrei procacciare, ogni cosa che a quello non mi conduce, mi par vana, e però lo studio (al quale pure di quando in quando ritorno svogliatissimamente e per poco) non m'adesca piú, e non mi sa riempire il voto dell'animo perché il fine di questa fatica, che è la gloria, non mi par piú quella gran cosa che mi pareva una volta, o certo io ne veggo un'altra maggiore, e così la gloria divenuto un bene secondario non mi par da tanto ch'io ci abbia da spender dietro tutta la giornata, distogliendomi dal pensare a quest'altro bene: oltrech'ella per avventura mi pare una cosa piú lontana, e questo in certa guisa piú vicino, forse perché nell'atto di leggere e di studiare non s'acquista gloria ma nell'atto di pensare a quest'altro bene s'acquista quel doloroso piacere, che pure il cuor mio giudica il piú vero e sodo bene ch'io ora possa cercare. Ed anche quando non penso a questo bene, non però mi so risolvere di darmi allo studio, per quella ragione ch'io ho detto, che mi par poco degno di me e poco importante e perché in somma ho in testa un oggetto che piú mi preme, e o ci pensi o non ci pensi, sempre m'impedisce ogni seria applicazione di mente a cosa ch'esso non sia. E però non so vedere come ripiglierò l'antico amore allo studio, perché mi pare che anche passata questa infermità di mente, sempre mi dovrà restare il pensiero che c'è una cosa

piú diletta che lo studio non è, e che io n'ho fatto una volta lo sperimento.

Il Venerdì 19 di Dicembre 1817.

Il tempo pigliò avanti ieri sera e tutto ieri gran vantaggio sulla mia passione, la quale va adesso veramente scadendo e mancando, né io ripugnava più tanto alla lettura, anzi tra la passione e l'amore dello studio, pareva che quella a poco a poco scemando tuttavia di peso questo cominciasse a dare il crollo alla bilancia; e ammansato l'animo mio e fatto men severo e nemico de' piaceruzzi, e accostumatomi a que' pensieri e però non mi facendo più quell'effetto, e potendogli assaporare senza inquietudine e con meno diletto e più tranquillo, e diradati e indeboliti gli accessi di malinconia; l'appetito già dalla sera del Mercoledì cominciandosi a raggiustare, tornavami al suo sesto, ed io quasi ripigliava le costumanze di prima, se ben sempre mi pareva e mi pare che qualche cosa mi manchi, e ch'io potrei star meglio che non istò, e provare un certo diletto che non provo. Ieri mattina svegliatomi, e pensando al solito oggetto, in sul riaddormentarmi m'apparve la desiderata e cercata immagine più viva assai che il giorno prima, anzi così spirante ch'io subito la sentii parlare appunto come quella persona suole, e come la memoria mia stanca e spremuta non mi sapea né mi sa ricordare; che passati quei pochi minuti ch'io vidi e contemplai e godetti palpitando quella sembianza, con ogni immaginabile studio riconducendola ne' luoghi ne' quali avea già veduto l'oggetto reale, e particolarmente nel giuoco; quel fantasma secondo l'usato sparì, né più mai s'è lasciato vedere se non dilavato e smortissimo. E quando così smorto mi si presenta, per l'essermici io avvezzato, come ho detto, non mi turba più gran cosa: e in oltre anche quando è veramente chiaro e spiccato, m'affanna a quanto meno che ne' primi giorni, e pare che la mente più tosto che di tenergli dietro, ami di ricoverarsi in qualche altro suo pensiero gradito (per lo più degli studi), tra perché ci s'affatica meno, e perché oramai inclina meglio alla calma che alla tempesta. A ogni modo io sento ancora e tutto ieri sentii l'impero di quella dolorosa e scontenta ricordanza ch'è il fondamento e l'anima delle mie malinconie, né par che per ora mi voglia lasciare, contuttoché sia meno amara e meno viva, e mi s'affacci alla mente più di rado, e ci resti meno a lungo. E più debole è quando sorge spontaneamente, imperocché piglia più forza, e mi s'interna maggiormente nell'animo, e arriva anche a turbarmi quando è svegliata da qualche oggetto di fuori, com'è il sentir parlare di quella persona, e il giuocare che mi bisogna far tutte le sere: e in ispecie ieri sera giuocando e ricordandomi bene ch'era l'ottava di quel fatal giorno, presemi gagliardamente quel tristo pensiero, tanto ch'io n'alzai gli occhi verso quella parte dov'era la Signora per guardarla, com'avea fatto in quel turbolento giuocare, quasich'ella ancora ci fosse. E durando il cuor mio più sensitivo assai dell'ordinario, e sempre sulle mosse, e voglioso di slanciarsi, non è dubbio che la musica, s'io ne sentissi in questi giorni, mi farebbe dare in ismanie e in furori, e ch'io n'impazzirei dagli affetti; e l'argomento così dal consueto incredibile potere della musica sopra di me, come dalle spinte che mi davano al cuore certi vilissimi canterellacci uditi a caso in questo tempo. Nei sogni di questa notte ho veduto il doloroso oggetto più a lungo che i giorni innanzi, e con

qualche inquietudine da vantaggio, ma cosí sformato e guasto che la ricordanza del sogno non m'ha punto mosso dopo svegliato.

La Domenica 21 di Dicembre 1817.

Chiudo oggi queste ciarle che ho fatte con me stesso per isfogo del cuor mio e perché mi servissero a conoscere me medesimo e le passioni; ma non voglio piú farne, perché non si sa quando io mi risolverei di finire e oramai poco potendo dire di nuovo, mi pare ch'io ci perderei il tempo, del quale io soglio far caso, ed è bene che torni a servirmene giacché la passione al tutto non me l'impedisce. La quale già si va dileguando, in tanto che io nelle mie occupazioni ricomincio ad amar l'ordine, quando ne' giorni addietro non lo curava e piú tosto l'odiava, e m'adatto al ridere, e al pensare di proposito ad altre cose, e allo studiare; eccetto che l'amor dello studio provo di racconciarlo colla passione, proponendo cosí in aria di scrivere qualche cosa dov'io possa ragionare con quella Signora, o introdurla a favellare, e immaginandomi di potere forse una volta divenuto qualche cosa di grande nelle lettere, farmele innanzi in maniera da esserne accolto con piacere e stima. E di questi stessi pensieri mi sono di quando in quando pasciuto anche ne' dí passati. Io dunque ripiglio il consueto tenore di vita, perché la passione languente non mi sa piú riempire la giornata; e langue la passione per difetto d'alimento, essendo stata proprio in sul nascere immediatamente strozzata dalla partenza del suo oggetto; laonde finora non s'è nutrita d'altro che di ricordanza e di immagini, delle quali immagini, come ho detto, la fantasia mi s'è da piú giorni impoverita: che certo s'io fossi in luogo dove potessi a mio talento praticare colla Signora, o anche solamente vederla di quando in quando, la passione non che ora languisse, menerebbe gran fiamma, e sarebbe veramente incominciata per me una fila di giorni smaniosissimi e infelici, com'io me ne posso avvedere considerando il tremito e l'inquietudine che mi muove il rappresentarmi un po' vivamente al pensiero le forme e gli atti della Signora, il che oramai, come ho notato, di rarissimo e per pochissimo mi vien fatto. E cosí ora la passione sarebbe piú vigorosa che non è, se dopo nata avesse avuto spazio di crescere alquanto e di pigliar piede nutrendosi d'altro che di rimembranza: ma di ciò fare non ebbe. come ho raccontato, altro spazio che una mezza sera. Contuttociò ella, nonostanteché lingua come un lume a cui l'olio vada mancando, pur tuttavia dura e durerà fors'anche lungo tempo, sempre languendo e facendo vista di spegnersi, e tratto tratto mandando qualche favilluzza, come nelle ore di piú ozio e soprattutto di malinconia, ch'io credo che l'animo mio dovrà per molto spazio risentire a ogni altra sua malattia questa piaghetta rimasta mezzo saldata. Ora di questo lungo solco che la passione partendo mi lascerà nel cuore, e che principalmente consisterà in un certo indistinto desiderio, e scontento delle cose presenti, e in accessi piú o meno lunghi e risentiti della solita lamentevole e tenera ricordanza che in particolare mi sarà destata dagli oggetti esterni (come quelli che ieri specificai), non intendo di scriver piú altro, bastandomi d'aver tenuto dietro agli affetti miei sino al vederli languire, ed esser chiaro del modo nel quale si spegneranno. E quando saranno spenti, caso che io riveda (come penso che rivedrò, e al

presente lo desidero) quel fatale oggetto, mi rendo quasi certo che riarderanno violentissimamente; e cosí non dubito che se una volta mi sarà facile, purch'io voglia, di portarmi da me stesso a rivederlo, e molto piú se l'occasione me ne verrà, io tremando e sudando freddo, e biasimando altamente me stesso, e dandomi del pazzo, e compassionandomi senza però dubitare correrò a quel temuto diletto: salvo se la lunghezza del tempo, e piú l'aver conversato con altre donne, e concepito e provato altri affetti, e veduto piú mondo, e incontrato piú casi non m'avessero affatto sradicata dal cuore questa passione: la qual certo se finora con tanto poco alimento s'è sostenuta, e se piú oltre benché debole si sosterrà, è forza che in gran parte lo riconosca dall'oziosità e dall'eterna medesimezza del mio vivere senza nessuno svagamento né diletto massimamente nuovo. E cosí da quello che ne' dí passati ho scritto, si fa bastevolmente chiaro ch'ella è nata dall'aver io inespertissimo giuocato e conversato alquanto famigliarmente con una persona d'aspetto piú tosto bello, e di forme e di maniere fatte pel cuor mio; ancorché questa seconda cagione è veramente secondaria, perch'io fo conto che con questa mia inesperienza, un altro bel volto, parlando e praticando nella stessa guisa con me, m'avrebbe similmente preso, anche con tutt'altri atti e sembianze. E ho detto ch'io mi riprenderei di qualunque azione che mi dovesse o risuscitare o rinfrancare questa passione nel cuore, non già perch'io di essa mi vergogni punto; che s'al mondo ci fu mai affetto veramente puro e platonico, ed eccessivamente e stranissimamente schivo d'ogni menomissima ombra d'immondezze, il mio senz'altro è stato tale ed è, e assolutamente per natura sua, non per cura ch'io ci abbia messa, immantinente s'attrista e con grandissimo orrore si rannicchia per qualunque sospetto di bruttura; ma per la infelicità ch'ella partorisce; imperocché, posto che una certa nebbietta di malinconia affettuosa, come quella ch'io negli ultimi giorni ho provata, non sia discara, e anche diletta senza turbarci piú che tanto, non cosí altri può dire di quella sollecitudine e di quel desiderio e di quello scontentamento e di quella smania e di quell'angoscia che vanno col forte della passione, e ci fanno s'alcuna cosa mai tribolati, e miseri. Ed io di questa miseria ho avuto un saggio nella prima sera e ne' due primi giorni della mia malattia, ne' quali al presente giudico di avere in fatti propriamente ed intimamente sentito l'amore: e quali sieno stati i sintomi e le proprietà e in somma il carattere di questo primo amor mio, si dichiara in quelle carte ch'io scrissi nel maggior caldo degli affetti; se non che ci puoi aggiugnere un manifesto desiderio di trovare nel mio volto qualcosa che potesse pur piacere: ma questo desiderio non l'ebbi nel primo giorno, nel quale anzi avvertentemente sfuggiva la vista e il pensiero della immagine mia, non altrimenti che facessi delle facce altrui. Del resto tanto è lungi ch'io mi vergogni della mia passione, che anzi sino dal punto ch'ella nacque, sempre me ne sono compiaciuto meco stesso, e me ne compiaccio, rallegrandomi di sentire qualcheduno di quegli affetti senza i quali non si può esser grande, e di sapermi affliggere vivamente per altro che per cose appartenenti al corpo, e d'essermi per prova chiarito che il cuor mio è soprammodo tenero e sensitivo, e forse una volta mi farà fare e scrivere qualche cosa che la memoria n'abbia a durare, o almeno la mia coscienza a goderne, molto piú che l'animo

mio era ne' passati giorni, come ho detto, disdegnosissimo delle cose basse, e vago di piaceri tra dilicatissimi e sublimi, ignoti ai piú degli uomini. Non negherò dunque di avere in questo tempo con ogni cura aiutati e coltivati gli affetti miei, né che da una parte del dispiacere ch'io provava vedendogli a infievolire non venisse dal gusto e dal desiderio ch'io avea di sentire e di amare. Ma sempre sincerissimamente detestando ogni ombra di romanzeria, non credo d'aver sentito affetto né moto altro che spontaneo, e non ho in queste carte scritta cosa che non abbia effettivamente e spontaneamente sentita: né ho pur mai voluto in questi giorni leggere niente d'amoroso, perché, come ho notato, gli affetti altrui mi stomacavano, ancorché non ci fosse punto d'affettazione; manco il Petrarca, comeché credessi che ci avrei trovato sentimenti somigliantissimi ai miei. Ed anche ora appena con grande stento e ritrosia m'induco a lasciar cadere gli occhi sopra qualche cosa di questo genere, quando me ne capita l'occasione. Ed io so molto bene di parecchi altri effetti che l'amore o talvolta o anche d'ordinario fa; ma perché in me non gli ha fatti, né io gli ho descritti, nonostanteché forse qualche volta n'abbia avuto qualche sentore, ma così dubbio o piccolo che non n'ho voluto far caso.

Il Lunedì e Martedì 22 e 23 di Dicembre 1817.

Non avendo per l'addietro fatto parola né dato indizio della mia passione a chicchessia, la manifestai a mio fratello Carlo, fattigli leggere i versi e queste carte ai 29 di Dicembre, durandomi nell'animo come ancora mi durano oggi 2 di Gennaio 1818, le vestigia evidentissime degli affetti passati, ai quali non manca per ridar su altro che l'occasione. (G. Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. I, pagg. 353-359)

Leopardi, Epitteto e gli spiriti deboli

Giacomo Leopardi aveva preparato, nel 1825, per il suo editore, il tipografo Stella di Milano, una traduzione del Manuale di Epitteto che non fu mai pubblicata (nel 1830 l'editore restituì il manoscritto a Leopardi), se non postuma, nel 1845. Il poeta aveva premesso alla traduzione un "Preambolo del volgarizzatore" di cui riportiamo alcuni passi. La filosofia "consolatoria" di Epitteto ci sembra molto lontana dallo "spirito forte" di Leopardi. Il poeta non vuole certo rinunciare alla felicità (anche se in questo senso egli legge l'insegnamento di Epitteto, ma "dopo molti travagli dell'animo e molte angosce, ridotto quasi mal mio grado a praticare per abito il predetto insegnamento, ho riportato di così fatta pratica e tuttavia riporto una utilità incredibile"). Lo stoicismo appare a Leopardi l'extrema ratio dopo il fallimento nella ricerca della felicità, una risposta a un dolore invincibile. L'invito di Leopardi al lettore di mettere in atto gli insegnamenti di Epitteto appare, tra le righe, come invito a non rinunciare alla felicità, anche se la non rinuncia implica "molti travagli" e "molte angosce".

Ora la utilità di questa disposizione [lo stato d'animo "libero da passione", il "non darsi pensiero delle cose esterne", la "freddezza" o "indifferenza"], e della pratica di essa nell'uso del vivere, nasce solo da questo, che l'uomo non può nella sua vita per modo alcuno né conseguir la beatitudine né schivare una continua infelicità. [...] È proprio degli spiriti grandi e forti [...] il contrastare, almeno dentro se medesimi, alle necessità, e far guerra feroce e mortale al destino, come i sette a Tebe di Eschilo, e come gli altri magnanimi degli antichi tempi. Proprio degli spiriti deboli di natura [...] il ridursi a desiderare solamente poco, e questo poco ancora rimessamente; anzi, per così dire, il perdere quasi del tutto l'abito e la facoltà, siccome di sperare, così di desiderare. E dove che quello stato di inimicizia e di guerra con un potere incomparabilmente maggior dell'umano non può aver alcun frutto, e dall'altro lato è pieno di perturbazione, di travaglio, d'angoscia e di miseria gravissima e continua; per lo contrario questo altro stato di pace, e quasi di soggezione dell'animo, e di servitù tranquilla, quantunque niente abbia di generoso, è pur conforme a ragione, conveniente alla natura mortale e libero da una grandissima parte delle molestie, degli affanni e dei dolori di che la vita nostra suole essere tribolata. Ed io, che dopo molti travagli dell'animo e molte angosce, ridotto quasi mal mio grado a praticare per abito il predetto insegnamento, ho riportato di così fatta pratica e tuttavia riporto una utilità incredibile, desidero e prego caldamente a tutti quelli che leggeranno queste carte, la facoltà di porlo medesimamente ad esecuzione.

(G. Leopardi, *Preambolo del volgarizzatore*, in Epitteto, *Manuale*, Rizzoli, Milano, 1996, pagg. 99-101).

Leopardi, Il primo amore

Leopardi, quasi ventenne, e vive il suo primo amore. La poesia che scrive all'interno di quella esperienza è cronologicamente la prima della raccolta dei Canti, ma nella sistemazione definitiva occuperà il X posto, dopo L'ultimo canto di Saffo, scritta nel 1822, e prima del Passero solitario, scritta nel 1829. Questa collocazione sottolinea come Leopardi riconosca in essa la presenza di elementi del suo pensiero "maturo". A una prima lettura emergono le trepidazioni e delle ansie dell'innamorato: il tremore delle ginocchia e il non riuscire a prender sonno la notte, il digiuno e l'incapacità di concentrarsi sul lavoro; addirittura la preoccupazione che il suo sentimento non sia frainteso dal lettore ("... io giuro / che voglia non m'entrò bassa nel petto, / ch'arsi di foco intaminato e puro").

Altre volte Leopardi parla di amori giovanili (A Silvia, Il sogno), ma si tratta di amore che prende corpo soltanto nel ricordo (o nel sogno, appunto), dopo la morte dell'amata, alla quale egli si rivolge. Qui l'esperienza è contestuale alla scrittura: il sommovimento del cuore è in piena attività, l'amata è ancora sotto lo stesso tetto o lo ha abbandonato da poco, eppure Leopardi non si rivolge a lei: egli dialoga con il proprio cuore, cioè con se stesso. Leopardi ventenne sperimenta la dimensione filosofica della poesia: questi versi costituiscono una analisi dell'amore e del proprio sé attraverso una riflessione razionale, che però non cancella, ma anzi esalta, la passione d'amore.

L'amore non è detto all'amata, perché non potrebbe mai esserle detto nei termini contraddittori in cui è vissuto: verso la persona amata l'amore è assoluto, totale, incondizionato, è il naufragio nell'infinito; nel cuore di chi ama l'amore è inquietudine, felicità, miseria ("... inquieto e felice e miserando").

E proprio l'esame introspettivo, nel momento in cui l'amore è fuoco acceso e vivo, porta Leopardi a conclusioni che resteranno costanti nella sua riflessione filosofica e nella sua produzione poetica: la condanna alla solitudine, unica dimensione in cui l'illusione può prendere corpo e l'infinito può essere raggiunto. Da solo nella propria camera – o sull'ermo colle – il poeta fa vivere l'oggetto del suo desiderio: "Oh come viva in mezzo alle tenebre / sorgea la dolce imago ..."). Qui alberga il pessimismo profondo di Leopardi: l'illusione e il sogno che salvano dal Nulla non consentono di comunicare con gli altri, che sono visti sempre inseriti nel mondo "reale", inconsapevolmente illusi o consapevolmente tristi. La consapevolezza dell'illusione non ammette altro che la "vita solitaria": "Solo il mio cor piaceami, e col mio core / in perenne ragionar sepolto, / alla guardia seder del mio dolore".

G. Leopardi, Il primo amore (1918)

- 1 Tornami a mente il dí che la battaglia
- 2 d'amor sentii la prima volta, e dissi:
- 3 oimè, se quest'è amor, com'ei travaglia!

- 4 Che gli occhi al suol tuttora intenti e fissi,

- 5 io mirava colei ch'a questo core
6 primiera il varco ed innocente aprissi.
- 7 Ahi come mal mi governasti, amore!
8 Perché seco dovea sí dolce affetto
9 recar tanto desio, tanto dolore?
- 10 e non sereno, e non intero e schietto,
11 anzi pien di travaglio e di lamento
12 al cor mi discendea tanto diletto?
- 13 Dimmi, tenero core, or che spavento,
14 che angoscia era la tua fra quel pensiero
15 presso al qual t'era noia ogni contento?
- 16 Quel pensier che nel dí, che lusinghiero
17 ti si offeriva nella notte, quando
18 tutto queto pareva nell'emisfero:
- 19 tu inquieto, e felice e miserando,
20 m'affaticavi in su le piume il fianco,
21 ad ogni or fortemente palpitando.
- 22 E dove io tristo ed affannato e stanco
23 gli occhi al sonno chiudea, come per febre
24 rotto e deliro il sonno venia manco.
- 25 Oh come viva in mezzo alle tenebre
26 sorgea la dolce imago, e gli occhi chiusi
27 la contemplavan sotto alle palpebre!
- 28 Oh come soavissimi diffusi
29 moti per l'ossa mi serpeano, oh come
30 mille nell'alma instabili, confusi
- 31 pensieri si volgean! qual tra le chiome
32 d'antica selva zefiro scorrendo,
33 un lungo, incerto mormorar ne prome.
- 34 E mentre io taccio, e mentre io non contendo,

35 che dicevi, o mio cor, che si partia
36 quella per che penando ivi e battendo?

37 Il cuocer non piú tosto io mi sentia
38 della vampa d'amor, che il venticello
39 che l'aleggiava, volossene via.

40 Senza sonno io giacea sul dí novello,
41 e i destrier che dovean farmi deserto,
42 battean la zampa sotto al patrio ostello.

43 Ed io timido e cheto ed inesperto,
44 ver lo balcone al buio protendea
45 l'orecchio avido e l'occhio indarno aperto,

46 la voce ad ascoltar, se ne dovea
47 di quelle labbra uscir, ch'ultima fosse;
48 la voce, ch'altro il cielo, ahì, mi togliea.

49 Quante volte plebea voce percosse
50 il dubitoso orecchio, e un gel mi prese,
51 e il core in forse a palpar si mosse!

52 E poi che finalmente mi discese
53 la cara voce al core, e de' cavai
54 e delle rote il romorio s'intese;

55 orbo rimaso allor, mi rannicchiai
56 palpitando nel letto e, chiusi gli occhi,
57 strinsi il cor con la mano, e sospirai.

58 Poscia traendo i tremuli ginocchi
59 stupidamente per la muta stanza,
60 ch'altro sarà, dicea, che il cor mi tocchi?

61 Amarissima allor la ricordanza
62 locommisi nel petto, e mi serrava
63 ad ogni voce il core, a ogni sembianza.

64 E lunga doglia il sen mi ricercava,

65 com'è quando a distesa Olimpo piove
66 malinconicamente e i campi lava.

67 Ned io ti conosceva, garzon di nove
68 e nove Soli, in questo a pianger nato
69 quando facevi, amor, le prime prove.

70 Quando in ispregio ogni piacer, né grato
71 m'era degli astri il riso, o dell'aurora
72 queta il silenzio, o il verdeggiar del prato.

73 Anche di gloria amor taceami allora
74 nel petto, cui scaldar tanto solea,
75 che di beltade amor vi fea dimora.

76 Né gli occhi ai noti studi io rivolgea,
77 e quelli m'apparian vani per cui
78 vano ogni altro desir creduto avea.

79 Deh come mai da me sí vario fui,
80 e tanto amor mi tolse un altro amore?
81 Deh quanto, in verità, vani siam nui!

82 Solo il mio cor piaceami, e col mio core
83 in un perenne ragionar sepolto,
84 alla guardia seder del mio dolore.

85 E l'occhio a terra chino o in se raccolto,
86 di riscontrarsi fuggitivo e vago
87 né in leggiadro soffria né in turpe volto:

88 che la illibata, la candida imago
89 turbare egli temea pinta nel seno,
90 come all'aure si turba onda di lago.

91 E quel di non aver goduto appieno
92 pentimento, che l'anima ci grava,
93 e il piacer che passò cangia in veleno,

94 per li fuggiti dí mi stimolava

95 tuttora il sen: che la vergogna il duro
96 suo morso in questo cor già non oprava.

97 Al cielo, a voi, gentili anime, io giuro
98 che voglia non m'entrò bassa nel petto,
99 ch'arsi di foco intaminato e puro.

100 Vive quel foco ancor, vive l'affetto,
101 spira nel pensier mio la bella imago,
102 da cui, se non celeste, altro diletto

103 giammai non ebbi, e sol di lei m'appago.

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 74-79)

Leopardi, Il sogno

Non ci sono dubbi: si tratta di un sogno e “colei che amore / Prima insegnommi” è inesorabilmente morta. Questa è la certezza da cui parte Leopardi, la certezza della realtà materiale che non lo abbandona mai. Ma subito dopo la “morta” comincia a vivere: gli accarezza la testa, sospira e gli parla (vv. 11-12). In questa dimensione di vita recuperata anche il poeta parla all'amata. L'illusione è subito spezzata (“Son morta”, v. 23), ma, sentendo la sua voce, Leopardi si rivolge a lei come se fosse viva (“Taci, taci”) pur sapendo che è morta (“Dunque sei morta”), e al tempo stesso non potendo credere che ella non viva più (v. 47). I due amanti parlano della morte e del dolore cui sono condannati gli uomini, quindi il discorso “scivola” sull'amore. Se mai l'amata avesse provato un sentimento d'amore per il poeta, questi dal ricordo di quel sentimento potrebbe trarre la forza per vivere, visto è che è vana la speranza nel futuro. Il gioco di Leopardi è qui estremamente complesso: il sogno fa vivere in maniera illusoria ciò che non è più e questa illusione (presente) può creare un passato da usare come ricordo contro il dolore presente. Il risultato immediato è una presenza ancora più viva dell'amata: ora è possibile accarezzarla, baciarla, abbracciarla, stringerla, sciogliere lo sguardo negli occhi di lei. La verità della morte irrompe di nuovo (vv. 91-95) e l'unica possibilità che resta sembra un dolore sconsolato e un grido di angoscia. Eppure, anche alla luce del sole nascente – svanito il sogno – “Ella negli occhi / pur mi restava [...] / vederla io mi credeva ancor”. Fra le “carte napoletane” di Leopardi si trova una pagina (b) datata 3 dicembre 1820 e immediatamente ricollegabile al Il sogno. Di essa ci preme sottolineare una considerazione: “non sappiamo accordare la sua morte con la sua presenza”. Si tratta della contraddizione insanabile, cui abbiamo accennato più volte, fra realtà e illusione, ma è allo stesso tempo una contraddizione ineliminabile dalla vita dell'uomo: solo la poesia può momentaneamente ricomporla fondendo nel sentimento poetico consapevole i due poli dell'opposizione.

a) G. Leopardi, *Il sogno* (1821)

1 Era il mattino, e tra le chiuse imposte
2 per lo balcone insinuava il sole
3 nella mia cieca stanza il primo albore;
4 quando in sul tempo che più leve il sonno
5 e più soave le pupille adombra,
6 stettemi allato e riguardommi in viso
7 il simulacro di colei che amore
8 prima insegnommi, e poi lasciommi in pianto.
9 Morta non mi pareva, ma trista, e quale
10 degli infelici è la sembianza. Al capo
11 appressommi la destra, e sospirando,
12 vivi, mi disse, e ricordanza alcuna
13 serbi di noi? Donde, risposi, e come

14 vieni, o cara beltà? Quanto, deh quanto
15 di te mi dolse e duol: né mi credea
16 che risaper tu lo dovessi; e questo
17 facea piú sconsolato il dolor mio.
18 Ma sei tu per lasciarmi un'altra volta?
19 Io n'ho gran tema. Or dimmi, e che t'avvenne?
20 Sei tu quella di prima? E che ti strugge
21 internamente? Obblivione ingombra
22 i tuoi pensieri, e gli avvolge il sonno;
23 disse colei. Son morta, e mi vedesti
24 l'ultima volta, or son piú lune. Immensa
25 doglia m'opresse a queste voci il petto.
26 Ella seguì: nel fior degli anni estinta,
27 quand'è il viver piú dolce, e pria che il core
28 certo si renda com'è tutta indarno
29 l'umana speme. A desiar colei
30 che d'ogni affanno il tragge, ha poco andare
31 l'egro mortal; ma sconsolata arriva
32 la morte ai giovanetti, e duro è il fato
33 di quella speme che sotterra è spenta.
34 Vano è saper quel che natura asconde
35 agl'inesperti della vita, e molto
36 all'immatura sapienza il cieco
37 dolor prevale. Oh sfortunata, oh cara,
38 taci, taci, diss'io, che tu mi schianti
39 con questi detti il cor. Dunque sei morta,
40 o mia diletta, ed io son vivo, ed era
41 pur fisso in ciel che quei sudori estremi
42 cotesta cara e tenerella salma
43 provar dovesse, a me restasse intera
44 questa misera spoglia? Oh quante volte
45 in ripensar che piú non vivi, e mai
46 non avverrà ch'io ti ritrovi al mondo,
47 creder nol posso. Ahi ahi, che cosa è questa
48 che morte s'addimanda? Oggi per prova
49 intenderlo potessi, e il capo inerme
50 agli atroci del fato odii sottrarre.
51 Giovane son, ma si consuma e perde
52 la giovinezza mia come vecchiezza;
53 la qual pavento, e pur m'è lunge assai.

54 Ma poco da vecchiezza si discorda
55 il fior dell'età mia. Nascemmo al pianto,
56 disse, ambedue; felicità non rise
57 al viver nostro; e dilettozzi il cielo
58 de' nostri affanni. Or se di pianto il ciglio,
59 soggiunsi, e di pallor velato il viso
60 per la tua dipartita, e se d'angoscia
61 porto gravido il cor; dimmi: d'amore
62 favilla alcuna, o di pietà, giammai
63 verso il misero amante il cor t'assalse
64 mentre vivesti? Io disperando allora
65 e sperando traeva le notti e i giorni;
66 oggi nel vano dubitar si stanca
67 la mente mia. Che se una volta sola
68 dolor ti strinse di mia negra vita,
69 non mel celar, ti prego, e mi soccorra
70 la rimembranza or che il futuro è tolto
71 ai nostri giorni. E quella: ti conforta,
72 o sventurato. Io di pietade avara
73 non ti fui mentre vissi, ed or non sono,
74 che fui misera anch'io. Non far querela
75 di questa infelicissima fanciulla.
76 Per le sventure nostre, e per l'amore
77 che mi strugge, esclamai; per lo diletto
78 nome di giovanezza e la perduta
79 speme dei nostri dî, concedi, o cara,
80 che la tua destra io tocchi. Ed ella, in atto
81 soave e tristo, la porgeva. Or mentre
82 di baci la ricopro, e d'affannosa
83 dolcezza palpitando all'anelante
84 seno la stringo, di sudore il volto
85 ferveva e il petto, nelle fauci stava
86 la voce, al guardo traballava il giorno.
87 Quando colei teneramente affissi
88 gli occhi negli occhi miei, già scordi, o caro,
89 disse, che di beltà son fatta ignuda?
90 E tu d'amore, o sfortunato, indarno
91 ti scaldi e fremiti. Or finalmente addio.
92 Nostre misere menti e nostre salme
93 son disgiunte in eterno. A me non vivi

94 e mai piú non vivrai: già ruppe il fato
95 la fe che mi giurasti. Allor d'angoscia
96 gridar volendo, e spasimando, e pregne
97 di sconcolato pianto le pupille,
98 dal sonno mi disciolsi. Ella negli occhi
99 pur mi restava, e nell'incerto raggio
100 del Sol vederla io mi credeva ancora.

b) G. Leopardi, *Del fingere poetando un sogno* (1820)

Se tu devi poetando fingere un sogno, dove tu o altri veda un defonto amato, massime poco dopo la sua morte, fa che il sognante si sforzi di mostrargli il dolore che ha provato per la sua disgrazia. Cosí accade vegliando, che ci tormenta il desiderio di far conoscere all'oggetto amato il nostro dolore; la disperazione di non poterlo; e lo spasimo di non averglielo mostrato abbastanza in vita. Cosí accade sognando, che quell'oggetto ci par vivo bensí, ma come in uno stato violento; e noi lo consideriamo come sventuratissimo, degno dell'ultima compassione, e oppresso da una somma sventura, cioè la morte; ma noi non lo comprendiamo bene allora, perché non sappiamo accordare la sua morte con la sua presenza. Ma gli parliamo piangendo, con dolore, e la sua vista e il suo colloquio c'intenerisce, e impietosisce, come di persona che soffra, e non sappiamo, se non confusamente, che cosa. (3 Dicembre 1820) .

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 93-103, 287)

Leopardi, Illusione e ragione

Leopardi affronta in questa pagina, in maniera esplicita, il rapporto fra illusione e ragione. La facoltà di produrre illusioni è un dato "naturale" nell'uomo, addirittura presente in misura grandissima "nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari, ec." e, in un certo grado, molto verosimilmente "anche nelle bestie". Anche il pensiero e la ragione sono elementi naturali nell'uomo, così come il desiderio di piacere; pensiero e desiderio di piacere dimostrano "la spiritualità dell'anima umana". In mezzo a questi elementi naturali fa la sua comparsa un "sentimento non naturale": il "sentimento della nullità delle cose". La presa di coscienza, attraverso la ragione, della "nullità delle cose" distrugge l'"istinto", il "sentimento" e, quindi, le fonti dell'illusione. Leopardi sembra proporre la contrapposizione fra "apollineo" e "dionisiaco" che sta al centro della critica di Nietzsche al socratismo. L'illusione, una volta smascherata, non potrà più essere riprodotta se non con l'azione creatrice (la "finzione") del poeta; ma l'illusione creata consapevolmente dà un piacere di cui non ignoriamo il carattere ingannevole ("dilettosi inganni", Il tramonto della luna, v. 24); è "caduca" come l'uomo che la crea: il paradiso e l'inferno sono definitivamente cancellati dalla nostra prospettiva; l'unico paradiso, e soprattutto l'unico inferno, con cui confrontarci è qui, su questa terra.

G. Leopardi, *Zibaldone*, 179-181 (luglio 1820) (pagg. 153-154)

L'infinità della inclinazione dell'uomo al piacere è una infinità materiale, e non se ne può dedurre nulla di grande o d'infinito in favore dell'anima umana, più di quello che si possa in favore dei bruti nei quali è naturale ch'esista lo stesso amore e nello stesso grado, essendo conseguenza immediata e necessaria dell'amor proprio, come spiegherò poco sotto. Quindi nulla si può dedurre in questo particolare dalla inclinazione dell'uomo all'infinito, e dal sentimento della nullità delle cose (sentimento non naturale nell'uomo, e che perciò non si trova nelle bestie, come neanche nell'uomo [180] primitivo, ed è nato da circostanze accidentali che la natura non voleva). E il desiderio del piacere essendo una conseguenza della nostra esistenza per sé, e per ciò solo infinito, e compagno inseparabile dell'esistenza come il pensiero, tanto può servire a dimostrare la spiritualità dell'anima umana, quanto la facoltà di pensare. Anzi è notevole come quel sentimento che pare a prima giunta la cosa più spirituale dell'animo nostro, sia una conseguenza immediata e necessaria (nella nostra condizione presente) della cosa più materiale che sia negli esseri viventi, cioè dell'amor proprio e della propria conservazione, di quella cosa che abbiamo affatto comune coi bruti, e che per quanto possiamo comprendere può parer propria in certo modo di tutte le cose esistenti. Certamente non c'è vita senza amor di se stesso, e amor della vita. Quanto poi alla facoltà che ha l'immaginazione nostra di concepire un certo infinito, un piacere che l'anima non possa abbracciare, cagione vera per cui l'infinito le piace, quanto dico a questa facoltà, la quale è indipendente dalla inclinazione al piacere, e stava in arbitrio della natura di darcela o non darcela, giudichi ciascuno quanto possa provare in favore della nostra grandezza. Io per me credo: I. che la natura l'abbia posta in noi solamente per la nostra

felicità temporale, che non poteva stare senza queste illusioni, 2. osservo che questa facoltà è grandissima nei fanciulli, primitivi, ignoranti, barbari ec. quindi congetturo e mi par ben verisimile che esista anche nelle bestie in un certo grado, e relativamente a certe idee, come son quelle dei fanciulli ec.; 3. considero che la ragione, la quale si vuole avere per fonte della nostra grandezza, e cagione della nostra superiorità sopra gli altri animali, qui non ha che far niente, se non per [l8l] distruggere; per distruggere quello che v'ha di più spirituale nell'uomo, perché non c'è cosa più spirituale del sentimento né più materiale della ragione, giacché il raziocinio è una operazione matematica dell'intelletto, e materializza e geometrizza anche le nozioni più astratte; 4. che le illusioni sono anzi affatto naturali, animali, atti dell'uomo e non umani secondo il linguaggio scolastico, ed appartenenti all'istinto, il quale abbiamo comune cogli altri animali, se non fosse affogato dalla ragione. Applicate queste considerazioni a quello che soglion dire gli scrittori religiosi, che il non poter noi trovarci mai soddisfatti in questo mondo, i nostri slanci verso un infinito che non comprendiamo, i sentimenti del nostro cuore, e cose tali che appartengono veramente alle illusioni, formino una delle principali prove di una vita futura.

(G. Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. II, pagg. 85-86)

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaL/LEOPARDI_
LA NATURA E L ISLANDES.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Leopardi, La vita solitaria

Leopardi propone un rapporto fra uomo (poeta) e Natura dominato da una fortissima contraddizione: non si tratta di una contrapposizione assoluta; la Natura non è semplicemente la matrigna ostile o la nemica. Sicuramente la Natura condanna l'uomo al dolore, ma al tempo stesso gli offre rifugio, quiete e anche un po' di felicità.

Il carattere contraddittorio del rapporto fra uomo e Natura è reso in maniera drammaticamente efficace attraverso inserimenti improvvisi del dolore in situazioni di serenità, che, comunque, non si fanno sopraffare e anzi lo sovrastano, per cedergli poi, però, di nuovo il campo.

Il Sole del mattino scopre una Natura piena dolcezza: è una Natura che il poeta addirittura benedice. Ma quel dolce risveglio porta alla luce anche l'odio e il dolore presenti fra gli uomini. Il canto procede quindi con l'alternarsi incalzante di questi due aspetti del legame uomo-Natura.

La Luna, che mostra con il suo raggio "infesto" i briganti e gli assassini che popolano la notte, svela al poeta anche la dolcezza della campagna, suscita in lui il ricordo piacevole e lo spinge al proposito di continuare a godere della Natura.

Per sconfiggere il dolore e la morte Leopardi usa lo strumento del ricordo (fondamentale come quello dell'illusione): è possibile non soltanto cogliere la dolcezza del presente, ma anche far rivivere, sottraendola al passato, la dolcezza dell'amore, della giovinezza, della vita come danza e gioco: la morte, infatti, non è solo l'annichilimento che verrà, ma anche le cose che non sono più, che sono diventate Nulla. È possibile così sconfiggere anche la morte interiore dell'uomo, e sciogliere di nuovo un cuore che sembrava diventato di sasso. La condizione che rende possibile il ricordo e l'illusione è la solitudine, perché ricordare e produrre illusioni sono due facoltà individuali della mente. La condanna alla solitudine è il prezzo che l'uomo deve pagare per la sua liberazione (momentanea) dalla paura del Nulla.

G. Leopardi, La vita solitaria (1821)

1 La mattutina pioggia, allor che l'ale
2 battendo esulta nella chiusa stanza
3 la gallinella, ed al balcon s'affaccia
4 l'abitator de' campi, e il Sol che nasce
5 i suoi tremuli rai fra le cadenti
6 stille saetta, alla capanna mia
7 dolcemente picchiando, mi risveglia;
8 e sorgo, e i lievi nugoletti, e il primo
9 degli augelli susurro, e l'aura fresca,
10 e le ridenti piagge benedico:
11 poiché voi, cittadine infauste mura,
12 vidi e conobbi assai, là dove segue

13 odio al dolor compagno; e doloroso
14 io vivo, e tal morirò, deh tosto! Alcuna
15 benché scarsa pietà pur mi dimostra
16 natura in questi lochi, un giorno oh quanto
17 verso me piú cortese! E tu pur volgi
18 dai miseri lo sguardo; e tu, sdegnando
19 le sciagure e gli affanni, alla reina
20 felicità servi, o natura. In cielo,
21 in terra amico agl'infelici alcuno
22 e rifugio non resta altro che il ferro.

23 Talor m'assido in solitaria parte,
24 sovra un rialto, al margine d'un lago
25 di taciturne piante incoronato.
26 Ivi, quando il meriggio in ciel si volge,
27 la sua tranquilla imago il Sol dipinge,
28 ed erba o foglia non si crolla al vento,
29 e non onda incresparsi, e non cicala
30 strider, né batter penna augello in ramo,
31 né farfalla ronzar, né voce o moto
32 da presso né da lunge odi né vedi.
33 Tien quelle rive altissima quiete;
34 ond'io quasi me stesso e il mondo obbligo
35 sedendo immoto; e già mi par che sciolte
36 giaccian le membra mie, né spirto o senso
37 piú le commova, e lor quiete antica
38 co' silenzi del loco si confonda.

39 Amore amore, assai lungi volasti
40 dal petto mio, che fu sí caldo un giorno,
41 anzi rovente. Con sua fredda mano
42 lo strinse la sciaura, e in ghiaccio è volto
43 nel fior degli anni. Mi sovvien del tempo
44 che mi scendesti in seno. Era quel dolce
45 e irrevocabil tempo, allor che s'apre
46 al guardo giovanil questa infelice
47 scena del mondo, e gli sorride in vista
48 di paradiso. Al garzoncello il core
49 di vergine speranza e di desio
50 balza nel petto; e già s'accinge all'opra

51 di questa vita come a danza o gioco
52 il misero mortal. Ma non sí tosto,
53 amor, di te m'accorsi, e il viver mio
54 fortuna avea già rotto, ed a questi occhi
55 non altro convenia che il pianger sempre.
56 Pur se talvolta per le piagge apriche,
57 su la tacita aurora o quando al sole
58 brillano i tetti e i poggi e le campagne,
59 scontro di vaga donzelletta il viso;
60 o qualor nella placida quiete
61 d'estiva notte, il vagabondo passo
62 di rincontro alle ville soffermando,
63 l'erma terra contemplo, e di fanciulla
64 che all'opre di sua man la notte aggiunge
65 odo sonar nelle romite stanze
66 l'arguto canto; a palpar si move
67 questo mio cor di sasso: ahi, ma ritorna
68 tosto al ferreo sopor; ch'è fatto estrano
69 ogni moto soave al petto mio.

70 O cara Luna, al cui tranquillo raggio
71 danzan le lepri nelle selve; e duolsi
72 alla mattina il cacciator, che trova
73 l'orme intricate e false, e dai covili
74 error vario lo svia; salve, o benigna
75 delle notti reina. Infesto scende
76 il raggio tuo fra macchie e balze o dentro
77 a deserti edifici, in su l'acciaro
78 del pallido ladron ch'a teso orecchio
79 il fragor delle rote e de' cavalli
80 da lungi osserva o il calpestio de' piedi
81 su la tacita via; poscia improvviso
82 col suon dell'armi e con la rauca voce
83 e col funereo ceffo il core agghiaccia
84 al passegger, cui semivivo e nudo
85 lascia in breve tra' sassi. Infesto occorre
86 per le contrade cittadine il bianco
87 tuo lume al drudo vil, che degli alberghi
88 va radendo le mura e la secreta
89 ombra seguendo, e resta, e si spaura

90 delle ardenti lucerne e degli aperti
91 balconi. Infesto alle malvage menti,
92 a me sempre benigno il tuo cospetto
93 sarà per queste piagge, ove non altro
94 che lieti colli e spaziosi campi
95 m'apri alla vista. Ed ancor io soleva,
96 bench'innocente io fossi, il tuo vezzoso
97 raggio accusar negli abitati lochi,
98 quand'ei m'offriva al guardo umano, e quando
99 scopriva umani aspetti al guardo mio.
100 Or sempre loderollo, o ch'io ti miri
101 veleggiar tra le nubi, o che serena
102 dominatrice dell'etereo campo,
103 questa flebil riguardi umana sede.
104 Me spesso rivedrai solingo e muto
105 errar pe' boschi e per le verdi rive,
106 o seder sovra l'erbe, assai contento
107 se core e lena a sospirar m'avanza.

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 98-103)

Leopardi, Sopra il ritratto di una bella donna

Questa è una delle ultime composizioni di Leopardi in cui è riproposto il tema della vacuità della condizione umana, in un momento della vita del poeta in cui brevissimo se non del tutto scomparso è il “corso della speme”. Eppure la prima strofa, di cui proponiamo la lettura, è un capolavoro dell’arte poetica di Leopardi che riesce a rendere vita alla morte. I vv. 1-7 sono la fotografia impietosa della realtà (“ossa” e “fango”); la stessa crudezza si trova nei vv. 17-19 (“fango” e “ossa”). Dal fango della decomposizione si erge – come Fenice immortale – la vita, con tutto il suo sangue e la sua linfa e i suoi umori: le orbite cave di un teschio alloggiano di nuovo occhi lucenti, e tutto il corpo di una donna giovane e bella cancella le ossa dello scheletro: Il poeta si abbandona a un amore appassionato per quella vita che egli stesso ha ri-creato.

G. Leopardi, *Sopra il ritratto di una bella donna*, vv. 1-19 (1831-1835)

1 Tal fosti: or qui sotterra
2 polve e scheletro sei. Su l'ossa e il fango
3 immobilmente collocato invano,
4 muto, mirando dell'etadi il volo,
5 sta, di memoria solo
6 e di dolor custode, il simulacro
7 della scorsa beltà. Quel dolce sguardo,
8 che tremar fe', se, come or sembra, immoto
9 in altrui s'affisò; quel labbro ond'alto
10 par, come d'urna piena,
11 traboccare il piacer; quel collo, cinto
12 già di desio; quell'amorosa mano,
13 che spesso, ove fu porta,
14 sentí gelida far la man che strinse;
15 e il seno, onde la gente
16 visibilmente di pallor si tinse,
17 furo alcun tempo: or fango
18 ed ossa sei: la vista
19 vituperosa e trista un sasso asconde.

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 192-193)

Leopardi, Sul suicidio

Leopardi distingue fra le motivazioni del suicidio per gli antichi e quelle per i moderni: i primi si uccidevano “per eroismo per illusioni per passioni violente”; i secondi si uccidono perché “stanchi e disperati di questa esistenza”. La disperazione dei moderni è la conseguenza della rivelazione della verità da parte della filosofia e della scienza (“Non è più possibile l’ingannarci o il dissimulare”). Quindi il suicidio non può essere considerato pazzia, ma la conseguenza logica di una fredda analisi razionale: se dovessimo seguire soltanto la ragione nulla ci tratterrebbe dal suicidio. “E pure il suicidio è la cosa più mostruosa in natura”. La Natura, infatti, totalmente indifferente alla felicità e al dolore degli uomini, ha fatto all’uomo – sicuramente per caso – un dono: il pensiero e l’immaginazione, e quindi la nostra capacità di produrre illusioni; e ha offerto così la via per evitare il suicidio (e il dolore). Se la natura dell’uomo fosse soltanto razionalità il suicidio sarebbe naturale; ma poiché la natura dell’uomo non è soltanto razionalità il suicidio è “mostruoso”. È evidente che la posizione di Leopardi sul suicidio è opposta a quella di Schopenhauer.

a) Il suicidio è la cosa più mostruosa in natura (G. Leopardi, *Frammento sul suicidio*, 1820)
 Che vale il dire che l’uomo è cambiato? Se anche la natura invecchiasse o potesse mai cambiarsi ec. Ma poiché ec. e la felicità che la natura ci ha destinata, e le vie d’ottenerla sono sempre immutabili e sole, a che fine ci condurrà l’averle abbandonate? Che cosa dimostrano tante morti volontarie ec. se non che gli uomini sono stanchi e disperati di questa esistenza? Anticamente gli uomini si uccidevano per eroismo per illusioni per passioni violente ec. e le morti loro erano illustri. ec. Ma ora che l’eroismo e le illusioni sono sparite, e le passioni così indebolite, che vuol dire che il numero dei suicidi è tanto maggiore, e non solamente nelle persone illustri per grandi sventure come una volta, e nutrite di grandi immaginazioni, ma in ogni classe, tanto che queste morti neanche sono più illustri? Che vuol dire che l’Inghilterra n’è stata sempre più feconda che le altre parti? Vuol dire che in Inghilterra si medita più che altrove, e dovunque si medita, senza immaginazione ed entusiasmo, si detesta la vita; vuol dire che la cognizione delle cose conduce il desiderio della morte ec. Ed ora si vedono morti volontarie fatte con tutta freddezza. E infatti se togliamo il timore o la speranza del futuro, non è così meschino calcolatore che ragguagliando le partite di una vita nulla e morta e piena di dolore e di noia certa e inevitabile ec. ec. ec.

E pure il suicidio è la cosa più mostruosa in natura ec. ec.

Non è più possibile l’ingannarci o il dissimulare. La filosofia ci ha fatto conoscer tanto che quella dimenticanza di noi stessi ch’era facile una volta, ora è impossibile. O la immaginazione tornerà in vigore, e le illusioni riprenderanno corpo e sostanza in una vita energica e mobile, e la vita tornerà ad esser cosa viva e non morta, e la grandezza e la bellezza delle cose torneranno a parere una sostanza, e la religione riacquisterà il suo credito; o questo mondo diverrà un serraglio di disperati, e forse anche un deserto. So che questi parranno sogni e follie, come so ancora che chiunque trent’anni addietro avesse

prenunziata questa immensa rivoluzione di cose e di opinioni della quale siamo stati e siamo spettatori e parte, non avrebbe trovato chi si degnasse di mettere in beffa il suo vaticinio ec. In somma il continuare in questa vita della quale abbiamo conosciuto l'infelicità e il nulla, senza distrazioni vive, e senza quelle illusioni su cui la natura ha stabilita la nostra vita, non è possibile.

Tuttavia la politica segue ad esser quasi puramente matematica, in cambio d'esser filosofica, quasi che sconvenisse alla filosofia dopo aver distrutto ogni cosa l'adoparsi a riedificare (quando anzi questo dev'essere il suo vero oggetto presentemente, al contrario de' tempi d'ignoranza), e ch'ella non dovesse mai fare un gran bene agli uomini, perché fin qui non ha fatto loro altro che beni piccoli e mali sommi.

Oggetto primitivo della natura nel variare le cose: la distrazione dell'uomo, e il non farlo fermare a lungo in nessun oggetto neanche nel piacere il quale dopo lungo desiderio allora ch'è conseguito ci diventa arena tra le mani, e come quegli Ebrei che dicevano *haec est illa Noemis*? così noi sempre e inevitabilmente diciamo allora questo è quel gran piacere?

Tutto il piano della natura intorno alla vita umana si aggira sopra la gran legge di distrazione, illusione e dimenticanza. Quanto più questa legge è svigorita tanto più il mondo va in perdizione.

Pochissimi convergono che le cose antiche fossero veramente più felici delle moderne, e questi pochissimi le riguardano come cose alle quali non si dee più pensare perché le circostanze sono cambiate. Ma la natura non è cambiata e un'altra felicità non si trova, e la filosofia moderna non si dee vantare di nulla se non è capace di ridurci a uno stato nel quale possiamo esser felici. O sieno cose antiche o non antiche, il fatto sta che quelle convenivano all'uomo e queste no, e che allora si viveva anche morendo, e ora si muore vivendo, e che non ci sono altri mezzi che quegli antichi per tornare ad amare e a sentir la vita.

(G. Leopardi, *La strage delle illusioni*, a cura di M. A. Rigoni, Adelphi, Milano, 1993², pagg. 51-54)

b) Il suicidio non è follia (*Zibaldone*, 183, 1820)

La speranza non abbandona mai l'uomo in quanto alla natura. Bensì in quanto alla ragione. Perciò parlano stoltamente quelli che dicono (gli autori della *Morale universelle*, t. III) che il suicidio non possa seguire senza una specie di pazzia, essendo impossibile senza questa il rinunciare alla speranza ec. Anzi tolti i sentimenti religiosi, è una felice e naturale, ma vera e continua pazzia, il seguitar sempre a sperare, e a vivere, ed è contrarissimo alla ragione, la quale ci mostra troppo chiaro che non v'è speranza nessuna per noi. (23 Luglio 1820).

(G. Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, a cura di G. Pacella, Garzanti, Milano, 1991, vol. I, pag. 178)

Leopardi, Tasso e il Genio familiare

Leopardi appone al titolo di questo dialogo la seguente nota: "Ebbe Torquato Tasso, nel tempo dell'infermità della sua mente, un'opinione simile a quella famosa di Socrate; cioè credette vedere di tratto in tratto uno spirito buono e amico, e avere con esso lui molti e lunghi ragionamenti. Così leggiamo nella vita del Tasso descritta dal Manso: il quale si trovò presente a uno di questi o colloqui o soliloqui che noi li vogliamo chiamare".

Tasso è segregato, mura e sbarre lo separano dal resto del mondo: in questa condizione egli può fare soltanto ricorso al ricordo, alla immaginazione e al sogno. Il ricordo avviva il deserto: quando l'immagine della donna amata gli torna alla mente Tasso sente tutto il suo corpo vibrare, riscopre la forza vitale che anima "il primo uomo", cioè la natura umana non ancora avvilita dall'esperienza del mondo. Anche qui, però, Leopardi sente il bisogno di sottolineare il carattere illusorio del ricordo: le donne in carne e ossa sono ben altra cosa da come sono pensate o ricordate dagli uomini innamorati. Nonostante questa consapevolezza Tasso muore "dal desiderio di rivederla e di riparlare": illusione (o ricordo), consapevolezza, illusione (o desiderio) si ripropongono nel loro tipico alternarsi. Il genio fa a Tasso il dono di un sogno della donna amata e sottolinea il carattere di realtà del sogno: per tutto il giorno, dopo aver sognato, Tasso si sentirà "balzare il cuore dalla tenerezza". Il discorso si sposta quindi sul piacere: è impossibile – scrive Leopardi – conoscerlo "per pratica"; esso è soltanto un "concetto": un ricordo o un'illusione e, al tempo stesso, l'unico e reale "obbietto e intento della vita nostra".

G. Leopardi, *Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare* (1824)

[...]

Ebbe Torquato Tasso, nel tempo dell'infermità della sua mente, un'opinione simile a quella famosa di Socrate; cioè credette vedere di tratto in tratto uno spirito buono ed amico, e avere con esso lui molti e lunghi ragionamenti. Così leggiamo nella vita del Tasso descritta dal Manso, il quale si trovò presente a uno di questi o colloqui o soliloqui che noi li vogliamo chiamare.

Genio. Come stai Torquato?

Tasso. Ben sai come si può stare in una prigione, e dentro ai guai fino al collo.

Genio. Via, ma dopo cenato non è tempo da dolersene. Fa buon animo, e ridiamone insieme.

Tasso. Ci son poco atto. Ma la tua presenza e le tue parole sempre mi consolano. Siedimi qui accanto.

Genio. Che io segga? La non è già cosa facile a uno spirito. Ma ecco: fa conto ch'io sto seduto.

Tasso. Oh potess'io rivedere la mia Leonora. Ogni volta che ella mi torna alla mente, mi nasce un brivido di gioia, che dalla cima del capo mi si stende fino all'ultima punta de' piedi; e non resta in me nervo né vena che non sia scossa. Talora, pensando a lei, mi si ravvivano nell'animo certe immagini e certi affetti, tali, che per quel poco tempo, mi pare di essere ancora quello stesso Torquato che fui prima di aver fatto esperienza delle sciagure

e degli uomini, e che ora io piango tante volte per morto. In vero, io direi che l'uso del mondo, e l'esercizio de' patimenti, sogliono come profundare e sopire dentro a ciascuno di noi quel primo uomo che egli era: il quale di tratto in tratto si desta per poco spazio, ma tanto piú di rado quanto è il progresso degli anni; sempre piú poi si ritira verso il nostro intimo, e ricade in maggior sonno di prima; finché durando ancora la nostra vita, esso muore. In fine, io mi maraviglio come il pensiero di una donna abbia tanta forza, da rinnovarmi, per cosí dire, l'anima, e farmi dimenticare tante calamità. E se non fosse che io non ho piú speranza di rivederla, crederei non avere ancora perduta la facoltà di essere felice.

Genio. Quale delle due cose stimi che sia piú dolce: vedere la donna amata, o pensarne?

Tasso. Non so. Certo che quando mi era presente ella mi pareva una donna; lontana, mi pareva e mi pare una dea.

Genio. Coteste dee sono cosí benigne, che quando alcuno vi si accosta, in un tratto ripiegano la loro divinità, si spiccano i raggi d'attorno, e se li pongono in tasca, per non abbagliare il mortale che si fa innanzi.

Tasso. Tu dici il vero pur troppo. Ma non ti pare egli cotesto un gran peccato delle donne; che alla prova, elle ci riescano cosí diverse da quelle che noi le immaginavamo?

Genio. Io non so vedere che colpa s'abbiano in questo, d'esser fatte di carne e sangue, piuttosto che di ambrosia e nettare. Qual cosa del mondo ha pure una ombra o una millesima parte della perfezione che voi pensate che abbia a essere nelle donne? E anche mi pare strano, che non facendovi maraviglia che gli uomini sieno uomini, cioè creature poco lodevoli e poco amabili; non sappiate poi comprendere come accade, che le donne in fatti non sieno angeli.

Tasso. Con tutto questo, io mi muoio dal desiderio di rivederla, e di riparlarle.

Genio. Via, questa notte in sogno io te la condurrò davanti; bella come la gioventú, e cortese in modo, che tu prenderai cuore di favellarle molto piú franco e spedito che non ti venne fatto mai per l'addietro: anzi all'ultimo le stringerai la mano; ed ella guardandoti fiso, ti metterà nell'animo una dolcezza tale, che tu ne sarai sopraffatto; e per tutto domani, qualunque volta ti sovrerà di questo sogno, ti sentirai balzare il cuore dalla tenerezza.

Tasso. Gran conforto: un sogno in cambio del vero.

Genio. Che cosa è il vero?

Tasso. Pilato non lo seppe meno di quello che lo so io.

Genio. Bene, io risponderò per te. Sappi che dal vero al sognato, non corre altra differenza, se non che questo può qualche volta essere molto piú bello e piú dolce, che quello non può mai.

Tasso. Dunque tanto vale un diletto sognato, quanto un diletto vero?

Genio. Io credo. Anzi ho notizia di uno che quando la donna che egli ama, se gli rappresenta dinanzi in alcun sogno gentile, esso per tutto il giorno seguente, fugge di ritrovarsi con quella e di rivederla, sapendo che ella non potrebbe reggere al paragone dell'immagine che il sonno gliene ha lasciata impressa, e che il vero, cancellandogli dalla

mente il falso, priverebbe lui del diletto straordinario che ne ritrae. Però non sono da condannare gli antichi, molto più solleciti, accorti e industriosi di voi, circa a ogni sorta di godimento possibile alla natura umana, se ebbero per costume di procurare in vari modi la dolcezza e la giocondità dei sogni; né Pitagora è da riprendere per avere interdetto il mangiare delle fave, creduto contrario alla tranquillità dei medesimi sogni, ed atto a intorbidarli; e sono da scusare i superstiziosi che avanti di coricarsi solevano orare e far libazioni a Mercurio conduttore dei sogni, acciò ne menasse loro di quei lieti; l'immagine del quale tenevano a quest'effetto intagliata in su' piedi delle lettiere. Così, non trovando mai la felicità nel tempo della vigilia, si studiavano di essere felici dormendo: e credo che in parte, e in qualche modo, l'ottenessero; e che da Mercurio fossero esauditi meglio che dagli altri Dei.

Tasso. Per tanto, poiché gli uomini nascono e vivono al solo piacere, o del corpo o dell'animo; se da altra parte il piacere è solamente o massimamente nei sogni, converrà ci determiniamo a vivere per sognare: alla qual cosa, in verità, io non mi posso ridurre.

Genio. Già vi sei ridotto e determinato, poiché tu vivi e che tu consenti di vivere. Che cosa è il piacere?

Tasso. Non ne ho tanta pratica da poterlo conoscere che cosa sia.

Genio. Nessuno lo conosce per pratica, ma solo per ispeculazione: perché il piacere è un subbietto speculativo, e non reale; un desiderio, non un fatto; un sentimento che l'uomo concepisce col pensiero, e non prova; o per dir meglio, un concetto e non un sentimento. Non vi accorgete voi che nel tempo stesso di qualunque vostro diletto, ancorché desiderato infinitamente, e procacciato con fatiche e molestie indicibili; non potendovi contentare il goder che fate in ciascuno di quei momenti, state sempre aspettando un goder maggiore e più vero, nel quale consista in somma quel tal piacere; e andate quasi riportandovi di continuo agli istanti futuri di quel medesimo diletto? Il quale finisce sempre innanzi al giungere dell'istante che vi soddisfaccia; e non vi lascia altro bene che la speranza cieca di goder meglio e più veramente in altra occasione, e il conforto di fingere e narrare a voi medesimi di aver goduto, con raccontarlo anche agli altri, non per sola ambizione, ma per aiutarvi al persuaderlo che vorreste pur fare a voi stessi. Però chiunque consente di vivere, nol fa in sostanza ad altro effetto né con altra utilità che di sognare; cioè credere di avere a godere, o di aver goduto; cose ambedue false e fantastiche.

Tasso. Non possono gli uomini credere mai di godere presentemente?

Genio. Sempre che credessero cotesto, godrebbero in fatti. Ma narrami tu se in alcun istante della tua vita, ti ricordi aver detto con piena sincerità ed opinione: io godo. Ben tutto giorno dicesti e dici sinceramente: io godrò; e parecchie volte, ma con sincerità minore: ho goduto. Di modo che il piacere è sempre o passato o futuro, e non mai presente.

Tasso. Che è quanto dire è sempre nulla.

Genio. Così pare.

Tasso. Anche nei sogni.

Genio. Propriamente parlando.

Tasso. E tuttavia l'obbietto e l'intento della vita nostra; non pure essenziale ma unico, è il piacere stesso; intendendo per piacere la felicità; che debbe in effetto esser piacere; da qualunque cosa ella abbia a procedere.

Genio. Certissimo.

Tasso. Laonde la nostra vita, mancando sempre del suo fine, è continuamente imperfetta; e quindi il vivere è di sua propria natura uno stato violento.

Genio. Forse.

Tasso. Io non ci veggo forse. Ma dunque perché viviamo noi? voglio dire, perché consentiamo di vivere?

Genio. Che so io di cotesto? Meglio lo saprete voi, che siete uomini.

Tasso. Io per me ti giuro che non lo so.

Genio. Domandane altri de' piú savi, e forse troverai qualcuno che ti risolva cotesto dubbio.

Tasso. Così farò. Ma certo questa vita che io meno, è tutta uno stato violento: perché lasciando anche da parte i dolori, la noia sola mi uccide.

Genio. Che cosa è la noia?

Tasso. Qui l'esperienza non mi manca, da soddisfare alla tua domanda. A me pare che la noia sia della natura dell'aria: la quale riempie tutti gli spazi interposti alle altre cose materiali, e tutti i vani contenuti in ciascuna di loro; e donde un corpo si parte, e altro non gli sottentra, quivi ella succede immediatamente. Così tutti gl'intervalli della vita umana frapposti ai piaceri e ai dispiaceri, sono occupati dalla noia. E però, come nel mondo materiale, secondo i Peripatetici, non si dà vòto alcuno; così nella vita nostra non si dà vòto; se non quando la mente per qualsivoglia causa intermette l'uso del pensiero. Per tutto il resto del tempo, l'animo, considerato anche in se proprio e come disgiunto dal corpo, si trova contenere qualche passione; come quello a cui l'essere vacuo da ogni piacere e dispiacere, importa essere pieno di noia; la quale anco è passione, non altrimenti che il dolore e il diletto.

Genio. E da poi che tutti i vostri dilette sono di materia simile ai ragnateli; tenuissima, radissima e trasparente; perciò come l'aria in questi, così la noia penetra in quelli da ogni parte, e li riempie. Veramente per la noia non credo si debba intendere altro che il desiderio puro della felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere. Il qual desiderio, come dicevamo poco innanzi, non è mai soddisfatto; e il piacere propriamente non si trova. Sicché la vita umana, per modo di dire, è composta e intessuta, parte di dolore, parte di noia; dall'una delle quali passioni non ha riposo se non cadendo nell'altra. E questo non è tuo destino particolare, ma comune di tutti gli uomini.

(G. Leopardi, *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze, 1988⁵, vol. I, pagg. 110-112)

Leopardi, Ultimo canto di Saffo

Canzone sull'infelicità umana e protesta contro la Natura che ha privato Saffo della bellezza: questa è una chiave di lettura conforme a una interpretazione di Leopardi tutta tesa a sottolineare il conflitto impari fra uomo e Natura. Anche in questi versi, però, si può cogliere un amore profondo per tutto quanto circonda il poeta, che qui si identifica con la poetessa greca Saffo giunta al termine della vita.

All'inizio è descritta la bellezza commovente dell'alba, di cui si può godere – come degli altri mirabili spettacoli della Natura – fintanto che non si prende coscienza della nostra condizione miserevole di mortali. Ma anche in preda “ai disperati affetti”, alla disperazione, l'uomo può provare piacere (“insueto gaudio”) in una sorta di comunione con la Natura, quando essa si presenta sconvolta, agitata, distruttrice. Il rapporto dell'uomo con la Natura non dipende soltanto dalla coscienza o meno del nostro essere al mondo per la morte; anche la Natura, come l'uomo, non si presenta sempre nello stesso modo e offre quindi, in ogni caso, la possibilità di un rapporto di sintonia e di armonia. Infatti, dopo la descrizione di una Natura furiosa e dopo una pausa, i vv. 19-20 ripropongono in maniera lapidaria una certezza: “Bello il tuo manto, o divo cielo, e bella / sei tu, rorida terra”.

A questo punto il poeta si pone di fronte a una frattura terribile: la bellezza della natura è infinita, a me dell'infinita bellezza non è toccato nulla. È la frustrazione assoluta dell'uomo che aspira all'infinito e scopre di essere destinato al Nulla.

È vano cercare il perché di ciò: “Arcano è tutto, / fuor che il nostro dolor”. Ma progressivamente una spiegazione prende corpo (vv. 50-54): fra gli uomini regnano le “sembianze”, cioè la bellezza come aspetto esteriore; in chi ne è privo non è apprezzata nessuna virtù, né la sapienza, né la poesia. Questa è la sorte che Zeus (il Padre) ha dato agli uomini.

Dopo una nuova pausa, il v. 55 è lapidario come il 19: “Morremo”. Il corpo si dissolverà, sia esso stato “ammanto disadorno” o “amene sembianze”; ma l'amore sopravviverà nell'amato, e – se è possibile la felicità in terra (Leopardi, anche in un momento così drammatico, non lo esclude in maniera categorica, anzi sembra ammetterlo e comunque desiderarlo e sperarlo) – l'amato vivrà felice. La “dotta lira” e “il canto” possono avere la meglio sul Nulla.

G. Leopardi, *Ultimo canto di Saffo* (1822)

- 1 Placida notte, e verecondo raggio
- 2 della cadente luna; e tu che spunti
- 3 fra la tacita selva in su la rupe,
- 4 nunzio del giorno; oh dilette e care
- 5 mentre ignote mi fur l'erinni e il fato,
- 6 sembianze agli occhi miei; già non arride
- 7 spettacol molle ai disperati affetti.

8 Noi l'insueto allor gaudio ravviva
9 quando per l'etra liquido si volve
10 e per li campi trepidanti il flutto
11 polveroso de' Noti, e quando il carro,
12 grave carro di Giove a noi sul capo,
13 tonando, il tenebroso aere divide.
14 Noi per le balze e le profonde valli
15 natar giova tra' nemi, e noi la vasta
16 fuga de' greggi sbigottiti, o d'alto
17 fiume alla dubbia sponda
18 il suono e la vittrice ira dell'onda.

19 Bello il tuo manto, o divo cielo, e bella
20 sei tu, rorida terra. Ahi di cotesta
21 infinita beltà parte nessuna
22 alla misera Saffo i numi e l'empia
23 sorte non fenno. A' tuoi superbi regni
24 vile, o natura, e grave ospite addetta,
25 e dispregiata amante, alle vezzose
26 tue forme il core e le pupille invano
27 supplichevole intendo. A me non ride
28 l'aprico margo, e dall'eterea porta
29 il mattutino albor; me non il canto
30 de' colorati augelli, e non de' faggi
31 il murmure saluta: e dove all'ombra
32 degli'inchinati salici dispiega
33 candido rivo il puro seno, al mio
34 lubrico piè le flessuose linfe
35 disdegnando sottragge,
36 e preme in fuga l'odorate spiagge.

37 Qual fallo mai, qual sí nefando eccesso
38 macchiommi anzi il natale, onde sí torvo
39 il ciel mi fosse e di fortuna il volto?
40 in che peccai bambina, allor che ignara
41 di misfatto è la vita, onde poi scemo
42 di giovanezza, e disfiurato, al fuso
43 dell'indomita Parca si volvesse
44 il ferrigno mio stame? Incaute voci
45 spande il tuo labbro: i destinati eventi

46 move arcano consiglio. Arcano è tutto,
47 fuor che il nostro dolor. Negletta prole
48 nascemmo al pianto, e la ragione in grembo
49 de' celesti si posa. Oh cure, oh speme
50 de' piú verd'anni! Alle sembianze il Padre,
51 alle amene sembianze eterno regno
52 diè nelle genti; e per virili imprese,
53 per dotta lira o canto,
54 virtù non luce in disadorno ammanto.

55 Morremo. Il velo indegno a terra sparto,
56 rifuggirà l'ignudo animo a Dite,
57 e il crudo fallo emenderà del cieco
58 dispensator de' casi. E tu cui lungo
59 amore indarno, e lunga fede, e vano
60 d'implacato desio furor mi strinse,
61 vivi felice, se felice in terra
62 visse nato mortal. Me non asperse
63 del soave licor del doglio avaro
64 Giove, poi che perír gl'inganni e il sogno
65 della mia fanciullezza. Ogni piú lieto
66 giorno di nostra età primo s'invola.
67 Sottentra il morbo, e la vecchiezza, e l'ombra
68 della gelida morte. Ecco di tante
69 sperate palme e dilettoni errori,
70 il Tartaro m'avanza; e il prode ingegno
71 han la tenaria Diva,
72 e l'atra notte, e la silente riva.

(G. Leopardi, *Canti*, Newton Compton, Roma, 1996, pagg. 67-73)

Lessing, La religione di Cristo

Lessing distingue tra la figura storica di Cristo e il cristianesimo. Egli dà per certo che Cristo sia stato un uomo e che abbia "riconosciuto e praticato una religione" che ogni uomo può condividere e praticare, ma afferma che è inaccettabile fare dell'uomo Cristo un oggetto di culto.

G. E. Lessing, *Sulla religione di Cristo*

1. Se Cristo sia stato più che un uomo, è un problema. Che Cristo è stato un uomo autentico, se mai egli è esistito; che mai ha cessato di essere uomo: questo è appurato.
2. Di conseguenza la religione di Cristo e la religione cristiana sono due cose affatto differenti.
3. Quella, la religione di Cristo, è la religione che egli stesso come uomo ha riconosciuto e praticato; la religione che ogni uomo può avere in comune con lui, che ogni uomo tanto più deve desiderare di avere in comune con lui, quanto più sublime e degna d'amore è l'immagine che egli si fa di Cristo come semplice uomo.
4. Questa, la religione cristiana, è la religione che accetta come una verità che Cristo è stato più che un uomo e rende lui stesso, come tale, oggetto della sua adorazione.
5. "Incomprensibile come queste due religioni, la religione di Cristo e quella cristiana, possano stare insieme in Cristo come in un'unica e medesima persona.
6. A stento si possono ritrovare le dottrine e i principi di entrambe in un unico e medesimo libro. Almeno è evidente che quella, e cioè la religione di Cristo, è contenuta negli Evangelisti assai diversamente che non la religione cristiana.
7. La religione di Cristo è contenuta in essi con le parole più chiare e comprensibili.
8. La religione cristiana, al contrario, in modo così incerto ed ambiguo che difficilmente esiste un solo passo su cui due uomini, da che mondo è mondo, abbiano avuto le stesse idee.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano 1968, vol. XV, pagg. 1572-1573)

Lévi_Strauss, Che cosa è l'antropologia sociale

Claude Lévi-Strauss (n. 1908), famoso antropologo francese, ha proposto una lettura della vicenda umana che privilegia la stabilità delle “strutture dello spirito umano”. La sua teoria strutturalista suscitò le polemiche più accese soprattutto da parte delle correnti storiciste e progressiste che negli anni del dopoguerra dominavano la cultura europea. Rifacendosi alla linguistica, ed in particolare alla semiologia di de Saussure, in questa lettura egli definisce l'antropologia come “quel campo della semiologia, che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio”.

C. Lévi-Strauss, *Elogio dell'antropologia*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, trad. it. di P. Caruso, Einaudi, Torino, 1967, pag. 56

Che cos'è dunque l'antropologia sociale?

Nessuno, mi sembra, è stato più vicino a definirla – benché solo per preterizione – di Ferdinand de Saussure quando, presentando la linguistica come una parte di una scienza ancora da nascere, egli riserva a quest'ultima il nome di *semiologia*, e le attribuisce, come oggetto di studio, la vita dei segni in seno alla vita sociale. Lui stesso, d'altronde, non anticipava forse la nostra adesione, quando, per l'occasione, paragonava il linguaggio “alla scrittura, all'alfabeto dei sordomuti, ai riti simbolici, alle formule di cortesia, ai segnali militari ecc.”? Nessuno contesterà che l'antropologia annoveri, nel proprio campo, almeno certuni di tali sistemi di segni, ai quali si aggiungono molti altri: linguaggio mitico, segni orali e gestuali di cui si compone il rituale, regole di matrimonio, sistemi di parentela, leggi consuetudinarie, talune modalità degli scambi economici.

Intendiamo quindi l'antropologia come l'occupante in buona fede di quel campo della semiologia che la linguistica non ha ancora rivendicato come proprio; e in attesa che, almeno per certi settori di questo campo, non si costituiscano scienze speciali all'interno dell'antropologia.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 190

Lévi_Strauss, La morte dell'uomo

Applicando alla società il principio dell'entropia, Lévi-Strauss arriva alla conclusione che la dinamica interna ad essa è destinata all'inerzia e alla disintegrazione.

C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, trad. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano, 1960, pagg. 402-403

Il mondo è cominciato senza l'uomo e finirà senza di lui. Le istituzioni, gli usi e i costumi che per tutta la vita ho catalogato e cercato di comprendere, sono un'efflorescenza passeggera d'una creazione in rapporto alla quale essi non hanno alcun senso, se non forse quello di permettere all'umanità di sostenervi il suo ruolo. Sebbene questo ruolo sia ben lontano dall'assegnarle un posto indipendente e sebbene lo sforzo dell'uomo – per quanto condannato – sia di opporsi vanamente a una decadenza universale, appare anch'esso come una macchina, forse più perfezionata delle altre, che lavora alla disgregazione di un ordine originario e precipita una materia potentemente organizzata verso un'inerzia sempre più grande e che sarà un giorno definitiva. Da quando ha cominciato a respirare e a nutrirsi fino all'invenzione delle macchine atomiche e termonucleari, passando per la scoperta del fuoco – e salvo quando si riproduce – l'uomo non ha fatto altro che dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle a uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione. Senza dubbio ha costruito delle città e coltivato dei campi; ma, se ci si pensa, queste cose sono anch'esse macchine destinate a produrre dell'inerzia a un ritmo e in una proporzione infinitamente più elevata della quantità di organizzazione che implicano. Quanto alle creazioni dello spirito umano, il loro senso non esiste che in rapporto all'uomo e si confonderanno nel disordine quando egli sarà scomparso. Cosicché la civiltà, presa nel suo insieme, può essere definita come un meccanismo prodigiosamente complesso in cui saremmo tentati di vedere la possibilità offerta al nostro universo di sopravvivere, se la sua funzione non fosse di fabbricare ciò che i fisici chiamano entropia, cioè inerzia. Ogni parola scambiata, ogni riga stampata, stabiliscono una comunicazione fra due interlocutori, rendendo stabile un livello che era prima caratterizzato da uno scarto d'informazione, quindi un'organizzazione più grande. Piuttosto che antropologia, bisognerebbe chiamare "entropologia" questa disciplina destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte, questo processo di disintegrazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 195-196

Lévinas, Monoteismo e ateismo

E. Lévinas (1905-1997), lituano di origine ebraica, è uno dei più noti filosofi viventi. Una delle caratteristiche del suo pensiero è la tendenza continua all'evasione dalla neutralità, dall'anonimato, da se stessi come "essere generale". In questo modo egli reinterpreta l'immagine dell'ebreo errante come figura ontologica. Nell'"uscir fuori di sé" l'uomo incontra l'Altro. Dalla inevitabilità dell'incontro con l'altro e dal superamento dell'estraneità deriva la centralità dell'etica.

In questa lettura Lévinas osserva che il monoteismo segna un momento di rottura nella storia del sacro e che nei confronti del precedente politeismo esso è una forma di negazione ateistica. Il monoteismo è anche una manifestazione d'intelligenza che lo avvicina alla filosofia.

E. Lévinas, *Difficile libertà*, trad. it. di G. Penati, La Scuola, Brescia, 1986, pagg. 68-70

Il monoteismo giudaico non esalta una potenza sacra, un *numen* che trionfi su altre potenze numinose, ma che partecipi ancora della loro vita clandestina e misteriosa. Il Dio dei giudei non è sopravvivenza degli dèi mitici. Secondo un apologo Abramo, il padre dei credenti, sarebbe stato figlio di un mercante d'idoli. Approfittando dell'assenza di *Tereh*, li avrebbe tutti spezzati, risparmiando il più grande di essi per attribuirgli, agli occhi del padre, la responsabilità del massacro. Ma *Teher* al suo ritorno non può accettare questa versione fantastica: egli sa che nessun idolo al mondo potrebbe distruggere gli altri. Il monoteismo segna una rottura con una certa concezione del sacro; non unifica né gerarchizza gli dèi numinosi e numerosi; li nega. Rispetto al divino ch'essi incarnano, non è altro che ateismo. Su questo punto il giudaismo si sente estremamente vicino all'Occidente, voglio dire alla filosofia. Non è semplicemente un caso che la via verso la sintesi fra rivelazione giudaica e pensiero greco fosse magistralmente tracciata da Maimonide, cui si richiamano i filosofi giudei e musulmani; che un profondo rispetto per la sapienza greca riempisse già i sapienti del Talmud; che l'educazione per il giudeo si confonda con l'ispirazione e che l'ignorante non possa essere realmente religioso! E sono frequenti curiosi testi talmudici che cercano di presentare la natura della spiritualità d'Israele come costituita dalla sua eccellenza intellettuale: non certo per orgoglio luciferino della ragione, ma perché l'eccellenza intellettuale è *interiore*, e i "miracoli" ch'essa rende possibili non feriscono la dignità dell'essere responsabile, come invece fa la taumaturgia; ma soprattutto perché non deteriorano le condizioni dell'azione e dello sforzo.

Da ciò deriva in tutta la vita religiosa giudaica l'importanza dell'esercizio dell'intelligenza, certo, applicata in primo luogo al contenuto della rivelazione, alla Torah. Ma la nozione di rivelazione è destinata ad ampliarsi rapidamente, sino a comprendere tutto il sapere essenziale. Un apologo rabbinico rappresenta Dio che insegna agli angeli e a Israele; in questa scuola divina gli angeli (intelletti senza debolezze ma senza malizia) domandano a Israele, posto in prima fila, il senso della parola divina. L'esistenza umana, malgrado

l'inferiorità del suo rango ontologico, a causa di questa inferiorità, di ciò ch'essa implica di tormentato, di inquieto e di critico, è il vero luogo in cui la parola divina incontra l'intelletto e perde il resto delle sue virtù che si pretendono mistiche. Ma l'apologo intende anche insegnarci che la verità degli angeli non è di specie diversa dalla verità degli uomini, che gli uomini hanno accesso alla parola divina senza che l'estasi debba strapparli alla loro essenza, alla loro natura umana.

L'affermazione rigorosa dell'indipendenza umana, della sua presenza intelligente a una realtà intelligibile, la distruzione del concetto numinoso del sacro, implicano il rischio di ateismo: è un rischio che bisogna correre, perché solo con esso l'uomo si eleva alla nozione spirituale del trascendente. È grande gloria del Creatore aver costituito un essere che lo afferma dopo averlo contestato e negato nelle illusioni del mito e dell'entusiasmo; è grande gloria di Dio aver creato un essere capace di cercarlo e di capirlo da lontano, partendo dalla separazione, dall'ateismo. Un testo del trattato Taanith (pag. 5) commenta il versetto di Geremia 2,13: "Poiché il mio popolo ha commesso due iniquità: hanno abbandonato me, fonte d'acqua viva, e hanno scavato delle cisterne, cisterne screpolate, che non trattengono l'acqua". Esso insiste sulla duplice trasgressione che si commette con l'idolatria: ignorare il vero Dio è infatti solo un male a metà; l'ateismo è già meglio della pietà votata ai mitici dèi in cui Simone Weil distingue già i gradi e simboli della vera religione. Il monoteismo oltrepassa e include in sé l'ateismo, ma non è accessibile a chi non ha raggiunto l'età del dubbio, della solitudine e della rivolta.

La difficile via del monoteismo si congiunge con la strada dell'Occidente. Ci si può chiedere infatti se lo spirito occidentale, se la filosofia, non sia in ultima analisi l'affermarsi di un'umanità che accetta il rischio dell'ateismo, che va corso e superato, come prezzo della sua maggiore età.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 258-259

Locke e Montesquieu, Il mito del cattivo selvaggio

Il lume della ragione, che è patrimonio di ogni uomo, rifugge l'idea che nell'umanità possano esserci individui, o popoli, dediti - per loro natura - al disprezzo dell'umanità stessa: che uccidano, castrino o mangino membri della loro stessa specie, per puro piacere. L'eccesso di realismo di Hobbes (homo homini lupus) sembra aver contagiato anche Locke e lo stesso raffinato cultore del diritto Montesquieu. Voltaire si ribella alla "credulità" dimostrata da questi saggi quando prestano fede a racconti inverosimili di viaggiatori inattendibili, quasi volessero accreditare - in contrapposizione al nascente mito del "buon selvaggio" - una realtà del "cattivo selvaggio", cioè la malvagità della natura umana.

Voltaire, nella sua polemica con Locke e con Montesquieu, dimostra inoltre una grande sensibilità di storico: le fonti devono essere molteplici e di natura diversa per consentire che i risultati di una ricerca siano, se non certi, almeno accettabili.

L'immagine di "mangiatori di bambini" per sottolineare la diversità, ma soprattutto per screditare i "nemici", ha una certa fortuna nell'Europa del Settecento, dell'Ottocento (in Francia ai tempi dell'affaire Dreyfus si diceva che gli Ebrei si nutrissero di bambini) e del Novecento (quando mangiatori di bambini sono diventati i comunisti).

a) Allevamenti di bambini

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, I, II, 9

Vi sono luoghi dove la gente mangia i propri bambini. Gli abitanti dei Caraibi erano soliti castrare i bambini appositamente per ingrassarli e mangiarli. Garcilasso de la Vegas ci racconta di un popolo nel Perú il quale ingrassava e mangiava i bambini che avevano dalle loro prigioniere, le quali venivano conservate come concubine per quello scopo e quando avevano passato l'età della procreazione venivano anch'esse uccise e mangiate.

(J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino, 1971, pag. 94)

b) Locke e Montesquieu, filosofi creduloni

Voltaire, *Il filosofo ignorante*, XXXV

Locke, per meglio dimostrare che non esiste regola pratica innata, discorre dei Mingreliani, che, per gioco, seppelliscono vivi i loro figli, e degli abitanti dei Caraibi, che castrano i loro per meglio ingrassarli al fine di mangiarli. Si è già notato altrove che quel grand'uomo è stato troppo credulo in relazione a tali favole: Lambert, il solo che attribuisca ai Mingreliani la pratica di seppellire vivi i loro figli per il semplice piacere, non è un autore sufficientemente accreditato. Chardin, viaggiatore attendibile, e che è stato tenuto in ostaggio in Mingrelia, parlerebbe di questa orribile pratica, se essa esistesse; non sarebbe sufficiente che lo dicesse per essere creduto: affinché si possa avere una certezza storica di un fatto così straordinario, bisognerebbe che venti viaggiatori, di nazionalità e religioni diverse, fossero d'accordo nel confermarlo. La stessa cosa si dice delle donne delle Antille,

che castrerebbero i loro figli per mangiarli: una usanza che non concilia con la natura di una madre. Il cuore umano non è fatto così; castrare dei fanciulli è una operazione molto delicata e molto pericolosa, che, lungi dall'ingrassarli, li farebbe dimagrire almeno per un anno intero e che spesso li porta alla morte.

Questa raffinatezza non è mai stata in uso se non presso i grandi, i quali, traviati dall'eccesso del lusso e della gelosia, hanno pensato di utilizzare gli eunuchi affinché servissero le loro donne e le loro concubine. Essa è stata accolta in Italia, e nella cappella del papa, solo per avere dei cantanti la cui voce fosse più bella di quella delle femmine. Ma non bisogna affatto pensare che nelle Antille dei selvaggi abbiano inventato la raffinatezza di castrare i bambini per farne un buon piatto; e poi, che cosa avrebbero fatto delle loro bambine? Locke cita anche dei santi della religione maomettana, i quali si accoppierebbero con animo devoto con le loro asine per sfuggire alla tentazione di commettere la minima fornicazione con le donne del paese.

Bisogna collocare questi racconti sullo stesso piano di quello del pappagallo che ebbe una così bella conversazione in lingua brasiliana con il principe Maurizio, conversazione che Locke ha l'ingenuità di riportare senza dubitare che l'interprete del principe avesse potuto beffarsi di lui.

Parimenti, l'autore dello *Spirito delle leggi* [Montesquieu] si diverte a citare, dando credito ad alcuni viaggiatori, bugiardi o male informati, presunte leggi del Tonchino, di Bantam, di Borneo e di Formosa.

Locke e lui sono due grandi uomini nei quali questa ingenuità non mi sembra scusabile.

(Voltaire, *Il filosofo ignorante*, a cura di L. Orlandini, Pagus, Paese [TV], 1993, pagg. 112-114)

c) Il matrimonio degli eunuchi

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XV, xix

Tuttavia vi sono paesi in cui si affidano loro [agli eunuchi] tutte le magistrature. “Nel Tonchino” scrive Dampierre “tutti i mandarini civili e militari sono eunuchi”. Non hanno famiglia; e quantunque siano avari per natura, il padrone - o il principe - finisce con l'avvantaggiarsi della loro stessa avarizia. Lo stesso Dampierre ci dice che in questi paesi gli eunuchi non possono fare a meno delle donne, e si ammogliano. La legge che permette loro il matrimonio, può essere fondata soltanto da una parte sulla considerazione che si ha colà per questa gente, dall'altra sul disprezzo che vi si ha per le donne. Così si affidano a quelle persone le magistrature perché non hanno famiglia; e d'altro lato, si permette loro di sposarsi perché hanno le magistrature. È in casi simili che i sensi rimasti vogliono ostinatamente supplire a quelli che si sono perduti; e che le imprese nate dalla disperazione offrono un piacere particolare. Così lo spirito a cui non restano che desideri, compreso della sua degradazione, vuole far uso della sua impotenza stessa.

Nella storia della Cina si trovano un gran numero di leggi per togliere agli eunuchi tutte le

cariche civili e militari: ma vi ritornano sempre. Sembra che gli eunuchi in Oriente siano un male necessario.

(Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano, 1989, vol. I, pagg. 417-418)

Locke, Ancora sull'innatismo

Alla fine del suo Saggio sull'intelletto umano, Locke torna a parlare dell'innatismo. A coloro che affermano che non tutte le nostre nozioni derivano dall'esperienza, il filosofo risponde che ciò è vero nel senso che oltre all'esperienza sensibile vi è da considerare anche l'attività della ragione.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Appendice, par. 43

43. – Le obiezioni, da me sinora incontrate in opposizione a quanto in precedenza ho detto, sono soltanto due.

La prima obiezione è questa: non ogni nostra nozione e conoscenza deriva dalle idee apprese mediante i sensi esterni, o dalla sensazione che abbiamo delle operazioni del nostro spirito; al contrario, noi abbiamo certe idee o principi innati, della cui verità siamo certi, sebbene essi non possano mai essere oggetto di osservazione sensibile: onde noi non potremmo mai apprendere la loro verità dai nostri sensi, né sulla testimonianza di essi fondare il nostro assenso. Per es., noi sappiamo che tutti i numeri hanno la proprietà di essere pari o dispari; ma non dai sensi possiamo derivare la certezza che questa proprietà appartenga a tutti i numeri, perché né i sensi né il pensiero sono stati in rapporto con tutti i numeri.

Al che rispondo ch'io non ho mai detto che la verità di tutte le proposizioni debba esserci fornita dai nostri sensi, poiché ciò equivarrebbe a non lasciare alcun posto alla ragione, la quale invece, a mio avviso, può – sulla traccia delle idee ricevute dal senso o dalla sensazione – pervenire alla conoscenza di molte proposizioni, che i nostri sensi non potrebbero mai scoprire. Il principio da me stabilito era invece questo, che noi non abbiamo nello spirito alcuna idea semplice, che non risulti dalla sensazione delle operazioni (che non sono oggetti della nostra facoltà di pensare), o non provenga dall'esterno mediante i nostri sensi; e neanche abbiamo alcuna idea complessa, che non derivi da quelle idee semplici per il potere, che lo spirito ha, di costruire, allargare, comporre, astrarre, ecc., ma non di formare idee nuove. E perciò la surricordata proposizione (ossia, “tutti i numeri sono pari o dispari”) non scuote affatto i fondamenti da me posti, giacché, a esaminarla, si troverà che tutte le sue idee semplici (che sono solo tre: “numero”, “pari” e “dispari”) rientrano nei limiti del senso e della sensazione. Come noi acquistiamo la nozione di numero, io ho già cercato di mostrarlo più sopra; e quanto alle nozioni di “pari” e “dispari”, esse hanno lo stesso fondamento sensibile, “pari” essendo il numero che si può dividere in due parti uguali, e “dispari” quello che, una volta diviso nelle parti più uguali possibili, lascerà sempre il residuo di un'unità da una parte o dall'altra. Il fatto che una tale nozione o idea di “dispari” uno scolaro può apprenderla dividendo i suoi noccioli di ciliegia dimostra che la si può ben derivare dai nostri sensi. A questo si aggiunga qui ciò che ho detto più sopra, che cioè noi non abbiamo conoscenza certa di nessuna proposizione universale, tranne di quelle che seguono necessariamente dalle stesse idee semplici ottenute in uno

dei due modi già ricordati (ossia mediante il senso o la sensazione). Ora, proprio per questa via noi veniamo a conoscere la verità della proposizione in questione (che, cioè, “tutti i numeri sono pari o dispari”). Infatti nel campo dei numeri, poiché la nostra nozione di “unità” è tutt’una con quella di “indivisibile”, mettendo insieme un’unità con un’altra noi ne otteniamo due, che sono due indivisibili; cosicché due indivisibili, una volta messi insieme, possono pure esser divisi in due indivisibili, ossia in due parti uguali, con la conseguenza che l’intero è un numero pari. Ma se a queste due aggiungiamo un’altra unità, ottenendone così tre, queste tre unità non possono esser divise in parti uguali, perché, una volta messe da parte una prima ed una seconda unità, che sono uguali, la terza unità non può essere divisa, dato che la nostra idea di unità equivale a quella d’indivisibile: ragion per cui, se l’aggiungiamo ad una delle due unità separate, essa determina un’eccedenza e disuguaglianza, da cui deduciamo che il numero tre concorda con la nozione che noi abbiamo del dispari, ossia di un numero non divisibile in due parti uguali. Ora, anche la nostra nozione di qualunque altro numero consiste unicamente nell’addizione di varie unità e presenta la stessa progressione, che si usa nell’aggiungere uno ad uno per fare due e ancora uno per fare tre: e con l’addizione o sottrazione di un’unità indivisibile il numero fissato è reso ancora divisibile in parti uguali o disuguali, sí da essere pari o dispari, dato che l’eccedenza nei numeri dispari non potrebbe mai essere che eccedenza di un’unità indivisibile: la quale, se sottratta, lascia l’intero divisibile in due parti uguali; e se accresciuta di un’altra unità, rende pure l’intero altrettanto divisibile in due parti uguali quanto lo è il due in due unità o indivisibili. Onde mi sembra evidente che la verità di questa proposizione generale (che, cioè, “tutti i numeri sono pari o dispari”) viene ad esserci nota non per effetto di una nozione innata che sia nata con noi, ma mediante la pura considerazione della natura delle idee di unità e di numero, da noi ricevute con l’osservazione. E poiché noi non abbiamo il potere di modificare tali idee, non possiamo affatto pensarle altrimenti che in quel modo in cui vengono prodotte in noi attraverso i nostri sensi o la sensazione; e pertanto la verità di quella proposizione consegue ed è, mediante la nostra facoltà di ragionare, chiaramente deducibile dalla stessa nozione o idea, che noi abbiamo dell’unità e del numero, e dalla certezza che le cose o i numeri esistenti debbono necessariamente concordare con le idee che sono nel nostro spirito.

Poiché io domando a chiunque in qual modo egli ottenga, o fornirebbe a me, la certezza che tutti i numeri sono pari o dispari. Se costui risponde che la nozione stessa, che lui ed io abbiamo del numero, ne dà la prova, io son ben d’accordo, perché allora egli concede che le nozioni di numero, tratte dal senso o dalla sensazione – quelle nozioni di numero ch’io ho ottenuto appunto in questo modo, e che mi bastano a quello scopo non meno delle sue, ch’egli ha ottenuto in qualche altro modo (e in quale altro modo le abbia ottenute io sarei ben felice di conoscere) – sono sufficienti per mostrare la verità di quella proposizione: sí che reca un esempio a conferma del fondamento della conoscenza da me posto, ch’è il senso o la sensazione. Se invece egli sostiene di poter provare la verità di quella proposizione mediante nozioni non derivate dal senso o dalla sensazione, attendo che lo

faccia.

J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Bari, Laterza, 1951, vol. II, pagg. 535-538

Locke, Contro l'innatismo

La polemica di Locke contro l'innatismo si svolge su due piani: da una parte egli confuta, attraverso il ragionamento e gli esempi presi dall'esperienza, la possibilità che esistano "idee innate"; dall'altra denuncia i danni dell'uso pratico dell'innatismo.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, I, cap. I

Nulla, si assume, è più garantito di questo: che ci sono certi *principi*, sia *speculativi* sia *pratici* (poiché si parla di entrambi) sui quali tutta l'umanità universalmente è d'accordo; perciò, si argomenta, essi devono essere impressioni permanenti che l'anima umana riceve fin dal primo momento della sua esistenza e che porta in se stessa entrando nel mondo, con la stessa necessità e con la stessa realtà con la quale essa porta una qualsiasi delle facoltà che le sono inerenti. Ma, ed è la cosa peggiore, questa argomentazione del consenso universale, che viene impiegata per provare l'esistenza di principi innati, mi sembra una dimostrazione che non c'è nessun principio al quale tutta l'umanità dia il proprio universale consenso. È evidente che tutti i bambini e gli idioti non hanno la minima apprensione o il minimo pensiero di quei principi. E la mancanza di ciò è sufficiente a distruggere quel consenso universale che deve necessariamente accompagnare tutte le verità innate.

Se ci sia qualche principio morale di questo genere, sul quale tutti gli uomini siano d'accordo, io lo chiedo a chiunque abbia una pratica anche soltanto modesta della storia dell'umanità e abbia guardato fuori, al di là del camino di casa sua. Dov'è quella verità pratica che viene universalmente riconosciuta, senza dubbio o senza perplessità, come dev'essere nel caso di una verità innata? Pare che sulla giustizia e sul rispetto dei contratti la maggioranza degli uomini mostrino di essere d'accordo. E si pensa che questo principio si estenda fino alle caverne dei ladri e alle associazioni dei peggiori malfattori: anche quelli che sono andati molto in là verso la perdita di qualsiasi aspetto di umanità, tuttavia tengono fede ai patti stipulati l'uno con l'altro e alle regole di giustizia nei rapporti reciproci. Ammetto che i banditi stessi si comportino a questo modo l'uno nei confronti dell'altro; ma fanno ciò senza ricevere queste cose come le leggi innate di natura. Le praticano come regole di convenienza all'interno delle loro comunità, ma è impossibile pensare che accolga la giustizia come un principio pratico chi agisce onestamente verso i suoi compagni di brigantaggio e allo stesso tempo depreda o uccide il primo onest'uomo che incontra. La giustizia e la verità sono i legami comuni della società, e perciò perfino i banditi e i briganti, che hanno spezzato i legami con tutto il mondo esterno, devono tener fede ai patti e alle regole di equità nei loro rapporti; altrimenti non possono stare insieme. Ma chi dirà che quelli che vivono di frode e di rapina hanno principi innati di verità e di giustizia, principi che ammettono e ai quali danno il loro assenso? La natura, lo ammetto, ha messo nell'uomo un desiderio di felicità e un'avversione all'infelicità: questi sono davvero principi pratici innati, i quali, come i principi pratici devono fare, *effettivamente* continuano costantemente

a operare e a influenzare tutte le nostre azioni senza smettere mai, possono essere osservati in tutte le persone e in tutte le età, continui e universali; ma queste sono *inclinazioni dell'appetito* verso il bene, non impressioni della verità sul nostro intelletto. Nasce di qui naturalmente la grande varietà di opinioni riguardanti le regole morali, che possono essere trovate fra gli uomini, secondo le differenti specie di felicità che essi si prospettano o che si propongono di raggiungere; e non potrebbe essere così se i princípi pratici fossero innati e fossero impressi nel nostro spirito immediatamente dalla mano di Dio [...] Dio ha unito, con una connessione inseparabile, la virtù e la pubblica felicità, e ha reso la pratica della virtù necessaria alla conservazione della società ed evidentemente benefica a chiunque abbia a che fare con un uomo che la pratica. Perciò non c'è da stupire che ciascuno non solo non riconosca, ma raccomandi ed esalti le regole della morale presso gli altri, perché è sicuro che dalla loro osservanza o di parte di esse trarrà qualche vantaggio per sé. Egli può, guidato dall'interesse, come dalla convinzione, proclamare che quelle regole sono sacre, perché esse sono tali che, se anche una sola volta vengono calpestate e profanate, egli stesso non può piú essere né sicuro né salvo.

Quali che siano le cose che si dicono quando si parla di princípi innati, speculativi o pratici, non c'è nessuna probabilità che sia giusto pensare che certe *proposizioni* sono innate, quando non si può supporre che le *idee*, intorno alle quali quelle proposizioni vertono, lo siano: proprio come dire che un uomo ha in tasca cento sterline, e tuttavia negare che egli abbia in quella tasca o soldi, scellini, corone o altre monete, che tutte insieme facciano quella somma. Il fatto che quelle proposizioni siano generalmente accettate e ricevano consenso non prova che le idee espresse in esse siano innate, perché in molti casi, quale che sia il modo in cui le idee sono pervenute, segue necessariamente l'assenso alle parole che esprimono l'accordo o il disaccordo di quelle idee.

Quando gli uomini hanno trovato alcune proposizioni generali, che non potevano essere messe in dubbio, non appena venivano comprese, era, lo riconosco, breve e facile il cammino che conduceva a concludere che esse erano innate. Una volta accettata, questa conclusione liberò il pigro dalle fatiche della ricerca e impedí a chi aveva dubbi concernenti tutto ciò che una qualche volta era stato considerato come innato di condurre avanti la propria ricerca. Ed era un vantaggio non piccolo per quelli che si presentavano come maestri e insegnanti considerare questo come principio di tutti i princípi: che *i princípi non debbono essere messi in discussione*. Infatti, una volta stabilita questa credenza, che ci sono princípi innati, i suoi seguaci furono posti nella necessità di accettare *alcune* dottrine come tali; il che voleva dire privarli dell'uso della propria ragione e del proprio giudizio, e porli nella condizione di credere e accettare quelle dottrine sulla base della fiducia, senza ulteriore esame. Messi in questa posizione di cieca credulità, potevano essere piú facilmente governati e diventavano piú utili per una certa specie di uomini, che avevano l'abilità e il compito di dettar loro i princípi e di guidarli. E non è piccolo il potere che dà a un uomo su di un altro avere l'autorità di essere il dittatore di princípi e l'insegnante di verità che non si mettono in dubbio, e di fare inghiottire a un uomo come un principio innato tutto

ciò che può servire al proposito di chi lo insegna. Invece, se avessero esaminato i modi in cui gli uomini sono pervenuti alla conoscenza di molte verità universali, avrebbero trovato che esse si formano nello spirito degli uomini a partire dall'essere delle cose stesse, quando vengono debitamente considerate e che erano scoperte in base all'applicazione delle facoltà adattate dalla natura a ricevere e a giudicare quelle cose, se impiegare nei debiti modi intorno a esse.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 632-634)

Locke, Contro ogni regolamentazione dei tassi di interesse

L'11 novembre 1691, in Inghilterra, la Camera dei Comuni approvò una legge che riduceva al 5% il tasso massimo di interesse sui prestiti di denaro (la proposta originale era del 4% e ad essa si riferisce Locke). Quattro giorni prima, John Locke aveva inviato a John Somer, leader del partito whig, un testo dal titolo Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising of Value of Money ("Alcune considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse e dell'aumento del valore del denaro"). La legge sulla riduzione dell'interesse fu poi respinta dalla Camera dei Lords.

Locke assume sulla questione un atteggiamento assolutamente "liberista": nessuna regola può determinare il costo del denaro, perché tale costo deve derivare è come avviene nei fatti è unicamente dalle leggi libere del mercato.

J. Locke, *Alcune considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse e dell'aumento del valore del denaro*, 2

La prima cosa da considerare è se il prezzo del fitto [tasso di interesse] del denaro può essere regolato per legge. E, riguardo a ciò, generalmente parlando, penso che si possa affermare che è evidente che non è possibile. Infatti, dal momento che è evidente che non è possibile emanare una legge che impedisca a un uomo di dar via il suo denaro o il suo patrimonio a chi gli piace, sarà impossibile, con un espediente legale, impedire a persone esperte nel potere che hanno sui propri beni, e nei modi di trasferirli ad altri, di acquistare il denaro che viene loro prestato, a qualunque prezzo i loro affari renderanno necessario per essi ottenerlo. Infatti bisogna ricordare che nessuno prende in prestito denaro, o paga l'*interesse*, per puro piacere.

È il bisogno di denaro che conduce al fastidio e alla spesa del prendere a prestito; ed è proporzionalmente a tale bisogno che ciascuno vuole averne, quale che sia il prezzo che gli costa. Nella qual cosa un uomo abile, dico, si comporterà sempre in modo tale da aggirare la proibizione della vostra legge e tenersi al di fuori delle sue sanzioni, qualunque cosa voi possiate fare. Quali saranno allora le conseguenze inevitabili di una simile legge?

Renderà molto maggiore la difficoltà del prendere e del dare a prestito, dalla qual cosa il commercio (fondamento della ricchezza) resterà ostruito.

Rappresenterà un danno proprio per coloro che maggiormente necessitano di assistenza e di aiuto, cioè le vedove e gli orfani e tutti quegli altri, che, ignari degli artifici e dei maneggi dei più abili, possedendo i loro averi in denaro, potranno star certi, soprattutto gli orfani, di non ricavare dal loro denaro un profitto maggiore di quell'*interesse* che la legge meramente concede.

Incrementerà massicciamente il vantaggio di banchieri e scrivani, e di altri simili esperti mediatori, che pratici degli artifici del dare in prestito il denaro secondo il suo vero e naturale valore, cui l'attuale stato del commercio, del denaro e dei debiti, farà sempre ammontare l'*interesse*, guadagneranno infallibilmente quel che sarà il vero valore

dell'*interesse* oltre il legale; poiché, trovandosi generalmente conveniente depositare il proprio denaro laddove si può, con un breve preavviso, contare su di esso, l'ignaro e l'ozioso saranno prontissimi a deporlo nelle mani di costoro disposti a riceverlo, e dove possono prontamente riaverlo, in tutto o in parte, ad ogni improvvisa occasione che possa richiederlo.

[...]

Ma che la legge non possa impedire di pretendere un *interesse* maggiore di quello da voi fissato (poiché soltanto il bisogno del denaro è ciò che ne regola il prezzo), emergerà forse dal considerare quanto sia possibile fissare un prezzo sul vino o sulla seta, o su altre merci voluttuarie; ma come sia impossibile fissare un prezzo sui viveri in tempo di carestia. Infatti, poiché il denaro è una merce universale ed è necessario al commercio come il cibo alla vita, ognuno deve averlo al prezzo al quale può ottenerlo; e inevitabilmente lo paga caro quando scarseggia, e i debiti non meno del commercio hanno fatto del prendere a prestito una moda.

(J. Locke, *Considerazioni sulle conseguenze della riduzione dell'interesse*, Cappelli, Bologna, 1978, pagg. 55-58)

Locke, Dallo stato di guerra alla giustizia civile

Lo stato di natura è regolato dalle leggi della ragione, e per questo non è uno stato di guerra. Esistono però situazioni in cui la guerra è possibile e giusta: quando alcuni, rinnegando la ragione, cercano di imporsi agli altri con la forza.

Da questa situazione nasce la necessità di “un giudice comune fornito di autorità”, affinché sia ottenuta giustizia evitando la guerra fra le parti.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 16, 17, 19-21

Lo stato di guerra è uno stato di ostilità e di distruzione. Perciò chi dichiara con la parola o con l'azione un progetto, non passionale e precipitato, ma calmo e determinato, sulla vita di un altro uomo, si pone in uno stato di guerra nei confronti di colui contro il quale ha dichiarato un'intenzione di questo genere, e così ha esposto la propria vita al potere di un altro, perché essa può essere eliminata dalla persona con la quale è entrata in ostilità o da chiunque altro si sia unito con lui nella sua difesa e ne abbia sposato la causa: infatti è ragionevole e giusto che io abbia il diritto di distruggere ciò che mi minaccia di distruzione. In base alla legge fondamentale di natura gli uomini debbono essere preservati nella misura massima possibile, ma, quando non tutti possono essere preservati, deve essere preferita la salvezza di chi è innocente; e un uomo può distruggere un altro uomo che gli fa guerra e che ha manifestato ostilità verso la sua stessa esistenza, per la stessa ragione per cui può uccidere un lupo o un leone. Infatti uomini di questo genere non sono sotto i legami della comune legge della ragione, non hanno altra regola che quella della forza e della violenza, e perciò possono essere trattate come bestie feroci, creature pericolose e nocive che sicuramente distruggono chiunque capita sotto il loro potere. [...]

La mancanza di un giudice comune fornito di autorità pone tutti gli uomini in stato di natura; la forza esercitata senza diritto sulla persona di un uomo determina uno stato di guerra, sia dove c'è, sia dove non c'è un giudice comune.

Ma quando la forza effettiva vien meno, lo stato di guerra cessa tra coloro che sono in società, e sono sottomessi nella stessa misura, da entrambi i lati, alla giusta determinazione della legge. Infatti in questo caso è a portata di mano il rimedio di un appello per il torto passato e per prevenire il danno futuro. Ma dove non è possibile un appello di questo genere, come nello stato di natura, per la mancanza di leggi positive e di giudici forniti di autorità ai quali appellarsi, lo stato di guerra, una volta che è cominciato, continua, e la parte innocente ha il diritto di distruggere l'altro ogni volta che può, fino a quando l'aggressore offre la pace e desidera la riconciliazione in termini tali, che può riparare ogni danno che abbia già inflitto, e dare garanzie all'innocente per il futuro.

Evitare questo stato di guerra, nel quale non è possibile appellarsi se non al cielo, e nel quale anche la più piccola differenza può determinare l'esito della controversia, poiché non c'è nessuna autorità che decida tra i contendenti, questa è l'unica grande ragione per la quale gli uomini si mettono in società e abbandonano lo stato di natura. Perché, dove c'è

un'autorità, un potere sulla terra al quale sia possibile far ricorso per avere aiuto, viene esclusa la continuazione dello stato di guerra, e la controversia è decisa da quel potere.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 611, 614)

Locke, È lecito scomunicare

Secondo Locke è lecito per una Chiesa scomunicare, cioè cacciare dalla comunità, ma la scomunica non può comportare offese di alcun tipo, né avere conseguenze civili sulla persona scomunicata e sui suoi beni.

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*

Ciò posto, cerchiamo in seguito quali sono i doveri di ciascuno in relazione alla tolleranza. In primo luogo affermo che nessuna Chiesa è tenuta in nome della tolleranza a mantenere nel proprio seno chi, nonostante che sia stato ammonito, si ostina a peccare contro le leggi stabilite in quella società, perché, se a qualcuno fosse concesso di violare impunemente quelle leggi, la società stessa ne andrebbe di mezzo, dal momento che esse sono le condizioni della comunione e l'unico vincolo di quella società. Tuttavia bisogna badare che al decreto di scomunica non si accompagnino o offese verbali o violenze di fatto con le quali vengano lesi o il corpo di chi viene cacciato o, in qualche modo, i suoi beni. La scomunica non toglie né può togliere nessuno dei beni civili o dei beni che privatamente possedeva lo scomunicato: tutti quei beni appartengono al suo stato civile e sono sottoposti alla tutela del magistrato. In secondo luogo, nessun privato deve o occupare o diminuire in nessun modo i beni civili di un altro, perché costui si proclama estraneo alla sua religione e ai suoi riti.

Ciò che ho detto della tolleranza tra privati discordi reciprocamente in fatto di religione, intendo che valga anche nei rapporti tra Chiese particolari, che hanno tra loro relazioni in qualche modo simili a quelli che intercorrono tra persone private: perciò nessuna Chiesa ha un qualche diritto su un'altra, neppure nel caso in cui il magistrato civile appartenga a questa o a quella Chiesa.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 606

Locke, I limiti del potere legislativo e la separazione dei poteri

Il potere legislativo, che è il "potere supremo della comunità politica", non può stabilire alcuna legge che sia contraria alla legge di natura; non deve interferire nella libertà individuale dei cittadini e deve quindi essere separato dal potere esecutivo: di fronte alle leggi che egli stesso ha prodotto, il legislatore è uguale a tutti gli altri cittadini.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 135, 136, 138, 143-146, 148

Il potere legislativo è non solo il potere supremo della comunità politica, ma è anche sacro e inalterabile nelle mani nelle quali la comunità lo ha una volta collocato, e nessun editto di nessun'altra persona, quale che sia la forma in cui è concepito o il potere dal quale è sostenuto, ha la forza e l'obbligazione di una legge, se non riceve la sanzione dal potere legislativo, che il pubblico ha scelto e designato. Infatti senza ciò la legge non potrebbe avere ciò che è assolutamente necessario per farne una legge, cioè il consenso della società, perché nessuno può avere il potere di fare leggi sopra la società, se non ha il suo consenso e se non in base all'autorità da essa ricevuta.

In primo luogo il potere legislativo non è né può assolutamente essere in nessuna eventualità un potere arbitrario sulla vita e le fortune del popolo. Infatti esso è soltanto il potere congiunto di ogni membro della società, rassegnato nelle mani delle persone o dell'assemblea che fa da legislatore: perciò non può essere maggiore del potere che quelle persone avevano nello stato di natura, prima che entrassero nella società e consegnassero quel potere nelle mani della comunità: infatti nessuno può trasferire ad un altro più potere di quello che egli abbia su se stesso, e nessuno ha un potere arbitrario assoluto su se stesso o su chiunque altro, sí da poter distruggere la propria vita o da poter eliminare la vita o la proprietà di un altro. [...] È un potere che non ha altro fine al di fuori della preservazione, e perciò chi lo detiene non può mai avere il diritto di distruggere, rendere in schiavitù o premeditatamente impoverire i sudditi. Le obbligazioni della legge di natura non vengono meno nella società, ma semplicemente in molti casi sono stabilite in maniera più stretta e ricevono, per opera delle leggi umane, pene note collegate a esse, per rafforzare la loro osservanza. Perciò la legge di natura rimane come una regola eterna per tutti gli uomini, per i legislatori come per gli altri. Le regole che i legislatori elaborano per le azioni degli altri uomini, devono essere, esattamente come le azioni proprie e degli altri, conformi alla legge di natura, cioè alla volontà di Dio, della quale la legge di natura è una dichiarazione. E, poiché la legge fondamentale di natura è la preservazione dell'umanità, nessuna sanzione umana può essere buona o valida, se va contro di essa. In secondo luogo il potere legislativo, ossia l'autorità suprema, non può arrogarsi il potere di governare con decreti arbitrari estemporanei, ma è tenuta ad amministrare la giustizia e a decidere del diritto dei sudditi con leggi stabili e promulgate, e per mezzo di giudici noti e autorizzati. In terzo luogo il supremo potere non può togliere a nessun uomo nessuna parte della sua proprietà senza il suo consenso. [...]

Il potere legislativo è quello che ha il diritto di dare direttive sul modo in cui la forza della comunità politica deve essere impiegata per conservare la comunità e i membri di essa. Ma le leggi che devono essere costantemente eseguite e la cui forza deve essere sempre in vigore possono essere fatte in un piccolo tempo: perciò non c'è nessun bisogno che il potere legislativo sia sempre in funzione, non avendo sempre qualcosa da fare. Per le persone che hanno il potere di fare le leggi può essere una tentazione troppo grande, rispetto alla fragilità umana, così pronta a impadronirsi del potere, avere nelle mani anche il potere di eseguirle: e, con questo, esonerare se stessi dall'obbedienza alle leggi che fanno, e adattare la legge, sia nel farla che nell'eseguirla, al loro interesse privato, arrivando così ad avere un interesse distinto da quello del resto della comunità, contrario al fine della società e del governo. Perciò in una comunità politica bene ordinata, nella quale il bene del tutto è considerato nella misura dovuta, il potere legislativo è posto nelle mani di persone diverse, le quali, radunate in assemblea nei modi dovuti, hanno da sole, o insieme con altri, il potere di fare leggi. Ma, una volta che le hanno fatte, dopo essersi separati, sono essi stessi sottoposti alle leggi che hanno fatto; e questo rappresenta un vincolo supplementare e efficace su di essi, perché si prendano cura di fare leggi in vista del pubblico bene. Ma poiché le leggi, che sono fatte tutte insieme e in breve tempo, hanno una forza costante e duratura, hanno bisogno di un'esecuzione continua e richiedono che qualcuno si prenda cura che questa esecuzione avvenga, è necessario che ci sia un potere sempre in funzione, che vigili sull'esecuzione delle leggi che sono fatte, e che rimanga in forza. E così il potere legislativo e il potere esecutivo vengono spesso a essere separati.

C'è un altro potere in ogni comunità politica che si potrebbe chiamare naturale, perché è quello che risponde al potere che ogni uomo naturalmente ha prima di essere entrato in una società, il potere di guerra e di pace, di stipulare leghe e alleanze, e di fare tutte le transazioni possibili con tutte le persone e le comunità fuori della politica; e questo potere può essere chiamato federativo, se a qualcuno così piace.

Sebbene, come ho detto, il potere esecutivo e il potere federativo di ogni comunità siano realmente distinti in se stessi, tuttavia essi possono difficilmente essere separati, e collocati, nello stesso tempo, nelle mani di persone distinte. Infatti entrambi, nel loro esercizio, richiedono la forza della società, ed è quasi praticamente impossibile collocare la forza della comunità politica in mani distinte e non subordinate l'una all'altra, o collocare il potere esecutivo e quello federativo in persone che possono agire separatamente, sicché la forza del pubblico sarebbe collocata sotto comandi diversi; il che potrebbe condurre un giorno o l'altro a causare disordine e rovina.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 622-624)

Locke, I papisti non possono essere tollerati

Locke propone la condanna senza riserve dei cattolici, ritenendoli incapaci di separare la loro dimensione religiosa dalla loro condizione di cittadini.

J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*

Dato che gli uomini acquisiscono abitualmente la loro religione all'ingrosso, e fanno proprie le opinioni del loro partito in un sol mucchio, avviene spesso che essi mescolino col loro culto religioso e con le opinioni speculative altre dottrine assolutamente distruttive per la società in cui vivono, come è evidente nel caso dei cattolici romani che siano sudditi di un sovrano diverso dal papa. E perciò costoro, in quanto mescolano con la loro religione opinioni siffatte, le rispettano come verità fondamentali e si sottomettono ad esse come ad articoli della loro fede, non devono essere tollerati dal magistrato nell'esercizio della loro religione, a meno che egli possa avere la garanzia di poter ammettere una parte senza che si diffonda l'altra, e che quelle opinioni non saranno assorbite e assunte da tutti coloro che sono in comunione con loro nel culto religioso; cosa che, suppongo, è ben difficile che avvenga.

[...]

Quanto ai papisti, è sicuro che di parecchie delle loro pericolose opinioni, che sono assolutamente distruttive per ogni governo eccettuato quello del papa, non deve essere tollerata la diffusione; e che il magistrato è tenuto a reprimere chiunque diffonda o renda pubblica una di esse nella misura in cui ciò è sufficiente ad impedirlo. E questa regola non si estende soltanto ai papisti, ma ad ogni altro genere di persone che sono tra noi; perché un tale impedimento ostacolerà in una certa misura la diffusione di quelle dottrine che avranno sempre cattive conseguenze, e che, come con i serpenti, non si otterrà mai con un trattamento cortese che mettano da parte il loro veleno.

I papisti non devono godere i benefici della tolleranza, perché, dove essi hanno il potere, si ritengono in obbligo di rifiutarla agli altri. È infatti irragionevole che abbia piena libertà di religione chi non riconosce come proprio principio che nessuno debba perseguitare o danneggiare un altro perché questi dissente da lui in fatto di religione. Infatti, se è vero che la tolleranza è posta dal magistrato come fondamento su cui stabilire la pace e la quiete del suo popolo, tollerando uno che gode dei benefici di quest'indulgenza condannandola al tempo stesso come illecita egli non fa altro che blandire chi professa di essere tenuto a danneggiare il suo governo non appena sia in grado di farlo.

(J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino, 1977, pagg. 104, 111)

Locke, I vizi possono essere tollerati

Il magistrato ha il compito di assicurare la pace sociale: dunque "non ha nulla a che fare con il bene delle anime" e non deve quindi intervenire sui "vizi" quando questi non interferiscono nella vita dello stato.

J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*

Il magistrato, in quanto magistrato, non ha nulla a che fare con il bene delle anime o con il loro interesse in un'altra vita; al contrario, egli è ordinato e il suo potere gli è affidato soltanto al fine della tranquillità e della sicurezza della vita degli uomini nella società nei loro rapporti reciproci, come è già stato sufficientemente dimostrato.

Ed è ancora più evidente che il magistrato non ordina che si pratichino le virtù per il fatto che esse sono virtuose e obbligano la coscienza, oppure perché esse costituiscono il dovere dell'uomo nei confronti di Dio e la via alla sua misericordia e benevolenza; ma piuttosto perché le virtù costituiscono altrettanti vantaggi per l'uomo nei suoi rapporti con altri uomini, e la maggior parte di esse sono legami e vincoli solidi della società, i quali legami non possono essere indeboliti senza distruggere l'intera struttura della società. Tant'è vero che, nel caso di quelli di essi che non hanno una siffatta influenza sullo stato, e tuttavia sono vizi, e riconosciuti per tali quanto ogni altro - come la cupidigia dei beni altrui, la disobbedienza ai genitori, l'ingratitude, la malevolenza, il desiderio di vendetta e vari altri - contro questi vizi il magistrato non snuda mai la sua spada; né è possibile affermare che questi sono trascurati perché non possono essere riconosciuti, quando i più segreti tra essi, il desiderio di vendetta e la malevolenza, sono quelli che instaurano la distinzione giudiziaria tra omicidio preterintenzionale e assassinio.

Perciò io ritengo che dal potere che il magistrato ha sulle buone e cattive azioni seguirà:

- 1) che egli non è tenuto a punire tutti i vizi, cioè può tollerarne alcuni; del resto mi piacerebbe sapere quale governo al mondo non lo fa;
- 2) che egli non deve ordinare la pratica di nessun vizio, perché una tale imposizione non può essere funzionale al bene del popolo o alla conservazione del governo.

Questi, mi pare, sono i limiti dell'imposizione e della libertà, e questi tre diversi generi di cose in cui è in gioco la coscienza umana hanno diritto ad una tolleranza la cui ampiezza è quella che io ho definito e non di più, se essi sono considerati distintamente e astrattamente in sé e per sé.

(J. Locke, *Saggio sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, UTET, Torino, 1977, pagg. 102-104)

Locke, Idea è tutto ciò che è pensato

Locke si preoccupa di chiarire tutte le premesse necessarie all'indagine sulla facoltà di conoscenza della mente umana: se si vuole salvaguardare il carattere generale dell'analisi il concetto di "conoscenza" non può essere limitato da una definizione rigida dei suoi contenuti (cioè delle idee).

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Introduzione, par. 8

Questo è ciò che mi è parso necessario dire dell'occasione che mi ha fatto intraprendere il presente lavoro. Ma prima di entrare in argomento, pregherò il mio lettore di scusare il frequente uso della parola *idea* nel seguente trattato. Essendo questo termine, a quanto mi sembra, il meglio appropriato a significare tutto ciò che è *oggetto* della nostra intelligenza quando pensiamo, me ne son servito ad esprimere tutto ciò che si intende con le parole *fantasma, nozione, specie o qualunque cosa occupi il nostro spirito quando esso pensa*; e non avrei potuto evitare di servirmene spesso.

Credo che non si farà fatica a concedermi che esistono tali *idee* nello spirito degli uomini. Ognuno ne è consapevole in sé, e può assicurarsi dai loro discorsi e dalle loro azioni che esse si trovano anche negli altri.

(J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Bari, Laterza, 1951, vol. I, pag. 31)

Locke, Il lavoro è più importante della terra

La proprietà del proprio lavoro è più importante della proprietà della terra. Infatti la terra, senza il lavoro dell'uomo, produce poco. "Dei prodotti della terra utili alla vita dell'uomo i nove decimi sono effetti del lavoro".

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 40, 44

E non è così strano, come forse può apparire prima di considerarlo, che la proprietà del lavoro sia in grado di dar più vantaggi della comunità della terra, perché è proprio il lavoro quello che pone la differenza di valore in ogni cosa... Penso che sarà un conto molto moderato dire che dei prodotti della terra utili alla vita dell'uomo i nove decimi sono effetti del lavoro; anzi, se vogliamo esattamente considerare le cose, badando a come sono quando le usiamo e tener conto delle diverse spese che si sopportano per averle, ciò che in esse è dovuto soltanto alla natura e ciò che in esse è dovuto al lavoro, troveremo che nella maggior parte di esse i novantanove centesimi sono da porre completamente sul conto del lavoro.

Da tutto ciò è evidente che, sebbene le cose della natura siano date in comune, tuttavia l'uomo, essendo padrone di se stesso e proprietario della propria persona e delle sue azioni, ossia del lavoro che compie, ha ancora in se stesso il grande fondamento della proprietà. Perciò ciò che ha costituito la gran parte di quello che l'uomo ha applicato per conservare il proprio essere e per rendere la sua esistenza più confortevole, dopo che l'invenzione e le arti hanno di gran lunga accresciuto i beni utili alla vita, ha costituito una proprietà perfetta di ciascun uomo, e non è più stato partecipato in comune con gli altri. *Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 617

Locke, Il privilegio contro il diritto civile non può essere tollerato

Non possono pretendere alcun diritto ad essere tollerati coloro che rivendicano "qualche privilegio o qualche potere nelle cose civili" per sé e per i membri della loro "setta".

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*

Il magistrato non deve tollerare nessuna credenza che sia nemica e contraria alla società umana o ai buoni costumi necessari per conservare la società civile. Ma esempi di queste credenze sono rari in qualsiasi Chiesa. Infatti nessuna Chiesa suole giungere a un grado tale di pazzia, da giudicare che possano essere insegnate come credenze religiose le cose che minacciano manifestamente i fondamenti della società, e perciò sono condannate per giudizio unanime del genere umano; infatti queste credenze metterebbero in pericolo anche i beni di coloro che le praticano, la loro tranquillità e la loro reputazione.

Un male più nascosto, ma anche più pericoloso per lo stato, è costituito da quelli che arrogano per se stessi e per i membri della setta alla quale appartengono qualche privilegio contro il diritto civile, sia pure nascosto con parole speciose. Forse non si trova in nessun luogo chi francamente e apertamente insegni che non bisogna mantenere gli impegni, che il principe può essere cacciato dal proprio trono da una qualsiasi setta religiosa, che rivendichi soltanto a sé il dominio universale di tutte le cose. Queste cose infatti, dette con parole aperte e sincere, richiamerebbero subito l'attenzione del magistrato e l'occhio dello Stato, e farebbero sì che si badasse a che questo male non continuasse più a serpeggiare nel seno della società. E tuttavia si trovano persone che con altre parole dicono la medesima cosa. Perché, infatti, che cos'altro pretendono, quelli che insegnano che non si devono mantenere gli impegni con gli eretici? Questo essi rivendicano, che a essi sia concesso il privilegio di venir meno alla fede data, dal momento che tutti quelli che sono estranei alla loro comunità vengono considerati eretici, o tali possono essere dichiarati al momento opportuno. Il principio che i re scomunicati decadano dal regno a che cosa tende, se non a rivendicare il potere di privare i re del loro regno, dal momento che essi rivendicano alla loro sola gerarchia il diritto di scomunica? La tesi che il dominio è fondato sulla grazia, attribuisce poi il possesso di tutte le cose a coloro che sostengono questa proposizione, che non sono così pazzi da non credere o professare di essere essi stessi veramente pii e fedeli. Non possono avere nessun diritto alla tolleranza da parte del magistrato coloro e tutti quelli della stessa specie, i quali attribuiscono ai fedeli, ai religiosi, agli ortodossi, cioè a se stessi, qualche privilegio o qualche potere nelle cose civili, che li metta al di sopra di tutti gli altri mortali, e che, sotto il pretesto della religione, rivendicano a se stessi un qualche potere sugli uomini che non appartengono alla loro comunità ecclesiastica, o che in un modo qualsiasi sono separati da essi. Ma non hanno diritto alla tolleranza neppure quelli i quali non vogliono insegnare che anche gli altri, dissenzianti da se stessi in fatto di religione, devono essere tollerati. Perché che cos'altro insegnano costoro e tutti quelli di questa specie se non questo, che essi, non appena sarà offerta una

occasione opportuna, usurperanno i diritti dello Stato e la libertà e i beni dei cittadini? Soltanto questo essi chiedono al magistrato, che a essi siano concesse tolleranza e libertà fino a quando avranno abbastanza mezzi e abbastanza forze per osare quell'usurpazione. Non può pretendere il diritto di tolleranza da parte del magistrato la Chiesa che sia tale che, chiunque entri in essa, per questo stesso fatto, passa sotto la dipendenza e l'obbedienza di un altro principe. A questo modo infatti il magistrato darebbe modo a una giurisdizione estranea di entrare entro i confini di sua competenza e dentro le sue città, e permetterebbe che dai suoi cittadini fossero reclutati soldati da impiegare contro il suo Stato. [...]

Da ultimo non devono in nessun modo essere tollerati coloro che negano che esista una divinità. Infatti una promessa, un patto, un giuramento di un ateo non possono essere qualcosa di stabile e di santo; eppure queste cose sono i vincoli che tengono insieme la società umana, tanto che, eliminato Dio, sia pure soltanto con il pensiero, tutte queste cose vengono meno. Inoltre nessuno può rivendicare per se stesso il privilegio della tolleranza sotto il nome della religione, se poi attraverso l'ateismo elimina completamente qualsiasi religione. Per quel che riguarda tutte le altre opinioni pratiche, anche se non sono prive di ogni errore, se per mezzo di esse non si chiede nessun dominio e nessuna franchigia civile per la Chiesa nella quale sono insegnate, non si può dare nessun fondamento per cui non debbano essere tollerate.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 609-610)

Locke, il problema della sostanza

John Locke, di fronte all'ostacolo della definizione della sostanza, non si avventura in supposizioni arbitrarie, né cerca di scavalcarlo o di ignorarlo ma l'osserva e prende atto dell'esistenza dell'ostacolo e della propria inadeguatezza a superarlo.

Se qualcuno chiederà che cosa è il supporto al quale il colore o il peso ineriscono, si risponderà che tale supporto sono le parti estese e solide; se si domanderà a che cosa ineriscono la solidità e l'estensione, non si potrà rispondere che come il saggio indiano al quale, dopo avere affermato che il mondo è sostenuto da un grande elefante, fu richiesto su che cosa l'elefante poggiasse; egli rispose: su una grande tartaruga; ma essendogli ancora domandato quale appoggio avesse la tartaruga rispose: *su qualcosa che il non conosco affatto.*

L'idea alla quale noi diamo il nome generale di “sostanza” non è altro che tale supposto ma sconosciuto sostegno delle qualità effettivamente esistenti.

(J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, cap. XXIII)

Locke, L'Habeas corpus

Locke collega l'inaccettabilità della schiavitù, principio fondato sulla natura, con la necessità della proprietà privata, a cominciare dalla proprietà del proprio corpo. Inoltre ogni uomo ha il diritto alla proprietà della terra e del lavoro. "Ogni uomo può possedere quanto è in grado di usare".

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 27, 32, 36

Sebbene la terra e tutte le creature inferiori siano comuni a tutti gli uomini, tuttavia ogni uomo ha una proprietà sulla propria persona: su questa nessuno ha nessun diritto se non egli stesso. Il lavoro del suo copro e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. A tutto ciò che egli ha rimosso dallo stato in cui la natura lo ha messo e lo ha lasciato, egli ha mescolato il proprio lavoro, ha aggiunto qualcosa che è suo proprio, e perciò ne ha fatto una sua proprietà. Poiché lo ha rimosso dallo stato comune nel quale la natura lo ha posto, con il suo lavoro egli gli ha aggiunto qualcosa, che esclude il diritto comune degli altri uomini. E poiché questo lavoro è proprietà incontrovertibile di chi lo ha eseguito, nessuno, se non lui, può avere un diritto a ciò che è ormai legato a questo lavoro, almeno dove siano lasciate in comune per gli altri cose in quantità sufficiente e sufficientemente buone.

Ma ora il contenuto più importante della proprietà è la terra stessa, e non i suoi frutti e gli animali che vivono su di essa: infatti è la terra che comprende in sé e porta con sé tutto il resto. Penso che sia chiaro che anche la proprietà della terra si acquista come nel caso precedente. Quanta è la terra che l'uomo coltiva, semina, migliora, cura e di cui può usare il prodotto, altrettanta è la sua proprietà: è come se con il suo lavoro egli la recingesse, staccandola dal dominio comune.

La misura della proprietà è stata ben stabilita dalla natura sulla base dell'estensione del lavoro umano e di ciò che può tornare utile alla vita. Infatti nessuno con il proprio lavoro può sottomettere tutto o appropriarsi di tutto, né con l'uso può consumarne più che una piccola parte. Perciò a questo modo era impossibile per qualsiasi uomo ostacolare il diritto di un altro o acquistare per se stesso una proprietà tale che recasse pregiudizio al suo vicino, il quale avrebbe ancora avuto spazio per procurarsi una proprietà così buona e così vasta, dopo che l'altro si era preso la propria, come prima che questo ultimo si fosse costituito il suo possesso. Questa misura richiudeva la proprietà di ciascun uomo entro limiti molto ristretti, e tali che ciascuno poteva costituirsi la sua proprietà senza recare danno a nessun altro, nelle prime età del mondo, quando sugli uomini incombeva più il pericolo di perdersi, allontanandosi dai loro compagni nella vasta terra selvaggia che allora esisteva, che quello di trovarsi allo stretto per mancanza di terra da coltivare. E la stessa misura può essere ammessa ancora oggi, senza pregiudizio di nessuno, per pieno che sembri il mondo...

Questo oso nettamente affermare, che la stessa regola della proprietà, cioè che ogni uomo può possedere quanto è in grado di usare, avrebbe ancora valore nel mondo, senza

limitare nessuno, perché c'è nel mondo terra sufficiente per il doppio degli abitanti effettivi, se l'invenzione della moneta, e il tacito consenso degli uomini di dare a essa valore, non avessero prodotto, sulla base del consenso, l'esistenza di possedimenti più grandi e il diritto a essi.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 614-616

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaL/LOCKE_ L
OCCASIONE DELL OPERA.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Locke, La candela che è accesa in noi fa luce abbastanza per tutti i nostri propositi

Se molti filosofi avevano tenuto conto dei limiti della mente umana, c'era anche chi - come Descartes - aveva parlato di una ragione umana che manda una luce così forte da illuminare l'intero Universo, del quale può dunque porsi al centro, come il Sole nel nuovo sistema copernicano. Locke invece ridimensiona drasticamente la "capienza" della ragione umana, che non è in grado di "contenere" tutto l'Universo, ma è sufficiente a soddisfare le necessità dell'uomo.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Introduzione, par. 5

Per grande che sia l'intervallo che separa la conoscenza degli uomini da una comprensione universale o perfetta di tutto ciò che esiste, tuttavia la loro conoscenza assicura i loro interessi principali, cioè permette loro di avere luce sufficiente per condurli alla conoscenza del loro autore e di vedere quali sono i loro doveri.

Gli uomini possono trovare materia sufficiente per tenere occupata la loro testa e impiegare le mani con varietà, piacere e soddisfazione, se rinunciano alle sfacciate lamentele sul modo in cui sono fatti, e se non buttano via le benedizioni di cui le loro mani sono colme, perché non sono grandi abbastanza per afferrare ogni cosa. Non avremo molta ragione di lamentarci della ristrettezza del nostro spirito, purché ci accontentiamo di impiegarlo intorno a ciò che può avere qualche utilità per noi: perché in queste cose esso è molto capace. E sarebbe un puntiglio imperdonabile e infantile sottovalutare i vantaggi della nostra conoscenza, e trascurare di migliorarla in vista dei fini per i quali ci è stata data, perché ci sono cose che sono poste fuori del raggio di essa.

Se un domestico pigro e capriccioso, che non ha compiuto il lavoro che doveva fare al lume di candela, si lamenta che non aveva a disposizione la luce aperta del Sole, questo non sarà ammesso come una scusa per la sua trascuratezza.

La candela che è accesa in noi fa luce abbastanza per tutti i nostri propositi. Dobbiamo essere soddisfatti delle scoperte che possiamo fare alla sua luce; e faremo un uso corretto della nostra intelligenza, quando entreremo in rapporto con tutti gli oggetti nel modo e nella proporzione adatta alle nostre facoltà, e sulla base dei fondamenti che possono essere proposti a noi, e se non richiederemo perentoriamente o con intemperanza la dimostrazione e chiederemo la certezza dove la probabilità soltanto può essere ottenuta, una probabilità che sarà sufficiente a dirigere tutti i nostri interessi.

Se rifiuteremo la credenza in ogni cosa, perché non possiamo conoscere con certezza tutte le cose, saremo tanto saggi come chi non usasse le gambe, ma restasse fermo e morisse, perché non ha ali per volare.

Quando avremo conosciuto la nostra forza, sapremo meglio che cosa intraprendere con speranza di successo. E quando avremo passato accuratamente in rassegna i *poteri* del nostro spirito e fatto una qualche stima di che cosa ci possiamo aspettare da essi, non avremo più la tendenza o a restar fermi e a non far lavorare affatto il nostro pensiero,

disperati di non poter trovare nulla, né, d'altro lato, metteremo in questione ogni cosa, e rifiuteremo ogni conoscenza, perché alcune cose non possono essere intese.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 630-631)

Locke, La Chiesa come libera associazione

Una Chiesa deve adoperarsi per il culto di Dio e per la salvezza delle anime. Essa non può essere che una libera associazione di uomini, senza costrizioni di alcun tipo.

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*

Ora vediamo che cosa sia una Chiesa. Una Chiesa mi sembra essere una società libera di uomini, che spontaneamente si radunano per onorare pubblicamente Dio, nel modo che credono accetto alla divinità, per ottenere la salvezza dell'anima. Dico che essa è una *società libera e volontaria*, perché nessuno nasce membro di una Chiesa... Per natura l'uomo non è costretto a far parte di nessuna Chiesa, non è aggregato a nessuna setta, ma spontaneamente si collega a quella società nella quale crede di aver trovato la vera religione e il culto gradito a Dio. La speranza di salvezza che ha trovato in quella società, come è stata l'unica causa per entrare nella Chiesa, così, allo stesso titolo, è anche l'unica misura della sua permanenza in essa... Poiché nessuna società, per quanto libera, per quanto istituita per una ragione di poco conto, sia che si tratti di una società di letterati, che hanno come scopo la coltivazione della filosofia, sia che si tratti di una società di mercanti, che hanno come scopo la stipulazione di affari, sia, infine, che si tratti di una società di uomini che non lavorano, che abbia come fine lo scambio di mutue conversazioni e la coltivazione dello spirito, può sussistere senza dissolversi, se è completamente priva di qualsiasi legge, è necessario che anche la Chiesa abbia le sue leggi, per fissare il luogo e il tempo delle riunioni, le condizioni alle quali chiunque può essere ammesso o escluso dalla società, infine la differenza delle funzioni, l'ordine delle cose e altre faccende del genere. Ma, poiché, come si è dimostrato, si tratta di una riunione libera da ogni forza costringente, segue necessariamente che il diritto di fare le leggi non può essere presso nessuno, se non presso la società stessa, o almeno presso coloro che la società stessa avrà autorizzato con il consenso come propri legislatori, il che è lo stesso. Il fine della società religiosa, come si è detto, è il culto di Dio e, attraverso di esso, l'acquisto della vita eterna. A questo pertanto deve tendere tutta la disciplina, e entro questi limiti devono essere contenute tutte le leggi ecclesiastiche. In questa società non si fa nulla, né si può far nulla, che concerna il possesso dei beni civili o terreni; per nessuna causa in essa si deve usare la forza, che appartiene tutta al magistrato civile, al cui potere sono sottoposti il possesso e l'uso dei beni esterni.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 605

Locke, La filosofia deve mirare alla verità e all'utilità

Il Saggio sull'intelletto umano, pubblicato a Londra nel 1690, è preceduto da una Epistola al lettore nella quale Locke racconta l'occasione da cui è nata l'opera e precisa l'obiettivo che si pone come filosofo: fare come “un operaio che vuole pulire un poco il terreno e togliere qualche immondizia dal cammino che porta alla conoscenza”.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Epistola al lettore

Se fosse il momento di disturbarvi con la storia di questo *Saggio*, dovrei dirvi che cinque o sei amici si riunirono nella mia camera, e si misero a discutere su un argomento molto lontano da questo; ma subito dovettero arrestarsi per le difficoltà che emergevano da ogni parte. Dopo esserci un po' tormentati, senza avvicinarci alla soluzione dei dubbi che ci angustiarono, mi venne in mente che avevamo preso una strada sbagliata, e che, prima di accingerci a ricerche di questa natura, era necessario esaminare le nostre capacità, e vedere quali *oggetti* le nostre intelligenze erano o non erano adatte a trattare. Proposi questo ai miei compagni, che prontamente furono d'accordo; perciò fu stabilito che questa sarebbe stata la nostra prima ricerca. [...]

Può darsi che venga rimproverata come una grossa vanità o insolenza da parte mia la pretesa di istruire questa età tanto coltivata: perché la mia pretesa non è minore di questa, quando riconosco che pubblico questo *Saggio* con la speranza che possa essere utile agli altri. Ma, se mi è permesso di parlare liberamente di quelli che con finta modestia condannano come inutili le cose che scrivono essi stessi, penso che abbia un sapore molto più forte di vanità o d'insolenza il pubblicare un libro per un fine diverso da quello dell'utilità. Manca moltissimo contro il rispetto che è dovuto al pubblico colui che stampa, e di conseguenza si aspetta che gli uomini leggano, quello in cui egli pensa che non debbano incontrare nulla che possa essere utile a sé o agli altri. E, se anche null'altro fosse trovato di ammissibile in questo trattato, tuttavia il mio intento non cesserebbe di essere questo e la bontà della mia intenzione dovrebbe fornirmi qualche scusa per la mancanza di valore del mio dono. Ed è questo che soprattutto mi mette al sicuro dalla paura delle censure che m'aspetto di non poter evitare, più di quel che siano riusciti scrittori migliori di me. I principi, le nozioni e i gusti degli uomini sono così differenti, che è difficile trovare un libro che piaccia o dispiaccia a tutti gli uomini. Riconosco che l'età nella quale viviamo non è tra le meno colte, e perciò non è la cosa più facile soddisfarla. Se non ho la buona fortuna di piacere, tuttavia nessuno deve offendersi con me. Dico subito a tutti i miei lettori, eccetto una mezza dozzina, che questo trattato all'inizio non è stato pensato per loro, e perciò essi non devono prendersela se non sono tra coloro ai quali il trattato è indirizzato. Ma tuttavia, se qualcuno pensa bene di arrabbiarsi con questo libro e di prendermi in giro, può farlo con tutta tranquillità, perché troverò qualche modo migliore di spendere il tempo che impiegarlo in controversie di questa specie. Avrò sempre la soddisfazione di aver mirato sinceramente alla verità e all'utilità, sebbene in uno dei modi più modesti. La repubblica delle lettere non

manca in questo momento di architetti, i cui possenti disegni, nell'avanzamento delle scienze, lasceranno monumenti duraturi all'ammirazione della posterità. [...] In una età che produce maestri come l'incomparabile signor Newton è ambizione sufficiente essere impiegato come un operaio nel pulire un po' il terreno, e nel togliere qualcuna delle immondizie che giacciono lungo il cammino che conduce alla conoscenza. La quale conoscenza avrebbe compiuto in questo mondo progressi molto maggiori, se gli sforzi di uomini pieni di ingegno e di industriosità non fossero stati ostacolati dall'uso cólto, ma frivolo, di termini bizzarri, affettati o inintelligibili, introdotti nelle scienze, e qui diventati oggetto di un'arte speciale, al punto tale che la filosofia, la quale non è altro che la vera conoscenza delle cose, fu considerata inadatta o incapace di essere portata in compagnie ben educate e in conversazioni civili. Modi di parlare vaghi e insignificanti e abuso di linguaggio per troppo tempo sono passati come misteri di scienza; e parole difficili e applicate a sproposito, con poco o nessun significato, hanno ottenuto, per prescrizione, il diritto di essere scambiate per cultura profonda e altezza di speculazione, al punto che non sarà facile persuadere quelli che parlano o quelli che li ascoltano, che quelle parole sono soltanto la copertura dell'ignoranza e l'impedimento della vera conoscenza. Aprire un varco nel santuario della vanità e dell'ignoranza sarà, suppongo, rendere un servizio all'intelligenza umana, sebbene siano così pochi quelli che sono disposti a pensare che essi ingannano o sono ingannati nell'uso delle parole.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 626-628)

Locke, La prova dell'esistenza di Dio

Secondo Locke non si può concepire la realtà come prodotta dal nulla; non si può pensare al tempo senza l'eternità. Neppure è concepibile che ciò che non pensa, cioè la materia, produca da sé il pensiero.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, III, cap. X

Dio non ci ha dato idee innate di sé, non ha stampato caratteri originali nel nostro spirito, nei quali possiamo leggere la sua esistenza; tuttavia, avendoci forniti delle facoltà di cui il nostro spirito è dotato, non ci ha lasciato senza una testimonianza di se stesso: dal momento che abbiamo senso, percezione e ragione, non possiamo mancare di una chiara prova della sua esistenza, fino a quando portiamo *noi stessi* con noi. Non c'è verità più evidente che questa, che *qualcosa* deve esistere *dall'eternità*. Non ho mai sentito parlare di nessuno così irragionevole o che potesse supporre una contraddizione così manifesta come un tempo nel quale non ci fosse assolutamente nulla. Perché questa è la più grande di tutte le assurdità, immaginare che il puro nulla, la perfetta negazione e assenza di tutte le cose producano mai qualche esistenza reale. Se, allora, ci deve essere qualcosa di eterno, vediamo quale specie di essere deve essere. E a questo riguardo è assolutamente ovvio ragionare che debba necessariamente essere un essere pensante. Infatti pensare che una semplice materia non pensante produca un essere pensante intelligente è altrettanto impossibile quanto pensare che il nulla produca da se stesso materia.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 655

Locke, La ragione determina ciò che compete alla fede

Molti sono i significati che può avere la parola "ragione": Locke, che intende dare ad essa il significato più ampio possibile, la indica come la facoltà che distingue gli uomini dagli animali. A questo punto dell'analisi del processo conoscitivo Locke è in grado di indicare con chiarezza le diverse funzioni della ragione, di valorizzarne le enormi potenzialità e di metterne in evidenza i limiti: alcuni "oggetti" risultano inaccessibili alla ragione perché sono superiori o contrari ad essa. Quanto è superiore alla ragione - ma non ciò che le è contrario - può essere oggetto della fede.

a) La ragione, le sue facoltà e il suo ambito di azione (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, cap. XVII, 1-3, 9-13, 23-24)

La parola *ragione* ha in inglese significati diversi: talvolta essa è intesa nel senso di principi veri e chiari, talvolta nel senso di deduzioni chiare e corrette da quei principi, talvolta nel senso di causa, e in modo particolare di causa finale. Ma io la considererò qui in un significato diverso da tutti questi, e cioè nel significato in cui quella parola indica una facoltà nell'uomo, la facoltà per cui si suppone che l'uomo si distingua dalle bestie, e in cui è evidente che egli le sorpassa di gran lunga. Che bisogno c'è della *ragione*? Moltissimo, sia per l'ampliamento della nostra conoscenza, sia per regolare il nostro assenso. Essa infatti ha un compito sia nella conoscenza sia nell'opinione, è necessaria a tutte le altre nostre facoltà intellettuali, e le assiste, anzi contiene due di esse, cioè la *sagacia* e l'*illazione*. Con una trova le idee intermedie [fra le premesse e le conclusioni di un ragionamento] con l'altra le ordina in modo da scoprire quale connessione c'è in ciascun anello della catena, dalla quale gli estremi sono tenuti insieme; così in certo modo pone sotto gli occhi la verità cercata, ed è questo che chiamiamo *illazione* o *inferenza*, e che consiste in nient'altro che nella percezione della connessione che c'è tra le idee, in ciascun passo della deduzione. Con ciò lo spirito giunge a vedere o l'accordo e il disaccordo certo di due idee qualsiasi, come nella dimostrazione, nel qual caso arriva alla *conoscenza*, o la loro connessione probabile, sulla base della quale dà o rifiuta il proprio assenso, come nell'*opinione*. Perciò nella *ragione* possiamo considerare questi *quattro gradi*; I) il primo e il più alto consiste nello scoprire e trovare le verità; II) il secondo nel disporle in modo regolare e metodico, nel metterle in un ordine chiaro e opportuno, nel far sí che la loro connessione e forza sia chiaramente e facilmente percepita; III) il terzo è la percezione di quella connessione; IV) il quarto il trarre una giusta conclusione. La ragione, sebbene penetri nelle profondità del mare e della terra, e levi i nostri pensieri all'altezza delle stelle, ci conduca nel vasto spazio e nelle grandi estensioni di questa possente costruzione, tuttavia si arresta molto prima dei confini dell'estensione reale perfino dell'essere corporeo. [...] 1) Essa ci manca completamente dove ci mancano le nostre idee, perché essa non può estendersi, né si estende al di là di dove giungono le idee. 2) La nostra ragione è spesso confusa e incapace a causa dell'oscurità, confusione o imperfezione delle idee intorno alle quali è impiegata; in

questo caso noi siamo involti in difficoltà e contraddizioni. 3) La nostra ragione è spesso bloccata perché non percepisce le idee che potrebbero servire a mostrare l'accordo o disaccordo certo o probabile tra due altre idee qualsiasi; e in questo campo le facoltà di alcuni superano di gran lunga quelle di altri. 4) Lo spirito, procedendo sulla base di falsi principi, si trova spesso impegnato in assurdità e difficoltà, condotto in strette e contraddizioni, senza sapere come liberarsene. 5) Come idee oscure e imperfette spesso imbroglia la nostra ragione, così, per lo stesso motivo, parole dubbie e segni incerti usati nei discorsi e nei ragionamenti, spesso, quando non vengono attentamente presi in considerazione, mettono in imbarazzo la ragione degli uomini e li conducono a situazioni senza uscita.

Possiamo fare qualche congettura sulla distinzione delle cose in quelle che sono concordi con la ragione, in quelle che sono sopra la ragione e in quelle che sono contrarie alla ragione. a) *Secondo ragione* sono le proposizioni la cui verità possiamo scoprire esaminando e seguendo le idee che abbiamo dalla sensazione e dalla riflessione, e che troviamo vere o probabili sulla base della deduzione naturale. b) *Sopra la ragione* sono le proposizioni la cui verità o probabilità non possiamo derivare mediante la ragione da quei principi. c) *Contrarie alla ragione* sono le proposizioni che sono incompatibili o inconciliabili con le nostre idee chiare e distinte.

C'è un altro uso della parola *ragione*, uso in cui essa è *opposta a fede*. Questo è un modo di parlare molto improprio, tuttavia l'uso comune lo ha autorizzato, e sarebbe folle cercare di opporsi a esso o sperare di porvi rimedio. Soltanto io penso che non sia inutile rendersi conto che, per quanto la fede sia opposta alla ragione, la fede non è nient'altro che un saldo assenso dello spirito; ora se esso è regolato, come è nostro dovere regolarlo, non può essere concesso a una cosa se non sulla base di una buona ragione, e questo non può essere opposto alla ragione.

b) Ragione e fede (J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, cap. XVIII, 2-5, 7, 9) -189)

Prendo qui la *ragione*, in quanto contraddistinta, rispetto alla *fede*, come la scoperta della certezza o della probabilità delle proposizioni o delle verità, alle quali lo spirito arriva mediante la deduzione, operata a partire dalle idee che ha ottenuto con l'uso delle proprie facoltà naturali, cioè mediante la sensazione o riflessione. La *fede*, d'altro canto, è l'assenso a una proposizione che non sia stata costruita a questo modo, sulla base delle deduzioni di ragione, ma accettata, sulla base del credito di chi la propone, come proveniente da Dio, in qualche modo straordinario di comunicazione. Questo modo di scoprire la verità agli uomini si chiama *rivelazione*. Allora sostengo: I. *Nessuno ispirato da Dio può sulla base di una rivelazione, comunicare ad altri un'idea semplice nuova, che essi prima non avessero ricevuto dalla sensazione o dalla riflessione*. II. *Mediante la rivelazione possono essere scoperte e condotte a noi le stesse verità che possono essere scoperte mediante la ragione e mediante le idee che possiamo avere naturalmente*. Nessuna

proposizione può essere ricevuta come rivelazione divina, oppure ottenere l'assenso dovuto a tutte le proposizioni di rivelazione divina, se è contraddittoria alla nostra conoscenza chiara e intuitiva. III. Ci sono molte cose delle quali abbiamo nozioni molto imperfette, o non ne abbiamo affatto; ci sono altre cose, della cui esistenza passata, presente o futura non possiamo avere affatto conoscenza sulla base dell'uso naturale delle nostre facoltà. Queste cose, essendo al di là della possibilità di scoperta da parte delle nostre facoltà naturali, ed essendo *sopra la ragione*, sono, quando vengono rivelate, la *materia propria di fede*. Una qualsiasi proposizione rivelata, nella quale il nostro spirito non possa giudicare la verità mediante le proprie facoltà e nozioni naturali, è soltanto materia di fede, ed è sopra la ragione. In secondo luogo, tutte le proposizioni di cui lo spirito, con l'uso delle proprie facoltà naturali, può arrivare a determinare e a giudicare a partire dalle idee naturalmente acquisite, sono materia di ragione. Tuttavia c'è ancora una differenza, ed è questa. Ci sono proposizioni che riguardano ciò che ha soltanto un'evidenza incerta; della loro verità si è persuasi sulla base di fondamenti probabili; esse ammettono ancora una possibilità di verità di ciò che è contrario, senza far violenza alla evidenza certa della conoscenza, e senza capovolgere i principi di tutta la ragione; in queste proposizioni probabili, sostengo, una rivelazione evidente deve determinare il nostro assenso, anche andando contro la probabilità.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 658-661)

Locke, La società politica e il contratto sociale

Una società politica nasce quando ciascuno dei suoi membri ha rinunciato al potere naturale di giudicare, rassegnandolo volontariamente nelle mani della comunità; essa nasce dunque per convenzione da un "contratto sociale", che rende coloro che lo hanno sottoscritto un "unico corpo politico".

Ma la forma dello stato che deve uscire dal contratto originario costitutivo della società politica è - nel progetto di Locke - profondamente diversa da quella ipotizzata dalle teorie assolutistiche di Hobbes: all'arbitrio assolutista Locke contrappone una sostanziale democrazia rappresentativa.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 87, 88, 95, 123-126, 131

Ma, poiché non ci può essere né può sussistere nessuna società politica, che non abbia essa stessa il potere di conservare la proprietà e, a questo fine, di punire le offese di tutti quelli che costituiscono i membri di quella società, la società politica c'è se e soltanto se ciascuno dei suoi membri ha abbandonato questo potere naturale, lo ha rassegnato nelle mani della comunità in tutti i casi che non gli precludono di appellarsi, per ottenere protezione, alla legge stabilita dalla comunità. E così, essendo escluso ogni giudizio di ciascun membro particolare, la comunità diventa arbitra, in base a regole stabilite, stabili, indifferenti e uguali per tutte le parti. Per opera di uomini, che hanno autorità dalla comunità, per l'esecuzione di quelle regole, essa decide tutte le controversie che possono sorgere tra membri di quella società, riguardanti una qualsiasi materia di diritto, punisce le offese che un membro qualsiasi ha commesso contro la società, con le pene che la legge ha stabilito. [...]

E così la società politica ottiene il potere di stabilire quale punizione corrisponde alle diverse trasgressioni commesse dai membri della società ritenuti meritevoli di punizione; e questo è il potere di fare le leggi. Ma essa ottiene anche il potere di punire qualsiasi torto fatto a uno dei suoi membri da uno che non appartenga alla società; e questo è il potere di guerra e di pace. E tutto ciò ha come fine la preservazione della proprietà di tutti i membri di quella società, nella misura maggiore possibile. Ma, sebbene ogni uomo che è entrato a far parte della società civile, ed è diventato membro di una comunità, abbia con ciò abbandonato il potere di punire le offese contro la legge di natura, traducendo in pratica il suo giudizio privato, tuttavia, insieme con il giudizio delle offese che egli ha rassegnato nelle mani del potere legislativo in tutti i casi in cui può appellarsi al magistrato, ha dato anche il diritto alla comunità di impiegare la sua forza per l'esecuzione dei giudizi della comunità, in tutti i casi in cui egli sarà chiamato a dare il contributo della propria forza; e in realtà si tratta dei suoi propri giudizi, perché essi sono dati da lui stesso o dai suoi rappresentanti.

[...]

Come è stato detto, tutti gli uomini sono per natura liberi, uguali e indipendenti, e nessuno

può essere tolto da questo stato e sottomesso al potere politico di un altro senza il proprio consenso. L'unico modo in cui uno si priva della propria libertà naturale e accetta i vincoli della società civile è l'accordo con gli altri uomini di congiungersi e unirsi in una comunità per convivere gli uni con gli altri in maniera comoda, sicura e pacifica, nel godimento sicuro delle loro proprietà e con una maggiore sicurezza contro chiunque non faccia parte di quella comunità. Questo può essere fatto da un numero qualsiasi di uomini, perché non reca danno alla libertà degli altri, che sono lasciati come se fossero nello stato di libertà proprio dello stato di natura. Quando un numero qualsiasi di uomini hanno a questo modo consentito di fare una comunità o un governo, essi sono immediatamente incorporati, e costituiscono un unico corpo politico; nel quale la maggioranza ha il diritto di agire e di concludere per il resto.

Se l'uomo nello stato di natura è così libero, come è stato detto, se egli è l'assoluto signore della sua persona e delle sue proprietà, se è uguale al più grande degli uomini e soggetto a nessuno, perché egli vorrà privarsi della propria libertà? Perché vorrà liberarsi di questa sovranità e assoggettarsi al dominio e al controllo di un altro potere? La risposta è ovvia: sebbene nello stato di natura abbia un diritto di questo genere, tuttavia il godimento di esso è molto incerto e costantemente esposto all'usurpazione degli altri. Infatti tutti sono re come lo è lui, tutti sono uguali a lui, e la maggior parte non osserva strettamente l'equità e la giustizia, sicché il godimento della proprietà che egli ha in questo stato è molto insicura e molto incerta. Questo fa sì che egli voglia abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di paure e di continui pericoli. Perciò non senza ragione cerca e desidera di unirsi in società con altri che sono già uniti o hanno intenzione di unirsi per la mutua conservazione delle loro vite, libertà e beni, che io chiamo, con un nome generale, "proprietà".

Perciò il fine grande e principale per cui gli uomini si riuniscono in comunità politiche e si sottopongono a un governo è la conservazione della loro proprietà. A questo fine infatti nello stato di natura mancano molte cose. In primo luogo manca una legge stabilita, fissa e conosciuta. In secondo luogo, nello stato di natura manca un giudice noto e imparziale, con l'autorità di decidere tutte le controversie in base ad una legge stabilita. In terzo luogo, nello stato di natura manca spesso un potere che sostenga e sorregga la sentenza, quando essa è giusta, e ne dia la dovuta esecuzione.

Ma, sebbene gli uomini, quando entrano a far parte della società, rinuncino all'eguaglianza, libertà e potere esecutivo che avevano nello stato di natura, per riporre queste cose nelle mani della società, affinché il potere legislativo ne disponga nella misura richiesta dal bene della società, tuttavia, poiché ciascuno fa ciò soltanto con l'intenzione di meglio conservare per se stesso la libertà e la proprietà (dal momento che non si può supporre che nessuna creatura razionale cambi la propria condizione con l'intenzione di peggiorarla), non si può mai supporre che il potere della società, ossia il potere legislativo costituito dai membri della società, si estenda al di là del bene comune; anzi esso è obbligato ad assicurare a ciascuno la sua proprietà, prendendo provvedimenti contro quei tre difetti sopra menzionati,

che fanno lo stato di natura così insicuro e disagiata. Perciò chiunque abbia il potere legislativo, ossia il potere supremo, di una comunità politica, è tenuto a governare con leggi stabilite e fisse, promulgate e rese note al popolo, e non con decreti estemporanei; deve servirsi di giudici imparziali e giusti, che devono decidere le controversie in base a quelle leggi; deve impiegare la forza della comunità all'interno soltanto per eseguire quelle leggi, o all'esterno per prevenire o riparare torti provocati da stranieri, e assicurare la comunità da incursioni e invasioni. E tutto ciò deve essere diretto a nessun altro fine, se non alla pace, alla sicurezza e al bene pubblico del popolo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 619-621)

Locke, La sostanza è soltanto ipotizzabile

L'empirismo di Locke si trova a dover affrontare lo scoglio che, da Aristotele in poi, compare sulla strada di chiunque si accinge a filosofare: il problema della sostanza. Sarebbe da miopi ignorarlo e sarebbe presuntuoso pensare di poterlo affrontare e risolvere. L'unica via che a Locke sembra percorribile è quella di elaborare una teoria della conoscenza che - pur non ignorando l'esistenza del problema - si fondi soltanto su ciò che è sicuramente certo: e quindi non sulla sostanza e sulle sue definizioni.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, cap. XXIII, 1-2, 4-5

Lo spirito, come ho dichiarato, è fornito di un gran numero di idee semplici, portate in esso nei sensi, così come sono trovate nelle cose esterne, o dalla riflessione sulle proprie operazioni; ma esso prende nota anche che un certo numero di queste idee semplici vanno costantemente insieme, e, poiché si presume che esse appartengano a un'unica cosa, e le parole sono adatte alle nostre apprensioni comuni e vengono usate per una rapida comunicazione, quelle idee semplici, così unite in un unico soggetto, sono chiamate con un unico nome. Ma poi, per disattenzione, siamo portati a parlare di quelle cose come di un'unica idea semplice e a considerarle un'unica idea semplice, mentre in realtà si tratta di una mescolanza di molte idee insieme. Per cui, come ho detto, non immaginando in che modo queste idee semplici *possono* sussistere di per sé, ci siamo abituati a supporre un qualche *substratum* [supporto] nel quale esse di fatto sussistano e dal quale risultino, e che, perciò, chiamiamo *sostanza*. Per cui, se qualcuno esamina se stesso in relazione a questa nozione di una sostanza pura in generale, troverà che di essa non ha assolutamente nessun'altra idea all'infuori della supposizione di un *supporto*, che non sa che cosa sia, della qualità che sono capaci di produrre in noi idee semplici; queste qualità sono chiamate comunemente accidenti. Perciò, quando parliamo di una particolare specie di sostanze corporee, come cavallo, pietra ecc., o pensiamo ad esse, sebbene l'idea che abbiamo di una di esse sia soltanto la mescolanza o collezione delle diverse idee semplici di qualità sensibili che di solito troviamo unite nella cosa chiamata cavallo o pietra, tuttavia, *poiché non possiamo concepire come esse sussistano sole, senza essere in qualche altra cosa*, supponiamo che esistano in un comune soggetto e siano sorrette da esso. Con il nome di sostanza denotiamo quel supporto, sebbene sia certo che non abbiamo nessuna idea chiara o distinta della cosa che supponiamo che sia un supporto. Lo stesso accade con le operazioni dello spirito, come pensare, ragionare, temere ecc. Concludiamo che esse non sussistano di per se stesse, né riusciamo a comprendere come esse possano appartenere a un corpo o essere prodotte da esso, e perciò abbiamo la tendenza a pensare che siano le azioni di qualche altra sostanza, che chiamiamo *spirito*. Perciò è tuttavia evidente che non avendo nessun'altra idea o nozione di materia, se non come qualcosa in cui tutte quelle molte qualità sensibili che colpiscono i nostri sensi sussistono, supponendo che ci sia una sostanza della quale sussistono il pensare, il conoscere, il

dubitare e il potere di muovere le cose ecc., abbiamo della sostanza dello spirito una nozione altrettanto chiara quanto è quella che abbiamo del corpo. Dell'una si suppone che sia, pur senza conoscere che cosa sia, il *substratum* delle idee semplici che riceviamo dall'esterno, dell'altra si suppone che sia, con un'analogia ignoranza di ciò che essa è, il *substratum* delle operazioni che sperimentiamo dentro noi stessi. È evidente allora che l'idea di *sostanza corporea* nell'ambito della materia è altrettanto remota dai nostri pensieri e dalle nostre comprensioni, quanto quella di *sostanza spirituale* o spirito. Perciò, a partire dal fatto che non abbiamo nessuna nozione della sostanza dello spirito, non possiamo concludere che esso non esista, più di quanto possiamo concludere che non esista il corpo per la medesima ragione: infatti è altrettanto ragionevole affermare che non c'è nessun corpo, perché non abbiamo nessuna idea chiara e distinta della sostanza della materia, quanto lo è il dire che non c'è nessuno spirito, perché non abbiamo nessuna idea chiara e distinta della sostanza di uno spirito.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 640-642)

Locke, La sostanza, l'Indiano, il mondo, l'elefante e la tartaruga

John Locke, di fronte all'ostacolo della definizione della sostanza, non si avventura in supposizioni arbitrarie, né cerca di scavalcarlo o di ignorarlo ma l'osserva e prende atto dell'esistenza dell'ostacolo e della propria inadeguatezza a superarlo.

Se qualcuno chiederà che cosa è il supporto al quale il colore o il peso ineriscono, si risponderà che tale supporto sono le parti estese e solide; se si domanderà a che cosa ineriscono la solidità e l'estensione, non si potrà rispondere che come il saggio indiano al quale, dopo avere affermato che il mondo è sostenuto da un grande elefante, fu richiesto su che cosa l'elefante poggiasse; egli rispose: su una grande tartaruga; ma essendogli ancora domandato quale appoggio avesse la tartaruga rispose: *su qualcosa che il non conosco affatto.*

L'idea alla quale noi diamo il nome generale di “sostanza” non è altro che tale supposto ma sconosciuto sostegno delle qualità effettivamente esistenti.

(J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, cap. XXIII)

Locke, La tirannide e il diritto a ribellarsi

Contro la tirannide - cioè contro "l'esercizio del potere oltre il diritto" - è sempre e comunque giusto ribellarsi.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 199, 202, 203, 204, 209

Come l'usurpazione è l'esercizio di un potere a cui un altro ha diritto, così la tirannide è l'esercizio del potere oltre il diritto, a cui nessuno può aver diritto. E ciò consiste nel far uso del potere che uno ha nelle mani non per il bene di quelli che vi sottostanno, ma per il suo distinto vantaggio privato, quando cioè il governante, di qualunque titolo sia insignito, fa norma non della legge ma della propria volontà, e i suoi comandi e le sue azioni sono dirette non alla conservazione delle proprietà del suo popolo, ma alla soddisfazione delle proprie ambizioni, vendette, cupidigie o altre passioni sregolate.

[...]

Là dove la legge finisce, comincia la tirannide, quando la legge sia trasgredita a danno di altri, e chiunque nell'autorità ecceda il potere conferitogli dalla legge e faccia uso della forza che ha al proprio comando per compiere nei riguardi dei sudditi ciò che la legge non permette, cessa, in ciò, d'esser magistrato, e, in quanto delibera senza autorità, ci si può opporre a lui come ci si oppone a un altro qualsiasi che con la forza viola il diritto altrui.

[...]

Ma allora ci si può opporre ai comandi di un principe? Si può resistergli ogni volta che ci si trova offesi, e anche soltanto quando si immagina che egli ci abbia fatto qualcosa che non aveva il diritto di fare? Ma questo scardinerà e sovverterà tutte le società politiche, e invece del governo e dell'ordine non lascerà che anarchia e confusione.

A questo rispondo che la forza deve essere opposta soltanto alla forza ingiusta e illegale. Chiunque fa opposizione in qualsiasi altro caso, attira su di sé una giusta condanna sia di Dio sia dell'uomo; e così non ne seguirà nessuno di quei pericoli e di quelle confusioni, che spesso vengono suggerite.

Se gli atti legali si sono estesi alla maggioranza del popolo, o se il maltrattamento e l'oppressione hanno toccato soltanto poche persone, ma in casi tali, che essi costituiscono un precedente e hanno conseguenze che sembrano minacciare tutti gli altri, e se questi sono persuasi nelle loro coscienze, che le leggi e con esse le loro proprietà, libertà e vite sono in pericolo, e forse lo è perfino la loro religione, non saprei dire come si possa impedir loro di far resistenza alla forza illegale usata nei loro confronti. Questo è un inconveniente, lo ammetto, che minaccia tutti i governi, quando i governanti sono arrivati a questo punto, di essere generalmente sospettati dal loro popolo. Questo è lo stato più pericoloso nel quale essi si possono mettere; ma è anche lo stato nel quale meno meritano di essere compianti, perché è così facile evitarlo. È impossibile che si veda e si senta un governante in questa luce, se egli realmente tende al bene del suo popolo e alla conservazione del popolo e insieme della sua legge, proprio come per un padre di famiglia è difficile non

lasciar vedere ai bambini che li ama e che si prende cura di essi.

(J. Locke, *Due trattati sul governo*, UTET, Torino, 1960, pagg. 401, 403;
Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 626)

Locke, La vera Chiesa cristiana è tollerante

Locke nell'indirizzo di apertura dell'Epistola, rivolgendosi all'amico olandese e stampatore dell'opera Philip van Limborch, ritiene la tolleranza "il segno piú importante della vera Chiesa".

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*, All'illustrissimo Signor T.A.R.P.T.O.L.A. [sta per: a Limborch di Amsterdam, professore di teologia presso i Rimostranti, odiatore della tirannide], scritta da P.A.P.O.I.L.A. [sta per: da John Locke, inglese, amico della pace, odiatore della persecuzione].

Signore illustrissimo, poiché mi chiede che cosa pensi della mutua tolleranza tra cristiani, le rispondo brevemente, che questo mi sembra il segno di riconoscimento piú importante della vera Chiesa. Gli uni infatti possono vantarsi dell'antichità dei luoghi e dei nomi del loro culto o dello splendore del culto, altri della riforma delle disciplina, tutti, infine, possono menar vanto dell'ortodossia della loro fede, perché ciascuno è ortodosso per se stesso: tutti questi e altri del genere possono essere segni delle contese umane sul potere e sull'autorità, piú che segni della Chiesa di Cristo...

Altro è il compito della vera religione, che non è nata per il lusso esterno, non per esercitare il dominio ecclesiastico, non, infine, per esercitare la violenza, ma per dirigere la vita in modo retto e pio.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 603-604

Locke, Le parole, le idee e le cose

Il carattere convenzionale del linguaggio non porta Locke a considerare - come aveva fatto Hobbes - le parole, una volta "generate" dalle sensazioni, dotate di una vita propria e autonoma: Locke si preoccupa di non perdere mai di vista il legame tra le parole e le cose, perché la scienza deve mirare alla conoscenza delle cose.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, III, capp. II e IX

Dio, avendo progettato l'uomo come una creatura socievole, lo creò non soltanto con un'inclinazione e con la necessità di avere rapporti di compagnia con quelli della sua specie, ma lo fornì anche di linguaggio, che doveva essere il maggiore strumento e il comune legame della società. L'uso delle parole è quello di essere segni sensibili di idee, e le idee in luogo delle quali le parole stanno sono il loro significato proprio e immediato. L'uso che gli uomini fanno di questi segni è o quello di registrare i loro pensieri, per assistere la memoria, o, in un certo modo, quello di portar fuori le loro idee e stenderle di fronte alla vista degli altri: perciò le parole, nel loro significato primario o immediato, stanno per nient'altro se non per le *idee che sono nello spirito di colui che le usa*, per quanto imperfettamente e con poca cura quelle idee siano ricavate dalle cose che si suppone che esse rappresentino. Tuttavia chi usa le parole dà a esse, nei suoi pensieri, un riferimento segreto a due altre cose. In primo luogo, *suppone che le sue parole siano segni delle idee dello spirito anche degli altri uomini, con i quali comunica*, perché, altrimenti, parlerebbe invano e non potrebbe essere capito, se i suoni che egli applica a un'idea fossero tali, che chi li ascolta li applicasse a un'altra, perché in realtà chi parla e chi ascolta userebbero due linguaggi diversi. In secondo luogo, poiché gli uomini non vorrebbero che si pensasse che essi parlano semplicemente della loro immaginazione, ma pretendono di parlare delle cose come effettivamente sono, spesso suppongono che *le parole stiano anche per la realtà delle cose*. Le parole, come è stato detto, in base a un costume lungo e familiare, riescono a suscitare negli uomini certe idee in modo così costante e pronto, che gli uomini sono indotti a supporre che ci sia una connessione naturale tra quelle parole e quelle idee. Ma che esse significhino soltanto idee peculiari degli uomini, e ciò *per un'imposizione assolutamente arbitraria*, è evidente in quanto spesso non riescono a eccitare negli altri, che pure usano lo stesso linguaggio, le stesse idee di cui noi assumiamo che esse siano segni. Di gran lunga la maggior parte delle parole che costituiscono tutti i linguaggi sono termini generali; e ciò non è stato effetto di negligenza o di caso, ma di ragione e necessità. In primo luogo è impossibile che ogni cosa particolare abbia un nome particolarmente distinto. In secondo luogo, se anche fosse possibile, sarebbe tuttavia inutile, perché non servirebbe allo scopo principale del linguaggio. [...] Questo non può essere raggiunto con nomi applicati alle cose particolari: di queste io solo ho le idee nel mio spirito, e perciò i loro nomi non possono essere significativi o intelligibili per un altro, che non ha incontrato tutte quelle particolarissime cose che sono cadute sotto la mia informazione. In terzo luogo,

anche ammesso che ciò possa essere fatto (e io penso che non possa), tuttavia un nome distinto per ogni cosa particolare non sarebbe di grande utilità per il progresso della conoscenza. Questa infatti, sebbene fondata sulle cose particolari, si estende attraverso visioni generali, alle quali le cose particolari sono propriamente utili se ridotte sotto le specie, sotto nomi generali. Le parole diventano generali in quanto sono fatte segni di idee generali; e le idee diventano generali attraverso la loro separazione dalle circostanze di tempo e di spazio e da ogni altra idea che possa legarle in maniera determinata a questa o a quella esistenza particolare. Con questo modo di astrazione esse diventano capaci di rappresentare più di un individuo; e ciascuno di quegli individui, avendo in sé la conformità a quell'idea astratta, è, come lo chiamiamo, di quella specie. Non vorrei che si pensasse che io dimentico, tanto meno che nego, che la natura, nella produzione delle cose, ne fa parecchie simili tra loro: non c'è nulla di più ovvio, specialmente nelle razze degli animali e in tutte le cose che si propagano per mezzo di un seme. Ma tuttavia penso che possiamo dire che *l'assortire le cose sotto nomi è opera dell'intelletto, il quale trae l'occasione dalla somiglianza che osserva tra le cose, per costruire idee generali astratte*, e fissarle nello spirito, con i nomi che assegna ad esse, come modelli o forme (perché, in questo senso, la parola *forma* ha un significato molto proprio); e le cose particolari esistenti quando si trova che concordano con quella forma o modello, vengono a essere di quella specie, ricevono quella denominazione, o sono poste in quella *classe*.

Nella prima parte di questo discorso abbiamo spesso occasionalmente menzionato un doppio uso delle parole: 1) per registrare i nostri propri pensieri; 2) per comunicare i nostri pensieri agli altri.

Per quel che riguarda il primo di questi usi, cioè quello di *registrare i nostri pensieri per venire in aiuto alla nostra memoria* - un uso delle parole con il quale, per così dire, parliamo a noi stessi -, qualsiasi parola serve allo scopo. Infatti poiché i suoni sono segni volontari e indifferenti di idee qualsiasi, un uomo può usare le parole che preferisce per significare a se stesso le proprie idee. E non ci sarà in quelle parole nessuna imperfezione, se usa costantemente il medesimo segno per la medesima idea, perché non può fare a meno di intendere egli stesso il significato che dà alle proprie parole: ed è proprio in questo che consiste la perfezione e l'uso corretto del linguaggio.

In secondo luogo, per quel che riguarda la *comunicazione mediante parole*, questa ha un doppio uso: 1) *civile*; 2) *filosofico*.

1) Per uso *civile* intendo una comunicazione di pensieri e idee mediante parole, che possa servire a portare avanti la conversazione comune e il commercio, intorno agli affari ordinari e ai beni della vita civile nelle società nelle quali gli uomini si legano gli uni agli altri.

2) Per uso filosofico delle parole intendo un uso delle parole tale che possa servire a trasmettere le nozioni precise delle cose e a esprimere in proposizioni generali verità certe e indubitabili, sulle quali lo spirito si può fermare e delle quali può essere soddisfatto nella ricerca della vera conoscenza. Questi due usi sono molto distinti, e nell'uno serve molto

minore esattezza che nell'altro.

Il fine principale del linguaggio della comunicazione è quello di essere inteso, e le parole non servono bene a questo fine, né nel discorso civile né nel discorso filosofico, quando una parola non suscita nell'ascoltatore la stessa idea in luogo della quale essa sta nello spirito di chi parla. Ora, poiché le parole non hanno una connessione naturale con le nostre idee, ma ricevono significato dall'imposizione arbitraria degli uomini, il carattere dubbio e l'incertezza del loro significato - che è l'imperfezione della quale qui stiamo parlando - hanno la propria causa più nelle idee in luogo delle quali quelle parole stanno che in una qualsiasi incapacità che ci sia in un suono più che in un altro a significare un'idea; infatti, da questo punto di vista, le parole sono tutte egualmente perfette.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 643-644, 646-647)

Locke, Lo stato di natura e la legge di natura

Nel 1690, all'indomani della felice conclusione della Glorious Revolution, e della definitiva affermazione dei diritti del Parlamento nei confronti della corona, Locke pubblicò anonimi i Due trattati sul governo, scritti in polemica contro quanti sostenevano la tesi del diritto divino come fondamento del potere. Le teorie politiche di Locke - che sono anche quelle del partito Whig al quale egli aderisce - sono fondate sul naturalismo, sulla tradizione inglese della Magna Charta e sull'origine contrattualistica e consensuale del potere.

“Naturalismo” significa recupero dello stato di natura, nel quale - in mancanza di un diritto positivo - vige una straordinaria libertà, limitata soltanto dalle leggi di natura, cioè dalle norme razionali che l'uomo, naturalmente, impone a se stesso.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*, parr. 4, 6, 7

Per comprendere rettamente il potere politico, e derivarlo dalla sua origine, dobbiamo considerare quale sia lo stato in cui gli uomini si trovano per natura. È uno stato di libertà perfetta di ordinare le proprie azioni, di disporre delle proprietà e delle persone come meglio si ritiene, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere il permesso a nessuno e senza dipendere dalla volontà di nessuno.

Si tratta anche di uno stato di eguaglianza, nel quale ogni potere e ogni giurisdizione è reciproca, perché nessuno ha più potere o più giurisdizione di un altro. Perché non c'è nulla di più evidente di questo, che creature della stessa specie e della stessa razza, nate indistintamente per godere, nello stesso grado, di tutti i vantaggi della natura, e per usare le medesime facoltà, dovrebbero anche essere reciprocamente uguali, senza subordinazione o soggezione, a meno che il signore e padrone di tutte quelle creature, con una manifesta dichiarazione della sua volontà, abbia posto uno sopra un altro, e gli abbia conferito, con designazione evidente e chiara, un indubitabile diritto al dominio e alla sovranità. [...]

Lo stato di natura ha una legge di natura che lo governa, e che obbliga ciascun uomo. E la ragione, che è questa legge, insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla, che sono tutti uguali e indipendenti, e perciò nessuno deve recare danno ad un altro nella vita, salute, libertà o proprietà. Tutti gli uomini sono opera di un unico autore onnipotente e infinitamente saggio, tutti sono servitori di un unico padrone sovrano, inviati nel mondo per suo ordine e ai suoi fini; sono sua proprietà dal momento che sono opera sua, fatti per durare fino a quando piaccia a lui e non a un altro. E, poiché siamo forniti di facoltà simili, poiché partecipiamo tutti all'unica comunità di natura, non si può supporre che ci sia tra noi una tale subordinazione, che possa autorizzarci a distruggerci a vicenda, come se fossimo fatti gli uni per l'uso degli altri, nel modo in cui le creature di ordine inferiore sono fatte per noi. Ciascuno di noi, come è tenuto a conservare se stesso, e non abbandonare volontariamente il suo posto, così, per la stessa ragione, quando la sua conservazione non viene messa in questione, deve, nella misura del possibile, preservare il resto dell'umanità, e, a meno che egli non debba far giustizia di chi ha commesso un'offesa, non può eliminare

o minacciare la vita a ciò che conduce alla conservazione della vita, della libertà, della salute, delle membra del corpo o dei beni di un altro.

E perché tutti gli uomini possano essere trattenuti dall'invadere i diritti degli altri e dal recarsi danno l'un l'altro, e perché sia osservata la legge di natura, che vuol mantenere la pace e la conservazione di tutta l'umanità, l'esecuzione della legge di natura è, in questo stato, posta nelle mani di ciascun uomo, per cui ognuno ha diritto di punire i trasgressori di quella legge in un grado tale che possa impedire la sua violazione. E infatti la legge di natura, come tutte le altre leggi che riguardano gli uomini in questo mondo, sarebbe inutile, se non ci fosse nessuno che nello stato di natura avesse il potere di eseguirla, e perciò di salvaguardare l'innocente e di reprimere gli offensori.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 611-612)

Locke, Magistrati e tolleranza

Il magistrato deve essere tollerante per due motivi, il primo perché non spetta a lui stabilire quale sia la vera Chiesa di Cristo, il secondo perché le conversioni ottenute attraverso la costrizione non valgono nulla.

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*

Chiamo Chiese le società religiose, che il magistrato deve tollerare, perché il popolo, così raccolto in società, non fa nulla di diverso da ciò che è concesso e lecito ai singoli uomini presi separatamente, cioè si occupa della salvezza dell'anima; e in questo non c'è nessuna differenza tra la Chiesa regia e le altre Chiese diverse da essa. Ma, poiché in ogni Chiesa bisogna considerare soprattutto due cose, cioè il culto esterno o rito e i dogmi, bisogna trattare separatamente gli uni e degli altri, perché risulti più chiaramente il fondamento universale della tolleranza.

I. Il magistrato non può sancire con la legge civile alcuni riti ecclesiastici o imporre cerimonie nel culto divino, né nella propria, né, ancor meno, nella Chiesa degli altri, non solo perché le Chiese sono società libere, ma perché tutto ciò che viene offerto a Dio nel culto divino, deve avere come fondamento questo solo criterio, che coloro che lo praticano ritengono che sia accetto alla divinità. Ammetto che le cose indifferenti, e forse soltanto quelle, sono sottoposte al potere legislativo. Ma 1) di qui tuttavia non segue che sia lecito al magistrato sancire su qualunque cosa tutto ciò che gli sembri, perché l'utilità pubblica è il limite e la misura della legislazione: se qualcosa non è di utilità allo Stato, per quanto si tratti di una cosa differente, non può essere sancito con una legge. 2) Le cose che, per quanto indifferenti per propria natura, vengono trasferite nella Chiesa e nel culto divino, sono poste fuori dalla giurisdizione del magistrato, perché in quell'uso non hanno nessun rapporto con le cose civili... 3) Le cose che per propria natura sono indifferenti non possono diventare parte del culto divino per intervento dell'autorità e dell'arbitrio umano, e proprio per questa ragione, cioè perché sono indifferenti... Nel culto divino le cose indifferenti non sono lecite per nessun'altra ragione, se non perché sono state istituite da Dio, il quale con un mandato certo, ha attribuito a esse una dignità tale, che diventano parte del culto, e che la maestà della divinità suprema si degnerà di approvarle e di accettarle, anche se saranno offerte da piccoli uomini e da peccatori.

II. Il magistrato non può proibire i riti sacri di nessuna Chiesa e il culto in essa praticato, che si tengono nelle riunioni religiose, perché in tal modo eliminerebbe la Chiesa stessa, il cui fine è di adorare liberamente Dio nel modo che preferisce. Si potrebbe obiettare: se volessero immolare un fanciullo, se (ciò che un tempo fu falsamente imputato ai cristiani), volessero praticare mescolanze carnali, o altre cose di questo genere, dovrebbero esse essere tollerate dal magistrato, perché avvengono in una riunione ecclesiastica? Rispondo che queste cose non sono lecite neppure a casa propria né nella vita civile, e pertanto non lo sono neppure nelle riunioni religiose o nella pratica del culto.

Si dirà: l'idolatria è un peccato, e pertanto non deve essere tollerata. Rispondo: se si dicesse: l'idolatria è un peccato, e pertanto deve essere scrupolosamente evitata, si farebbe un ragionamento giustissimo, ma, quando si dice che, se è un peccato, perciò deve essere punito dal magistrato, non si fa più un ragionamento altrettanto giusto, perché non è compito del magistrato indirizzare le leggi o alzare la spada contro tutte le cose che crede costituiscano un peccato presso la divinità. L'avarizia, non aiutare i poveri, l'ozio e molte altre cose di questo genere sono, per consenso di tutti, peccati; eppure chi mai ha pensato che debbano essere puniti dal magistrato? Poiché non costituiscono un danno per la proprietà altrui, poiché non turbano la pace pubblica, proprio nei luoghi nei quali essi vengono riconosciuti come peccati, non vengono puniti mediante le leggi. Ovunque le leggi tacciono sulle menzogne, perfino sugli spergiuri, eccetto certi particolari casi, nei quali tuttavia non si tiene conto della provocazione della divinità o della turpitudine di ciò che viene compiuto, ma del torto che viene fatto o allo Stato o al vicino.

Fin qui abbiamo parlato del culto esterno, ma è tempo ora che ci occupiamo della fede. I dogmi ecclesiastici, sono alcuni pratici, altri speculativi, e, sebbene entrambi consistano nella conoscenza della verità, tuttavia questi sono racchiusi entro la sfera dell'opinione e dell'intelletto, quelli che in qualche modo riguardano la volontà e i costumi. Per quel che riguarda pertanto i dogmi speculativi e i cosiddetti articoli di fede, i quali non esigono nient'altro, se non soltanto di essere creduti, la legge civile non può introdurli in nessun modo in una Chiesa qualsiasi. Inoltre il magistrato non deve proibire che opinioni speculative qualsiasi vengano credute o insegnate in una Chiesa qualsiasi, perché esse non hanno nessun rapporto con i diritti civili dei sudditi.

La rettitudine dei costumi, nella quale consiste la parte certo non più piccola della religione e della pietà sincera, riguarda anche la vita civile, e coinvolge contemporaneamente la salvezza dell'anima e dello Stato; pertanto le azioni morali appartengono a entrambi i fini, quello esterno e quello interno, e sono sottoposte a entrambe le autorità, a quella del moderatore civile e a quella del moderatore privato, cioè del magistrato e della coscienza. Ogni mortale ha un'anima immortale, capace di beatitudine o di infelicità eterna, la cui salvezza dipende soltanto da questo, che l'uomo abbia fatto e creduto in questa vita le cose che è necessario che siano fatte e credute per riconciliarsi il favore della divinità, e che sono prescritte da Dio. Di qui consegue 1) che l'uomo è obbligato, prima di tutto, a osservare queste cose, e che deve porre tutta la cura, attenzione e diligenza soprattutto nel cercare e nel fare queste cose... 2) Che, poiché un uomo, praticando un culto erroneo, non viola mai il diritto di altri uomini, dal momento che non reca torto a nessun altro, quando non condivide il suo modo di pensare sulle cose divine, anche se si tratta di un modo di pensare corretto, né, così, può fraudolentemente danneggiare la prosperità degli altri, soltanto ai singoli appartiene la cura della propria salvezza.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 606-609

Locke, Stato e religione

Se la religione non può avvalersi dell'uso della forza, lo Stato, che è il detentore della forza per definizione, non può usarla in campo religioso.

J. Locke, *Lettera sulla tolleranza*

Lo Stato mi sembra la società degli uomini costituita soltanto per conservare e accrescere i loro beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità del corpo e la sua immunità dal dolore, e il possesso delle cose esterne, come la terra, il denaro, le suppellettili ecc. È compito del magistrato civile mantenere intatto per tutto il popolo nel suo complesso e per i singoli privati il giusto possesso di queste cose che riguardano questa vita, attraverso le leggi equamente imposte a tutti. Se qualcuno volesse violarle contro ciò che è giusto e lecito, la sua audacia dovrebbe essere repressa con il timore della pena. La pena consiste nella sottrazione o nella diminuzione dei beni che altrimenti avrebbe potuto e dovuto godere. Ma poiché nessuno si priva spontaneamente di una parte dei propri beni, tanto meno della libertà o della vita, il magistrato è armato della forza, cioè di tutta la forza dei suoi sudditi, per infliggere una pena a quelli che violano il diritto di un altro... In primo luogo, la cura delle anime non è affidata al magistrato civile più che agli uomini. Non da Dio, perché non risulta in nessun modo che Dio abbia attribuito un'autorità di questo genere a uomini nei confronti di altri uomini, tale cioè che essi possano costringere altri ad accogliere la sua religione... In secondo luogo, la cura delle anime non può essere di pertinenza del magistrato civile, perché tutto il suo potere consiste nella coazione. In terzo luogo, la cura della salvezza dell'anima non può appartenere in nessun modo al magistrato civile, perché, anche ammesso che l'autorità delle leggi e la forza delle pene sia efficace per convertire lo spirito degli uomini, ciò tuttavia non sarebbe di nessuna utilità alla salvezza delle anime.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pag. 604

Locke, Sull'idea di infinito

Il concetto di infinito è stato accolto con difficoltà dalla filosofia e dalla scienza (si pensi che Copernico, pur avendo rivoluzionato il sistema dell'Universo, aveva continuato ad accettarne la finitezza), anche perché una volta considerata razionalmente possibile l'esistenza dell'infinito, è difficile collegarne l'idea all'esperienza: di solito per infinito - anche secondo la struttura della parola (non-finito) - si intende ciò che va al di là dei limiti; e noi possiamo avere esperienza soltanto dei limiti. Locke considera l'idea di infinito all'interno di un ambito matematico quantitativo: quindi, sulla base dell'esperienza, può definire l'infinito attraverso un'"idea" positiva: "qualcosa di cui non possiamo giungere alla fine".

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, Appendice, par. 44

La seconda obiezione vien da coloro che sostengono di possedere un'idea positiva dell'infinito, che non può ottenersi dai nostri sensi: onde noi avremmo idee non derivate affatto dai nostri sensi.

Per rispondere a questa obiezione è necessario considerare a che cosa propriamente e immediatamente appartengono le nozioni di finito e d'infinito. Si converrà, credo, da tutti che ciò sia unicamente la quantità: poiché, comunque noi consideriamo - finiti o infiniti - lo spazio, la durata, il potere, ecc., noi li riferiamo sempre alla nozione di estensione o di gradi, sí ch'essi rientrano nel concetto di estensione o di numero: e perciò finito o infinito hanno a che fare, nel significato proprio della parola, solo con la quantità, continua o discreta che sia, come si dice del numero e dell'estensione. Questo concedono e suppongono, nel loro modo di argomentare, anche coloro che sostengono l'idea positiva dell'infinito. Infatti, se non m'inganno, essi cosí dimostrano la loro idea positiva dell'infinito: finito è ciò che ha un fine; la fine è negazione di ulteriore prolungamento o estensione; l'infinito è la negazione di quella negazione: *ergo*, l'idea dell'infinito è positiva. Io mi limito ora a notare che in questo modo essi stessi giudicano che l'infinito non ha niente che fare se non con l'estensione, sia che sotto di essa comprendano la durata o il potere o qualunque altra cosa, che sia *sub ratione quanti* ["calcolabile in termini quantitativi"]. In secondo luogo, pertanto, bisogna considerare se la fine di una cosa sia alcunché di positivo o di negativo, a cominciare dal corpo, che è la cosa piú propriamente capace di estensione. Qui, la nozione che io ho della fine, supponiamo, di un globo (che abbia il diametro di un piede o sia grande quanto il mondo, è lo stesso), è l'*extremitas ipsius corporis* ["l'estremità del corpo stesso"], ossia, mi pare, la superficie del globo: poiché, se voi oltrepassate la superficie, non siete piú alla fine del corpo, ma di là da esso. E se la superficie di un corpo non sia qualcosa di positivo piuttosto che una mera negazione, io lascio giudicare ai matematici e agli altri.

Ciò che, a parer mio, può aver dato occasione d'inganno a costoro, è l'accezione volgare della parola "fine" quand'è applicata alla durata, dove essa è comunemente intesa come cessazione di esistenza: sebbene, a rigore, la fine della durata sia piú propriamente l'ultimo

momento dell'esistenza, e non qualcosa dopo di esso, sí che non è la negazione dell'esistenza. Ma se costoro vorranno considerare la fine (*finis*) come la negazione dell'esistenza, essi non potranno certamente negare che il cominciare è la prima presentazione dell'essere o dell'esistenza, che nessuno ritiene già una mera negazione, ma anzi qualcosa di positivo: sí che, secondo il loro stesso modo di ragionare, la rimozione di questa positività non è che una mera negazione, onde la loro idea di un'eternità *a parte ante* ["che precede l'inizio"], ossia di un essere senza principio, è soltanto un'idea negativa. Quanto all'eternità *a parte post* ["che segue la fine"], nessuno dice che essa sia infinita *actu* ["in atto"], ma solo *potentia* ["in potenza"]: quando, per esempio, noi applichiamo l'idea di infinito all'anima nostra, non pensiamo ch'essa sia attualmente infinita, ma che non debba aver mai fine, ossia che debba sempre continuare ad esistere od avere un'addizione di durata, ma non mai che abbia un'infinità: sí che la sua è semplicemente l'infinità dei numeri, che non è mai attuale, ma è sempre suscettibile di addizione. E quando, poi, parliamo di un potere, di un conoscere, ecc., infinito, noi intendiamo unicamente - come avrò forse occasione di mostrare piú avanti - un potere o un conoscere che non può essere limitato o resistito da nessuna cosa che esista o possa esistere: onde questa non è una nozione di una positiva infinità attuale, ma solo di un'infinità potenziale, come quella dei numeri, i cui limiti non possiamo attingere neppure col pensiero. L'infinito, dunque, è per noi ciò *ad cuius finem pervenire non possumus* ["di cui non possiamo giungere alla fine"].

(J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, Bari, Laterza, 1951, vol. II, pagg. 538-540)

Locke, Un foglio di carta bianco ,,,

Secondo Locke la mente umana è come un foglio di carta bianco: è l'esperienza che vi "scrive" sopra le idee; ma come il foglio è predisposto alla scrittura, così la mente ha la facoltà di formulare e di elaborare le idee. Anche le idee complesse, frutto dell'attività della mente, hanno la loro origine (la loro materia prima) nelle idee semplici che scaturiscono dall'immediatezza dell'esperienza sensibile.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, II, capp. I, 2-4; II, 1-2

Supponiamo che lo spirito sia come si dice un foglio di carta bianco, privo di qualsiasi segno, senza nessuna idea; come arriva a essere fornito di idee? [...]. Dall'*esperienza*, nella quale è fondata tutta la nostra conoscenza, e dalla quale essa in ultima analisi deriva. In primo luogo i nostri sensi, avendo rapporti con oggetti sensibili particolari, convogliano nello spirito diverse percezioni distinte delle cose, secondo i vari modi in cui quegli oggetti agiscono sui sensi. [...] Chiamo *sensazione* questa grande fonte della maggior parte delle idee che abbiamo, poiché essa dipende completamente dai nostri sensi e perché attraverso i sensi agisce sull'intelletto. In secondo luogo l'altra fonte dalla quale l'esperienza fornisce l'intelletto con idee è la percezione delle operazioni del nostro proprio spirito dentro di noi, quando esso è impiegato intorno alle idee che ha ottenuto. [...] Ma come chiamo sensazione la prima fonte delle idee, così chiamo *riflessione* questa seconda fonte, perché, le idee che essa fornisce sono soltanto quelle che lo spirito ottiene riflettendo sulle proprie operazioni dentro se stesso. [...]

Alcune idee sono *semplici*, altre *complesse*. Sebbene le qualità che agiscono sui nostri sensi siano, nelle cose stesse, unite e mescolate in modo tale, che non c'è separazione né distanza tra esse, tuttavia è evidente che le idee che esse producono nello spirito entrano come semplici e non mescolate per opera dei sensi. Quando si è rifornito di queste idee semplici, l'intelletto ha il potere di ripeterle, paragonarle e unirle, in una varietà di modi che si può dire perfino quasi infinita, e così può produrre a piacere nuove idee complesse. Ma né il genio più esaltato o l'intelletto più vasto, per rapido e vario che sia il suo pensiero, può *inventare* o *costruire* una nuova idea semplice nello spirito, senza riceverla in uno dei modi prima menzionati, né l'intelligenza può essere così forte da *distruggere* le idee che sono in essa. Per farci una nozione migliore delle idee che riceviamo dalla sensazione, può non essere inutile considerarle in relazione ai modi diversi in cui esse si avvicinano al nostro spirito e si rendono percepibili da parte nostra. 1) Ce ne sono alcune che entrano nel nostro spirito attraverso *un solo senso*. 2) Ce ne sono altre che entrano nello spirito attraverso *più di un senso*. 3) Ce ne sono altre che si ricavano dalla *sola riflessione*. 4) Ce ne sono altre che arrivano allo spirito e a esso sono suggerite attraverso *tutti i modi della sensazione e della riflessione*.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 635-636)

Locke, Verità e conoscenza

Sembra che le teorie linguistiche di John Locke e di Thomas Hobbes riprendano la tradizione del nominalismo medievale (ricordiamo che i testi di Guglielmo di Ockham venivano ancora letti nelle università ai tempi di Locke): il linguaggio è il frutto di una convenzione fra gli uomini. In realtà secondo Locke attraverso l'imposizione arbitraria dei nomi si creano legami non soltanto fra le parole e le idee formatesi con le sensazioni, ma anche fra le parole e le cose che hanno prodotto le sensazioni; pertanto la scienza costruita attraverso operazioni sui nomi può esprimere anche relazioni reali fra le cose.

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, IV, cap. V, 2, 8-9

Mi sembra che la verità, in quello che il nome propriamente vuol dire, non significhi nient'altro se non *unire o separare segni secondo che le cose significate da quei segni sono in accordo o disaccordo l'una con l'altra*.

L'unire o separare segni, qui menzionato, è ciò che con un altro nome si chiama proposizione. Perciò la verità appartiene propriamente soltanto a proposizioni, e di essa ci sono due specie, cioè quella mentale e quella verbale, come ci sono due specie di segni comunemente usati, cioè le idee e le parole.

Quando le idee sono poste insieme o separate nello spirito secondo che esse o le cose, in luogo delle quali stanno, siano in accordo o in disaccordo, si ha quella che potrei chiamare la *verità mentale*; ma la *verità delle parole* è qualcosa di più, e consiste nell'affermare o negare le parole l'una dell'altra, secondo che le idee, in luogo delle quali quelle parole stanno, siano in accordo o disaccordo.

La verità delle parole, a sua volta, è di due tipi: o puramente verbale e irrilevante [...] o reale e istruttiva, e questo è l'oggetto della conoscenza reale della quale abbiamo già parlato. La verità come la conoscenza può cadere sotto la distinzione tra ciò che è verbale e ciò che è reale. La verità è soltanto verbale quando i termini sono uniti secondo l'accordo o disaccordo delle idee in luogo delle quali esse stanno, senza considerare se le nostre idee abbiano realmente un'esistenza in natura o siano in grado di averla. Ma questi segni contengono una *verità reale* quando sono uniti nel modo in cui le nostre idee concordano, e quando le nostre idee sono tali che noi sappiamo che esse sono capaci di avere un'esistenza in natura. Nel caso delle sostanze non possiamo saperlo se non sapendo che ne sono esistite di simili.

La verità consiste nel tradurre in segni mediante parole l'accordo o il disaccordo tra le idee, come esso è; la falsità consiste nel tradurre in segni con parole l'accordo o disaccordo tra le idee in modo diverso da quello in cui esso è. E nella misura in cui le idee, così contrassegnate con suoni, concordano con i loro archetipi, soltanto in questa misura la verità è reale. La conoscenza di questa verità consiste nella conoscenza di quali idee le parole indicano, e nella percezione dell'accordo o disaccordo di quelle idee, secondo il modo in cui esso è tradotto in segni per mezzo di quelle parole.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIII, pagg. 652-653)

Locke, Voltaire e Montesquieu, Il mito del cattivo selvaggio

Il lume della ragione, che è patrimonio di ogni uomo, rifugge l'idea che nell'umanità possano esserci individui, o popoli, dediti - per loro natura - al disprezzo dell'umanità stessa: che uccidano, castrino o mangino membri della loro stessa specie, per puro piacere. L'eccesso di realismo di Hobbes (homo homini lupus) sembra aver contagiato anche Locke e lo stesso raffinato cultore del diritto Montesquieu. Voltaire si ribella alla "credulità" dimostrata da questi saggi quando prestano fede a racconti inverosimili di viaggiatori inattendibili, quasi volessero accreditare - in contrapposizione al nascente mito del "buon selvaggio" - una realtà del "cattivo selvaggio", cioè la malvagità della natura umana.

Voltaire, nella sua polemica con Locke e con Montesquieu, dimostra inoltre una grande sensibilità di storico: le fonti devono essere molteplici e di natura diversa per consentire che i risultati di una ricerca siano, se non certi, almeno accettabili.

L'immagine di "mangiatori di bambini" per sottolineare la diversità, ma soprattutto per screditare i "nemici", ha una certa fortuna nell'Europa del Settecento, dell'Ottocento (in Francia ai tempi dell'affaire Dreyfus si diceva che gli Ebrei si nutrissero di bambini) e del Novecento (quando mangiatori di bambini sono diventati i comunisti).

a) Allevamenti di bambini

J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, I, II, 9

Vi sono luoghi dove la gente mangia i propri bambini. Gli abitanti dei Caraibi erano soliti castrare i bambini appositamente per ingrassarli e mangiarli. Garcilasso de la Vegas ci racconta di un popolo nel Perú il quale ingrassava e mangiava i bambini che avevano dalle loro prigioniere, le quali venivano conservate come concubine per quello scopo e quando avevano passato l'età della procreazione venivano anch'esse uccise e mangiate.

(J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, UTET, Torino, 1971, pag. 94)

b) Locke e Montesquieu, filosofi creduloni

Voltaire, *Il filosofo ignorante*, XXXV

Locke, per meglio dimostrare che non esiste regola pratica innata, discorre dei Mingreliani, che, per gioco, seppelliscono vivi i loro figli, e degli abitanti dei Caraibi, che castrano i loro per meglio ingrassarli al fine di mangiarli. Si è già notato altrove che quel grand'uomo è stato troppo credulo in relazione a tali favole: Lambert, il solo che attribuisca ai Mingreliani la pratica di seppellire vivi i loro figli per il semplice piacere, non è un autore sufficientemente accreditato. Chardin, viaggiatore attendibile, e che è stato tenuto in ostaggio in Mingrelia, parlerebbe di questa orribile pratica, se essa esistesse; non sarebbe sufficiente che lo dicesse per essere creduto: affinché si possa avere una certezza storica di un fatto così straordinario, bisognerebbe che venti viaggiatori, di nazionalità e religioni diverse, fossero d'accordo nel confermarlo. La stessa cosa si dice delle donne delle Antille,

che castrerebbero i loro figli per mangiarli: una usanza che non concilia con la natura di una madre. Il cuore umano non è fatto così; castrare dei fanciulli è una operazione molto delicata e molto pericolosa, che, lungi dall'ingrassarli, li farebbe dimagrire almeno per un anno intero e che spesso li porta alla morte.

Questa raffinatezza non è mai stata in uso se non presso i grandi, i quali, traviati dall'eccesso del lusso e della gelosia, hanno pensato di utilizzare gli eunuchi affinché servissero le loro donne e le loro concubine. Essa è stata accolta in Italia, e nella cappella del papa, solo per avere dei cantanti la cui voce fosse più bella di quella delle femmine. Ma non bisogna affatto pensare che nelle Antille dei selvaggi abbiano inventato la raffinatezza di castrare i bambini per farne un buon piatto; e poi, che cosa avrebbero fatto delle loro bambine? Locke cita anche dei santi della religione maomettana, i quali si accoppierebbero con animo devoto con le loro asine per sfuggire alla tentazione di commettere la minima fornicazione con le donne del paese.

Bisogna collocare questi racconti sullo stesso piano di quello del pappagallo che ebbe una così bella conversazione in lingua brasiliana con il principe Maurizio, conversazione che Locke ha l'ingenuità di riportare senza dubitare che l'interprete del principe avesse potuto beffarsi di lui.

Parimenti, l'autore dello *Spirito delle leggi* [Montesquieu] si diverte a citare, dando credito ad alcuni viaggiatori, bugiardi o male informati, presunte leggi del Tonchino, di Bantam, di Borneo e di Formosa.

Locke e lui sono due grandi uomini nei quali questa ingenuità non mi sembra scusabile.

(Voltaire, *Il filosofo ignorante*, a cura di L. Orlandini, Pagus, Paese [TV], 1993, pagg. 112-114)

c) Il matrimonio degli eunuchi

Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XV, xix

Tuttavia vi sono paesi in cui si affidano loro [agli eunuchi] tutte le magistrature. “Nel Tonchino” scrive Dampierre “tutti i mandarini civili e militari sono eunuchi”. Non hanno famiglia; e quantunque siano avari per natura, il padrone - o il principe - finisce con l'avvantaggiarsi della loro stessa avarizia. Lo stesso Dampierre ci dice che in questi paesi gli eunuchi non possono fare a meno delle donne, e si ammogliano. La legge che permette loro il matrimonio, può essere fondata soltanto da una parte sulla considerazione che si ha colà per questa gente, dall'altra sul disprezzo che vi si ha per le donne. Così si affidano a quelle persone le magistrature perché non hanno famiglia; e d'altro lato, si permette loro di sposarsi perché hanno le magistrature. È in casi simili che i sensi rimasti vogliono ostinatamente supplire a quelli che si sono perduti; e che le imprese nate dalla disperazione offrono un piacere particolare. Così lo spirito a cui non restano che desideri, compreso della sua degradazione, vuole far uso della sua impotenza stessa.

Nella storia della Cina si trovano un gran numero di leggi per togliere agli eunuchi tutte le

cariche civili e militari: ma vi ritornano sempre. Sembra che gli eunuchi in Oriente siano un male necessario.

(Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano, 1989, vol. I, pagg. 417-418)

Lombroso, Antropologia criminale

Secondo Cesare Lombroso la criminalità ha radici nella struttura anatomica dell'individuo. Egli analizza a questo proposito varie parti del corpo. La sua teoria entrò in crisi con la Prima guerra mondiale, che mise in evidenza quanto fosse più influente il fattore ambiente.

C. Lombroso, L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza ed alle discipline carcerarie

Uno studio antropologico sull'uomo delinquente, e particolarmente di quella sua varietà che chiamiamo *delinquente – nato*, deve di necessità prendere le mosse dai primi caratteri fisici fondamentali che si rilevano alla tavola anatomica, per passare a quelli che si riscontrano nei viventi. Ma la grande massa degli esaminati e la ristrettezza dello spazio, ci consigliano a darne solo un riassunto sommario.

1) La capacità cranica dei criminali misurata con pallini di piombo offre in media cifre inferiori alle normali, e con una seriazione diversa, cioè con un maggior numero di grandi, 1600-2000 c.c., e di piccole, 1100-1300 c.c., capacità: eccedono cioè nel troppo o nel troppo poco sugli onesti e sono inferiori sempre nelle cifre medie. Vi è prevalenza di capacità minime nei ladri; e quando le grandi capacità dei rei non sono effetto di idrocefalia, sono spesso giustificate da un'intelligenza maggiore del normale come in certi capibriganti: Minder-Kraft c.c. 1631, Pascal 1771, Lacenaire 1690.

Quanto alla circonferenza cranica i criminali sono nelle quote minime press'a poco pari o di poco superiori ai normali; nelle quote superiori manca ogni cifra nei ladri, e gli assassini sono o pari o superiori ai normali.

Così pure le cifre della semicirconferenza cranica anteriore e posteriore, della proiezione anteriore degli archi e delle curve craniche provano il maggior volume del cranio normale in confronto al criminale.

Tra i diametri, oltre al trasverso ed al longitudinale che servono alla determinazione dell'indice cefalico, è importante il diametro frontale minimo ch'è inferiore nei criminali per rispetto ai normali e più basso nei truffatori e borsaiuoli; esso rivela quindi, come la semicirconferenza cranica anteriore, il minor sviluppo della porzione frontale del cervello nei criminali.

I criminali presentano l'esagerazione degli indici etnici senza predominio dell'una o dell'altra forma in essi e secondo i vari reati. Etnicamente prevalgono i brachicefali nell'Italia settentrionale, i dolicocefali nell'Italia meridionale e insulare; è caratteristica l'iperdolicocefalia nella Sardegna, nella Garfagnana e Lunigiana (Lucchesia), nella Calabria e in Sicilia, e l'ultrabrachicefalia nel Piemonte e nel Veneto; però gli assassini avrebbero in molte regioni d'Italia l'indice cefalico più elevato.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXIV, pagg. 130-131

Lorenz, Una separazione malefica

Konrad Z. Lorenz (1903-1989) è stato uno dei fondatori dell'etologia ed è noto per i suoi studi sul comportamento degli animali in libertà. In questa lettura egli giudica "una separazione malefica" la divisione radicale fra il mondo degli umanisti e dei filosofi da una parte e quella degli scienziati dall'altra. Dato che l'uomo manifesta evidentemente un malessere di natura patologica, la sua salvezza richiede l'abbattimento urgente di questa barriera.

K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*, Adelphi, Milano, 1974, pagg. 44-46

Benché io avessi dunque assunto piuttosto presto un atteggiamento gnoseologico già ben elaborato e benché mi fosse del tutto chiaro che anche l'uomo dispone di norme comportamentali innate accessibili alla problematica e al metodo delle scienze naturali, le mie aspirazioni conoscitive si arrestavano proprio davanti a quelle caratteristiche e a quelle prestazioni specificamente umane che si strutturano a livello della vita culturale. È stato il *medico* in me che alla fine si è ribellato a queste limitazioni. Il progressivo decadere della nostra cultura è così evidentemente un processo di natura *patologica*, presenta in modo così evidente le caratteristiche di una *malattia* dello spirito umano che ne discende in modo categorico l'esigenza di analizzare la cultura e lo spirito umano sulla base della problematica delle scienze mediche. Ogni tentativo di ripristinare il funzionamento di un sistema globale di cui si sia rotto l'ordine interno richiede come premessa necessaria una visione generale dell'*articolarsi delle sue strutture*. La speranza di riuscire a riportare ordine nel sistema senza una comprensione causale tanto del suo funzionamento normale quanto della natura dei suoi disturbi è esigua [...]. È necessaria una visione naturalistica delle origini di queste manifestazioni di natura patologica, il che richiede una rottura della barriera tra scienze naturali e scienze umane proprio in un punto in cui essa viene invece difesa da entrambi i versanti: è noto che gli scienziati sono soliti sottrarsi a tutti i giudizi di valore; mentre per quel che riguarda tutte le questioni filosofiche implicanti un giudizio di valore, gli umanisti sono fortemente influenzati dall'atteggiamento idealistico per cui tutto quanto è suscettibile di una spiegazione naturalistica diventa, *ipso facto*, indifferente ai valori. Così la malefica barriera viene puntellata da entrambe le parti proprio là dove sarebbe più necessario abbatterla. Da un punto di vista filosofico, la banale constatazione che anche l'uomo, come tutti gli esseri viventi, è fornito di modelli comportamentali acquisiti per via filogenetica e fissati per via ereditaria, viene giudicata un'affermazione blasfema. D'altra parte molti scienziati accolgono con incomprensione e disprezzo appena dissimulati il tentativo, richiesto dall'oggetto stesso dell'indagine etologica, di iniziare l'analisi con l'osservazione e la descrizione dell'oggetto in esame, invece di limitarsi alla definizione operativa e all'individuazione de metodo sperimentale, il che, secondo le opinioni oggi maggiormente di moda, sarebbe l'unico procedimento veramente "esatto" e "scientifico". A nessuno di questi studiosi viene in mente che Keplero

e Newton non hanno scoperto le leggi che governano il cielo stellato sopra di noi per via sperimentale, ma esclusivamente avvalendosi dell'osservazione e della descrizione dei fenomeni; e ancora meno viene loro in mente che gli stessi umili metodi sono forse in grado di svelare anche quell'altra legge, che ci governa dentro noi stessi, nel nostro comportamento etico e morale, legge ancor meno accessibile per via sperimentale di quella della gravitazione. Di conseguenza molti sono ancora gli ostacoli sulla via che porta, per l'uomo, alla conoscenza di sé. Pochi, troppo pochi sono quelli che lavorano per abbatterli. Certo, il loro numero sta gradualmente aumentando e, insieme con la convinzione che dal loro successo dipende in qualche modo il destino dell'umanità, aumenta anche il fervore della loro opera. Non vi è dubbio che la verità finirà per trionfare, ma l'interrogativo che ci assilla è se ciò avverrà ancora in tempo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 783-784

Losee, Leibniz e la relazione tra scienza e metafisica

John Losee, professore associato di filosofia al Lafayette College di Eaton in Pensylvania, è autore di una "introduzione storica alla filosofia della scienza" (e non di una "storia della filosofia della scienza"). Egli si propone cioè di introdurre - pur nella dimensione diacronica della storia - ai "problemi" della filosofia della scienza. Proponiamo il paragrafo dedicato a Leibniz.

J. Losee, *Introduzione storica alla filosofia della scienza*, IX, 1.2

Leibniz fu scienziato di professione e diede contributi importanti alla matematica e alla fisica, ed estrapolò dalle sue scoperte scientifiche asserzioni metafisiche. Infatti, Leibniz stabilì un vicendevole scambio fra teorie scientifiche e principi metafisici. Non soltanto sostenne i suoi principi metafisici con argomentazioni analogiche basate sulle teorie scientifiche, ma usò anche i principi metafisici per guidare la ricerca delle leggi scientifiche. Un esempio è la relazione sui fenomeni d'urto e il principio di continuità. Leibniz usò il principio di continuità per criticare le leggi d'urto di Cartesio. Per Cartesio, se due corpi di uguale grandezza e velocità si scontrano, le loro velocità dopo la collisione sono le stesse ma hanno direzione opposta; se un corpo è più grande dell'altro, dopo l'urto entrambi i corpi procedono nella direzione in cui stava viaggiando il corpo più grande. Leibniz obiettò che è irragionevole sostenere che una somma infinitesimale di materia si concluda in un cambiamento di comportamento discontinuo (*Lettera al Malebranche sulla filosofia cartesiana*, in *Scritti filosofici*, vol. II, Utet, Torino, 1968, pagg. 53-59). Leibniz, correggendo le leggi cartesiane dell'urto, si rifecce al fenomeno d'urto per sostenere la pretesa ontologica che la natura agisce invariabilmente in modo tale da evitare le discontinuità.

Un'interazione reciproca simile è presente nella discussione leibniziana sulla relazione fra i principi estremali nella fisica e il principio di perfezione. Per esempio, egli sostenne che, visto che la natura sceglie sempre la linea d'azione più facile o più diretta fra una serie di alternative, il passaggio di un raggio di Sole da un mezzo a un altro obbedisce alla legge di Snel (la legge di Snel dichiara che " $\sin i / \sin r = \text{costante}$ " per qualsiasi coppia di elementi dove i è l'angolo di incidenza di un raggio di luce e r è il suo angolo di rifrazione). Leibniz ricavò la legge di Snel applicando il calcolo differenziale che egli aveva sviluppato nella condizione che le "difficoltà di percorso" del raggio (la lunghezza del percorso per la resistenza de mezzo) siano minime. E considerò il successo di questa impresa un sostegno al principio metafisico per cui Dio governa l'Universo in modo tale che si realizzi il massimo di "semplicità" e di "perfezione" (*Scritti di metafisica*, in *Scritti filosofici*, vol. I, cit., pag. 91). Un'ulteriore testimonianza della concezione leibniziana dell'interdipendenza tra la fisica e la metafisica è la relazione tra la conservazione della *vis viva* (mv^2) e il principio di attività monadica. Da un lato Leibniz passò per via analogica dalla conservazione della *vis viva* nei processi fisici a una caratterizzazione dell'essere in sé come una "lotta intestina". D'altro lato, la sua convinzione che l'attività della monade sul piano metafisico dovesse avere il

suo correlato sul piano fisico, guidò la sua attenzione alla ricerca di una qualche “entità” che si conserva nelle interazioni fisiche.

Buchdahl richiamò l'attenzione sull'importanza dell'impegno metafisico di Leibniz mettendo a confronto le analisi dei processi di collisione fatte da Huygens e da Leibniz. Mentre Huygens si limitò a notare che mv^2 , visto come prodotto dei parametri matematici, rimaneva costante in tali processi, Leibniz “sostanzializzò” la *vis viva* e ritenne che la sua conservazione fosse un principio fisico generale (G. Buchdahl, *Metaphysics and the Philosophy of Science*, Oxford, Blackwell, 1969, pagg. 416-417).

Leibniz tentò di interpretare l'Universo in modo che la visione meccanicistica del mondo centrata, sulle cause materiali ed efficienti, fosse sostenuta da considerazioni teleologiche. I princípi estremali, i princípi di conservazione e il principio di continuità erano adeguati a produrre l'auspicata integrazione fra il punto di vista meccanicistico e il punto di vista teleologico. Nel caso dei princípi estremali, per esempio, la connotazione teleologica è che i processi naturali avvengono in certo modo *affinché* certe grandezze raggiungano un valore minimo (o massimo). Il passo è breve, e Leibniz fu ansioso di farlo, per arrivare a sostenere che un Essere perfetto ha creato l'Universo in modo tale che i processi naturali soddisfino questi princípi.

Locke aveva lamentato il fatto che non si potesse passare da una conoscenza dell'associazione di qualità a una conoscenza delle costituzioni interne o delle “essenze reali” delle cose. Leibniz assunse un atteggiamento del tutto diverso nei confronti di questo *gap* epistemologico. Ammise che, a livello di fenomeno, gli scienziati possono conseguire soltanto probabilità o certezze morali”, ma rimaneva convinto che i princípi metafisici generali da lui formulati fossero verità necessarie. Le sostanze individuali (monadi) si rivelano necessariamente in accordo con un principio di perfezione che garantisce le loro interrelazioni armoniose. Possiamo essere certi che questa attività monadica “sta alla base” del fenomeno; ma non possiamo sapere che i princípi metafisici *devono* essere rappresentati per mezzo di un'istanza, a livello di fenomeno, in modo particolare.

Di regola, Leibniz sottolineò la certezza dei suoi princípi metafisici piuttosto che la natura contingente della conoscenza empirica. Il suo atteggiamento dominante era improntato all'ottimismo, anzi, a volte sembrò affermare anche qualcosa in piú della semplice probabilità delle generalizzazioni empiriche. Questa incoerenza può forse essere attribuita alla costante tendenza a stabilire la dipendenza del regno fenomenico da quello metafisico. Leibniz riconobbe che un'immagine di un regno metafisico “al di là” del fenomeno interessa soltanto se ci sono forti legami fra i due regni. I piú stretti legami possibili sarebbero le relazioni deduttive fra i princípi metafisici e le leggi empiriche. Dato lo *status* necessario dei princípi metafisici, le relazioni deduttive amplirebbero il dominio del grado di connessione necessario al regno dei fenomeni.

Leibniz accarezzò questa possibilità. Egli usò un'analogia basata sulla teoria delle serie infinite per suggerire che ci sono forti legami tra i due regni. L'analogia è che i princípi metafisici sono collegati alle leggi fisiche come la legge che genera una serie infinita è

collegata ai membri particolari di quella serie (G. Gale, *The Physical Theory of Leibniz*, in "Studia Leibnitiana II", 2, 1970, pagg. 114-127). Ma anche se si dovesse accettare la forza di questa analogia, ciò non vorrebbe dire che i princípi metafisici *implicano* le leggi empiriche.

(J. Losee, *Introduzione storica alla filosofia della scienza*, il Mulino, Bologna, 1980, pagg. 121-125)

Losurdo, Senza mondo Dio non è Dio

Domenico Losurdo, ordinario di filosofia della storia all'Università di Urbino, analizza le caratteristiche della metafisica hegeliana e la definisce come "logica-metafisica": la ragione non cerca fuori di sé, ma in sé, i fondamenti dell'essere e del conoscere. In questa nuova prospettiva il principio primo della metafisica tradizionale, cioè Dio, assume caratteristiche del tutto originali: viene identificato con la Ragione e quindi può essere interamente compreso dalla filosofia, che della Ragione è l'autocoscienza. La comprensione di Dio coincide con la comprensione del suo necessario svolgersi nel mondo. Questa visione razionale di Dio non subordina più la religione alla fede (come aveva fatto anche Kant ponendo Dio come "inconoscibile") e può leggere la storia sacra e i contenuti stessi della religione in una luce completamente nuova, come una rappresentazione, un "mito" (narrazione), della realtà razionale: si consideri ad esempio l'"incarnazione", che costituisce un momento essenziale sia della religione sia della filosofia e che indica l'immanenza della "negatività" in Dio, cioè il bisogno della Ragione di uscire fuori di sé e di negarsi per giungere alla propria piena realizzazione. La filosofia hegeliana, che spoglia la religione della dimensione storico-profetica e supera la contrapposizione fra spirito e materia, fra mondano e oltremondano, può sembrare un ritorno ad Aristotele: in realtà - osserva Losurdo - l'incontro di Hegel con la tradizione religiosa ebraico-cristiana non è stato vano, perché da esso è passata nel sistema filosofico hegeliano una concezione della realtà come eterna tensione creatrice del tutto assente nel pensiero greco.

D. Losurdo, *Metafisica, antimetafisica e storia*, 6

Per Hegel Dio è "la totalità" cosmica e storica, ed è una totalità non indifferenziata bensì internamente articolata. Nonostante l'omaggio reso alla tradizione ebraico-cristiana, questa viene ora radicalmente epurata della sua dimensione storico-profetica. Non c'è più spazio per eventi divini, esterni rispetto alla natura e alla storia, rispetto alla totalità. Il peccato originale non ha una dimensione propriamente storica: è "l'eterna storia dello spirito", "l'eterno mito dell'uomo"; non si tratta di una "storia accidentale", come apparirebbe dalla "nota rappresentazione biblica", bensì della "storia eterna, necessaria dell'uomo", qui espressa "in forma esteriore, mitica" e "priva di incongruenze". L'elemento mitico qui denunciato consiste nella formulazione in termini di evento di quella che è una dimensione "eterna" e "necessaria" dello spirito e della storia umana. In modo analogo procede Hegel con gli altri eventi centrali della storia sacra. Ciò vale per la creazione: "senza mondo, Dio non è Dio"; "l'incarnazione" è "momento essenziale della religione" in quanto tale e, in realtà, della stessa speculazione; la crocifissione e la morte di Gesù rivelano l'immanenza della "negatività" in Dio e, ancora una volta, nella stessa speculazione. Gli eventi sacri si trasformano in strutture della totalità e della realtà e in strutture altresì del pensiero speculativo capace di rispecchiarle. In questo senso Dio è colto da una metafisica speculativa che si identifica con una logica intesa "come sistema della ragione pura come

regno del puro pensiero. *Questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo*". A volere usare il linguaggio della rappresentazione e, in qualche modo, del mito, "ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la *esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*".

La logica-metafisica ha soppiantato il discorso storico-profetico. L'"esposizione di Dio" non è la narrazione o la custodia di eventi sacri, ma è la descrizione di una realtà, di una totalità che solo ora può essere pienamente pensata e abbracciata in quanto libera ormai dalle dicotomie e lacerazioni che ancora la contrassegnano nell'ambito del criticismo kantiano. La logica-metafisica fornisce la grammatica e la sintassi del reale, e di un reale che non presenta più zone d'ombra impenetrabili e inaccessibili alla ragione. D'altro canto questa presenza di Dio alla ragione e alla logica metafisica rende superfluo quello spazio della fede garantito dal criticismo di Kant, il quale non a caso viene accusato dal giovane Hegel di avere reso di nuovo la religione "ancella della fede".

A prima vista sembrerebbe che Atene abbia conquistato la vittoria totale su Gerusalemme. Epperò com'è diversa questa logica-metafisica dalla metafisica tradizionale! L'essere in quanto essere da cui quest'ultima ama prendere le mosse è identico al nulla: così si apre la *Logica* hegeliana, nell'ambito della quale la prima categoria concreta è l'unità di essere e nulla, il divenire: "*Ex nihilo nihil fit* [dal nulla non nasce nulla] - è una delle proposizioni a cui in metafisica venne attribuita una grande importanza. Ma in questa proposizione non v'è da vedere altro della vana tautologia che nulla è nulla [...] In nessun luogo, né in cielo né in terra vi è qualcosa che non contenga in sé tanto l'essere quanto il nulla". Né in cielo né in terra: come la filosofia prima aristotelica, la logica-metafisica hegeliana non ha nulla a che fare con la contrapposizione mondano/oltremondano. Oggetto dell'indagine è la realtà nel suo divenire, un divenire che si sviluppa attraverso contraddizioni oggettive, salti qualitativi, ecc. In questo senso, Hegel può ben richiamarsi, e anche a ragione, ad Aristotele. Resta però il fatto, fondamentale, che la logica-metafisica del filosofo tedesco non è passata invano attraverso l'incontro con la tradizione ebraico-cristiana. Non più connessa a una storia sacra e a una catena di eventi divini, la tensione verso il nuovo non è tuttavia dileguata, anzi, essa viene ad essere collocata nel cuore stesso del reale, delle contraddizioni, del suo sviluppo.

(AA.VV., *Metafisica. Il mondo nascosto*, Laterza, Bari, 1997, pagg. 149-153)

Löwith, Il rapporto di Nietzsche con il cristianesimo

Secondo Löwith la caratteristica principale di Nietzsche è il suo anticristianesimo. In questa lettura lo storico tedesco mette in evidenza il fatto che, nonostante tutto, la cultura cristiana lo aveva condizionato così profondamente che egli non riuscì mai a liberarsene fino in fondo.

K. Löwith, *Friedrich Nietzsche, sessant'anni dopo*

Il suo *Zarathustra* è, sotto ogni rispetto, un vangelo anti-cristiano, sia per il linguaggio che per il contenuto. Troppo profondamente segnato dalla sua coscienza cristiana, egli non fu in grado di revocare altrimenti il “rovesciamento di tutti i valori”, con il quale il cristianesimo si era imposto sul paganesimo, se non rovesciandolo novamente. Nietzsche era tanto profondamente cristiano e anticristiano, tanto polemico e protestante, moderno e teso nel volere che divenne suo unico movente *un solo* problema: il desiderio assetato dell'*avvenire* e la *volontà* di crearlo. Zarathustra vuole essere il “vincitore di Dio e del nulla”, sorto dalla morte di Dio; egli è il “futuro redentore”. L'intera filosofia di Nietzsche voleva essere il “prologo di una filosofia dell'avvenire”. Nessun greco pensava tanto esclusivamente nell'orizzonte del futuro da volerlo persino determinare. Tutti i miti, le genealogie e le storie antiche rappresentano il passato come una fondazione perenne. La “volontà di potenza” è tanto lontana dal pensiero greco, perché in quanto volontà di qualcosa mira al futuro, mentre il ciclo eterno del sorgere e del perire si trova al di qua della volontà, dell'intenzione e del fine. Per i Greci il movimento circolare visibile delle sfere celesti, rivelava un *logos* cosmico e una divina perfezione; per Nietzsche l'eterno ritorno dell'identico è “il più terribile” di tutti i pensieri e la “realtà più greve”, essendo in contrasto con la sua volontà di una redenzione futura. Nietzsche ha voluto superare il tempo in vista dell'eternità; i Greci non movevano dalla temporalità del tempo, bensì dal perenne, e pensavano il tempo transeunte come una copia inferiore dell'eterno presente. Per i Greci l'eterno ritorno del sorgere e del recedere spiegava il continuo mutamento nella natura e nella storia; per Nietzsche il riconoscimento dell'eterno ritorno richiede un luogo “al di là dell'uomo e del tempo”. I Greci provavano paura e timore di fronte al fato; Nietzsche compì lo sforzo sovrumano di volerlo e di amarlo e di identificarsi con esso, come se il fato potesse mai diventare il nostro. Incapace di sviluppare la sua visione dell'eterno ritorno come un ordine supremo dell'essere di tutto l'essente, dapprima egli presentò questa sua idea come un imperativo etico. La “teoria” greca dell'eterno ritorno divenne per lui un postulato pratico, che gli serviva da “martello” per imprimere negli uomini l'idea di una responsabilità assoluta, e per sostituire quel sentimento di responsabilità, vivo finché Dio era ancora presente nell'esistenza umana.

K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967, pagg. 182-183

Löwith, Maestri e discepoli

Löwith affronta il tema dei maestri moderni e dei loro discepoli, soffermandosi in particolare sulle responsabilità di Nietzsche. La frase in francese dice: “La preveggenza è la causa delle guerre attuali dell’Europa. Se ci si desse la pena di non prevedere niente, tutto il mondo sarebbe tranquillo”.

K. Löwith, *Friedrich Nietzsche, sessant’anni dopo*

Se nella prefazione del *Wille zur Macht* Nietzsche descrive la storia del nichilismo europeo, la sua origine e il suo futuro, egli non voleva soltanto diagnosticare, ma “provocare” ciò che prevede come inevitabile, promuovere lo sviluppo e deciderlo. Egli non si limitò a prevedere il futuro, in virtù del suo lucido intuito per le correnti sotterranee di un tempo prospero alla superficie, ma assumeva con tutta serietà la parte del profeta. Una volta, in un brano cui prepose il titolo *Il ventesimo secolo*, egli si notò una frase di Galiani: “La prévoyance est la cause des guerres actuelles de l’Europe. Si l’on voulait se donner la peine de ne rien prévoir, tout le monde serait tranquille...”, e aggiunse: “Dato che io non condivido affatto le vedute pacifistiche dello scomparso amico mio Galiani, non ho timore di prevedere alcune cose, e pertanto, eventualmente, di provocare in tal modo la causa di guerre”. Chi potrebbe in tal caso esimere ancora la filosofia di Nietzsche da una responsabilità storica, oppure – il che è lo stesso – appagarsi di fare appello al “fato” e al “destino”, incolpati di tutto e che al tempo stesso tutto discolpano?

Gli scritti di Nietzsche crearono un clima spirituale in cui determinate cose divennero possibili, e l’attualità delle loro edizioni divulgative durante il *terzo Reich* non fu un puro caso. Invano Nietzsche pose l’accento sul fatto che il suo *Wille zur Macht* era esclusivamente un libro rivolto al *pensiero*; perché dal suo pensiero era pure nata l’idea della volontà di potenza, della quale egli sapeva che come principio sarebbe risultata affatto comprensibile per i Tedeschi. Chi parla la “lingua dei reggitori del mondo” e sa come Nietzsche di essere un destino europeo, non può fare a meno di “prendere in mano” egli stesso questo destino, per dimostrare di esserlo. Il tentativo di liberare Nietzsche dalla sua colpa con i suoi effetti storici è quindi altrettanto mancato quanto quello opposto, di voler addossare a lui ogni inferiore abuso dei suoi scritti. Certamente Nietzsche si sarebbe tanto poco riconosciuto in Hitler quanto Rousseau nel suo ammiratore Robespierre; ma ciò non toglie che entrambi abbiano preparato un sovvertimento e aperto nuove vie che essi stessi non hanno percorso. È vero che tra il pensiero che uno scrittore significativo esprime e le possibili conseguenze storiche di esso non esiste una coordinazione univoca, ma ad ogni pensiero pubblicamente espresso fanno seguito conseguenze siffatte, tanto più se esso è già provocatorio e se istiga all’azione.

La responsabilità di un pensiero presenta sempre due aspetti: la diretta autoresponsabilità dell’autore di quanto egli voleva comunicare con ciò che ha espresso, e la corresponsabilità indiretta della possibile risposta che il suo appello deve suscitare. Esse non sono

equiparabili, ma neppure indifferenti l'una rispetto all'altra; infatti la responsabilità immediata delle intenzioni coscienti di una pubblicazione include anche la responsabilità mediata dei diversi modi in cui tale pubblicazione può essere accolta da coloro per i quali un pensiero viene pubblicato.

K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967, pagg. 170-172

Lucrezio, Fuggire le passioni d'amore

L'amore – al pari delle altre passioni – rende l'uomo schiavo di qualcosa che gli è esterno (la persona amata), rappresenta un ingiustificato dispendio di energie e allontana dalla felicità, unico obiettivo che deve porsi l'uomo saggio.

De rerum natura, IV, 1121-1140

1 Adde quod absumunt viris pereuntque labore,
 2 adde quod alterius sub nutu degitur aetas.
 3 Labitur interea res et Babylonica fiunt,
 4 languent officia atque aegrotat fama vacillans.
 5 †unguenta† et pulchra in pedibus Sicyonia rident
 6 scilicet et grandes viridi cum luce zmaragdi
 7 auro includuntur teriturque thalassina vestis
 8 assidue et Veneris sudorem exercita potat.
 9 Et bene parta patrum fiunt anademata, mitrae,
 10 interdum in pallam atque Alidensia Ciaque vertunt.
 11 Eximia veste et victu convivia, ludi,
 12 pocula crebra, unguenta coronae sarta parantur,
 13 nequiquam, quoniam medio de fonte leporum
 14 surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat,
 15 aut cum conscius ipse animus se forte remordet
 16 desidiose agere aetatem lustrisque perire,
 17 aut quod in ambiguo verbum iaculata reliquit
 18 quod cupido adfixum cordi vivescit ut ignis,
 19 aut nimium iactare oculos aliumve tueri
 20 quod putat in vultuque videt vestigia risus.

1. Aggiungi che sperdono forze, si distruggono per la fatica,
2. aggiungi che si passa la vita al cenno di altri.
3. Si disperde, in quel mentre, l'avere, si trasforma in drappi alla moda;
4. il dovere languisce, il buon nome vacilla intaccato.
5. Ma sorridono unguenti, e calzari sicioni nei piedi,
6. sicuro, i grandi smeraldi che hanno verde la luce
7. son montati nell'oro, la veste colore di mare si consuma
8. per l'uso continuo, beve consunta amoroso sudore.
9. I guadagni onorati dei padri si fanno mitre e diademi,
10. si trasformano a volte in vestiti, stoffe di Alinda e di Ceo.
11. Si allestiscono ricevimenti con decorazioni e portate mirabili,
12. feste, boccali continui, profumi corone ghirlande:

13. inutilmente, perché in mezzo al fonte di quei piaceri
14. sgorga un che di amaro, che soffoca anche tra i fiori,
15. o quando a volte l'animo stesso, consapevole, si rode
16. di passare la vita a far niente, di annullarsi nei bordelli,
17. o perché lei ha gettato e lasciato lí un'ambigua parola,
18. che confitta nel cuore preso da desiderio incrudisce come fiamma,
19. o perché pensa che quella troppo getta gli occhi d'intorno,
20. e guarda un altro, o ravvisa nel volto la traccia di un sorriso.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 314-315)

Lucrezio, Il clinamen

Lucrezio spiega come avviene che gli atomi si uniscano per formare tutto ciò che si trova in natura.

De rerum natura, II, 216-224, 284-293

1 Illud in his quoque te rebus cognoscere avemus,
 2 corpora cum deorsum rectum per inane feruntur
 3 ponderibus propriis, incerto tempore ferme
 4 incertisque locis spatio depellere paulum,
 5 tantum quod momen mutatum dicere possis.
 6 Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
 7 imbris uti guttae, caderent per inane profundum,
 8 nec foret offensus natus nec plaga creata
 9 principiis: ita nil umquam natura creasset.
 [...]
 10 Quare in seminibus quoque idem fateare necessest,
 11 esse aliam praeter plagas et pondera causam
 12 motibus, unde haec est nobis innata potestas,
 13 de nilo quoniam fieri nil posse videmus.
 14 Pondus enim prohibet ne plagis omnia fiant
 15 externa quasi vi. Sed ne mens ipsa necessum
 16 intestinum habeat cunctis in rebus agendis
 17 et devicta quasi cogatur ferre patique,
 18 id facit exiguum clinamen principiorum
 19 nec regione loci certa nec tempore certo.

1. Anche ciò desideriamo che tu conosca fra questi argomenti:
 2. i corpi primi, quando sono tratti nel vuoto verso il basso in linea retta
 3. dal peso che loro appartiene, in tempo assolutamente indeterminato,
 4. e in luoghi indeterminati declinano un po' dal percorso,
 5. tanto quanto basta a dire che il moto è stato cambiato.
 6. Perché se non fosse fatto normale questa deviazione, tutti giù in basso,
 7. come gocce di pioggia, cadrebbero nel vuoto profondo,
 8. né vi sarebbero mai stati scontri né urti sarebbero stati prodotti
 9. tra i principi; e così nulla mai avrebbe natura creato.
 [...]

10. E perciò, negli atomi occorre che tu ammetta questo,
 11. che esista, oltre agli urti e ai pesi, una causa ulteriore
 12. del movimento, donde sorge per noi questo innato potere:

13. ché vediamo che dal nulla non può nascer nulla.
14. Impedisce infatti il peso che tutte le cose avvengano
15. come per forza a essi esterna. Ma che anche l'intelligenza debba
16. seguire un'interna necessità, nel compiere tutti gli eventi,
17. sopraffatta, sia costretta come a patire e subire,
18. di ciò è causa una piccola declinazione dei principi delle cose,
19. in un luogo non determinato, né in tempo determinato.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 100-101; 104-107)

Lucrezio, Invocazione a Venere ed elogio di Epicuro

Lucrezio inizia il primo libro del suo poema con l'invocazione a Venere, dea della bellezza, ma qui evidente personificazione della Natura creatrice, che può portare agli uomini – oltre la vita – la pace. La verità sulla Natura, individuata da Epicuro, è lo strumento che può liberare gli uomini dal dolore: così Lucrezio, dopo aver invocato Venere, elogia Epicuro, il filosofo che ha sottratto gli uomini alla paura della religione.

a) Invocazione a Venere (*De rerum natura*, I, 1-9 e 31-40)

1 Aeneadum genetrix, hominum divumque voluptas
 2 alma Venus, caeli subter labentia signa
 3 quae mare navigerum, quae terras frugiferentis
 4 concelebras, per te quoniam genus omne animantum
 5 concipitur visitque exortum lumina solis:
 6 te, dea, te fugiunt venti, te nubila caeli
 7 adventumque tuum, tibi suavis daedala tellus
 8 summittit flores, tibi rident aequora ponti
 9 placatumque nitet diffuso lumine caelum.
 [...]

31 Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
 32 mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
 33 armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
 34 reicit aeterno devictus vulnere amoris,
 35 atque ita suspiciens tereti cervice reposta
 36 pascit amore avidos inhians in te, dea, visus,
 37 eque tuo pendet resupini spiritus ore.
 38 Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
 39 circumfusa super, suavis ex ore loquellas
 40 funde petens placidam Romanis, incluta, pacem.

1. Madre degli Eneadi, gioia piena di uomini e dèi,
 2. alma Venere, sotto gli astri che scorrono in cielo
 3. popoli il mare ricco di navi, e la terra che arreca
 4. le messi: attraverso di te infatti ogni stirpe di viventi
 5. è concepita, e scorge, nata, la luce del Sole:
 6. te, o dea, te fuggono i venti, e le nubi del cielo
 7. il tuo giungere: per te la terra creatrice
 8. sparge il suolo di fiori, per te sorride la piana del mare
 9. tornato il sereno, brilla il cielo di luce uniforme.
 [...]

31. Tu sola infatti puoi con pace serena giovare
32. ai mortali, in quanto i terribili atti di guerra domina
33. Marte, potente nell'armi, lui che spesso sul tuo grembo,
34. s'abbandona, colpito da ferita d'amore che dura per sempre;
35. e cosí, reclinato il collo ben fatto, guarda in alto
36. e sazia d'amore sguardi desiosi a te, o dea, rivolgendo,
37. cosí riverso, e alla tua bocca ne è sospeso il sospiro.
38. Quando, o dea, egli riposa sul tuo santo corpo,
39. volgiti sopra di lui, e dolci parole dalla tua bocca
40. fa' sgorgare, e domanda, o inclita, per i Romani pace serena.

b) Elogio di Epicuro (*De rerum natura*, I, 62-79)

- 1 Humana ante oculos foede cum vita iaceret
- 2 in terris oppressa gravi sub religione
- 3 quae caput a caeli regionibus ostendebat
- 4 horribili super aspectu mortalibus instans,
- 5 primum Graius homo mortalis tollere contra
- 6 est oculos ausus primusque obsistere contra,
- 7 quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
- 8 murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
- 9 irritat animi virtutem, effringere ut arta
- 10 naturae primus portarum claustra cupiret.
- 11 Ergo vivida vis animi pervicit, et extra
- 12 processit longe flammantia moenia mundi
- 13 atque omne immensum peragravit mente animoque,
- 14 unde refert nobis victor quid possit oriri,
- 15 quid nequeat, finita potestas denique cuique
- 16 quanam sit ratione atque alte terminus haerens.
- 17 Quare religio pedibus subiecta vicissim
- 18 obteritur, nos exaequat victoria caelo.

1. La vita dell'uomo, dinanzi agli occhi di tutti, vergognosamente stava
2. abbattuta in terra, schiacciata sotto Religione opprimente,
3. che il capo delle regioni del cielo mostrava,
4. con sguardo terrificante incombendo sopra i mortali:
5. e allora per primo un uomo di Grecia gli occhi mortali contro
6. di lei osò alzare, primo ergersi contro;
7. lui, né reputazione degli dèi, né fulmini, né, con minaccioso
8. borbottio, il Cielo, lo trattennero, ma ancora di piú l'aggressiva

9. forza dell'animo eccitarono, sí ch'egli bramasse svellere,
10. per primo, le sbarre chiuse delle porte di Natura.
11. Dunque la forza vigorosa dell'animo ebbe vittoria, e lontano
12. avanzò, al di là delle mura del mondo che gettano fiamme,
13. e l'Infinito tutto percorse con la ragione e con l'animo:
14. da lí a noi riferisce, vittorioso, ciò che possa aver nascita,
15. ciò che non possa, per quale legge infine abbia, ogni cosa,
16. campo d'azione determinato, e confini infissi nel profondo:
17. perché Religione, gettata sotto i piedi, a sua volta
18. è schiacciata, la vittoria noi rende uguali al Cielo.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 2-5; 6-7)

Lucrezio, L'esistenza degli atomi

Nel poema di Lucrezio si trova una esposizione molto particolareggiata della dottrina di Epicuro; l'intento del poeta filosofo è anche quello di fornire "prove razionali" della teoria atomistica: la ragione umana – che può pensare gli elementi semplici (gli atomi) che non possono "scorgersi con gli occhi" – può trovare le "prove" della struttura della realtà proposta da Epicuro facendo ricorso solo alle proprie facoltà e all'osservazione del mondo che ci circonda, cioè all'esperienza. Le "dimostrazioni" fornite da Lucrezio hanno il pregio di essere esposte con un linguaggio – quello poetico – capace di comunicare i movimenti e la "vita" della Natura in maniera immediata.

De rerum natura, I, vv. 265-297

- 1 Nunc age, res quoniam docui non posse creari
- 2 de nilo neque item genitas ad nil revocari,
- 3 ne qua forte tamen coeptes diffidere dictis,
- 4 quod nequeunt oculis rerum primordia cerni,
- 5 accipe praeterea quae corpora tute necessest
- 6 confiteare esse in rebus nec posse videri.
- 7 Principio venti vis verberat incita pontum
- 8 ingentisque ruit navis et nubila differt,
- 9 interdum rapido percurrens turbine campos
- 10 arboribus magnis sternit montisque supremos
- 11 silvifragis vexat flabris: ita perfurit acri
- 12 cum fremitu saevitque minaci murmure ventus.
- 13 Sunt igitur venti nimirum corpora caeca
- 14 quae mare, quae terras, quae denique nubilia caeli
- 15 verrunt ac subito vexantia turbine raptant,
- 16 nec ratione fluunt alia stragemque propagant
- 17 et cum mollis aquae fertur natura repente
- 18 flumine abundanti, quam largis imbribus auget
- 19 montibus ex altis magnus decursus aquai
- 20 fragmina coniciens silvarum arbustaque tota,
- 21 nec validi possunt pontes venientis aquai
- 22 vim subitam tolerare: ita magno turbidus imbri
- 23 molibus incurrit validis cum viribus amnis.
- 24 Dat sonitu magno stragem volvitque sub undis
- 25 grandia saxa ruitque <et> quidquid fluctibus obstat.
- 26 Sic igitur debent venti quoque flamina ferri,

27 quae veluti validum cum flumen procubere
 28 quamlibet in partem, trudunt res ante ruuntque
 29 impetibus crebris, interdum vertice torto
 30 corripiunt rapidique rotanti turbine portant.
 31 Quare etiam atque etiam sunt venti corpora caeca,
 32 quandoquidem factis et moribus aemula magnis
 33 omnibus inveniuntur, aperto corpore qui sunt.

1. Ordunque: poi che ho spiegato come non possano
 2. [generarsi dal nulla
 3. le cose, né, dopo esser nate, venire ancora richiamate nel nulla
 4. che non t'accada di iniziare ad avere sospetti verso il mio dire,
 5. poiché non possono i principi delle cose scorgersi con gli occhi,
 6. apprendi, oltre a ciò che ho detto, quali corpi è necessario
 7. che certo tu ammetta esistere nelle cose, ma che non possono esser veduti.
 8. Per iniziare: batte la forza del vento, levatasi, il mare:
 9. grosse navi rovescia, e le nuvole sparge;
 10. talvolta, con vortice rapace, correndo sulle pianure,
 11. le riempie di alberi grandi, e le cime dei monti
 12. batte con soffi che schiantano i boschi: così impazza con fremito
 13. aggressivo, e agisce crudele, con rombo di minaccia, il vento.
 14. Esistono dunque corpi nascosti del vento,
 15. che spazzano il mare, e le terre, e infine le nubi del cielo,
 16. e attaccatele a un tratto le trascinano nel vortice,
 17. e scorrono, e spargono la rovina, in modo non diverso
 18. da quando la natura cedevole dell'acqua d'improvviso s'abbatte
 19. in fiume straripante (se essa, per piogge abbondanti l'accresce,
 20. giù dagli alti monti, un torrente ricco di acque):
 21. trasporta rottami di boschi, e alberi interi,
 22. né i ponti robusti valgono a trattenere la forza improvvisa
 23. dell'acqua che giunge. Con tale forza, torbido di pioggia abbondante,
 24. s'abbatte, con sue forze robuste, contro i piloni e il fiume;
 25. causa rovina, con grande fragore: fa ruotare, di sotto le onde,
 26. pietre grandi, laddove ai suoi flutti qualcosa si oppone.
 27. Così dunque debbono anche scorrere i soffi del vento,
 28. che quando, simili a fiume impetuoso, s'abbattono
 29. in ogni direzione, spingono le cose che hanno dinanzi, e le trascinano
 30. con attacchi fitti; talora, con un vortice intorno,
 31. le afferrano, e rapidi le trascinano nel girevole turbinare.
 32. E allora davvero esistono i corpi nascosti del vento

33. se in azioni e comportamento si scoprono emuli dei grandi
34. fiumi, che hanno un corpo che appare visibile.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 20-23)

Lucrezio, la natura non lavora per l'uomo

Di fronte alla concezione provvidenzialistica dell'universo – tipica degli stoici – Lucrezio sostiene che è da rifuggire ogni forma di finalismo antropocentrico: la Natura non lavora per l'uomo, anzi questi è l'unico fra gli esseri viventi contro il quale la Natura sembra avere un atteggiamento ostile.

De rerum natura, V, vv. 195-234

- 1 Quod <si> iam rerum ignorem primordia quae sint,
- 2 hoc tamen ex ispsis caeli rationibus ausim
- 3 confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
- 4 nequaquam nobis divinitus esse paratam
- 5 naturam rerum: tanta stat praedita culpa.
- 6 Principio quantum caeli tegit impetus ingens,
- 7 inde avidam partem montes silvaeque ferarum
- 8 possedere, tenet rupes vastaeque paludes
- 9 et mare quod late terrarum distinet oras.
- 10 Inde duas porro prope partis fervidus ardor
- 11 assiduusque geli casus mortalibus aufert.
- 12 Quod superest arvi, tamen id natura sua vi
- 13 sentibus obtucat, ni vis humana resistat
- 14 vitai causa valido consueta bidenti
- 15 ingemere et terram pressis proscindere aratris.
- 16 Si non fecundas vertentes vomere glebas
- 17 terraique solum subigentes cimus et ortus,
- 18 sponte sua nequeant liquidas exsistere in auras;
- 19 et tamen interdum magno quaesita labore
- 20 cum iam per terras frondent atque omnia florent,
- 21 aut nimiis torret fervoribus aetherius sol
- 22 aut subiti premunt imbres gelidaeque pruinae,
- 23 flabraque ventorum violento turbine vexant.
- 24 Praeterea genus horrifera natura ferarum
- 25 humanae genti infestum terraque marique
- 26 cur alit atque auget? Cur anni tempora morbos
- 27 apportant? Quare mors immatura vagatur?
- 28 Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
- 29 navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni
- 30 vitali auxilio, cum primum in luminis oras
- 31 nixibus ex alvo matris natura profudit,
- 32 vagituque locum lugubri complet, ut aequumst

33 cui tantum in vita restet transire malorum.
 34 At variae crescunt pecudes armenta feraeque
 35 nec crepitacillis opus est nec cuiquam adhibendast
 36 alame nutricis blanda atque infractaloquella
 37 nec varias quaerunt vestis pro tempore caeli,
 38 denique non armis opus est, non moenibus altis,
 39 qui sua tutentur, quando omnibus omnia large
 40 tellus ipsa parit naturaue daedala rerum.

1. Ché, se pure ignorassi quali siano i primordi delle cose,
 2. ciò, tuttavia, dallo stesso comportarsi del cielo oserei
 3. asserire, e dimostrare in base a molti altri fatti,
 4. che assolutamente non per noi divinamente fu apprestata
 5. la natura del mondo: di coí grande colpa è ricolma.
 6. Prima di tutto: di quanto è coperto dall'ampia estensione del cielo
 7. un'ingorda metà i monti e le selve abitate da fiere
 8. ne trattengono, o la dominano rupi o paludi deserte
 9. e il mare che a gran distanza separa le rive delle terre.
 10. Inoltre, ancora circa due terzi il torrido caldo
 11. e il cadere incessante del gelo strappa ai mortali.
 12. E quanto resta di terra, tuttavia, Natura con la sua forza
 13. ricoprirebbe di sterpi, se umana forza non s'opponesse,
 14. avvezza, per regger la vita, a gemere sul forte bidente,
 15. e a spezzare avanti a sé la terra con l'aratro schiacciato.
 16. Se, rovesciando le zolle feconde con il vomere, e rivoltando
 17. la superficie della terra non spingiamo i frutti alla nascita,
 18. spontaneamente non potrebbero sbocciare nelle limpide aure;
 19. e pure, talvolta, ottenuti con grande fatica,
 20. quando già sulla terra sono pieni i raccolti di fronde e di fiori,
 21. o per onde eccessive di caldo li brucia il fulgido sole,
 22. o piogge improvvise e gelide brine li annientano,
 23. e soffi di vento, con turbinare violento, li scuotono.
 24. Inoltre: la stirpe delle belve, che incute paura,
 25. nemica al genere umano, per terra e per mare perché Natura
 26. nutre e fa crescere? Perché le stagioni dell'anno apportano
 27. morbi? Perché s'aggira Morte immatura?
 28. continuando: il bimbo, come navigante gettato da onde
 29. crudeli, nudo a terra giace, senza parola, bisognoso di ogni
 30. aiuto per vivere, ora che appena alle spiagge di luce
 31. con faticoso parto fuori dal ventre materno Natura ha gettato,

32. e di luttuoso vagito riempie il luogo, come è giusto per lui
33. cui tanti restano in vita mali da attraversare.
34. Ma vari crescono gli animali, gli armenti, le fiere,
35. né servono a loro sonagli da bimbi, né alcuno ha bisogno
36. di dolce e infantile parlare di buona nutrice,
37. né ricercano vestiti mutevoli secondo stagione del cielo:
38. e infine non d'armi abbisognano, non di alte mura,
39. con cui difendere le proprie cose, poiché per ognuno ogni cosa
40. largamente produce la terra stessa, e Natura, artefice delle cose.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 338-341)

Lucrezio, le caratteristiche del saggio

All'inizio del secondo libro del De rerum natura Lucrezio – il poeta latino seguace di Epicuro e fedele espositore delle dottrine del maestro – pone a confronto il modo di valutare le cose di colui che è diventato saggio grazie allo studio della filosofia e quello di colui che invece continua ad essere vittima delle passioni.

De rerum natura, II, 1-39 (

- 1 Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
- 2 e terra magnum alterius spectare laborem;
- 3 non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
- 4 sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
- 5 Suave etiam belli certamina magna tueri
- 6 per campos instructa tua sine parte pericli.
- 7 Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
- 8 edita doctrina sapientum templa serena,
- 9 despiciere unde queas alios passimque videre
- 10 errare atque viam palantis quaerere vitae,
- 11 certare ingenio, contendere nobilitate,
- 12 noctes atque dies niti praestante labore
- 13 ad summas emergere opes rerumque potiri.
- 14 O miseras hominum mentis, o pectora caeca!
- 15 Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
- 16 degitur hoc aevi quodcumquest! nonne videre
- 17 nil aliud sibi naturam latrare, nisi utqui
- 18 corpore seiunctus dolor absit, mente fruatur
- 19 iucundo sensu cura semota metuque?
- 20 Ergo corpoream ad naturam pauca videmus
- 21 esse opus omnino, quae demant cumque dolorem,
- 22 delicias quoque uti multas substernere possint;
- 23 gratius interdum neque natura ipsa requirit,
- 24 si non aurea sunt iuvenum simulacra per aedes
- 25 lampadas igniferas manibus retinentia dextris,
- 26 lumina nocturnis epulis ut suppeditentur,
- 27 nec domus argento fulget auroque renidet
- 28 nec citharae reboant laqueata aurataque templa,
- 29 cum tamen inter se prostrati in gramine molli
- 30 propter aquae rivum sub ramis arboris altae
- 31 non magnis opibus iucunde corpora curant,
- 32 praesertim cum tempestas arridet et anni

33 tempora conspergunt viridantis floribus herbas.
 34 Nec calidae citius decedunt corpore febres,
 35 textilibus si in picturis ostroque rubenti
 36 iacteris, quam si in plebeia veste cubandum est.
 37 Quapropter quoniam nil nostro in corpore gazae
 38 proficiunt neque nobilitas nec gloria regni,
 39 quod superest, animo quoque nil prodesse putandum.

1. Quando nel grande mare i venti sconvolgono acque tranquille,
 2. guardar da terra il grande affanno di altri: lí c'è piacere:
 3. non che sia godimento gradevole il fatto che altri soffra,
 4. ma è piacere guardare i mali da cui tu stesso sei libero.
 5. Anche scorgere grandi scontri di guerra, che si svolgono nella pianura,
 6. senza che tu sia nel pericolo: lí c'è piacere.
 7. Ma nulla dà gioia maggiore del possedere – ben fortificati
 8. da dottrina di saggi – templi sereni
 9. donde tu possa osservare altri là in basso, e vederli incerti
 10. vagare, e sperduti cercare una via nella vita:
 11. si sfidano sulle proprie capacità, fanno gare di titoli nobiliari,
 12. notte e giorno s'affannano, con fatica tremenda,
 13. per arrivare al sommo della carriera, e a grande potere.
 14. Intelligenze miserevoli, gli uomini, animi senza luce:
 15. in una vita piena di ombre, in pericoli grandi
 16. si consuma quel po' di tempo che abbiamo. Non avverti
 17. che altro a se stessa natura non reclama, se non che
 18. il dolore stia lontano dal corpo, ben rimosso, e nell'intelligenza goda
 19. un piacere avvertibile, lontana da preoccupazione e paura?
 20. Perciò, avvertiamo che per la natura del corpo poche cose
 21. assolutamente bastano: tutte quelle che allontanano il dolore,
 22. e che valgono anche a fornire molti piaceri sensibili.
 23. È piú accetto, alle volte – la natura in se stessa non sente mancanze
 24. se non ci sono in casa statue dorate di giovani,
 25. che sorreggono con la destra fiaccole accese
 26. perché ci sia luce nei banchetti notturni
 27. o se il palazzo non splende d'argento e non brilla per l'oro,
 28. né le cetre fanno echeggiare i soffitti a riquadri dorati –
 29. anche senza tutto ciò, sdraiati, tra amici, su un morbido prato
 30. presso un rivo d'acqua sotto i rami d'un albero alto
 31. con non grandi mezzi gradevolmente ristorano il corpo,
 32. in ispecie quando il bel tempo sorride, e stagione

33. dell'anno sparge di fiori l'erbe verdeggianti.
34. Né il calor della febbre s'allontana piú presto dal corpo,
35. se in lenzuola ricamate e su porpora accesa di rosso
36. ti agiti, piú di quando accade se ti tocca dormire in vestito plebeo.
37. E perciò, poiché nulla nel nostro corpo valgono
38. ricchi tesori, né nobiltà, né la gloria d'un regno:
39. ugualmente anche all'animo si deve pensare che[a nulla essi giovino.

(Tito Lucrezio Caro, *La natura delle cose*, Mondadori, Milano, 1992, pagg. 86-89)

Lukács, Elogio del materialismo dialettico

Dopo aver sottolineato il grande successo del marxismo-leninismo nel mondo, Lukács afferma che il materialismo dialettico favorisce un salto di qualità anche in campo scientifico.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

Intorno al 1848 ha fatto la sua comparsa l'avversario realmente decisivo della distruzione della ragione: il marxismo; a partire dal 1917 esso non solo si sviluppa fino a diventare la *Weltanschauung* dei popoli di un sesto della terra, ma si manifesta anche, sotto l'aspetto spirituale, a un grado più alto, come marxismo-leninismo, come ulteriore elaborazione del marxismo nel periodo delle guerre mondiali e delle rivoluzioni mondiali. Il *Manifesto comunista* era già da molto tempo una delle opere più lette e più tradotte della letteratura mondiale. Dopo il 1917 – oltre alla maggiore diffusione degli scritti di Marx e di Engels – si sono aggiunte le opere di Lenin e di Stalin. Ma il periodo successivo al 1945 porta anche in ciò un cambiamento qualitativo. Vi sono pochi paesi dove le traduzioni e la diffusione di queste opere non siano aumentate in proporzione geometrica. Non intendiamo parlare della Cina, delle nuove repubbliche popolari, e neppure di paesi come la Francia e l'Italia, dove gli aderenti al comunismo rappresentano un terzo della popolazione; anche là dove la forza organizzata del comunismo è ancora relativamente esigua, si può riconoscere questo rapido aumento nella conoscenza del marxismo-leninismo, e l'influsso della concezione marxista va molto al di là di questi confini. Anche in tale questione dobbiamo considerare soltanto l'aspetto ideologico. Ma anche qui va osservato che in questi paesi non si tratta più soltanto della traduzione e della diffusione dei classici del marxismo-leninismo, ma anche di un rapido sviluppo di una propria indagine marxista, dello studio scientifico del presente e della storia del proprio paese nello spirito del marxismo-leninismo, della lotta contro la reazione con le armi spirituali di esso.

Questo rapido incremento si compie molto oltre i limiti del partito. La forza di attrazione del marxismo-leninismo sui più autorevoli intellettuali progressisti cresce sempre di più. Sempre più gli scienziati comprendono quale aiuto può loro offrire il materialismo dialettico, tanto più che esso, nell'Unione Sovietica, proprio mediante la soluzione di problemi scientifici concreti, ha portato a un più alto livello sia la scienza stessa che il suo proprio metodo. Sempre più scrittori ed artisti constatano la stessa cosa per quanto riguarda la loro arte. Perciò le scoperte e i successi dell'Unione Sovietica provocano una così accanita difesa nella scienza e nella filosofia della reazione borghese. Perciò queste discussioni nel "mondo libero" acquistano sempre più un carattere alla Kravcenko. Si parla molto meno dei problemi in se stessi che delle pretese persecuzioni a cui nell'Unione Sovietica sarebbero esposti gli scienziati non-conformisti, per contrastare così l'attrazione sempre più irresistibile della scienza e dell'arte progressista.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pagg. 855-856

Lukács, L'irrazionalismo ha avuto due fasi

Lukács ritiene che l'irrazionalismo si sia manifestato in due diversi momenti della storia: nel primo avendo come avversari la concezione del progresso e la Rivoluzione francese, nel secondo la concezione marxista della realtà e della storia.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

Il primo periodo importante dell'irrazionalismo moderno sorge perciò in opposizione al concetto idealistico e storico-dialettico di progresso; la via che va da Schelling a Kierkegaard è al tempo stesso la via che conduce da una reazione feudale contro la Rivoluzione francese alla ostilità borghese verso il progresso.

Con la battaglia combattuta dal proletariato parigino nel giugno del 1848 e specialmente con la Comune di Parigi la situazione cambia in modo radicale: d'ora innanzi la *Weltanschauung* del proletariato, il materialismo dialettico e storico, sarà l'avversario la cui natura essenziale determinerà l'ulteriore svolgimento dell'irrazionalismo. Questo nuovo periodo ha in Nietzsche il suo primo e più importante rappresentante.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pag. 7

Lukács, L'ortodossia marxista riguarda il metodo

Lukács cerca di definire cosa si debba intendere per ortodossia nell'ambito del marxismo. Essa riguarda il metodo, cioè la dialettica, la prassi, la rivoluzione. Affinché la teoria si unisca alla prassi è necessario che si arrivi ad una corretta presa di coscienza della situazione. Questo è avvenuto con "la comparsa del proletariato".

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*

Il marxismo ortodosso non significa un "atto di fede" in questa o in quella tesi di Marx, e neppure l'esegesi di un libro "sacro". Per ciò che concerne il marxismo, l'ortodossia si riferisce esclusivamente al metodo. Essa è la convinzione scientifica che nel marxismo dialettico si è scoperto il corretto metodo della ricerca, che questo metodo possa essere potenziato, sviluppato e approfondito soltanto nella direzione indicata dai suoi fondatori. [...] La dialettica materialistica è una dialettica rivoluzionaria. Questa determinazione è così importante e decisiva per comprendere la sua essenza che deve essere chiaramente afferrata prima ancora di poter trattare dello stesso metodo dialettico, per assumere un atteggiamento corretto verso il nostro problema. Si tratta del problema della teoria e della *praxis*. [...]

Solo se la presa di coscienza rappresenta il *passo decisivo* che il processo storico deve fare verso il suo proprio fine – un fine che è fatto di volontà umana, ma che non dipende dall'arbitrio dell'uomo e non è inventato dallo spirito umano; se la funzione storica della teoria consiste nel rendere praticamente possibile questo passo; se è data una situazione storica nella quale la corretta conoscenza della società si converte, per una classe, in condizione immediata della propria affermazione nella lotta; se per questa classe la conoscenza che essa ha di sé significa al tempo stesso una corretta conoscenza della società nella sua interezza; se di conseguenza, per una simile conoscenza, questa classe è nello stesso tempo soggetto ed oggetto della conoscenza ed in questo modo la teoria interviene *immediatamente ed adeguatamente* nel processo di rivolgimento della società: solo allora diventa possibile l'unità di teoria e *praxis*, presupposto della funzione rivoluzionaria della teoria.

Una tale situazione è sorta con la comparsa del proletariato nella storia.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1975, vol. XXIII, pagg. 236-238

Lukács, La categoria della totalità

Lukács ritiene la categoria della totalità fondamentale per la comprensione dei fenomeni storici particolari solo se intesa in modo dialettico. In questo senso essa mostra la sua superiorità sulla concezione borghese capitalista.

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*

Il contrasto tra descrizione di un aspetto parziale della storia e della storia come processo unitario non è tuttavia una differenza di ambito, come nel caso della storia particolare e universale, ma un contrasto metodico, un contrasto di punti di vista. La questione di una comprensione unitaria del processo storico emerge necessariamente nella trattazione di ogni epoca, di ogni ambito parziale di ricerca, ecc. Qui appare l'importanza decisiva della considerazione dialettica della totalità. Infatti, è senz'altro possibile che qualcuno conosca e descriva un certo evento storico in modo sostanzialmente corretto, senza essere per questo in grado di cogliere ciò che questo evento è nella sua realtà effettiva, nella sua funzione reale nell'interno storico cui appartiene; quindi senza comprenderlo nell'unità del processo storico. [...]

La categoria della totalità non sopprime dunque – lo ripetiamo – i suoi momenti in un'unitarietà indifferenziata, in un'identità. La forma fenomenica della loro indipendenza, della loro legalità autonoma, che essi posseggono nell'ordinamento capitalistico di produzione, si scopre come mera apparenza in quanto si trovano l'uno con l'altro in un rapporto dialettico-dinamico e vengono perciò concepiti come momenti dialettico-dinamici di un intero, che è esso stesso dialettico-dinamico. "Il risultato a cui perveniamo – dice Marx – non è il fatto che produzione, distribuzione, scambio, consumo sono identici, ma che essi formano i membri di una totalità, differente all'interno di un'unità [...] Una certa forma di produzione determina quindi certe forme di consumo, di distribuzione e di scambio e *certi rapporti di questi diversi momenti tra loro* [...] Tra questi diversi momenti ha luogo un'interazione. E questo avviene in ogni intero organico".

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1975, vol. XXIII, pagg. 248-249

Lukács, Nietzsche come anti_Marx

Per Lukács la concezione del mondo di Nietzsche è legata all'esperienza della Comune di Parigi e dei grandi partiti socialisti di massa "perché ogni filosofia è determinata dalla lotta di classe del suo tempo".

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

Con che diritto, in tali circostanze, possiamo affermare di Nietzsche che tutta la sua opera fu una polemica contro il marxismo e il socialismo, quando è evidente che egli non ha mai letto neppure una riga di Marx e di Engels? Noi crediamo tuttavia di poterlo affermare, e ciò perché ogni filosofia, nel suo contenuto e nel suo metodo, è determinata dalle lotte di classe del suo tempo.

[...]

Istintivamente i filosofi sanno che cosa devono difendere e dove si trova il loro nemico. Istintivamente sentono quali sono le tendenze "pericolose" del loro tempo e cercano di combatterle filosoficamente.

Nel capitolo precedente abbiamo mostrato questo tipo di difesa moderna e reazionaria contro il progresso della filosofia, contro il metodo dialettico, e abbiamo dedotto essenza e metodologia del moderno irrazionalismo da questo modo di reagire. Così, nelle osservazioni immediatamente precedenti, abbiamo cercato di esporre brevemente per quali ragioni sociali sia cambiata la figura dell'avversario e come questo cambiamento si manifesti in filosofia. Ora, se consideriamo il periodo in cui Nietzsche svolge la propria attività, risulta chiaro come la Comune, lo sviluppo dei partiti socialisti di massa, specialmente in Germania, come pure il modo e i risultati della lotta borghese contro di essi, abbiano fatto su di lui un'impressione profonda. Esamineremo più tardi ampiamente i particolari e le loro prove nella vita e nell'opera di Nietzsche. Qui bisognava mostrare soltanto la possibilità generale del fatto che anche per lui, come per gli altri filosofi di questo periodo, il socialismo come movimento e come concezione del mondo diventasse l'avversario principale, e come solo prendendo le mosse da questa svolta verificatasi sul fronte sociale, e dalle sue conseguenze filosofiche, sia possibile esporre la concezione del mondo di Nietzsche nei suoi nessi reali.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pagg. 312-313

Lukács, Nietzsche e la reazione

Lukács mette in relazione il pensiero di Nietzsche con la situazione storica del suo tempo. Egli si sofferma poi sulla forma mitica, utilizzata da Nietzsche, che ha permesso al filosofo tedesco di rimanere per lungo tempo il filosofo-guida della borghesia reazionaria.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

La particolare posizione di Nietzsche in questo sviluppo dell'irrazionalismo moderno è determinata in parte dalla situazione storica al tempo del suo esordio, in parte dalle sue doti personali fuori dell'ordinario. Per ciò che riguarda il primo elemento, abbiamo già ricordato gli avvenimenti sociali più importanti di questo periodo. A ciò si aggiunge, come circostanza favorevole per il suo sviluppo, che egli conclude la sua attività alla vigilia del periodo imperialistico. Ciò significa che egli, da un lato, ebbe modo di conoscere, nel periodo bismarckiano, tutte le prospettive delle lotte imminenti, fu contemporaneo della fondazione del Reich, delle speranze e delle delusioni ad essa relative, della caduta di Bismarck, dell'inaugurazione dell'imperialismo apertamente aggressivo ad opera di Guglielmo II, e, al tempo stesso, contemporaneo della Comune di Parigi, della nascita dei grandi partiti proletari di massa, delle leggi contro i socialisti e dell'eroica resistenza degli operai contro di esse; d'altra lato, però, non ebbe ancora esperienza del periodo imperialistico in se stesso. Si determina così, per lui, la favorevole situazione di poter sollevare e risolvere in forma mitica, e secondo le tendenze reazionarie della borghesia, i principali problemi del periodo successivo. Questa forma mitica favorisce l'azione del pensiero di Nietzsche non solo perché è destinata a diventare sempre più la forma di espressione filosofica dominante del periodo imperialistico, ma anche perché offre a Nietzsche la possibilità di formulare i problemi culturali, etici e spirituali dell'imperialismo in termini così generali da consentirgli di restare sempre, nonostante il vario mutare della situazione e della corrispondente tattica della borghesia reazionaria, il filosofo-guida di essa. Lo era già anteriormente alla prima guerra mondiale imperialistica e lo è rimasto dopo la seconda.

Questa durevole influenza, di cui abbiamo delineato la possibilità oggettiva, non sarebbe tuttavia mai diventata realtà senza i tratti specifici del talento non trascurabile di Nietzsche. Egli possiede un particolare intuito anticipatore, un particolare senso dei problemi per ciò di cui abbisogna l'intellettualità parassitaria del periodo imperialistico; sa cogliere ciò che intimamente la commuove e la turba e il genere di risposta che può meglio appagarla. Egli può quindi abbracciare campi assai vasti della cultura, illuminarne, con aforismi pieni di spirito, le questioni scottanti, appagare gli istinti insoddisfatti, e a volte perfino ribelli, di questo parassitario ceto intellettuale, con gesti apparentemente affascinanti e ultrarivoluzionari, e insieme rispondere, o almeno accennare una risposta a tutti questi problemi in modo che, da tutte queste finezze e sfumature, sorga il contenuto saldamente reazionario della borghesia imperialistica.

[...]

Certo tutto ciò, come si è detto, si realizza in Nietzsche in una forma mitica. Questa soltanto ha fatto sí che Nietzsche, che non comprendeva nulla dell'economia del capitalismo e poteva quindi osservare, descrivere ed esprimere esclusivamente i sintomi della sovrastruttura, riuscisse a cogliere e a determinare le tendenze del tempo. Ma la forma del mito deriva anche dal fatto che Nietzsche, il filosofo-guida della reazione imperialistica, non ha avuto affatto esperienza egli stesso dell'imperialismo come tale. Egli agí – come aveva fatto Schopenhauer in quanto filosofo della reazione borghese dopo il 1848 – in un'epoca che produceva soltanto i germi e gli spunti di ciò che sarebbe avvenuto in seguito. Questi, per un pensatore che non poteva riconoscere le vere forze motrici, erano rappresentabili solo in forma utopistico-mitica. L'importanza filosofica di Nietzsche consiste in ciò che egli, nonostante tutto, ha fissato determinati caratteri permanenti. Certamente gli fu di vantaggio sia l'espressione mitica che la forma aforistica, del cui carattere parleremo presto, in quanto tali miti e aforismi poterono venir raccontati e interpretati in modi molto diversi e magari opposti a seconda degli interessi momentanei della borghesia e delle aspirazioni dei suoi ideologi. Il fatto che si sia tornati sempre a Nietzsche, e di volta in volta a un "nuovo" Nietzsche, mostra che in questo mutare vi era tuttavia una continuità: la continuità dei problemi fondamentali dell'imperialismo, in quanto periodo *complessivo*, considerati dal punto di vista degli interessi *permanenti* della borghesia reazionaria e interpretati nello spirito delle *permanenti* esigenze dell'intellettualità borghese parassitaria.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pagg. 313-314 e 318-319

Lukács, Per la causa della ragione e della pace

Contro i due nemici, l'imperialismo e l'irrazionalismo, la ragione ha intrapreso la sua battaglia destinata alla vittoria per l'appoggio delle masse. È nato il "movimento per la pace" sotto il patrocinio di Stalin.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

Gli scopi e le prospettive pratiche del movimento della pace non sono qui in discussione. La sua semplice esistenza ha però un'importanza storica universale per il pensiero umano: *la difesa della ragione come movimento di massa*. Dopo un secolo di crescente dominio dell'irrazionalismo, la difesa della ragione, la ricostruzione della ragione distrutta, comincia la sua azione vittoriosa nelle masse. Come il movimento della pace mira, sotto l'aspetto politico, a isolare dalle masse, rendendoli così impotenti, i gruppi esigui di numero, ma importanti per l'influsso che esercitano, dei rappresentanti del capitalismo monopolistico, dei militaristi, dei criminali di guerra intellettuali e di fatto, – così questo lato ideologico manifesta la tendenza a privare della loro influenza sul pensiero e sul sentimento dei popoli i fabbricanti di teorie decadenti e irrazionalistiche di ogni genere, di messaggi antirazionali e antiumani. [...]

Questa *sollevazione delle masse a favore della ragione* è il grande elemento che oggi si oppone al timor panico di fronte alle masse e all'irrazionalismo ad esso strettamente congiunto. Questa sollevazione è quindi – considerata storicamente – la reazione contro lo scatenamento hitleriano degli istinti irrazionali. E insieme una campagna di rivincita, o piuttosto un soffocamento in germe delle azioni alla Hitler progettate per l'avvenire. Stalin ha chiaramente determinato i limiti che possono essere raggiunti dal movimento della pace. Poiché il suo scopo non può essere quello di abbattere il capitalismo, esso non è in condizione di eliminare la causa fondamentale delle guerre. La sua lotta è rivolta contro le guerre che concretamente si vanno preparando e che esso con grandi prospettive di successo è chiamato a impedire. Marx scriveva più di un secolo fa: "L'arma della critica non può certo sostituire la critica delle armi, la potenza materiale deve essere abbattuta dalla potenza materiale; ma anche la teoria diventa potenza materiale non appena conquista le masse". Noi marxisti sappiamo che anche in campo filosofico la grande e decisiva battaglia fra la ragione e l'antiragione, fra la dialettica materialistica e l'irrazionalismo, dopo che questa lotta è divenuta da tempo una contesa intorno al marxismo, può essere condotta alla definitiva conclusione vittoriosa solo con la vittoria del proletariato sulla borghesia, con la caduta del capitalismo, con l'edificazione del socialismo. È evidente che tutto questo deve restare del tutto al di fuori degli scopi del movimento della pace. Perciò l'aspirazione, divenuta in esso così potente, a reintegrare la ragione nei suoi diritti, alla restaurazione della ragione, non può, nemmeno sotto l'aspetto ideologico, affrontare la battaglia decisiva. Ma ciò non diminuisce affatto la sua importanza storica universale. Esso ha iniziato questa campagna con uno schieramento di seicento milioni di uomini, è in procinto di mobilitarne

altre centinaia di milioni, è la prima grande sollevazione delle masse contro la follia dell'irrazionalità imperialistica. Le masse, combattendo per la ragione, hanno proclamato sulla strada il loro diritto alla condeterminazione del destino del mondo. Esse non rinunceranno più a questo diritto, all'uso della ragione nella loro propria causa, nella causa dell'umanità, al diritto di vivere in un mondo retto dalla ragione e non nel caos della follia guerresca.

Budapest, gennaio 1953.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pagg. 860-861

Lukács, Schopenhauer e Nietzsche

Schopenhauer e Nietzsche sono stati due nemici del progresso in due epoche distinte. Per questo Nietzsche ha modificato la "volontà" di Schopenhauer nella "volontà di potenza" e nella "trasvalutazione di tutti i valori".

G. Lukács, *La distruzione della ragione*

È fuor di dubbio che tale capacità di anticipare col pensiero è segno di non trascurabile spirito di osservazione, di sensibilità per i problemi e di attitudine all'astrazione. Sotto questo aspetto la posizione storica di Nietzsche è analoga a quella di Schopenhauer. Questi due pensatori hanno molto di comune anche nell'indirizzo fondamentale della loro filosofia. Gli odierni tentativi di separare Nietzsche dall'irrazionalismo di Schopenhauer e di metterlo in rapporto con l'illuminismo e con Hegel, sono, a mio giudizio, puerili, o, per dir meglio, espressione del livello più basso finora raggiunto nella rappezzatura della storia nell'interesse dell'imperialismo americano. Fra Schopenhauer e Nietzsche sussistono naturalmente differenze che nel corso dell'evoluzione di quest'ultimo e col chiarirsi delle sue proprie aspirazioni diventano sempre più profonde. Ma si tratta piuttosto di differenze di tempo, di differenze nei mezzi di lotta contro il progresso sociale.

Ma Nietzsche ha preso da Schopenhauer il principio della connessione metodologica del suo sistema di pensiero e lo ha semplicemente modificato e svolto conforme al tempo e all'avversario da combattere: quello che abbiamo caratterizzato, nel secondo capitolo, come apologetica indiretta del capitalismo. Questo principio fondamentale, in seguito alle condizioni di una lotta di classe più acutamente sviluppata, assume in parte nuove forme concrete. La lotta di Schopenhauer contro l'idea di progresso del suo tempo poteva ancora riassumersi nella svalutazione di ogni attività come moralmente e spiritualmente inferiore. Nietzsche invece incita a un attivo operare per l'imperialismo e per la reazione. Già di qui risulta che Nietzsche dovette metter da parte tutto il dualismo schopenhaueriano di rappresentazione e volontà e sostituire il mito buddistico della volontà col mito della volontà di potenza. Ne deriva, inoltre, che Nietzsche non può nemmeno servirsi della astratta e generica condanna schopenhaueriana della storia. Va da sé che una storia reale non esiste per Nietzsche più che non esista per Schopenhauer. Ma la sua apologetica dell'imperialismo aggressivo assume la forma di un'interpretazione mitica della storia. Infine, poiché qui possiamo elencare soltanto i momenti essenziali, l'apologetica di Schopenhauer è sì indiretta quanto alla forma, ma esprime tuttavia apertamente le sue simpatie reazionarie nel campo sociale e politico, e spesso perfino in modo provocante e cinico. In Nietzsche, invece, il principio dell'apologetica indiretta si estende anche al modo di espressione: la sua aggressiva e reazionaria presa di posizione a favore dell'imperialismo si manifesta in forma di atteggiamento ultrarivoluzionario. La lotta contro la democrazia e il socialismo, il mito dell'imperialismo, l'appello a un'attività barbarica, devono apparire come una trasformazione inaudita, una "trasvalutazione di tutti i valori", un

“crepuscolo degli dèi”: l’apologetica indiretta dell’imperialismo assume demagogicamente la parte di pseudorivoluzione.

G. Lukács, *La distruzione della ragione*, Einaudi, Torino, 1959, pagg. 319-320

Lutero, Il libero arbitrio non serve e neppure la Legge

Appoggiandosi all'autorità di san Paolo, Lutero afferma che non il libero arbitrio e neppure la Legge salvano l'uomo, ma solo la grazia può farlo. La Legge aiuta l'uomo a comprendere dove stia il male ma non ad evitarlo.

M. Lutero, *De servo arbitrio*

Insomma Paolo con la sua distinzione conferma ciò che diciamo. Egli divide gli uomini che stanno alla *Legge* in due parti: quelli che operano in virtù dello spirito e quelli che operano secondo la carne, senza gradazioni intermedie. Egli infatti dice così: “Per le opere della *Legge* nessuna carne sarà giustificata”. Che significa questo se non che quei cotali operano nella *Legge* senza lo Spirito, in quanto sono soltanto carne, cioè empìi e ignari di Dio, e tali che quelli loro opere nulla giovano ad essi? Così, sempre Paolo, usando la stessa distinzione, dice nella *Lettera ai Galati* (3, 2): “Avete ricevuto lo Spirito mediante le opere della *Legge* o per avere ascoltato la predicazione della fede?”. E di nuovo nella *Lettera ai Romani* (3, 21): “Ora all'infuori della *Legge* si è manifestata la giustizia di Dio”; e ancora (3, 23): “Pensiamo che l'uomo sia giustificato in virtù della fede senza le opere della *Legge*”.

Tutto ciò rende evidente che presso Paolo lo Spirito viene contrapposto alle opere della *Legge*, non altrimenti che a ogni altra cosa non spirituale e a tutte le forze e denominazioni della carne. Ed è certo che l'opinione di Paolo coincide con la parola di Cristo riportata in Giovanni (3, 6): “Tutto ciò che non viene dallo Spirito, è carne”, sia pur bello, santo, eccellente quanto si voglia, ed anche si tratti delle più belle opere della legge divina, prodotte dalle più alte forze nostre.

Occorre infatti lo Spirito di Cristo, senza il quale ogni cosa non è che condannabile. Rimanga pertanto assodato che Paolo intende per opera della *Legge* non le opere rituali, ma tutte le opere di tutta la *Legge*. Rimarrà in pari tempo assodato che anche nelle opere della *Legge* viene condannato tutto ciò che è senza Spirito. Ma senza Spirito è quella forza del libero arbitrio, di cui noi appunto discutiamo e che è quanto di meglio abbia l'uomo. Agire infatti secondo le opere della *Legge* è ciò che di più eccellente si possa dire dell'uomo. Non dice Paolo: “Coloro che sono nel peccato e nell'empietà contro la *Legge*”, ma: “Coloro che seguono le opere della *Legge*”, che, cioè, sono più amanti e più zelanti della *Legge*, che, oltre alla forza del libero arbitrio, hanno avuto anche il soccorso, ossia l'insegnamento e l'incitamento della *Legge*. Se pertanto il libero arbitrio, anche se aiutato dalla *Legge* e nell'osservanza di questa impegnato con il massimo sforzo, non giova a nulla e non giustifica, ma viene lasciato nell'empietà e nella carne, che cosa si pensa possa ottenere da solo senza neppure la *Legge*?

“È la *Legge*” dice Paolo (*Romani*, 3, 20) “che ci dà la conoscenza del peccato”.

E qui egli ci mostra quanto, e fino a che punto, ci giovi la *Legge*, evidentemente perché il libero arbitrio di per sé è così cieco, che non conosce neppure il peccato, ma ha bisogno

della *Legge* che glielo additi. Ma chi ignora il peccato, come potrebbe sforzarsi per eliminarlo? È come dire che egli scambierà ciò che è peccato per quello che non lo è, e ciò che non è peccato per peccato. E ciò è chiaramente comprovato dall'esperienza, la quale dimostra quanto il mondo odii e perseguiti, nelle persone di coloro che in esso sono gli uomini migliori e più zelanti di giustizia e pietà, la giustizia di Dio, predicata dall'*Evangelo*, e la tacci di eresia, di errore e di ogni altra colpa più grave, mentre va sbandierando e vendendo per giustizia e sapienza le opere e gli intenti suoi, che sono davvero peccato ed errore. Con quelle parole, adunque, Paolo chiude la bocca al libero arbitrio, dimostrando che attraverso la *Legge* gli viene additato il peccato, come a chi del proprio peccato è ignaro; e con ciò l'apostolo è ben lontano dal riconoscergli alcuna capacità, di sforzarsi al bene.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VIII, pagg. 1142-1143)

Lutero, La conclusione di Lutero

Non esiste il libero arbitrio perché esiste la predestinazione, perché senza l'aiuto di Dio l'uomo è schiavizzato dal demonio, perché la natura umana è stata corrotta dal peccato originale e perché l'uomo è stato redento da Cristo.

M. Lutero, W. 786-787; Clemen, pagg. 291-292

Qui terminerò questo libretto, disposto, se sarà necessario, a trattare la questione più ampiamente, quantunque io pensi di avere largamente soddisfatto ogni uomo pio, che voglia riconoscere la verità senza partito preso. Se infatti crediamo che la verità sia che Dio sa in precedenza tutto e tutto preordina e che pertanto non può fallire né subire ostacolo nella sua prescienza e predestinazione e che infine nulla può avvenire se non per Suo volere, come la ragione stessa deve ammettere, ne deriviamo, in ciò confortati egualmente dalla ragione, che non vi può essere affatto libero arbitrio né in uomo né in angelo né in alcuna creatura. Che se crediamo che Satana è il principio del mondo e che eternamente insidia e combatte con tutte le forze il regno di Cristo, in modo da non lasciare gli uomini da lui fatti schiavi se non quando ne sia respinto dalla virtù divina dello Spirito, di nuovo appare manifesto che il libero arbitrio non può esistere. Parimente, se crediamo che il peccato originale ci ha così corrotti, da opporre la sua repugnanza al bene, gravissimo ostacolo anche a coloro che sono sospinti dallo Spirito, è evidente che nell'uomo privo di Spirito nulla rimane, che possa rivolgersi al bene, ma tutto è rivolto al male. Infine, se i Giudei, che tendevano alla giustizia con tutte le loro forze, piombarono nell'ingiustizia, mentre i pagani, che tendevano all'empietà, giunsero alla giustizia per grazia divina e insperatamente, ancora una volta è manifesto, dalle opere stesse e dall'esperienza, che l'uomo senza la grazia non può volere che il male. Insomma, se crediamo che il Cristo ha redento gli uomini con il suo sangue, siamo costretti a riconoscere che l'uomo era perduto tutto intero; in caso contrario dovremmo supporre Cristo o superfluo o redentore della parte più vile di noi, il che sarebbe blasfemo e sacrilego.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 1147-1148

Lutero, La libertà

Non esiste il libero arbitrio perché esiste la predestinazione, perché senza l'aiuto di Dio l'uomo è schiavizzato dal demonio, perché la natura umana è stata corrotta dal peccato originale e perché l'uomo è stato redento da Cristo.

M. Lutero, W. 786-787; Clemen, pagg. 291-292

Qui terminerò questo libretto, disposto, se sarà necessario, a trattare la questione più ampiamente, quantunque io pensi di avere largamente soddisfatto ogni uomo pio, che voglia riconoscere la verità senza partito preso. Se infatti crediamo che la verità sia che Dio sa in precedenza tutto e tutto preordina e che pertanto non può fallire né subire ostacolo nella sua prescienza e predestinazione e che infine nulla può avvenire se non per Suo volere, come la ragione stessa deve ammettere, ne deriviamo, in ciò confortati egualmente dalla ragione, che non vi può essere affatto libero arbitrio né in uomo né in angelo né in alcuna creatura. Che se crediamo che Satana è il principio del mondo e che eternamente insidia e combatte con tutte le forze il regno di Cristo, in modo da non lasciare gli uomini da lui fatti schiavi se non quando ne sia respinto dalla virtù divina dello Spirito, di nuovo appare manifesto che il libero arbitrio non può esistere. Parimente, se crediamo che il peccato originale ci ha così corrotti, da opporre la sua repugnanza al bene, gravissimo ostacolo anche a coloro che sono sospinti dallo Spirito, è evidente che nell'uomo privo di Spirito nulla rimane, che possa rivolgersi al bene, ma tutto è rivolto al male. Infine, se i Giudei, che tendevano alla giustizia con tutte le loro forze, piombarono nell'ingiustizia, mentre i pagani, che tendevano all'empietà, giunsero alla giustizia per grazia divina e insperatamente, ancora una volta è manifesto, dalle opere stesse e dall'esperienza, che l'uomo senza la grazia non può volere che il male. Insomma, se crediamo che il Cristo ha redento gli uomini con il suo sangue, siamo costretti a riconoscere che l'uomo era perduto tutto intiero; in caso contrario dovremmo supporre Cristo o superfluo o redentore della parte più vile di noi, il che sarebbe blasfemo e sacrilego.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. XI, pagg. 1147-1148

Lutero, La ragione umana e il libero arbitrio hanno ignorato Cristo

Se consideriamo quello che hanno detto i grandi sapienti dell'antichità, dobbiamo constatare che essi hanno ignorato Cristo. Ciò dimostra quanto la ragione ed il libero arbitrio siano inutili per la salvezza dell'uomo

M. Lutero, W. 778-779; Clemen, pagg. 282-283

Interroghiamo la nostra esperienza: lo stesso intero mondo, la stessa ragione umana, lo stesso libero arbitrio sono costretti a riconoscere di non aver saputo o udito nulla di Cristo prima che venisse il Vangelo nel mondo. E, se non conobbero Cristo, meno ancora lo cercarono o ebbero possibilità di cercarlo o di tendere a Lui. Ma Cristo è la via, la verità, la vita e la salvezza (Giov., 14, 16). Riconoscono dunque, lo vogliono o no, che non avrebbero potuto con le loro forze né conoscere né cercare quelle cose che riguardano la via, la verità e la salvezza. Ciò nonostante noi continuiamo ad opporre pazzesche e insulse parole contro questa stessa nostra confessione ed esperienza, sostenendo che rimane a noi una forza tanto efficace, da conoscere e da potersi applicare alle cose che pertengono alla salvezza. Tutto questo non è, se non dire, in sostanza, che Cristo è stato esaltato a nostro pro, senza che alcuno lo abbia prima saputo o abbia potuto pensarlo; ma poi, viceversa, una tale ignoranza non viene considerata ignoranza, bensì conoscenza del Cristo, cioè di quelle cose che riguardano la salvezza.

Non vedi ancora, non tocchi con mano che gli assertori del libero arbitrio folleggiano proprio, chiamando scienza quello che essi stessi riconoscono essere ignoranza?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VIII, pag. 1145

Lutero, No al libero arbitrio

Anche se potesse scegliere, Lutero non vorrebbe il libero arbitrio perché sarebbe una strada estremamente insicura per la salvezza, in quanto basata sull'uomo e sulla sua debolezza. Invece la fede è la via di colui che confida in Dio, una via che possiamo percorrere con "tranquilla certezza".

M. Lutero, *De servo arbitrio*

Quanto a me, io lo confesso: se la cosa fosse possibile, non vorrei che mi fosse dato il libero arbitrio o che a mia disposizione fosse lasciato alcunché, con cui poter tendere alla salvezza, non solo perché non avrei la capacità di resistere e conservarlo fra tante avversità e pericoli e fra tanti assalti diabolici, poiché, essendo un solo demonio più forte di tutti gli uomini, nessuno degli uomini si salverebbe, ma perché, anche se non ci fossero pericoli, avversità, demoni, io sarei costretto a travagliarmi continuamente nell'incertezza e a dare pugni nell'aria: infatti la mia coscienza, anche se vivessi e operassi eternamente, mai potrebbe conseguire una tranquilla certezza di quanto dovesse fare per soddisfare Dio. E, qualunque opera avessi compiuto, sussisterebbe sempre lo scrupolo se ciò piacesse a Dio, o se Egli richiedesse qualcosa di più, così come prova l'esperienza di tutti coloro che si sono dati alle opere e come io ho dovuto apprendere in tanti anni con grave mia sofferenza. Ma ora, poiché Dio ha avvocato a sé la mia salvezza, escludendola dal mio arbitrio, e ha promesso di salvarmi non a motivo delle mie opere e del corso della mia vita, ma per la sua grazia e misericordia, io sono tranquillo e sicuro che Egli mi sarà fedele e non mi mentirà, e inoltre così possente e grande, che nessun demonio, nessuna avversità potranno piegarlo o strapparmi a Lui. "Nessuno, Egli dice (*Giovanni*, 10, 28 e segg.), me li strapperà di mano, perché il Padre, che mi li ha dati, è più grande di tutti". Così avviene che, se non tutti, alcuni però, anzi molti, vengano salvati, mentre per la forza del libero arbitrio non sarebbe preservato addirittura nessuno, ma saremmo dannati tutti, dal primo all'ultimo. Noi siamo dunque tranquilli e sicuri di piacere a Dio, non per merito delle nostre opere, ma per il favore della misericordia da Lui promessaci, e, anche se avremo fatto meno del dovuto e agito male, siamo certi che Egli non ci imputerà questo, ma ci perdonerà e correggerà paternamente. Questa è la glorificazione di tutti i Santi nel Dio loro.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VIII, pagg. 1145-1146)

Lutero, Sull'autorità di san Paolo

Che cosa vale l'opinione di Erasmo di fronte all'autorità di san Paolo, il quale afferma esplicitamente che solo la grazia è la fonte della giustificazione dell'uomo?

M. Lutero, W. 769; Clemen, pag. 271

Ma che replicheranno, infine, i sostenitori del libero arbitrio a quello che segue: "Essi sono giustificati gratuitamente mediante la sua grazia"? Che significa gratuitamente? Che significa mediante la sua grazia? Come si possono conciliare sforzo e merito con giustizia donata gratuitamente? Forse qui diranno che essi attribuiscono al libero arbitrio il minimo possibile, che non costituisce merito adeguato alla grazia. Ma queste sono parole vuote. Poiché questo si attende dal libero arbitrio, che esso dia luogo ai meriti. Infatti la *Diatriba* contesta con insistenza continua: se non c'è libero arbitrio, dove c'è luogo ai meriti? Se non c'è luogo ai meriti, dove c'è luogo ai premi? A chi imputare il fatto che si possa essere giustificati senza meriti? Risponde Paolo a questo punto: che non esiste proprio merito alcuno, che tutti quelli che sono giustificati, lo sono gratuitamente, e che ciò non può essere imputato se non alla grazia divina. E, donata la giustificazione, vengono insieme con essa donati il Regno e la vita eterna. Dov'è dunque lo sforzo? dove lo zelo? dove le opere? dove i meriti del libero arbitrio? quale la loro utilità? Tu non puoi qui addurre a pretesto oscurità e ambiguità, perché la cosa e le parole sono chiarissime e semplicissime.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VIII, pag. 1144

Luxenbourg, Lotta economica e coscienza di classe

Rosa Luxemburg analizza la grande rivolta operaia del gennaio 1919 in Germania e ne sottolinea l'importanza per la crescita della coscienza di classe in milioni di lavoratori. Approfittando dell'occasione ella ricorda che anche il proletariato russo ha bisogno dei suoi tempi di maturazione, che gli verranno dalla lotta e soltanto dalla lotta.

R. Luxemburg, *Lo sciopero generale, il partito e i sindacati*,

L'improvviso sollevamento generale del proletariato in gennaio, sotto il forte impulso degli avvenimenti di Pietrogrado era un atto politico di dichiarazione di guerra rivoluzionaria contro l'assolutismo. Ma questa prima azione generale e diretta di classe non ebbe che una prepotente ripercussione all'interno, suscitando per la prima volta, come con una scossa elettrica, il sentimento di classe e la coscienza di classe in milioni e milioni di uomini. E questo risveglio del sentimento di classe risulta immediatamente dal fatto che una massa proletaria ebbe di un solo colpo coscienza del carattere insopportabile della assistenza sociale ed economica, ch'essa da tanto tempo subiva sotto le catene dei capitalisti. Allora sorge spontaneo un movimento generale per scuotere e spezzare quelle catene. Sotto mille forme, le sofferenze del proletariato moderno rinnovano il ricordo delle vecchie piaghe sempre sanguinanti. Qui, si lotta per la giornata delle otto ore, là contro il lavoro a cottimo; qui si mettono a posto padroni brutali, là si battaglia contro l'infame sistema delle multe; dappertutto si lotta per salari migliori, qua e là per la soppressione del lavoro a domicilio. Nelle grandi città, mestieri antiquati e svalutati; piccole città provinciali assopite sino ad allora in un sonno idilliaco; il villaggio con la sua proprietà uscita dal servaggio [...] tutto ciò, d'un tratto svegliato dal lampo del gennaio, si ricorda dei suoi diritti e febbrilmente cerca di riprendere il tempo perduto.

La lotta economica, in questo caso, fu dunque in realtà non uno sparpagliamento, una spezzettatura d'azione, ma unicamente un cambiamento di fronte, una trasformazione brusca e naturale della prima battaglia generale con l'assolutismo in una battaglia generale contro il capitalismo, la quale, conforme al suo carattere, assunse *la forma* di lotta per il salario isolato e disperso.

Non si dica che l'azione politica di classe, in gennaio fosse spezzata per il fatto che lo sciopero generale si disperse in scioperi economici; al contrario, dopo esaurite le possibilità contenute nell'azione politica, data la situazione, l'azione politica stessa si trasformò in un'azione economica.

Ed infatti, che cosa poteva dare di più lo sciopero generale del gennaio? Soltanto una inintelligenza completa poteva ripromettersi l'annientamento dell'assolutismo, tutto di un colpo, con un solo sciopero generale "prolungato" secondo il tipo anarchico.

L'assolutismo in Russia deve essere abbattuto dal proletariato. Ma il proletariato ha bisogno perciò di un alto grado di educazione politica, di coscienza di classe e di organizzazione. Tutte queste condizioni, esso non può procurarsele negli opuscoli e nei

fogli volanti; gli verranno soltanto dalla scuola politica vivente della lotta e nella lotta, durante la marcia della Rivoluzione.

R. Luxemburg, *Lo sciopero generale, il partito e i sindacati*, Edizioni Avanti, Milano, 1919, pagg. 21-22

Lyotard, La pluralità è irriducibile

La società è costituita da "immense nebulose di materiali linguistici", non riducibili ad un modello unico. Essa non è quindi paragonabile al mondo delle scienze, nel quale sono ancora possibili regole prescrittive.

J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*

L'interrogativo generale della legittimazione diviene: qual è il rapporto fra l'antimodello offerto dalla pragmatica scientifica e la società? È possibile applicare tale modello alle immense nebulose di materiali linguistici che costituiscono le società? Oppure esso resta limitato al gioco cognitivo? Ed in tal caso qual è il suo ruolo nei confronti del legame sociale? Ideale inaccessibile di comunità aperta? Componente indispensabile del sottosistema dei decisori, che accetta per la società quel criterio di performatività che rifiuta per se stesso? O, al contrario, rifiuto di collaborazione col potere e passaggio alla controcultura, col rischio dell'estinzione di ogni possibilità di ricerca per mancanza di credito?

Fin dall'inizio di questo studio, abbiamo sottolineato la differenza non solo formale, ma pragmatica, che separa i diversi giochi linguistici, in particolare quelli denotativi o cognitivi, e quelli prescrittivi o legati all'azione. La pragmatica scientifica è fondata sugli enunciati denotativi, è in forza di ciò che essa dà luogo alle istituzioni della conoscenza (istituti, centri, università, ecc.). Ma il suo sviluppo postmoderno pone in primo piano un "fatto" decisivo: che anche la discussione di enunciati denotativi esige delle regole. Ora le regole non sono enunciati denotativi, ma prescrittivi, che meglio sarebbe chiamare metaprescrittivi per evitare confusioni (essi prescrivono come debbano essere le mosse dei giochi linguistici perché siano ammissibili). L'attività differenziante, o immaginativa o paralogica nell'attuale pratica scientifica, ha la funzione di far emergere queste metaprescrizioni (i "presupposti") e di farne accettare altre agli interlocutori. Ciò che in fin dei conti può legittimare tale accettazione è solo che ne nascano delle idee, cioè dei nuovi enunciati. La pragmatica sociale non ha la "semplicità" di quella scientifica. È un mostro formato dalla embricazione di reti, di classi, di enunciati eteromorfi (denotativi, prescrittivi, performativi, tecnici, valutativi, ecc.). Non vi è alcun motivo di pensare che sia possibile determinare metaprescrizioni comuni a tutti questi giochi linguistici e che un consenso rivedibile, come quello che regna in un dato momento nella comunità scientifica, possa comprendere l'insieme delle metaprescrizioni che regolano il complesso degli enunciati che circolano nella collettività. È anche all'abbandono di questa credenza che è legato l'attuale declino delle narrazioni legittimanti, siano esse tradizionali o "moderne" (emancipazione dell'umanità, divenire dell'Idea). È parimenti la perdita di questa fede che l'ideologia del "sistema" si appresta ad un tempo a colmare con la sua pretesa totalizzante e ad esprimere col cinismo del suo criterio di performatività.

J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1982, pagg. 117-118

Mach, Sul concetto

I concetti non si formano istantaneamente, ma hanno una formazione psicologica che si realizza con l'andare del tempo.

E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*; trad. it. di S. Barbera, *Conoscenza ed errore. Abbozzi di una psicologia della ricerca*, Einaudi, Torino, 1982, pagg. 124-125

Occorre considerare più da vicino il *concetto* in quanto formazione *psicologica*. Se qualcuno ritiene di non potersi figurare un uomo che non sia né giovane né vecchio, né grande né piccolo, in breve: un uomo in generale; se qualcuno pensa che un triangolo, oggetto di rappresentazione, deve per forza essere ad angolo retto, o ottuso, o acuto, e che quindi non esiste un triangolo in generale, giungerà facilmente alla conclusione che queste formazioni psichiche che chiamiamo concetti non esistono e che – Berkeley l'ha sostenuto con particolare vivacità – non esistono rappresentazioni astratte. Tale convinzione poi conduce facilmente al punto di vista di Roscellino che i concetti universali (“universalia”) non sono cose, ma solo “flatus vocis”, mentre invece gli avversari del suo “nominalismo”, i “realisti”, vedevano i concetti universali come fondati sulle cose. Che i concetti universali non siano *mere parole* – come ha di recente sostenuto un eminente matematico – si ricava abbastanza chiaramente dal fatto che proposizioni molto astratte vengono *capite* e *correttamente applicate* a casi concreti. Ne possono offrire un esempio le infinite applicazioni della proposizione “l'energia resta costante”. Ma quando si enuncia o si ode questa frase, ci si sforzerebbe invano di trovare nella coscienza un contenuto rappresentativo concreto e intuitivo che ne *esaurisca* completamente il senso. Tali difficoltà svaniscono quando teniamo conto della circostanza che il concetto non è una *formazione istantanea*, come una semplice rappresentazione sensibile concreta; quando consideriamo che ogni concetto ha una storia di formazione psicologica a volte molto lunga e ricca di vicende, e che il suo contenuto non può trovare esposizione esplicita in un pensiero istantaneo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 35-36

Mach, Sull'aspetto economico della conoscenza scientifica

Le nostre riproduzioni del reale sono sempre astrazioni ed hanno un significato prima di tutto economico. Non fa eccezione neppure il concetto di causa, che secondo Mach sarebbe un prodotto dell'evoluzione.

E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, Brockhaus, Leipzig, 1883; trad. it. di A. D'Elia, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico* Boringhieri, Torino, 1977, pagg. 470-473

Non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ma solo in quei loro aspetti che sono importanti per noi, in vista di uno scopo nato direttamente o indirettamente da un interesse pratico. Le nostre riproduzioni sono perciò sempre delle astrazioni. Anche qui è manifesta la tendenza all'economia.

[...]

Tutto il processo della conoscenza scientifica ha un significato economico. Noi cominciamo a riprodurre nella mente i complessi più stabili, abituali e familiari dei fatti, e poi aggiungiamo, compiendo man mano delle correzioni, ciò che per noi è nuovo. Quando parliamo, per esempio, di un cilindro forato da parte a parte o di un cubo con angoli smussati queste espressioni, prese alla lettera, costituiscono contraddizioni in termini, amenoché non accettiamo il modo di vedere qui esposto. I *giudizi* sono completamento e correzione di rappresentazioni già possedute.

Quando parliamo di causa e di effetto, noi mettiamo arbitrariamente in evidenza quegli aspetti sul cui rapporto *poniamo attenzione* in vista di un risultato per noi importante. Ma nella natura non vi è né causa né effetto. La natura è qui e ora. La ripetizione di casi uguali in cui A è sempre legato a B, cioè il ripresentarsi di effetti identici sotto identiche circostanze, che è il carattere essenziale della connessione causa-effetto, esiste solo nell'astrazione che compiamo allo scopo di riprodurre i fatti. Tanto è vero che appena una cosa ci è divenuta familiare, non proviamo più il bisogno di mettere in evidenza questo nesso delle proprietà, non dirigiamo più l'attenzione su ciò che ci appariva nuovo e sorprendente, non parliamo più di causa ed effetto. In un primo momento diciamo che il calore causa la forza di tensione del vapore; ma quando questa relazione ci è divenuta abituale, pensiamo subito il vapore insieme con la forza di tensione corrispondente alla sua temperatura. L'acido è la causa che fa diventare rossa la tintura di tornasole, poi questo cambiamento di colore è elencato tra le proprietà dell'acido.

[...]

L'idea della *necessità* del rapporto causa-effetto ha probabilmente la sua prima origine – come Hume ha supposto, ma non provato – dall'osservazione dei nostri movimenti *volontari* e dei mutamenti che provochiamo con essi nell'ambiente circostante. L'autorità dei concetti di causa ed effetto è molto rafforzata dal fatto che essi si sono formati *istintivamente e inconsapevolmente*. Ognuno di noi ha l'impressione di non aver per nulla

contribuito alla loro formazione. E con ragione, dato che la tendenza a ragionare per causalità non è acquisita dal singolo individuo, ma si è sviluppata nel corso dell'evoluzione della specie umana. Causa ed effetto sono enti mentali aventi una funzione economica. Alla domanda *perché* essi esistano è impossibile rispondere, per il fatto che proprio astraendo da ciò che è uniforme, abbiamo imparato a chiedere “perché”.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 30-32

Mach, Sulla realtà dei corpi

Secondo Mach non i corpi formano le sensazioni, ma le sensazioni formano i corpi, che sono quindi dei “complessi di sensazioni”.

E. Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Psychischen zum Physischen*; trad. it. di L. Sosio, *L'analisi delle sensazioni e il rapporto del fisico con lo psichico*, Feltrinelli-Bocca, Milano, 1975, pagg. 57-58

Non sono i corpi a generare le sensazioni bensí sono i *complessi di elementi* (complessi di sensazioni) a formare i corpi. Se i corpi si presentano al fisico come ciò che persiste, la realtà, e gli “*elementi*” invece come la loro apparenza labile e transitoria, egli non pone mente al fatto che tutti i “*corpi*” sono soltanto simboli mentali per indicare *complessi di elementi* (complessi di sensazioni). Anche qui tali *elementi* costituiscono il vero e proprio fondamento, la base prima e ultima che dev'essere ancora ulteriormente indagata con ricerche di carattere fisico-fisiologico. Grazie a questa nozione, molte cose nella fisiologia e nella fisica si configurano in modo molto piú chiaro ed economico e vengono messi da parte molti *problemi presunti*.

Il mondo non consiste dunque per noi in essenze misteriose le quali, interagendo con un'altra essenza, altrettanto misteriosa, l'io, generano le “sensazioni”, che sole ci sono accessibili. I colori, suoni, spazi, tempi... sono per noi provvisoriamente gli elementi ultimi di cui dobbiamo indagare la connessione data. In ciò consiste appunto l'investigazione della *realtà*.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 33

Mach, Sulla scienza

Secondo Mach la scienza si basa sulla scoperta di elementi costanti e il suo scopo è quello di risparmiare esperienze, risparmiare del lavoro.

E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, [La meccanica nel suo sviluppo storico-critico]

Nella varietà dei fenomeni naturali alcuni ci appaiono abituali, altri straordinari, sorprendenti, sconcertanti, e perfino in contraddizione con i primi. Fino a quando siamo in questa situazione, non possiamo raggiungere una compiuta e unitaria concezione della natura. Si presenta allora il compito di ricercare gli elementi della stessa specie, sempre presenti pur nella varietà dei fatti. Solo in questo modo diventa possibile una descrizione e comunicazione sintetica ed economica di questi fatti. La scoperta di elementi costanti nei fenomeni più diversi precede dunque la compressione *unitaria, sinottica, piana e coerente* dei fenomeni stessi. I pochi elementi semplici, sempre gli stessi, che si uniscono fra loro in modo abituale, si presentano come qualcosa di ben noto che non ci sorprende più; nei fenomeni non v'è più niente di estraneo, di nuovo, ci sentiamo a nostro agio; essi non hanno per noi più nulla di oscuro, sono ormai *spiegati*. Questo di cui parliamo è un processo di adattamento del pensiero ai fatti.

L'economia dell'esposizione e della comunicazione è carattere essenziale della scienza; nell'economia sta il momento rassicurante, chiarificatore ed estetico della scienza; l'economia infine spiega l'origine storica della scienza. Al suo primo apparire l'economia è indirizzata solo alla soddisfazione immediata di bisogni materiali. Più tardi, per l'artigiano e ancor più per lo scienziato, diviene uno scopo economico anche il conseguire con il minor sforzo intellettuale la più semplice e concisa conoscenza di un determinato dominio di fatti. Anche se all'inizio la conoscenza era soltanto un mezzo, successivamente, una volta che si siano sviluppate le esigenze spirituali connesse al nuovo scopo e si sia raggiunta la soddisfazione di esse, al bisogno materiale non si pensa più.

Compito della scienza è ricercare ciò che è costante nei fenomeni naturali, gli elementi di questi, il modo del loro rapporto e la loro reciproca dipendenza. Mediante la descrizione chiara e completa la scienza cerca di rendere inutile il ricorso a nuove esperienze, di risparmiare esperienze. Una volta che si conosca la dipendenza reciproca di due fenomeni, l'osservazione di uno rende superflua quella dell'altro che è condeterminato dal primo. Anche nella descrizione può essere risparmiato del lavoro, usando metodi che permettano di descrivere in una sola volta e nel modo più breve il maggior numero di fatti.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 29

Machiavelli, È meglio per un principe essere temuto che amato

La condizione ideale per un principe è quella di essere ad un tempo amato e temuto, ma se non è possibile avere le due cose insieme è da preferire l'essere temuto. La natura degli uomini, infatti, è tale che è molto più facile offendere chi si fa amare piuttosto che chi si fa temere. Si noti, però, che essere temuto non può significare essere odiato. Machiavelli insiste su questo concetto: il principe non deve agire contro i sudditi in modo da provocarne l'odio. La crudeltà di Annibale, ad esempio, è tollerata dai suoi soldati perché si accompagna a "infinite virtù": se le virtù da sole non bastano ad ottenere il rispetto, nemmeno può ottenerlo da sola la libertà.

N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVII

Nasce da questo una disputa: s'elli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Responsesi, che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma, perché elli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbia a mancare dell'uno de' dua. Perché delli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita, e figliuoli come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina; perché le amicizie che si acquistano col prezzo e non con grandezza e nobiltà d'animo, si meritano, ma elle non si hanno, et a' tempi non si possono spendere. E li uomini hanno meno rispetto ad offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perché l'amore è tenuto da uno vincolo di obbligo, il quale, per essere li uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto; ma il timore è tenuto da una paura di pena che non ti abbandona mai. Debbe non di manco el principe farsi temere in modo, che, se non acquista lo amore, che fugga l'odio; perché può molto bene stare insieme esser temuto e non odiato; il che farà sempre, quando si astenga dalla roba de' sua cittadini e de' sua sudditi, e dalle donne loro: e quando pure li bisognassi procedere contro al sangue di alcuno, farlo quando vi sia iustificazione conveniente e causa manifesta; ma, sopra a tutto, astenersi dalla roba d'altri; perché li uomini sdimenticano più presto la morte del padre che la perdita del patrimonio. Di poi, le cagioni del tôrre la roba non mancono mai; e, sempre, colui che comincia a vivere con rapina, trova cagione di occupare quello d'altri; e, per avverso, contro al sangue sono più rare e mancono più presto.

Ma, quando el principe è con li eserciti et ha in governo multitudine di soldati, allora al tutto è necessario non si curare del nome di crudele; perché senza questo nome non si tenne mai esercito unito, né disposto ad alcuna fazione. Intra le mirabili azioni di Annibale si connumera questa, che, avendo uno esercito grossissimo, misto di infinite generazioni di uomini, condotto a militare in terre aliene, non vi surgessi mai alcuna dissensione, né infra loro né contro al principe, così nella cattiva come nella sua buona fortuna. Il che non poté

nascere da altro che da quella sua inumana crudeltà, la quale, insieme con infinite sua virtù, lo fece sempre nel conspetto de' suoi soldati venerando e terribile; e senza quella, a fare quello effetto, le altre sua virtù non li bastavano. E li scrittori poco considerati, dall'una parte ammirano questa sua azione, dall'altra dannono la principale cagione di essa. E che sia vero che l'altre sua virtù non sarebbero bastate, si può considerare in Scipione, rarissimo non solamente ne' tempi sua ma in tutta la memoria delle cose che si sanno, dal quale li eserciti sua in Ispagna si rebellorono. Il che non nacque da altro che dalla troppa sua pietà, la quale aveva data a' sua soldati più licenzia che alla disciplina militare non si conveniva. La qual cosa li fu da Fabio Massimo in Senato rimproverata, e chiamato da lui corruttore della romana milizia. E' Locrensi, sendo stati da uno legato di Scipione destrutti, non furono da lui vendicati, né la insolenzia di quello legato corretta, nascendo tutto da quella sua natura facile; talmente che, volendolo alcuno in Senato escusare, disse come elli erano di molti uomini che sapevano meglio non errare, che correggere li errori. La qual natura avrebbe col tempo violato la fama e la gloria di Scipione, se elli avessi con essa perseverato nello imperio; ma, vivendo sotto el governo del Senato, questa sua qualità dannosa non solum si nascose, ma li fu a gloria.

Concludo adunque, tornando allo essere temuto et amato, che, amando li uomini a posta loro e temendo a posta del principe, debbe uno principe savio fondarsi in su quello che è suo, non in su quello che è d'altri: debbe solamente ingegnarsi di fuggire lo odio, come è detto.

N. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi*, Feltrinelli, Milano, 1960, pagg. 69–70

Machiavelli, I danni della presenza della Chiesa cattolica per l'Italia

La critica al cristianesimo conferma – nell'analisi di Machiavelli – l'importanza della religione per la politica (come instrumentum regni): il cattivo esempio della corte pontificia ha fatto perdere all'Italia ogni devozione; i papi, inoltre, non hanno mai avuto la forza sufficiente per unificare l'Italia e hanno addirittura impedito che qualche principe italiano lo facesse. Così l'Italia divisa è diventata preda dei barbari. Questo giudizio di Machiavelli ha suscitato grandi polemiche, soprattutto negli anni del Risorgimento. In contrasto con la posizione di Machiavelli ricordiamo Ludovico Antonio Muratori, per il quale senza il papato nel Medioevo l'Italia sarebbe stata divisa in due provincie, tedesca al nord e araba al sud.

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, I, cap. XII

Quelli principi o quelle repubbliche le quali si vogliono mantenere incorrotte, hanno sopra ogni altra cosa a mantenere incorrotte le cerimonie della loro religione, e tenerle sempre nella loro venerazione; perché nessuno maggiore indizio si puote avere della rovina d'una provincia, che vedere dispregiato il culto divino. Questo è facile a intendere, conosciuto che si è in su che sia fondata la religione dove l'uomo è nato; perché ogni religione ha il fondamento della vita sua in su qualche principale ordine suo. La vita della religione gentile era fondata sopra i responsi degli oracoli e sopra la setta degli indovini e degli aruspici: tutte le altre loro cerimonie, sacrifici e riti, dependevano da queste; perché loro facilmente credevono che quello Iddio che ti poteva predire il tuo futuro bene o il tuo futuro male, te lo potessi ancora concedere. Di qui nascevano i templi, di qui i sacrifici, di qui le supplicazioni ed ogni altra cerimonia in venerarli: per che l'oracolo di Delo, il tempio di Giove Ammone ed altri celebri oracoli i quali riempivano il mondo di ammirazione e divozione. Come costoro cominciarono dipoi a parlare a modo de' potenti, e che questa falsità si fu scoperta ne' popoli, diventarono gli uomini increduli ed atti a perturbare ogni ordine buono. Debbono adunque i principi d'una republica o d'uno regno, i fondamenti della religione che loro tengono, mantenergli; e fatto questo, sarà loro facil cosa mantenere la loro republica religiosa, e per conseguente buona e unita. E debbono tutte le cose che nascono in favore di quella, come che le giudicassono false, favorirle e accrescerle; e tanto più lo debbono fare quanto più prudenti sono, e quanto più conoscitori delle cose naturali. E perché questo modo è stato osservato dagli uomini savi, ne è nato l'opinione dei miracoli che si celebrano nelle religioni eziandio false; perché i prudenti gli augumentano, da qualunque principio e' si nascano, e l'autorità loro dà poi a quelli fede appresso a qualunque. Di questi miracoli ne fu a Roma assai, intra i quali fu che saccheggiando i soldati romani la città de' Veienti, alcuni di loro entrarono nel tempio di Giunone, ed accostandosi alla immagine di quella e dicendole "Vis venire Romam?", parve a alcuno vedere che la accennasse, a alcuno altro che la dicesse di sí. Perché sendo quegli uomini ripieni di religione (il che dimostra Tito Livio, perché nello entrare nel tempio vi entrarono senza tumulto, tutti devoti e pieni di riverenza), parve loro udire quella risposta che alla domanda loro per avventura si avevano

presupposta; la quale opinione e credulità da Cammillo e dagli altri príncipi della città fu al tutto favorita ed accresciuta. La quale religione se ne' príncipi della repubblica cristiana si fusse mantenuta secondo che dal datore d'essa ne fu ordinato, sarebbero gli stati e le repubbliche cristiane piú unite, piú felici assai che le non sono. Né si può fare altra maggiore coniettura della declinazione d'essa, quanto è vedere come quelli popoli che sono piú propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione. E chi considerasse i fondamenti suoi, e vedesse l'uso presente quanto è diverso da quelli, giudicherebbe essere propinquo senza dubbio o la rovina o il fragello.

E perché molti sono d'opinione che il bene essere delle città d'Italia nasca dalla Chiesa romana, voglio contro a essa discorrere quelle ragioni che mi occorrono, e ne allegherò due potentissime ragioni le quali secondo me non hanno repugnanza. La prima è che per gli esempi rei di quella corte questa provincia ha perduto ogni divozione e ogni religione; il che si tira dietro infiniti inconvenienti e infiniti disordini: perché cosí come dove è religione si presuppone ogni bene, cosí dove quella manca si presuppone il contrario. Abbiamo adunque con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo: di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra: questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questo provincia divisa. E veramente alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una repubblica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa: perché avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sí potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe, e non è stata, dall'altra parte, sí debole che per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente: come si è veduto anticamente per assai esperienze, quando mediante Carlo Magno la ne cacciò i Longobardi ch'erano già quasi re di tutta Italia; e quando ne' tempi nostri ella tolse la potenza a' Viniziani con l'aiuto di Francia; dipoi ne cacciò i Franciosi con l'aiuto de' Svizzeri. Non essendo adunque stata la Chiesa potente da potere occupare la Italia, né avendo permesso che un altro la occupi, è stata cagione che la non è potuta venire sotto uno capo, ma è stata sotto piú príncipi e signori, da' quali è nata tanta disunione e tanta debolezza che la si è condotta a essere stata preda, non solamente de' barbari potenti, ma di qualunque l'assalta. Di che noi altri Italiani abbiamo obbligo con la Chiesa, e non con altri. E chi ne volesse per esperienza certa vedere piú pronta la verità, bisognerebbe che fusse di tanta potenza che mandasse ad abitare la corte romana, con l'autorità che l'ha in Italia, in le terre de' Svizzeri, i quali oggi sono solo popoli che vivono, e quanto alla religione e quanto agli ordini militari, secondo gli antichi; e vedrebbe che in poco tempo farebbero piú disordine in quella provincia i rei costumi di quella corte che qualunque altro accidente che in qualunque tempo vi potesse surgere.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 381-383

Machiavelli, Il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo

C'è l'abitudine di lodare il tempo antico, ma in realtà confrontare le varie epoche storiche è molto difficile, perché si ha la tendenza a idealizzare il passato. "E pensando io come queste cose procedono, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo".

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, II, Proemio

Laudano sempre gli uomini, ma non sempre ragionevolmente, gli antichi tempi, e gli presenti accusano: ed in tal modo sono delle cose passate partigiani che non solamente celebrano quelle etadi che da loro sono state per la memoria che ne hanno lasciata gli scrittori conosciute, ma quelle ancora che sendo già vecchi si ricordano nella loro giovinezza avere vedute. E quando questa loro opinione sia falsa, come il più delle volte è, mi persuado varie essere le cagioni che a questo inganno gli conducono. E la prima credo sia, che delle cose antiche non s'intenda al tutto la verità, e che di quelle il più delle volte si nasconda quelle cose che recherebbero a quelli tempi infamia, e quelle altre che possano partorire loro gloria si rendino magnifiche ed amplissime. Perché il più degli scrittori in modo alla fortuna de' vincitori ubbidiscano che, per fare le loro vittorie gloriose, non solamente accrescano quello che da loro è virtuosamente operato, ma ancora le azioni de' nimici in modo illustrano, che qualunque nasce dipoi in qualunque delle due provincie, o nella vittoriosa o nella vinta, ha cagione di maravigliarsi di quegli uomini e di quelli tempi ed è forzato sommamente laudarli ed amarli. Oltra di questo, odiando gli uomini le cose o per timore o per invidia, vengono ad essere spente due potentissime cagioni dell'odio nelle cose passate, non ti potendo quelle offendere e non ti dando cagione d'invidiarle. Ma al contrario interviene di quelle cose che si maneggiano e veggono, le quali per la intera cognizione di esse non ti essendo in alcuna parte nascoste, e conoscendo in quelle insieme con il bene molte altre cose che ti dispiacciono, sei forzato giudicarle alle antiche molto inferiori, ancora che in verità le presenti molto più di quelle di gloria e di fama meritassero; ragionando non delle cose pertinenti alle arti le quali hanno tanta chiarezza in sé che i tempi possono torre o dare loro poco più gloria che per loro medesime si meritino, ma parlando di quelle pertinenti alla vita e costumi degli uomini, delle quali non se ne veggono sì chiari testimoni.

Replico pertanto essere vera quella consuetudine del laudare e biasimare soprascritta, ma non essere già sempre vero che si erri nel farlo. Perché qualche volta è necessario che giudichino la verità, perché essendo le cose umane sempre in moto, o le salgono o le scendano. E vedesi una città o una provincia essere ordinata al vivere politico da qualche uomo eccellente, ed un tempo, per la virtù di quello ordinatore, andare sempre in augumento verso il meglio. Chi nasce allora in tale stato, ed ei laudi più gli antichi tempi che i moderni, s'inganna; ed è causato il suo inganno da quelle cose che di sopra si sono dette. Ma coloro che nascono dipoi in quella città o provincia, che gli è venuto il tempo che la scende verso la parte più ria, allora non s'ingannano. E pensando io come queste cose

procedino, giudico il mondo sempre essere stato ad uno medesimo modo, ed in quello essere stato tanto di buono quanto di cattivo; ma variare questo cattivo e questo buono di provincia in provincia, come si vede per quello si ha notizia di quegli regni antichi, che variano dall'uno all'altro per la variazione de' costumi, ma il mondo restava quel medesimo: solo vi era questa differenza, che dove quello aveva prima allogata la sua virtù in Assiria, la collocò in Media, dipoi in Persia, tanto che la ne venne in Italia e a Roma. E se dopo lo Imperio romano non è seguito Imperio che sia durato né dove il mondo abbia ritenuta la sua virtù insieme, si vede nondimeno essere sparsa in di molte nazioni dove si viveva virtuosamente; come era il regno de' Franchi, il regno de' Turchi, quel del Soldano, ed oggi i popoli della Magna, e prima quella setta Saracina che fece tante gran cose ed occupò tanto mondo, poiché la distrusse lo Imperio romano orientale. In tutte queste provincie adunque, poiché i Romani rovinarono, ed in tutte queste sette è stata quella virtù, ed è ancora in alcuna parte di esse, che si desidera e che con vera laude si lauda. E chi nasce in quelle e lauda i tempi passati più che i presenti, si potrebbe ingannare; ma chi nasce in Italia ed in Grecia e non sia diventato o in Italia oltramontano o in Grecia Turco, ha ragione di biasimare i tempi suoi e laudare gli altri; perché in quelli vi sono assai cose che gli fanno meravigliosi, in questi non è cosa alcuna che gli ricomperi da ogni estrema miseria, infamia e vituperio, dove non è osservanza di religione, non di leggi, non di milizia, ma sono maculati d'ogni ragione bruttura. E tanto sono questi vizi più detestabili, quanto e sono più in coloro che seggono pro tribunali, comandano a ciascuno, e vogliono essere adorati. Ma tornando al ragionamento nostro, dico che se il giudizio degli uomini è corrotto in giudicare quale sia migliore o il secolo presente o l'antico, in quelle cose dove per l'antichità e' non ne ha possuto avere perfetta cognizione come egli ha de' suoi tempi, non dovrebbe corrompersi ne' vecchi nel giudicare i tempi della gioventù e vecchiezza loro, avendo quelli e questi egualmente conosciuti e visti. La quale cosa sarebbe vera se gli uomini per tutti i tempi della lor vita fossero di quel medesimo giudizio ed avessero quegli medesimi appetiti. Ma variando quegli, ancora che i tempi non variino, non possono parere agli uomini quelli medesimi, avendo altri appetiti, altri diletti, altre considerazioni nella vecchiezza che nella gioventù. Perché mancando gli uomini, quando gl'invecchiano, di forze e crescendo di giudizio e di prudenza, è necessario che quelle cose che in gioventù parevano loro sopportabili e buone, rieschino poi invecchiando insopportabili e cattive, e dove quegli ne doverrebbero accusare il giudizio loro, ne accusano i tempi. Sendo, oltre di questo, gli appetiti umani insaziabili, perché avendo dalla natura di potere e volere desiderare ogni cosa, e dalla fortuna di potere conseguirla poche, ne risulta continuamente una mala contentezza nelle menti umane: ed uno fastidio delle cose che si posseggono, il che fa biasimare i presenti tempi, laudare i passati e desiderare i futuri, ancora che a fare questo non fussono mossi da alcuna ragionevole cagione.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 102-105

Machiavelli, La fortuna aiuta gli audaci

Talvolta, soprattutto quando si attraversano periodi storici particolarmente burrascosi, si ha l'impressione che ci sia un Destino che domini la realtà e l'uomo non abbia altra possibilità che quella di accettare la sorte e sottomettersi ad essa. Ma l'uomo possiede la libertà, per cui è piú corretto attribuire alla Fortuna solo la responsabilità della metà delle cose che ci capitano. Dell'altra metà i responsabili siamo noi.

N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XXV

È non mi è incognito come molti hanno avuto e hanno opinione che le cose del mondo sieno in modo governate dalla fortuna e da Dio che li uomini con la prudenzia loro non possino correggerle, anzi non vi abbino remedio alcuno; e per questo potrebbero iudicare che non fussi da insudare molto nelle cose, ma lasciarsi governare alla sorte. Questa opinione è suta piú creduta ne' nostri tempi per la variazione grande delle cose che si son viste e veggonsi ogni dí, fuori di ogni umana coniettura. A che pensando, io qualche volta mi sono in qualche parte inclinato nella opinione loro.

Nondimeno perché il nostro libero arbitrio non sia spento, iudico potere essere vero che la fortuna sia arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi. E assomiglio quella a uno di questi fiumi rovinosi che, quando s'adirano, allagano e piani, ruinano gli alberi e gli edifizii, lievano da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro senza potervi in alcuna parte obstar. E benché sieno cosí fatti, non resta però che li uomini, quando sono tempi quieti, non vi potessino fare provvedimenti e con ripari e argini, in modo che crescendo poi, o egli andrebbero per uno canale, o l'impeto loro non sarebbe né sí licenzioso né sí dannoso.

Similmente interviene della fortuna: la quale dimostra la sua potenza dove non è ordinata virtù a resisterle, e quivi volta e sua impeti dove la sa che non sono fatti li argini e li ripari a tenerla. E se voi considerrete la Italia, che è la sedia di queste variazioni e quella che ha dato loro il moto, vedrete essere una campagna senza argini e senza alcuno riparo; ché s'ella fussi riparata da conveniente virtù, come la Magna, la Spagna e la Francia, o questa piena non arebbe fatte le variazioni grande che ha, o la non ci sarebbe venuta. E questo voglio basti avere detto quanto allo opporsi alla fortuna, in universali.

Ma restringendomi piú al particolare dico come si vede oggi questo principe felicitare e domani ruinare, senza averli veduto mutare natura o qualità alcuna; il che credo che nasca, prima dalle cagioni che si sono lungamente per lo adrieto discorse, cioè che quel principe che si appoggia tutto in su la fortuna, rovina come quella varia. Credo ancora che sia felice quello che riscontra el modo del procedere suo con le qualità de' tempi, e similmente sia infelice quello che il procedere suo si discordano e tempi.

Perché si vede li uomini, nelle cose che li conducono al fine quale ciascuno ha innanzi, cioè glorie e ricchezze, procedervi variamente: l'uno con rispetto l'altro con impeto, l'uno per

violenza l'altro con arte, l'uno per pazienza l'altro con il suo contrario; e ciascuno con questi diversi modi vi può pervenire. E vedosi ancora dua rispettivi, l'uno pervenire al suo disegno, l'altro no, e similmente dua equalmente felicitare con dua diversi studii, sendo l'uno rispettivo e l'altro impetuoso; il che non nasce da altro se non dalla qualità de' tempi che si conformano o no col procedere loro. Di qui nasce quello ho detto, che dua diversamente operando sortiscono el medesimo effetto, e dua equalmente operando, l'uno si conduce al suo fine e l'altro no.

Da questo ancora dipende la variazione del bene, perché, se uno che si governa con rispetti e pazienza, e tempi e le cose girano in modo che il governo suo sia buono, e' viene felicitando; ma se li tempi e le cose si mutano, e' rovina perché non muta modo di procedere. Né si truova uomo sí prudente che si sappi accomodare a questo; sí perché non si può deviare da quello a che la natura lo inclina, sí etiam perché, avendo sempre uno prosperato camminando per una via, non si può persuadere partirsi da quella. E però l'uomo rispettivo, quando egli è tempo di venire allo impeto, non lo sa fare; donde e' rovina: ché se si mutassi di natura con li tempi e con le cose, non si muterebbe fortuna. [...]

Concludo adunque che variando la fortuna e stando li uomini ne' loro modi ostinati, sono felici mentre concordano insieme, e come discordano infelici. Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo, perché la fortuna è donna; ed è necessario, volendola tenere sotto, batterla e urtarla. E si vede che la si lascia piú vincere da questi che da quelli che freddamente procedono. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, piú feroci, e con piú audacia la comandano.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 90-91

Machiavelli, La fortuna

Talvolta, soprattutto quando si attraversano periodi storici particolarmente burrascosi, si ha l'impressione che ci sia un Destino (Fortuna) che domini la realtà e che l'uomo non abbia altra possibilità che quella di accettarlo. Ma l'uomo è libero di scegliere: alla Fortuna può essere attribuita soltanto in parte la responsabilità di quanto accade. Dell'altra parte i responsabili siamo noi.

N. Machiavelli, *Di fortuna. A Giovan Battista Soderin*

1 Con che rime giammai o con che versi
 2 canterò io del regno di Fortuna
 3 e de' su' casi prosperi e avversi?
 4 E come iniuriosa ed importuna,
 5 secondo iudicata è qui da noi,
 6 sotto il suo seggio tutto il mondo aduna?
 7 Temer, Giovan Battista, tu non puoi,
 8 né debbi in alcun modo aver paura
 9 d'altre ferite che de' colpi suoi;
 10 perché questa volubil creatura
 11 spesso si suole oppor con maggior forza
 12 dove piú forza vede aver natura.
 13 Sua natural potenza ogni uomo sforza,
 14 e 'l regno suo è sempre violento,
 15 se virtù eccessiva non l'ammorza.
 [...]
 121 Non è del mondo cosa alcuna eterna:
 122 Fortuna vuol cosí che se n'abbella,
 123 acciò che 'l suo poter piú si discerna.
 124 Però si vuol lei prender per sua stella
 125 e quanto a noi è possibile, ogni ora
 126 accomodarsi al variar di quella.
 127 Tutto quel regno suo dentro e di fuori
 128 istoriato si vede e dipinto
 129 di que' trionfi de' qua' piú s'onora.
 [...]
 151 Come un torrente rapido ch'al tutto
 152 superbo è fatto, ogni cosa fracassa
 153 dovunque aggiugne il corso per tutto,
 154 e questa parte accresce e quella abbassa,
 155 varia le ripe, varia il letto e 'l fondo

156 e fa tremar la terra donde passa;
157 cosí Fortuna col suo furibondo
158 impeto molte volte or qui or quivi
159 va tramutando le cose del mondo.
160 Se poi con gli occhi tuoi piú oltre arrivi,
161 Cesare e Alessandro in una faccia
162 vedi fra que' che fur felici vivi.
163 Da questo esempio, quanto a costei piaccia,
164 quanto grato le sia si vede scorto,
165 chi l'urta, chi la pigne o chi la caccia.

(N. Machiavelli, *Il teatro e tutti gli scritti letterari*, Feltrinelli, Milano, 1965, pagg. 312-318)

Machiavelli, La golpe et il liono

Emerge in questa pagina, forse piú che in altre, la forte tensione dialettica fra una disillusa e realistica concezione dell'uomo e il desiderio dell'avvento di un uomo e di un mondo diversi e migliori. La natura dell'uomo si differenzia nettamente da quella della bestia: l'uomo possiede il ragionamento che si concretizza nelle leggi, la bestia conosce soltanto la forza. Ma nell'uomo permane una parte della bestia: Chirone, il centauro maestro di Achille, è il modello ideale non soltanto per il principe, ma per tutti. La doppia natura dell'uomo non può far dimenticare il ruolo preminente della ragione: finché è possibile il principe deve evitare il ricorso alla bestia, e quando è costretto dalle circostanze a usarla non deve diventare bestia, ma accogliere e governare con la ragione le qualità migliori della bestia, come, ad esempio, quelle della volpe e del leone.

N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XVIII

Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede, e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende: non di manco si vede per esperienza, ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare e' cervelli delli uomini: et alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla lealtà.

Dovete adunque sapere come sono dua generazione [modi] di combattere: l'uno con le leggi, l'altro, con la forza: quel primo è proprio dello uomo, quel secondo delle bestie: ma perché el primo molte volte non basta, conviene ricorrere al secondo. Per tanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata a' principi copertamente [ricorrendo alla mitologia] dalli antichi scrittori; li quali scrivono come Achille, e molti altri di quelli principi antichi, furono dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li costudissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia et mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura; e l'una senza l'altra non è durabile.

Sendo adunque uno principe necessitato sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe et il liono; perché il liono non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi. Bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e liono a sbigottire e' lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul liono, non se ne intendano. Non può per tanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanzia li torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E, se li uomini fussino tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma, perché sono tristi e non la osservarebbero a te, tu etiam non l'hai ad osservare a loro. Né mai a uno principe mancarono cagioni legittime di colorire [simulare] la inosservanzia. Di questo se ne potrebbe dare infiniti esempi moderni, e mostrare quanta pace, quante promesse sono state fatte irrite [prive di valore legale], e vane per la infidelità de' principi: e quello che ha saputo meglio usare la golpe, è meglio capitato. Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, et essere gran simulatore e

dissimulatore: e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscano alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare.

Io non voglio delli esempi freschi tacerne uno. Alessandro VI non fece mai altro, non pensò mai ad altro che ad ingannare uomini, e sempre trovò subietto da poterlo fare. E non fu mai uomo che avessi maggiore efficacia in asseverare, e con maggiori giuramenti affermarsi una cosa, che l'osservassi meno; non di meno, sempre li succedevano li inganni *ad votum* [secondo il suo desiderio], perché conosceva bene questa parte del mondo.

A uno principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle. Anzi, ardirò di dire questo, che avendole et osservandole sempre, sono dannose, e parendo di averle, sono utile; come parere pietoso, fedele, umano, intero, relligioso, et essere; ma stare in modo edificato [predisposto] con l'animo, che, bisognando non essere, tu possa e sappi mutare el contrario. Et hassi ad intendere questo, che uno principe, e massime uno principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali li uomini sono tenuti buoni, sendo spesso necessitato, per mantenere lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione. E però bisogna che elli abbi uno animo disposto a volgersi secondo ch'e' venti e le variazioni della fortuna li comandano, e, come di sopra dissi, non partirsi dal bene, potendo, ma sapere intrare nel male, necessitato.

Debbe adunque avere uno principe gran cura che non li esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità, e paia, a vederlo et udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto relligione. E non è cosa più necessaria a parere di avere, che questa ultima qualità [la religione]. E li uomini in universali iudicano più alli occhi che alle mani; perché tocca a vedere a ognuno, a sentire a pochi. Ognuno vede quello che tu pari, pochi sentono quello che tu se'; e quelli pochi non ardiscano opporsi alla opinione di molti, che abbino la maestà dello stato che li difenda: e nelle azioni di tutti li uomini, e massime de' principi, dove non è iudizio da reclamare [un tribunale a cui presentare una protesta], si guarda al fine. Facci dunque uno principe di vincere e mantenere lo stato: e' mezzi saranno sempre iudicati onorevoli, e da ciascuno laudati; perché el vulgo ne va preso con quello che pare e con lo evento della cosa; e nel mondo non è se non vulgo; e li pochi ci hanno luogo quando li assai hanno dove appoggiarsi. Alcuno principe de' presenti tempi, quale non è bene nominare, non predica mai altro che pace e fede, e dell'una e dell'altra è inimicissimo; e l'una e l'altra, quando e' l'avessi osservata, li arebbe più volte tolto o la reputazione o lo stato.

N. Machiavelli, *Il Principe e Discorsi*, Feltrinelli, Milano, 1960, pagg. 73-74

Machiavelli, La natura umana è immutabile

Sulla immutabilità della natura umana si basa l'utilità dello studio degli antichi. I medesimi vizi, le medesime passioni, le medesime virtù si riscontrano nell'uomo di allora e nell'uomo di ogni tempo.

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, cap. XLIII

Sogliono dire gli uomini prudenti, e non a caso né immeritamente, che chi vuole vedere quello che ha a essere, consideri quello che è stato: perché tutte le cose del mondo in ogni tempo hanno il proprio riscontro con gli antichi tempi. Il che nasce perché essendo quelle operate dagli uomini, che hanno ed ebbono sempre le medesime passioni, conviene di necessità che sortischino il medesimo effetto. Vero è che le sono le opere loro, ora in questa provincia più virtuose che in quella ed in quella più che in questa, secondo la forma della educazione nella quale quegli popoli hanno preso il modo del vivere loro. Fa ancora facilità il conoscere le cose future per le passate, vedere una nazione lungo tempo tenere i medesimi costumi; essendo o continovamente avara o continovamente fraudolente o avere alcuno altro simile vizio o virtù.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pag. 98

Machiavelli, La storia è ciclica

Machiavelli teorizza un tipo particolare di ciclicità: quello che va dalla rovina alla grandezza, all'ozio, alla debolezza, per poi tornare di nuovo alla rovina; quello che va dall'ordine al disordine per poi tornare all'ordine, dal bene al male e dal male al bene: "non essendo dalla natura concesso alle mondane cose di fermarsi".

N. Machiavelli, *Istorie fiorentine*, V, cap. I

Sogliono le provincie il più delle volte, nel variare che le fanno, dall'ordine venire al disordine e di nuovo dipoi dal disordine all'ordine trapassare; perché non essendo dalla natura concesso alle mondane cose il fermarsi, come le arrivano alla loro ultima perfezione, non avendo più da salire, conviene che scendino; e similmente, scese che le sono e per li disordini ad ultima bassezza pervenute, di necessità non potendo più scendere conviene che salghino; e così sempre da il bene si scende al male, e da il male si sale al bene. Perché la virtù partorisce quiete, la quiete ozio, l'ozio disordine, il disordine rovina, e similmente dalla rovina nasce l'ordine, dall'ordine virtù, da questa gloria e buona fortuna. Onde si è dai prudenti osservato come le lettere vengono dietro alle armi, e che nelle provincie e nelle città prima i capitani che i filosofi nascono. Perché avendo le buone e ordinate armi partorito vittorie e le vittorie quiete, non si può la fortezza degli armati animi con più onesto ozio che con quello delle lettere corrompere, né può l'ozio con il maggiore e più pericoloso inganno che con questo nelle città bene istituite entrare. Il che fu da Catone, quando in Roma Diogene e Carneade filosofi mandati da Atene oratori al Senato vennero, ottimamente conosciuto; il quale veggendo come la gioventù romana cominciava con ammirazione a seguirarli, e conoscendo il male che da quello onesto ozio alla sua patria ne poteva risultare, provide che niuno filosofo potesse essere in Roma ricevuto. Vengono pertanto le provincie per questi mezzi alla rovina; dove pervenute, e gli uomini per le battiture diventati savi, ritornano, come è detto, all'ordine, se già da una forza straordinaria non rimangono soffocati. Queste cagioni feciono, prima mediante gli antichi Toscani, dipoi i Romani, ora felice, ora misera la Italia. E avvenga che dipoi sopra le romane rovine non si sia edificato cosa che l'abbia in modo da quelle ricomperata, che sotto uno virtuoso principato abbia potuto gloriosamente operare, nondimeno surse tanta virtù in alcuna delle nuove città e de' nuovi imperi i quali tra le romane rovine nacquero, che, sebbene uno non dominasse gli altri, erano nondimeno in modo insieme concordi e ordinati che da' barbari la liberarono e difesono.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pag. 100)

Machiavelli, La verità effettuale della cosa

Quando si scrive un'opera di storia bisogna stare attenti a non confondere la "verità effettuale della cosa" con le proprie fantasie e i propri desideri. Solo la verità della storia può essere un utile insegnamento. Perché "un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni". E il fine dell'uomo di Stato non è la bontà, bensí il mantenimento del potere.

N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XV

Resta ora a vedere quali debbano essere e modi e governi di uno principe con sudditi o con li amici. E perché io so che molti di questo hanno scritto, dubito, scrivendone ancora io, non essere tenuto prosuntuoso, partendomi, massime nel disputare questa materia, dalli ordini delli altri. Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso piú conveniente andare drieto alla verità effettuale della cosa che alla imaginazione di essa. E molti si sono imaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero. Perché egli è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si doverrebbe fare impara piú tosto la ruina che la perservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene ruini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, e usarlo e non l'usare secondo la necessità.

Lasciando adunque indrieto le cose circa uno principe imagnate, e scorrendo quelle che sono vere, dico che tutti gli uomini, quando se ne parla, e massime e principi per essere posti piú alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo lo laude. E questo è che alcuno è tenuto liberale, alcuno misero (usando un termine toscano, perché avaro in nostra lingua è ancora colui che per rapina desidera di avere, misero chiamiamo noi quello che si astiene troppo di usare il suo); alcuno è tenuto donatore, alcuno rapace; alcuno crudele, alcuno pietoso; l'uno fedifrago, l'altro fedele; l'uno effeminato e pusillanime, l'altro feroce e animoso; l'uno umano, l'altro superbo; l'uno lascivo, l'altro casto; l'uno intero, l'altro astuto; l'uno duro, l'altro facile; l'uno grave, l'altro leggiere; l'uno religioso, l'altro incredulo, e simili.

E io so che ciascuno confesserà che sarebbe laudabilissima cosa in uno principe trovarsi, di tutte le soprascritte qualità, quelle che sono tenute buone; ma perché le non si possono avere né interamente osservare, per le condizioni umane che non lo consentono, gli è necessario essere tanto prudente che sappi fuggire l'infamia di quelli vizii che li torrebbero lo stato, e da quelli che non gnene tolgano guardarsi se gli è possibile; ma, non possendo, vi si può con meno rispetto lasciare andare. Et etiam non si curi di incorrere nella infamia di quelli vizii senza quali e' possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considererà bene tutto, si troverrà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la securtà e il bene essere suo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 101-102

Machiavelli, Sull'influenza della religione

Le differenze in fatto di religione fra gli antichi e gli uomini del suo tempo sono utilizzate da Machiavelli per spiegare come mai i primi amassero di più la libertà, fossero più feroci e più desiderosi di gloria mondana. La nostra religione invece, insegnando l'umiltà, ha reso il mondo debole e alla mercé di scellerati.

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, II, cap. II

Pensando adunque donde possa nascere che in quegli tempi antichi i popoli fossero più amatori della libertà che in questi, credo nasca da quella medesima cagione che fa ora gli uomini manco forti, la quale credo sia la diversità della educazione nostra dall'antica, fondata nella diversità della religione nostra dalla antica. Perché avendoci la nostra religione mostro la verità e la vera via, ci fa stimare meno l'onore del mondo: onde i Gentili stimolandolo assai, ed avendo posto in quello il sommo bene, erano nelle azioni loro più feroci. Il che si può considerare da molte loro costituzioni, cominciandosi dalla magnificenza de' sacrifici loro alla umiltà de' nostri, dove è qualche pompa più delicata che magnifica, ma nessuna azione feroce o gagliarda. Qui non mancava la pompa né la magnificenza delle cerimonie, ma vi si aggiungeva l'azione del sacrificio pieno di sangue e di ferocità, ammazzandovisi moltitudine d'animali: il quale aspetto, sendo terribile, rendeva gli uomini simili a lui. La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria, come erano capitani di eserciti e principi di repubbliche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane; quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere adunque pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati, i quali sicuramente lo possono maneggiare, veggendo come l'università degli uomini per andare in Paradiso pensa più a sopportare le sue battiture che a vendicarle. E benché paia che si sia effeminato il mondo e disarmato il Cielo, nasce più senza dubbio dalla viltà degli uomini, che hanno interpretato la nostra religione secondo l'ozio e non secondo la virtù. Perché se considerassono come la ci permette la esaltazione e la difesa della patria, vedrebbero come la vuole che noi l'amiamo ed onoriamo, e prepariamoci a essere tali che poi la possiamo difendere. Fanno adunque queste educazioni e sí false interpretazioni che nel mondo non si vede tante repubbliche quante si vedeva anticamente, né per conseguente si vede ne' popoli tanto amore alla libertà quanto allora. Ancora che io crede più tosto essere cagione di questo, che lo Imperio romano con le sue arme e sua grandezza spense tutte le repubbliche e tutti i viveri civili. E benché poi tale Imperio si sia risoluto, non si sono potute le città ancora rimettere insieme né riordinare alla vita civile, se non in pochissimi luoghi di quello Imperio. Pure comunque si fusse, i Romani in ogni minima parte del mondo

trovarono una congiura di repubbliche armatissime ed ostinatissime alla difesa della libertà loro. Il che mostra che il Popolo romano senza una rara ed estrema virtù mai non le avrebbe potute superare.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 105-106

Machiavelli, Tornare verso i principi

Tutte le strutture complesse, quali gli stati (ma anche le sette religiose), sono soggette alle leggi di natura: come sono nate, così sono destinate a morire. Ma se si mantengono ben ordinate e si tengono lontane dalle crisi possono vivere più a lungo. Con l'andare del tempo le crisi sono però inevitabili. Esse possono essere positive, se conducono gli stati a recuperare quei principi da cui sono nati, e se sono in grado di determinare una loro rifondazione.

N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, cap. I

Egli è cosa verissima come tutte le cose del mondo hanno il termine della vita loro. Ma quelle vanno tutto il corso che è loro ordinato dal cielo generalmente, che non disordinano il corpo loro ma tengonlo in modo ordinato, o che non altera o s'egli altera è a salute e non a danno suo. E perché io parlo de' corpi misti come sono le repubbliche e le sette, dico che quelle alterazioni sono a salute che le riducano inverso i principii loro. E però quelle sono meglio ordinate, ed hanno più lunga vita, che mediante gli ordini suoi si possono spesso rinnovare, ovvero che per qualche accidente, fuori di detto ordine, vengono a detta rinnovazione. Ed è cosa più chiara che la luce che non si rinnovando questi corpi non durano.

Il modo del rinnovargli è, come è detto, ridurgli verso e principii suoi; perché tutti e principii delle sette e delle repubbliche e de' regni conviene che abbiano in sé qualche bontà, mediante la quale ripiglino la prima riputazione ed il primo augumento loro. E perché nel processo del tempo quella bontà si corrompe, se non interviene cosa che la riduca al segno, ammazza di necessità quel corpo. E questi dottori di medicina dicono, parlando de' corpi degli uomini: "Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione". Questa riduzione verso il principio, parlando delle repubbliche, si fa o per accidente estrinseco o per prudenza intrinseca. Quanto al primo, si vede come egli era necessario che Roma fussi presa dai Franciosi a volere che la rinascesse, e rinascono ripigliasse nuova vita e nuova virtù e ripigliasse la osservanza della religione e della giustizia, le quali in lei cominciavano a macularsi. [...]

È necessario adunque, come è detto, che gli uomini che vivono insieme in qualunque ordine, spessi si riconoschino, o per questi accidenti estrinseci o per gl'intrinseci. E quanto a questi, conviene che nasca o da una legge, la quale spesso rivegga il conto agli uomini che sono in quel corpo, o veramente da un uomo buono che nasca fra loro, il quale con i suoi esempi e con le sue opere virtuose faccia il medesimo effetto che l'ordine.

Surge dunque questo bene nelle repubbliche, o per virtù d'un uomo o per virtù d'uno ordine. E quanto a questo ultimo, gli ordini che ritirarono la Repubblica romana verso il suo principio, furono i Tribuni della plebe, i Censori e tutte l'altre leggi che venivano contro all'ambizione ed alla insolenzia degli uomini. I quali ordini hanno bisogno di essere fatti vivi dalla virtù d'uno cittadino, il quale animosamente concorra ad eseguirli contro alla potenza di quegli

che gli trapassano.

Nasce ancora questo ritiramento delle repubbliche verso il loro principio dalla semplice virtù d'un uomo, senza dependere da alcuna legge che ti stimoli ad alcuna esecuzione; nondimeno sono di tale riputazione e di tanto esempio che gli uomini buoni desiderano imitarle, e gli cattivi si vergognanno a tenere vita contraria a quelle. [...]

Ma quanto alle sètte, si vede ancora quelle rinnovazioni essere necessarie per lo esempio della nostra Religione; la quale se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta, perché questi con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo la ridussono nella mente degli uomini, che già vi era spenta; e furono sí potenti gli ordini loro nuovi che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione no la rovinino, vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle prediche, che ei danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e se fanno errori lasciargli gastigare a Dio. E cosí quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha adunque questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione.

Hanno ancora i regni bisogno di rinnovarsi e ridurre le leggi di quegli verso i suoi principii. E si vede quanto buono effetto fa questa parte nel regno di Francia, il quale regno vive sotto le leggi e sotto gli ordini piú che alcun altro regno. Delle quali leggi ed ordini ne sono mantenitori i parlamenti, e massime quel di Parigi; le quali sono da lui rinnovate qualunque volta ei fa una esecuzione contro ad un principe di quel regno, e che ei condanna il Re nelle sue sentenze. Ed infino a qui si è mantenuto per essere stato uno ostinato esecutore contro a quella Nobiltà; ma qualunque volta ei ne lasciassi alcuna impunita e che le venissono a moltiplicare, senza dubbio ne nascerebbe, o che le si arebbono a correggere con disordine grande, o che quel regno si risolverebbe.

Conchiudesi pertanto non essere cosa piú necessaria in uno vivere comune, o sètta o regno o repubblica che sia, che rendergli quella riputazione ch'egli aveva ne' principii suoi, ed ingegnarsi che siano o gli ordini buoni o i buoni uomini che facciano questo effetto, e non lo abbia a fare una forza estrinseca, perché ancora che qualche volta la sia ottimo rimedio che fu a Roma, ella è tanto pericolosa che non è in modo alcuno da desiderarla.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. X, pagg. 94-95

Maimonide Moisé, Macrocosmo e microcosmo

Maimonide ci offre questa grandiosa visione dell'universo-macrocosmo, a cui paragona l'uomo-microcosmo. La sua intuizione sarà un punto di riferimento per il pensiero rinascimentale. La concezione cosmica è quella tradizionale aristotelico-tolemaica, a cui farà riferimento anche Dante.

Guida dei perplessi, LXXII

1 Sappi che quest'universo nel suo complesso non forma che un solo individuo; ossia: il globo dell'ultimo cielo, con tutto quello che contiene, è indubitamente un solo individuo, come Ruben e David.

2 Avviene delle sue diverse sostanze, ossia delle sostanze di questo globo con tutto ciò che contiene, come avviene, per esempio, delle diverse sostanze delle membra dell'individuo umano. Come dunque Ruben, per esempio, è un solo individuo, benché composto di diverse parti, come la carne e le ossa, e di umori e di spiriti differenti, così questo globo nel suo complesso abbraccia le sfere e i quattro elementi con ciò che ne è composto. Non vi è assolutamente alcun vuoto ma è un solido pieno che ha per centro il globo terrestre; la terra è circondata dall'acqua, questa dall'aria, questa dal fuoco, e quest'ultimo è circondato dal quinto corpo, il quale si compone di molte sfere, contenute le une nelle altre, tra le quali non vi è cavità, né vuoto, ma si cingono esattamente applicate le une alle altre. Esse hanno tutte un moto circolare uguale, né è in alcuna di loro precipitazione, né lentezza, ossia, che niuna di quelle sfere si muove talora lentamente, ma ciascuna per la sua celerità e la sua maniera di muoversi resta sottoposta alla sua legge naturale. Ma queste sfere si muovono alcune più rapidamente delle altre, e quella che ha il moto più rapido è la sfera che circonda tutto, ossia, quella che ha moto diurno e che le fa muovere tutte con lei, come la parte si muove nel tutto, poiché tutte formano delle parti in lei. Queste sfere hanno dei diversi centri; alcune hanno per centro il centro del mondo, altre hanno il loro centro fuori del centro del mondo; e altre seguono perpetuamente il loro moto particolare dall'Oriente all'Occidente ed altre si muovono dall'Occidente all'Oriente. Ogni astro in queste sfere fa parte della sfera, nella quale resta fisso al suo posto; né ha moto che gli sia particolare né si mostra mosso se non dal moto del corpo del quale è parte. La materia di tutto questo quinto corpo, che ha il moto circolare, non è simile a quella dei corpi dei quattro elementi che si trovano interiormente. Il numero di queste sfere, che circondano il mondo, non può per alcun modo essere minore di diciotto ma è tuttavia possibile che ve ne siano di più, ed è cosa da esaminarsi. Se poi vi siano delle sfere in circolazione che non circondano il mondo, è pure cosa da esaminare.

3 Interiormente alla sfera inferiore che è la più vicina a noi vi è una materia diversa da quella del quinto corpo e che ricevette quattro forme primitive, con le quali si formano quattro corpi (che sono) la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco. Ciascuno di questi quattro (corpi) ha un luogo naturale che gli è particolare, né si trova in altro (luogo) sino che è lasciato

nella sua natura. Sono corpi inanimati, che non hanno né vita né percezione, né si muovono da se stessi ma restano in riposo nei loro luoghi naturali. E se uno di essi fosse costretto ad uscire dal suo luogo naturale, allora, quando cessa la causa che lo costringe, si muove per ritornare al suo luogo naturale; poiché ha in sé il principio in virtù del quale si muove, in linea retta, per tornare al suo luogo, ma non ha in sé alcun principio nel quale debba sempre restare in riposo o muoversi altrimenti che in linea retta. I moti in linea retta che fanno questi quattro elementi, quando si muovono per tornare ai loro luoghi, sono di due specie: un moto verso la circonferenza, che è proprio del fuoco e dell'aria, e un moto verso il centro, che è proprio dell'acqua e della terra; e ciascuno, dopo essere arrivato al suo luogo naturale, resta in riposo. Ma quei corpi (celesti), che hanno il moto circolare, sono viventi e hanno un'anima onde si muovono, né vi è in loro assolutamente alcun principio di riposo, né subiscono alcun cambiamento, se non nella posizione, avendo il moto circolare. In quanto poi (all'intelligenza, e cioè) se abbiano anche un'intelligenza con la quale percepiscono, questa (è cosa) che non può essere dichiarata se non con una sottile speculazione. Quando tutto il quinto corpo compie il suo moto circolare, ne nasce sempre negli elementi un moto sforzato, per il quale escono dalle loro regioni, ossia (ne nasce un moto) nel fuoco e nell'aria che sono spinti (ambedue questi elementi) verso l'acqua e tutti penetrano nel corpo della terra sino nelle sue profondità, in guisa che ne risulta una mescolanza di elementi. Poscia cominciano a muoversi per ritornare nelle loro regioni (rispettive), e quindi anche delle particelle di terra abbandonano i loro luoghi riunendosi all'acqua, all'aria, al fuoco. In tutto ciò gli elementi agiscono gli uni sugli altri, e la mescolanza subisce una trasformazione, onde ne nascono prima le diverse specie di vapori, poi le diverse specie di minerali, tutte le specie delle piante e molte specie di animali, secondo il temperamento della mescolanza.

4 Tutto ciò che nasce e perisce, non nasce che dagli elementi e ad essi ritorna quando perisce. Così gli elementi nascono gli uni dagli altri e si perdono gli uni negli altri, poiché tutto ha una stessa materia, e la materia non può esistere senza forma, come niuna forma fisica, di quelle che nascono e periscono, non può esistere senza materia. Dunque, la nascita e la distruzione degli elementi, come di tutto quello che nasce e che in loro si svolge perdendosi, seguono (in un certo modo) un moto circolare, simile a quello del cielo; per la qual cosa il moto di questa materia formata, mediante le forme che le sopravvengono successivamente, può compararsi al moto che fa il cielo nel luogo, ripetendosi le stesse posizioni per ciascuna delle sue parti.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. IV, pagg. 1133-1135)

Makarenko, Il collettivo

Nel Poema pedagogico Anton Siemionovic Makarenko (1888-1939) racconta la sua esperienza di educatore chiamato a dirigere, a partire dal 1920, una colonia di lavoro destinata alla rieducazione di giovani abbandonati e disadattati. Davanti ai drammatici problemi che si trova ad affrontare, matura in lui la convinzione di non potersi affidare a nessuna teoria pedagogica, ma di dover ricavare indicazioni dall'analisi dei fenomeni reali che si svolgevano sotto i suoi occhi. Egli ritiene inoltre che l'educazione nella società socialista non poteva richiamarsi alla "natura" e agli interessi del soggetto da educare, ma doveva tener conto delle necessità politiche e sociali poste dalla costruzione del socialismo in Unione Sovietica. Sulla base di queste premesse egli individua nel "collettivo" lo strumento principale dell'educazione; all'interno di esso deve infatti svolgersi la vita, il lavoro e tutta la formazione dell'individuo che deve imparare – anche attraverso l'imposizione di una dura disciplina – a subordinare i propri individuali interessi alle superiori esigenze sociali. Se questa integrazione dell'individuo nel "collettivo" non riesce, non rimane altro che l'espulsione: è questo il caso che viene riportato in queste pagine.

A. S. Makarenko, *Poema pedagogico*

Il caso Oprisko

Giunse l'anno 1925. Incominciò in maniera abbastanza spiacevole.

Durante il consiglio dei comandanti Oprisko dichiarò di volersi sposare e che il vecchio Lukascenko non avrebbe concessa Marussia se la colonia non avesse assegnato ad Oprisko la stessa dote di Olia Voronova. In caso affermativo Lukascenko avrebbe preso Oprisko in casa sua, per lavorare insieme.

Oprisko si comportava durante il consiglio dei comandanti in modo poco simpatico, sentendosi il successore di Lukascenko, cioè un uomo con una posizione.

I comandanti tacevano, perplessi di fronte a tutta quella storia. Finalmente Lapot fissò Oprisko, tenendo vicina all'occhio la punta d'una matita capitatagli per caso in mano, e gli chiese a voce non molto alta:

– Va bene, Dmitro, e poi? Lavorare con Lukascenko significa diventare uno del villaggio, vero?

Oprisko lanciò a Lapot (presidente dell'Assemblea) un'occhiata da sopra una spalla e sorrise sarcasticamente:

– Se così ti piace, va bene: del villaggio.

– Secondo te non è così forse?

– Si vedrà poi.

– Ho capito, – disse Lapot. – Qualcuno vuol parlare?

Prese la parola Volokhov, comandante del sesto reparto:

– I ragazzi devono cercarsi un posto nella vita, è vero. Non si può restare nella colonia fino

alla vecchiaia. E che qualifica abbiamo? Quelli del sesto o del quarto, o del nono reparto si trovano ancora abbastanza bene, possono partire da qui come fabbri, o falegnami, o pratici del mulino. Ma nei reparti agricoli non si ottiene nessuna qualifica e quindi se vuol fare il contadino vada pure. Solo che nella questione di Oprisko c'è qualcosa di sospetto. Non sei un "giovane comunista"?

– Ebbene, e con questo?

– Io penso, – continuò Volokhov, – che non sarebbe male se di questa faccenda si occupasse prima di tutto la "Gioventú comunista". Il consiglio dei comandanti vuole conoscerne l'opinione.

– Il comitato della "Gioventú comunista" un'opinione ce l'ha già, – disse Koval. – La colonia Gorki non è fatta per allevare dei kulak. Lukascenko è un kulak.

– Perché kulak? – protestò Oprisko. – Se ha la casa col tetto di ferro non vuole ancora dire.

– E possiede due cavalli?

– Sí, due.

– E ha un bracciante?

– Nessun bracciante.

– [...] Comunque non c'è nessun bisogno che creiamo ancora un kulak.

– Allora come devo fare?

– Come vuoi.

– No, così non va, – disse Stupitsyn. – Se sono innamorati, si sposino pure. Possiamo dare anche la dote a Dmitro, solo non deve andare da Lukascenko, ma nella comune. Ora là comanderà Olga.

– Il padre non lascerà che Marussia ci vada.

– E Marussia se ne infischi del padre.

– Non lo può fare.

– Allora non ti ama abbastanza... ed è, in generale, figlia di kulak.

– Che ne sai tu se mi ama o non mi ama?

– Posso anche saperlo. Si vede che ti sposa più che altro per un calcolo. Se ti amasse...

– Forse mi ama, ma obbedisce al padre. E non può entrare nella comune.

– Se non può, inutile che tu rompa le scatole al consiglio dei comandanti! – lo interruppe bruscamente Kudlatyi. – Tu vorresti sistemarti per benino presso un kulak, mentre Lukascenko è contento di avere con sé un genero ricco. E a noi che ce ne importa? Togliamo la seduta...

Lapot allargò la bocca fino alle orecchie in un sorriso di soddisfazione:

– Tollo la seduta per scarso innamoramento di Marussia.

[...]

Oprisko rimase sbalordito. Camminava più scuro di una nuvola, dava noia ai ragazzi più piccoli, il giorno dopo si ubriacò e fece una chiassata in dormitorio.

Il consiglio dei comandanti si riunì per giudicare Oprisko a causa dell'ubriacatura.

Tutti apparivano tetri e tetro era anche Opriscko, fermo accanto alla parete. Lapot disse:

- Benché tu sia un comandante, ora devi rispondere per un affare personale, quindi mettiti nel mezzo.

Era costume che il colpevole stesse nel mezzo della stanza.

Opriscko squadrò il presidente, quindi mormorò:

- Non ho rubato nulla e non mi metterò nel mezzo.
- Ti ci metteremo, – disse sottovoce Lapot.

Opriscko si guardò attorno e comprese che lo avrebbero fatto davvero. Si staccò dalla parete e passò nel mezzo della stanza.

- E va bene.
- Mettiti sull'attenti, – ordinò Lapot.

Opriscko si strinse nelle spalle, sorrise con aria di sfida, ma tuttavia abbassò le braccia e si drizzò sulla persona.

- Ora dicci, come hai avuto il coraggio di ubriacarti e di urlare in camerata, tu che sei “giovane comunista”, comandante e membro della colonia? Rispondi.
- Non ho niente da dire: sono colpevole e basta.
- No, ci devi dire come hai osato!

Opriscko socchiuse gli occhi con espressione bonaria ed ebbe un gesto incerto:

- Ma forse che ci vuole del coraggio? Ho bevuto perché ero triste e, quando si è ubriachi, non si risponde delle proprie azioni.
- Sono balle, – disse Anton. – Tu dovrai risponderne. Sbagli se pensi il contrario. Dobbiamo cacciarlo dalla colonia e basta. E cacciare chiunque si ubriachi... Senza pietà!
- Ma andrà in malora, – intervenne Ghiorghievski, sgranando gli occhi.
- Diventerà un vagabondo, andrà in malora.
- Ci vada pure.
- Ma è stato per tristezza! Via, non vi accanite tanto! Uno soffre e voi lo tormentate col consiglio dei comandanti! – Ossadcii osservava con aperta ironia la fisionomia bonaria di Opriscko.
- Inoltre Lukascenko non lo vorrà se non gli porta un po' di roba, – disse Taraniets.
- Ce ne infischiamo! – gridava Anton. – Se Lukascenko non lo vuole, che Opriscko si cerchi un altro kulak...
- Perché cacciarlo via? – incominciò Ghiorghievski in tono indeciso. – È un vecchio colonista; è vero, ha sbagliato, ma si correggerà. Bisogna pure tener presente che egli e Marussia sono innamorati. Dobbiamo aiutarli in qualche modo...
- Ma che, è un ragazzo abbandonato, forse? – fece stupito Lapot. – Di che cosa si deve correggere? È un colonista.

Prese la parola Schneider, nuovo comandante dell'ottavo reparto.

Schneider disse:

- Se Opriscko fosse un novellino, gli si potrebbe anche perdonare. Ma ora non è assolutamente possibile. Opriscko ha dimostrato di infischiarne del collettivo. Pensate

che sia l'ultima volta che gli succede? Tutti sanno che non è così. Io non voglio che Oprisko si tormenti, a che serve? Ma che viva un po' senza il nostro collettivo e allora capirà. E dobbiamo mostrare anche agli altri che non possiamo ammettere certi atteggiamenti da kulak. L'ottavo reparto chiede l'espulsione.

La richiesta dell'ottavo reparto aveva un valore decisivo a causa di una particolare circostanza: nell'ottavo reparto non c'erano quasi novellini. I comandanti mi lanciavano delle occhiate interrogative e Lapot mi diede la parola:

- Mi pare che sia tutto chiaro. Anton Siemionovic, volete esprimere il vostro parere?
- Cacciarlo, – dissi io brevemente.

(R. Tassi, *Itinerari pedagogici del Novecento*, Zanichelli, Bologna, 1996, pagg. 47-49)

Malthus, Popolazione e risorse naturali

In questa lettura, tratta dal suo celebre Saggio sul principio della popolazione (1798), Thomas Robert Malthus mette in evidenza il diverso rapporto che intercorre fra l'incremento demografico e le possibilità di aumento delle risorse naturali.

Th. R. Malthus, *Saggio sul principio della popolazione*

In una indagine sui futuri progressi della società, il modo naturale di condursi sarebbe quello d'investigare:

1° – le cause che hanno finora impedito i progressi del genere umano verso il suo benessere;

2° – le probabilità di rimuovere, in tutto o in parte, queste cause.

Entrare pienamente in questo esame, ed enumerare tutte le cause che hanno finora ostacolato i progressi umani, sarebbe cosa superiore alle forze di un solo uomo. Lo scopo principale del presente saggio è di esaminare gli effetti di una sola gran causa, intimamente legata alla natura dell'uomo, la quale, quantunque abbia costantemente ed energicamente operato fin dalle origini sociali, pure ha attirato poco l'attenzione degli autori che si sono occupati di questa materia [...]

La causa a cui alludo è la costante tendenza, che hanno tutti gli esseri viventi a moltiplicarsi più di quanto permettano i mezzi di sussistenza di cui possano disporre [...]

Nel regno animale e vegetale, la natura ha profuso i germi della vita, ma è stata comparativamente avara dello spazio e degli alimenti necessari al loro moltiplicarsi. I germi esistenti in un piccolo angolo di terra, se avessero con loro abbondanza di cibo e di spazio, nel corso di poche migliaia d'anni avrebbero occupato milioni di mondi. La necessità, legge universale e prepotente in natura, li reprime entro i limiti prescritti. Le piante e gli animali son costretti a piegare sotto l'impero di questa legge; e la razza umana, qualunque sforzo facesse, sarebbe sempre, come ogni altra, costretta ad ubbidirle.

Per le piante e per gli animali, la cosa procede in modo ben semplice. Sono tutti portati da un poderoso istinto a moltiplicare la loro specie; istinto che non viene frenato da alcun ragionamento o dubbio sul modo di provvedere all'esistenza delle loro generazioni. Perciò spiegano la loro forza di procreazione dovunque possono, e tutto il sovrappiù viene eliminato in un secondo momento per mancanza di spazio e di viveri; e fra gli animali, inoltre, per la voracità che li fa preda gli uni degli altri.

Nell'uomo, gli effetti di questa legge sono molto più complicati. Mosso dal medesimo istinto di procreazione, la ragione lo arresta, e gli propone il quesito se gli sia lecito far sorgere esseri nuovi nel mondo, per i quali egli non possa provvedere sufficienti mezzi di sussistenza. Se egli cede a questo ragionevole dubbio, il suo astenersi si converte spesso in causa di vizi. Se non vi bada, la razza umana si vedrà di continuo tendente ad accrescersi al di là dei suoi mezzi di sussistenza. Ma siccome, per quella legge della nostra natura che fa dipendere la vita dal cibo, la popolazione non può moltiplicarsi più di quanto

permetta il piú limitato nutrimento capace di sostenerla, cosí s'incontra sempre un forte ostacolo al suo incremento nella difficoltà di nutrirsi; difficoltà che di tanto in tanto deve necessariamente apparire, e deve risentirsi nella maggior parte del genere umano, sotto l'una o l'altra fra le varie forme della miseria, o della paura della miseria [...]

Si può con tutta franchezza asserire che *la popolazione, quando non è arrestata da alcun ostacolo, si raddoppia ad ogni periodo di 25 anni, crescendo cosí in progressione geometrica.*

La ragione secondo cui si possa credere che aumentino le produzioni della terra non è altrettanto agevole a determinarsi. D'una cosa, tuttavia, siamo ben certi, che questa ragione dev'essere affatto diversa da quella secondo cui procede l'aumento della popolazione [...]

L'Europa non è di certo popolata quanto potrebbe. È in Europa che esistono le migliori speranze di vedere ben diretta l'industria. La scienza agraria si è molto studiata nell'Inghilterra e nella Scozia; e nondimeno vi sono ancora molte terre incolte. Esaminiamo con quale progressione il prodotto di quest'isola potrebbe accrescersi sotto le piú propizie circostanze.

Se supponiamo che, con il miglior governo e i migliori incoraggiamenti all'agricoltura, il prodotto medio dell'isola si raddoppi nei primi 25 anni, faremo la piú generosa ipotesi che si possa.

Nel periodo seguente, è impossibile immaginare che il prodotto si troverà quadruplicato. Ciò sarebbe in opposizione con quanto conosciamo sulle attitudini produttive del suolo. Il miglioramento delle terre sterili è opera che richiede tempo e lavoro; ed è evidente per chiunque abbia le minime nozioni agricole che, quanto piú la coltivazione si estende, tanto piú diminuisce l'aumento possibile del prodotto [...]

Immaginiamo che l'incremento annuo di prodotto, invece di decrescere, come certo fa, rimanga sempre costante; e la produzione dell'isola si accresca, ad ogni periodo di 25 anni, di una quantità eguale a quella del prodotto attuale: il piú esagerato speculatore non potrebbe immaginare di piú. In pochi secoli, ogni palmo di terreno in questo paese sarebbe divenuto un giardino.

Se la medesima ipotesi si applicasse a tutta la terra, e se si ammettesse che la sussistenza agli uomini fornita dalla terra si potesse aumentare ad ogni 25 anni di tanto quanto se ne produce oggi, ciò sarebbe un supporre una progressione molto superiore a quanto sia dato sperare da qualsiasi sforzo dell'industria umana.

Perciò possiamo dire che, considerando lo stato presente della terra, *i mezzi di sussistenza, nelle circostanze piú favorevoli all'industria umana, non potrebbero crescere che in proporzione aritmetica.*

La conseguenza inevitabile di codeste differenti progressioni è palpabile [...] Posto che la popolazione attuale ascenda a 1000 milioni, la razza umana crescerebbe secondo i numeri 1, 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128, 256, e i viveri secondo i numeri 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9. In due secoli la popolazione si troverebbe, rispetto ai viveri, come 256 a 9; in tre secoli, come

4096 a 13; in duemila anni la differenza sarebbe quasi impossibile a calcolarsi.

In questa ipotesi non si suppone alcun ostacolo all'incremento dei prodotti della terra. Possono sempre aumentarsi indefinitamente; e, tuttavia, la forza generativa supera talmente la produzione dei viveri che, per mantenerla ad uno stesso livello in modo che la popolazione esistente trovi sempre gli alimenti indispensabili, è necessario che ad ogni momento una legge superiore formi ostacolo ai suoi progressi; che la dura necessità la soggioghi; in una parola, che quello, fra i due principi contrari, la cui azione è preponderante, sia contenuto entro certi confini.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1975, pagg. 113-116

Mandeville, *La favola delle api, Vizi privati e pubbliche virtù*B. de Mandeville, *La favola delle api*

Un numeroso sciame di api abitava un alveare spazioso. Là, in una felice abbondanza, esse vivevano tranquille. Questi insetti, celebri per le loro leggi, non lo erano meno per il successo delle loro armi e per il modo in cui si moltiplicavano. La loro dimora era un perfetto seminario di scienza e d'industria. Mai api vissero sotto un governo più saggio; tuttavia mai ve ne furono di più incostanti e di meno soddisfatte. Esse non erano né schiave infelici di una dura tirannia, né erano esposte ai crudeli disordini della feroce democrazia. Esse erano condotte da re che non potevano errare, perché il loro potere era saggiamente vincolato dalle leggi.

Questi insetti, imitando ciò che si fa in città, nell'esercito e nel foro, vivevano perfettamente come gli uomini ed eseguivano, per quanto in piccolo, tutte le loro azioni. Le opere meravigliose compiute dall'abilità incomparabile delle loro piccole membra sfuggivano alla debole vista degli uomini; tuttavia non vi sono presso di noi né macchine, né operai, né mestieri, né navi, né cittadelle, né armate, né artigiani, né astuzie, né scienza, né negozi, né strumenti, insomma non v'è nulla di ciò che si vede presso gli uomini di cui questi operosi animali pure non si servissero. E siccome il loro linguaggio ci è sconosciuto, non possiamo parlare di ciò che le riguarda se non impiegando le nostre impressioni. Si ritiene generalmente che tra le cose degne d'esser notate, questi animali non conoscevano affatto l'uso né dei bossoli né dei dadi; ma, poiché avevano dei re, e conseguentemente delle guardie, si può naturalmente presumere che conoscessero qualche specie di giochi. Si vedono mai, infatti, degli ufficiali e dei soldati che si astengono da questo divertimento? Il fertile alveare era pieno di una moltitudine prodigiosa di abitanti, il cui grande numero contribuiva pure alla prosperità comune. Milioni di api erano occupate a soddisfare la vanità e le ambizioni di altre api, che erano impiegate unicamente a consumare i prodotti del lavoro delle prime. Malgrado una così grande quantità di operaie, i desideri di queste api non erano soddisfatti. Tante operaie e tanto lavoro potevano a mala pena mantenere il lusso della metà della popolazione.

Alcuni, con grandi capitali e pochi affanni, facevano dei guadagni molto considerevoli. Altri, condannati a maneggiare la falce e la vanga, non potevano guadagnarsi la vita se non col sudore della fronte e consumando le loro forze nei mestieri più penosi. Si vedevano poi degli altri applicarsi a dei lavori del tutto misteriosi, che non richiedevano né apprendistato, né sostanze, né travagli. Tali erano i cavalieri d'industria, i parassiti, i mezzani, i giocatori, i ladri, i falsari, i maghi, i preti, e in generale tutti coloro che, odiando la luce, sfruttavano con pratiche losche a loro vantaggio il lavoro dei loro vicini, che non essendo essi stessi capaci d'ingannare, erano meno diffidenti. Costoro erano chiamati furfanti; ma coloro i cui traffici erano più rispettati, anche se in sostanza poco differenti dai primi, ricevevano un nome più onorevole. Gli artigiani di qualsiasi professione, tutti coloro che esercitavano qualche impiego o che ricoprivano qualche carica, avevano tutti qualche sorta di furfanteria che era

loro propria. Erano le sottigliezze dell'arte e l'abilità di mano.

Come se le api non avessero potuto, senza istruire un processo, distinguere il legittimo dall'illegittimo, esse avevano dei giureconsulti, occupati a mantenere le animosità e a suscitare malefici cavilli: questo era lo scopo della loro arte. Le leggi fornivano loro i mezzi per rovinare i loro clienti e per approfittare destramente dei beni in questione. Preoccupati, soltanto di ricavare degli elevati onorari, non trascuravano nulla al fine d'impedire che si appianassero le difficoltà attraverso un accomodamento. Per difendere una cattiva causa, essi analizzavano le leggi con la stessa meticolosità con cui i ladri esaminano i palazzi e i negozi. Ciò soltanto allo scopo di scoprire il punto debole in cui potessero prevalere.

I medici preferivano la reputazione alla scienza e le ricchezze alla guarigione dei loro malati. La maggior parte, anziché applicarsi allo studio dei principi della loro disciplina, cercavano di acquistarsi una pratica fittizia. Sguardi gravi e un'aria pensosa erano tutto quello ch'essi possedevano per darsi la reputazione di uomini dotti. Non preoccupandosi della salute dei pazienti, essi lavoravano soltanto per acquistarsi il favore dei farmacisti, e per conquistarsi le lodi delle levatrici, dei preti e di tutti coloro che vivevano dei proventi tratti dalle nascite o dai funerali. Preoccupati di acquistarsi il favore del sesso loquace, essi ascoltavano con compiacenza le vecchie ricette della signora zia. I clienti, e tutte le loro famiglie, erano trattati con molta attenzione. Un sorriso affettato, degli sguardi graziosi, tutto era impiegato e serviva ad accattivarsi i loro spiriti già prevenuti. E si badava pure a trattare bene le guardie, per non doverne subire le impertinenze.

Tra il grande numero dei preti di Giove, pagati per attirare sull'alveare la benedizione del cielo, ve n'erano ben pochi che avessero eloquenza e sapere. La maggior parte erano tanto presuntuosi quanto ignoranti. Erano visibili la loro pigrizia, la loro incontinenza, la loro avarizia e la loro vanità, malgrado la cura ch'essi si prendevano per nascondere agli occhi del pubblico questi difetti. Essi erano furfanti come dei borsaioi, intemperanti come dei marinai. Alcuni invece erano pallidi, coperti di vestiti laceri e pregavano misticamente per guadagnarsi il pane. E, mentre che questi sacri schiavi morivano di fame, i fannulloni per cui essi officiavano, si trovavano bene a loro agio. Si vedevano sui loro volti la prosperità, la salute e l'abbondanza di cui godevano.

I soldati che erano stati messi in fuga venivano egualmente coperti di onori, se avevano la fortuna di sfuggire all'esercito vittorioso, anche se tra essi vi fossero dei veri poltroni, che non amavano affatto le stragi. Se vi era qualche valente generale che metteva in rotta i nemici, si trovava qualche persona che, corrotta con dei regali, favoriva la loro ritirata. Vi erano pure dei guerrieri che affrontavano il pericolo comparando sempre nei punti più esposti. Prima perdevano una gamba, quindi un braccio, infine, quando tutte queste mutilazioni li avevano resi non più in grado di servire, li si congedava vergognosamente a mezza paga; mentre altri, che più prudentemente non andavano mai all'attacco, ricavano la doppia paga, per restare tranquillamente tra di loro.

I loro re erano, sotto ogni riguardo, mal serviti. I loro ministri li ingannavano. Ve n'erano invero parecchi che non tralasciavano nulla per far progredire gl'interessi della corona; ma

contemporaneamente essi saccheggiavano impunemente il tesoro che s'industriavano ad arricchire. Essi avevano il felice talento di spendere abbondantemente, nonostante che i loro stipendi fossero molto meschini; e per giunta si vantavano di essere molto modesti. Si esagerava forse nel considerare le loro prerogative quando le si denominava le loro "malversazioni"? E anche se ci si lamentava che non si comprendeva il loro gergo, essi si servivano del termine di "emolumenti", senza mai voler parlare naturalmente e senza camuffamenti dei loro guadagni. Infatti non vi fu mai un'ape che sia stata effettivamente soddisfatta nel desiderio di apprendere, non dico quello che guadagnavano effettivamente questi ministri, ma neppure ciò che essi lasciavano scorgere dei loro guadagni. Essi assomigliavano ai nostri giocatori, i quali, per quanto siano stati fortunati al gioco, non diranno tuttavia mai in presenza dei perdenti tutto quello che hanno guadagnato. Chi potrebbe descrivere dettagliatamente tutte le frodi che si commettevano in questo alveare? Colui che acquistava del letame per ingrassare il suo prato, lo trovava falsificato per un quarto con pietre e cemento inutili; e per giunta qualsiasi poveretto non avrebbe avuto la facilità di brontolare di ciò, perché a sua volta imbrogliava mescolando al suo burro una metà di sale.

La giustizia stessa, per quanto tanto rinomata per la sua fortuna di essere cieca, non era per questo meno sensibile al brillante splendore dell'oro. Corrotta dai doni, essa aveva sovente fatto pendere la bilancia che teneva nella sua mano sinistra. Imparziale in apparenza, quando si trattava d'infliggere delle pene corporali, di punire degli omicidi o degli altri gravi crimini, essa aveva bensì spesso condannato al supplizio persone che avevano continuato le loro ribalderie dopo esser state punite con la gogna. Tuttavia si riteneva comunemente che la spada che essa portava non colpiva se non le api che erano povere e senza risorse; e che anche questa dea faceva appendere all'albero maledetto delle persone che, oppresse dalla fatale necessità, avevano commesso dei crimini che non peritavano affatto un tale trattamento. Con questa ingiusta severità, si cercava di mettere al sicuro il potente e il ricco.

Essendo così ogni ceto pieno di vizi, tuttavia la nazione di per sé godeva di una felice prosperità. era adulata in pace, temuta in guerra. Stimata presso gli stranieri, essa aveva in mano l'equilibrio di tutti gli altri alveari. Tutti i suoi membri a gara prodigavano le loro vite e i loro beni per la sua conservazione. Tale era lo stato fiorente di questo popolo. *I vizi dei privati contribuivano alla felicità pubblica.* Da quando la virtù, istruita dalle malizie politiche, aveva appreso i mille felici raggiri dell'astuzia, e da quando si era legata di amicizia col vizio, anche i più scellerati facevano qualcosa per il bene comune.

Le furberie dello stato conservavano la totalità, per quanto ogni cittadino se ne lamentasse. L'armonia in un concerto risulta da una combinazione di suoni che sono direttamente opposti. Così i membri di quella società, seguendo delle strade assolutamente contrarie, si aiutavano quasi loro malgrado. La temperanza e la sobrietà degli uni facilitava l'ubriachezza e la ghiottoneria degli altri. L'avarizia, questa funesta radice di tutti i mali, questo vizio snaturato e diabolico, era schiava del nobile difetto della prodigalità. Il lusso

fastoso occupava milioni di poveri. La vanità, questa passione tanto destata, dava occupazione a un numero ancor maggiore. La stessa invidia e l'amor proprio, ministri dell'industria, facevano fiorire le arti e il commercio. Le stravaganze nel mangiare e nella diversità dei cibi, la sontuosità nel vestiario e nel mobilio, malgrado il loro ridicolo, costituivano la parte migliore del commercio.

Sempre incostante, questo popolo cambiava le leggi come le mode. I regolamenti che erano stati saggiamente stabiliti venivano annullati e si sostituivano ad essi degli altri del tutto opposti. Tuttavia con l'alterare anche le loro antiche leggi e col correggerle, le api prevenivano degli errori che nessuna accortezza avrebbe potuto prevedere.

In tal modo, poiché il vizio produceva l'astuzia, e l'astuzia si prodigava nell'industria, si vide a poco a poco l'alveare abbondare di tutte le comodità della vita. I piaceri reali, le dolcezze della vita, la comodità e il riposo erano divenuti dei beni così comuni che i poveri stessi vivevano allora più piacevolmente di quanto non vivessero prima. Non si sarebbe potuto aggiungere nulla al benessere di questa società.

Ma, ahimè, qual è mai la vanità della felicità dei poveri mortali! Non appena queste api avevano gustato le primizie del benessere, tosto mostrarono che è persino al di là del potere degli dèi il rendere perfetto il soggiorno terrestre. Il gruppo mormorante aveva spesso affermato di esser soddisfatto del governo e dei ministri; ma al più piccolo dissesto cambiò idea. Come se fosse perduto senza scampo, maledì le politiche, gli eserciti e le flotte. Queste api riunirono le loro lagnanze, diffondendo ovunque queste parole: "siano maledette tutte le furberie che regnano presso di noi!". Tuttavia ciascuna se le permetteva ancora; ma ciascuna aveva la crudeltà di non volerne concedere l'uso agli altri.

Un personaggio che aveva ammassato immense ricchezze, ingannando il suo padrone, il re e i poveri, osò gridare a tutta forza: "il paese non può mancare di perire a causa di tutte le sue ingiustizie!". E chi pensate che sia stato queste severo predicatore? Era un guantaio, che aveva venduto per tutta la sua vita, e che vendeva anche allora, delle pelli d'agnello per pelli di capretto. Non faceva la minima cosa in questa società che contribuìsse al bene pubblico. Tuttavia ogni furfante gridò con impudenza: "buon Dio, dateci soltanto la probità!". Mercurio (il dio dei ladroni) non poté trattenersi dal ridere nell'ascoltare una preghiera cos' sfrontata. Gli altri dèi dissero che era stupidità il biasimare ciò che si amava. Ma Giove, indignato per queste preghiere, giurò infine che questo gruppo strillante sarebbe stato liberato dalla frode di cui essa si lamentava.

Egli disse: "Da questo istante l'onestà s'impadronirà di tutti i loro cuori. Simile all'albero della scienza, essa aprirà gli occhi di ciascuno e gli farà percepire quei crimini che non si possono contemplare senza vergogna. Essi si sono riconosciuti colpevoli coi loro discorsi, e soprattutto col rossore suscitato sui loro volti dall'enormità dei loro crimini. È così che i bambini che vogliono nascondere le loro colpe, traditi dal loro colorito, immaginano che quando li si guarda, si legga sul loro volto malsicuro, la cattiva azione che hanno compiuto". Ma, per Dio, quale costernazione! quale improvviso cambiamento! In meno di un'ora il prezzo delle derrate diminuì ovunque. Ciascuno, dal primo ministro sino ai contadini, si

strappò la maschera d'ipocrisia che lo ricopriva. Alcuni, che erano ben conosciuti già da prima, apparivano degli stranieri, quand'ebbero ripreso le loro maniera naturali.

Da questo momento il tribunale fu spopolato. I debitori saldavano di propria iniziativa i loro debiti, senza eccettuare neppure quelli che i loro creditori avevano dimenticato. Si condonava generosamente a coloro che non erano in grado di soddisfarli. Se sorgeva qualche difficoltà, quelli che avevano torto rimanevano cautamente in silenzio. Non si videro più processi in cui entrassero la malvagità e la vessazione. Nessuno poteva più accumulare ricchezze. La virtù e l'onestà regnavano nell'alveare. Che cosa potevano fare allora gli avvocati? Anche coloro che prima della rivoluzione non avevano avuto la fortuna di guadagnare molto, disperati, abbandonavano la loro scrivania e si ritiravano.

La giustizia, che sino ad allora si era occupata di far impiccare alcune persone, concedeva la libertà a quelle che teneva prigioniere. Ma, dopo che le prigioni furono vuotate, diventando inutile la dea che ad esse presiedeva, costei si vide costretta a compiere una ritirata, con tutta la sua corte e il suo seguito rumoreggiante. Tra esso si videro i fabbri, addetti alle serrature, ai catenacci, alle inferriate, alle catene e alle porte munite di sbarre di ferro. Poi si videro i carcerieri, i secondini e i loro aiutanti. Venne poi la dea preceduta dal suo fedele ministro scudiero, il carnefice, grande esecutore delle sue sentenze severe. Essa non era armata della sua spada immaginaria, bensì in sua vece portava l'ascia e la corda. La signora giustizia, con gli occhi bendati, seduta su di una nuvola, fu così cacciata nell'aria accompagnata dalla sua corte. Attorno al suo seggio e dietro di esso vi erano i sergenti, gli uscieri e i domestici di tale specie, che si nutrivano delle lagrime degli sfortunati.

L'alveare aveva ancora dei medici, così come prima della rivoluzione. Ma la medicina, quest'arte salutare, non era più affidata se non a uomini abili. Essi erano così numerosi e così diffusi nell'alveare, che nessuno di essi aveva bisogno di una vettura. Le loro vane dispute erano cessate. Il compito di guarire prontamente i pazienti era quello che unicamente le occupava. Pieni di disprezzo per le medicine importate da paesi stranieri, essi si limitavano alle semplici medicine prodotte nel loro paese. Convinti che gli dèi non mandavano alcuna malattia alle nazioni senza donar loro, nello stesso tempo, i veri rimedi, si dedicavano a scoprire le proprietà delle piante che crescevano presso di loro.

I ricchi ecclesiastici, destati dalla loro vergognosa pigrizia, non facevano più servire le loro chiese da api prese alla giornata; officiavano essi stessi. La probità da cui erano animati li spingeva a offrire preghiere e sacrifici. Tutti coloro che non si sentivano capaci di adempiere questi doveri, o che ritenevano che si potesse fare a meno dei loro servizi, si dimettevano senza indugio dalle loro cariche. Non vi erano occupazioni sufficienti per tante persone, se pur ne restava ancora qualcuna: giacché il loro numero diminuiva intensamente. Erano tutti modestamente sottomessi al pontefice, il quale si occupava esclusivamente degli affari religiosi, abbandonando agli altri gli affari dello stato. Il reverendo capo, divenuto caritatevole, non aveva più la durezza di cuore di cacciare dalla sua porta i poveri affamati. Mai si sentiva dire ch'egli prelevasse qualcosa dal salario del

povero. Era invece presso di lui che l'affamato trovava cibo, il mercenario il suo pane, l'operaio bisognoso la sua tavola e il suo letto.

Il cambiamento non fu meno considerevole fra i primi ministri del re e fra tutti gli ufficiali subalterni. Divenuti economi e temperanti, i loro stipendi bastavano loro per vivere. Se un'ape povera era venuta dieci volte per richiedere il giusto pagamento di una piccola somma, e qualche funzionario ben pagato l'aveva obbligata o a regalargli uno scudo o a non ricevere mai il suo pagamento, prima si era denominata una tale alternativa la "malversazione" del funzionario; ma ora la si chiamava, col giusto nome, una ribalderia manifesta.

Una sola persona era sufficiente per adempiere le funzioni per le quali si richiedevano tre persone prima del felice cambiamento. Non v'era più bisogno di affiancare un collega per sorvegliare le azioni di coloro a cui si affidava il mantenimento degli affari. I magistrati non si lasciavano più corrompere e non cercavano più di facilitare i ladrocini degli altri. Una sola persona compiva allora mille volte più lavoro di quanto non ne facessero prima parecchie persone.

Non era più cosa onorevole il far figura alle spese dei propri creditori. Le livree restavano appese nelle botteghe dei rigattieri. Quelli che brillavano per la magnificenza delle loro carrozze, le vendevano a poco prezzo. I nobili si liberavano di tutti i loro superbi cavalli tanto sontuosi e persino delle loro campagne, per pagare i loro debiti.

Si evitavano le spese inutili con la stessa cura con cui si evitava la frode. Non si mantenevano più degli eserciti all'estero. Non curandosi più della stima degli stranieri e della gloria frivola che si acquista con le armi, non si combatteva se non per difendere la propria patria contro coloro che attendevano ai suoi diritti e alla sua libertà.

Gettate ora lo sguardo sul glorioso alveare. Contemplate l'accordo mirabile che regna tra il commercio e la buona fede. Le oscurità che offuscavano questo spettacolo sono scomparse: tutto si vede allo scoperto. Quanto le cose hanno mutato il loro volto!

Coloro che facevano delle spese eccessive e tutti coloro che vivevano su questo lusso; sono stati costretti a ritirarsi. Invano tenteranno nuove occupazioni: esse non potranno fornir loro il necessario.

Il prezzo dei poderi e degli edifici crollò. I palazzi incantevoli, i cui muri, simili alle mura di Tebe, erano stati elevati con armonia musicale, divennero deserti. I potenti, che prima avrebbero preferito perdere la loro vita piuttosto che veder cancellare i loro titoli fastosi scolpiti sui loro portici superbi, schernivano ora queste vane iscrizioni. L'architettura, quest'arte meravigliosa, fu del tutto abbandonata. Gli artigiani non trovavano più nessuno che li volesse impiegare. I pittori non diventavano più celebri con le loro pitture. La scultura, l'incisione, il cesello e la statuaria non furono più rinomate nell'alveare.

Le poche api che vi restarono, vivevano miseramente. Non ci si preoccupava più di come spendere il proprio denaro, ma di come guadagnarne per vivere. Quando dovevano pagare il loro conto alla taverna, decidevano di non rimetterci più piede. Non si vedevano più le donne da bettola guadagnare tanto da poter indossare abiti drappeggiati d'oro. Torcicollo

non donava piú delle grosse somme per avere del borgogna e degli uccelletti. I cortigiani, che si compiacevano di regalare a Natale alla loro amante degli smeraldi, spendendo in due ore tanto quanto una compagnia di cavalleria avrebbe speso in due giorni, fecero bagaglio e si ritirarono da un paese cosí miserevole.

La superba Cloe, le cui grandi pretese avevano un tempo costretto il suo marito troppo condiscendente a saccheggiare lo stato, ora vende il suo abbigliamento, composto dei piú ricchi bottini delle Indie. Ora sopprime le sue spese e porta tutto l'anno lo stesso abito. L'età spensierata e mutevole è passata. Le mode non si susseguono piú con quella bizzarra incoscienza. Dal canto loro, tutti gli operai che lavoravano le ricche stoffe di seta e d'argento e tutti gli artigiani che dipendevano da loro, si ritirarono. Una pace profonda domina in questo regno; e ha come sua conseguenza l'abbondanza. Tutte le fabbriche che restano producono soltanto le stoffe piú semplici; tuttavia esse sono tutte molto care. La natura prodiga, non essendo piú costretta dall'infaticabile giardiniere, produce bensí i suoi frutti nelle sue stagioni; però non produce piú né rarità, né frutti precoci.

A misura che diminuivano la vanità e il lusso, si videro gli antichi abitanti abbandonare la loro dimora. Non erano piú né i mercanti né le compagnie che facevano decadere le manifatture, erano la semplicità e la moderazione di tutte le api. Tutti i mestieri e tutte le arti erano abbandonati. La facile contentatura, questa peste dell'industria, fa loro ammirare la loro grossolana abbondanza. Essi non ricercarono piú la novità, non hanno piú alcuna ambizione.

E cosí, essendo l'alveare pressoché deserto, le api non si potevano difendere contro gli attacchi dei loro nemici, cento volte piú numerosi. Esse difendevano tuttavia con tutto il valore possibile, finché qualcuna di loro avesse trovato un rifugio ben fortificato.

Non v'era alcun traditore presso di loro. Tutte combattevano validamente per la causa comune. Il loro coraggio e la loro integrità furono infine coronate dalla vittoria.

Ma questo trionfo costò loro tuttavia molto. Parecchie migliaia di queste valorose api perirono. Il resto dello sciame, che si era indurito nella fatica e nel lavoro, credette che l'agio e il riposo, che mettono a sí dura prova la temperanza, fossero un vizio. Volendo dunque garantirsi una volta per sempre da ogni ricaduta, tutte queste api si rifugiarono nel cupo cavo di un albero, dove a loro non resta altro, della loro antica felicità, che la contentatura dell'onestà.

MORALE

Abbandonate dunque le vostre lamentele, o mortali insensati! Invano cercate di accoppiare la grandezza di una nazione con la probità. Non vi sono che dei folli, che possono illudersi di gioire dei piaceri e delle comodità della terra, di esser famosi in guerra, di vivere bene a loro agio, e nello stesso tempo di essere virtuosi. Abbandonate queste vane chimere! Occorre che esistano la frode, il lusso e la vanità, se noi vogliamo fruirne i frutti. La fame è senza dubbio un terribile inconveniente. Ma come si potrebbe senza di essa fare la

digestione, da cui dipendono la nostra nutrizione e la nostra crescita? Non dobbiamo forse il vino, questo liquore eccellente, a una pianta il cui legno è magro, brutto e tortuoso? Finché i suoi pampini sono lasciati abbandonati sulla pianta, si soffocano l'uno con l'altro, e diventano dei tralci inutili. Ma se invece i suoi rami sono tagliati, tosto essi, divenuti fecondi, fanno parte dei frutti più eccellenti.

È così che si scopre vantaggioso il vizio, quando la giustizia lo epura, eliminandone l'eccesso e la feccia. Anzi, il vizio è tanto necessario in uno stato fiorente quanto la fame è necessaria per obbligarci a mangiare. È impossibile che la virtù da sola renda mai una nazione celebre e gloriosa. Per far rivivere la felice età dell'oro, bisogna assolutamente, oltre all'onestà riprendere la ghianda che serviva di nutrimento ai nostri progenitori.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 137-146

Mannheim, Pianificazione per la libertà

Karl Mannheim (1893-1947), ungherese, si allontanò dal suo paese dopo il fallimento del tentativo rivoluzionario di Bela Kun. Sociologo con forte vocazione filosofica, favorevole ad una razionalità critica contro tutti i dogmatismi, egli sottolinea l'aspetto relazionale (non relativista) della conoscenza. In questa lettura Mannheim esprime l'opinione che si debba pianificare la società al fine di renderla più libera, più democratica, giusta, senza classi. Si deve evitare il pericolo del caos e quello dell'irregimentazione.

K. Mannheim, *Libertà, potere e pianificazione democratica*, Armando, Roma, 1976, pagg. 54-59

La pianificazione democratica

Se si accetta tutto il peso dell'argomentazione appena svolta, allora il problema politico e sociale della nostra epoca può essere formulato. Il nostro compito è di costruire un sistema sociale attraverso la pianificazione, una pianificazione, però, di un genere particolare: essa deve essere *pianificazione per la libertà*, soggetta al controllo democratico; *pianificazione, ma non una pianificazione restrizionistica* che favorisca monopoli di gruppo, o degli imprenditori oppure delle associazioni dei lavoratori, una "pianificazione per l'abbondanza" piuttosto, cioè pieno impiego e sfruttamento delle risorse; una *pianificazione per la giustizia sociale*, anziché una assoluta uguaglianza, con differenziazione delle ricompense e degli status sulla base della genuina eguaglianza piuttosto che del privilegio; *pianificazione non per una società senza classi*, ma per una società che abolisca gli estremi della ricchezza e della povertà; *pianificazione per gli standards culturali* senza "livellamento verso il basso" – una transizione pianificata che favorisca il progresso senza scartare ciò che vi è di prezioso nella tradizione; *pianificazione che neutralizzi i pericoli di una società di massa* attraverso la coordinazione dei mezzi del controllo sociale, ma che intervenga solo nei casi di deterioramento istituzionale o morale definiti da criteri collettivi; *pianificazione per l'equilibrio* tra centralizzazione e dispersione del potere; *pianificazione per la graduale trasformazione della società, al fine di incoraggiare lo sviluppo della personalità*: in breve, *pianificazione, ma non irregimentazione*.

È importante enumerare questi requisiti, anche se, al primo sguardo, ciò sembra essere una lista di "desiderata" che contiene qualcosa di paradossale. Secondo la nostra opinione queste idee appaiono tra loro incompatibili solo perché noi supponiamo valide le alternative esistenti. Noi prendiamo per cosa certa che non v'è pianificazione che non sia dittatoriale, poiché tanto la pianificazione fascista quanto quella comunista sono dittatoriali. Noi prendiamo per cosa certa che la libertà è il prezzo da pagare per la pianificazione, solo perché i pianificatori fascisti e comunisti cancellano tutte le opposizioni con la violenza e col terrore. Noi pensiamo che una società democratica sia destinata a diventare limitatrice e monopolistica perché noi identifichiamo inconsciamente la democrazia con l'ultima fase dell'oligarchia e del capitalismo monopolistico. Noi prendiamo per cosa certa che nel

mondo morale non vi sia scelta tra il caos e la prigionia perché nelle nostre società democratiche del *laissez-faire* tutti gli elementi di omogeneità morale vanno gradualmente scomparendo e finora non è stato trovato altro rimedio che l'imposizione di un modo di pensare comune, attraverso l'indottrinamento dittatoriale.

Sarebbe però miope fatalismo accettare la attuale disintegrazione e le risposte esistenti come finali e inevitabili. La nostra generazione mancherebbe di immaginazione se considerasse gli sviluppi casuali come inesorabili e permettesse alla prossima generazione di continuare a lottare per conservare tipi di società in se stessi insoddisfacenti. Non vale la pena di morire né per una finta democrazia che favorisce soltanto la limitazione e gli estremi di povertà e ricchezza plutocratica, né per una finta società pianificata nella quale ogni libertà umana svanisce per sempre. Tutto dipende quindi dalla nostra immaginazione e dal nostro sforzo intellettuale. Noi non dobbiamo né accettare come irreversibile l'attuale deterioramento del nostro sistema democratico né abbracciare i primi casuali esperimenti di riorganizzazione in stati totalitari come l'unica direzione possibile. Anche in politica, lo *status quo* è istruttivo solo se il pensiero analitico sa enucleare: a) quali tratti caratteristici sono sorti dalle esigenze di cambiare la struttura di base della società; b) quali sono le risposte arbitrarie a una sfida a cui si può rispondere in qualche altra maniera.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 845-847

Manzoni, Rivoluzione francese e Rivoluzione italiana

Come è noto, il Risorgimento dapprima fu denominato "Rivoluzione italiana". In questa lettura Manzoni confronta fra di loro le due rivoluzioni, quella francese e quella italiana e manifesta il suo giudizio, critico verso la prima, nettamente favorevole verso la seconda.

A. Manzoni, *La Rivoluzione Francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*

Il nome di Rivoluzione si applica indifferentemente a due cose diverse, non solo di grado, ma d'essenza; cioè, tanto a una grave alterazione nel Governo d'uno Stato, quanto alla distruzione del Governo medesimo. A questo secondo genere appartengono del pari i due grandi avvenimenti, sopra alcuni punti de' quali ci proponiamo di fare un compendioso confronto. L'essere, in uno dei due casi, toccata una tal sorte a un Governo solo, e nell'altro a più d'uno, è una differenza accessoria che non muta punto l'essenza della cosa.

Ma, tra avvenimenti così vasti e così complicati, si devono necessariamente trovare anche delle differenze che tocchino la essenza. E due principalissime ci par di vederne in due de' più gravi effetti della prima di quelle due Rivoluzioni, e de' quali la seconda poté andare immune. E furono: l'oppressione del paese sotto il nome di libertà; e la somma difficoltà di sostituire al Governo distrutto un altro Governo, che avesse, s'intende condizioni della durata.

[...] Per ciò che riguarda l'Italia, è una cosa anche più manifesta che la sua Rivoluzione non portò né l'uno, né l'altro di que' due tristissimi effetti.

Qui, infatti, la libertà, lungi dall'essere oppressa dalla Rivoluzione, nacque dalla Rivoluzione medesima: non la libertà di nome, fatta consistere da alcuni nell'esclusione di una forma di Governo, cioè in un concetto meramente negativo, e che, per conseguenza, si rivolge in un'incognita; ma la libertà davvero, che consiste nell'essere il cittadino, per mezzo di giuste leggi e di stabili istituzioni, assicurato, e contro violenze private, e contro ordini tirannici del potere, e nell'essere il potere stesso immune dal predominio di società oligarchiche, e non sopraffatto dalla pressura di turbe, sia avventizie, sia arrolate: tirannia e servitù del potere, che furono, a vicenda, e qualche volta insieme, i due modi dell'oppressione esercitata in Francia ne' vari momenti di quella Rivoluzione; uno in maschera di autorità legale, l'altro in maschera di volontà popolare.

A. Manzoni, *Opere minori*, Mondadori, Milano, 1929-1930, pagg. 345-347

Manzoni, Sull'utilitarismo come dottrina morale

Anche se l'autore de I promessi sposi non è stato un filosofo originale, il suo interesse per la filosofia è sempre stato grandissimo. Delle sue notevoli qualità filosofiche diamo un saggio in questa lettura.

A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, Appendice al cap. III

Ma altro è il dire che, tra la giustizia e l'utilità, non ci possa essere una vera e definitiva opposizione; altro è il dire che siano una cosa sola, cioè che la giustizia non sia altro che utilità. La prima di queste proposizioni esprime una di quelle verità che, più o meno distintamente e fermamente riconosciute, fanno parte del senso comune; la seconda è, diremo anche qui, un'alterazione, una trasformazione di questa verità che il sistema ha presa dal senso comune: perché, col mezzo proposto da esso, non si sarebbe trovata in eterno.

Infatti, se si domanda al sistema, come mai s'arrivi a conoscere che l'utilità è sempre d'accordo con la giustizia o, per dirla con altri suoi termini, che l'azione utile al pubblico torna sempre utile al suo autore, e viceversa; se si domanda, dico, come s'arrivi a conoscere una tal cosa, con tanta certezza, da farne il fondamento e la regola della morale; il sistema risponde, come s'è visto, che ce l'insegna l'esperienza. Ma s'è visto che, dall'esperienza, per quanto sia vasta e oculata, non si può cavar nessuna conseguenza certa riguardo all'avvenire, e quindi nessuna regola certa per la scelta dell'azioni. E dopo di ciò, non è certamente necessario l'esaminare quale e quanta sia l'esperienza, sulla quale il sistema pretende fondare quello che chiama il suo principio. Ma, per vedere con qual leggerezza proceda in tutto, e per sua natural condizione. non sarà inutile l'osservare di quanto poco si contenti, anche dove sarebbe affatto insufficiente il molto, anzi tutto l'immaginabile di quel genere. Cos'è, dunque, l'esperienza posseduta, sia direttamente, sia per trasmissione, da quelli che credono di poterne ricavare una tal conclusione? e suppongo che siano gli uomini che ne possiedano il più. È la cognizione d'un piccolissimo numero d'azioni umane, relativamente a quelle che hanno avuto luogo nel mondo, e d'un numero de' loro effetti incomparabilmente minore; giacché chi non sa quanto numerosi, mediati, sparsi, lontani, eterogenei, possano esser gli effetti d'un'azione umana? effetti, de' quali una parte, Dio sa quanta e quale, non è ancora realizzata; giacché come s'è accennato dianzi, chi potrebbe dire che sia compita e chiusa la serie degli effetti d'un'azione antica quanto si voglia? E con un tal mezzo sarebbero arrivati a scoprire una legge relativa a tutte l'azioni passate, presenti e possibili? Che! non avrebbero nemmeno potuto pensare a cercarla; perché il concludere dal particolare al generale, che è il paralogismo fondamentale del sistema, non sarebbe nemmeno un errore possibile, se l'uomo non avesse, per tutt'altro mezzo, l'idea del generale, che di là non potrebbe avere. Quella che pretendono d'aver ricavata dall'esperienza, è una verità che hanno trovata stabilita, e *ab immemorabili*, nel senso comune.

Il senso comune tiene infatti, che l'utilità non possa, in ultimo, trovarsi in opposizione con la giustizia. E lo tiene, non già per mezzo d'osservazioni che non potrebbero mai arrivare all'ultimo, ma per una deduzione immediata, ovvia e, direi quasi, inevitabile, dal concetto di giustizia. In questo concetto è compreso quello di retribuzione, cioè di ricompensa e di gastigo; e il concetto di giustizia si risolverebbe in una contraddizione mostruosa, o, per dir meglio, non sarebbe pensabile, se la retribuzione dovesse compirsi alla rovescia, e dall'opera conforme alla giustizia venir definitivamente danno, che è quanto dire gastigo, al suo autore; e viceversa. Ma come poi, e con qual ragione, dal semplice concetto di questa retribuzione, il senso comune corre, con tanta fiducia, a concludere e a credere che deva realizzarsi nel fatto? Ciò avviene perché il concetto di giustizia si manifesta alla cognizione come necessario, e quindi non può entrare nel senso comune che cessi d'esser tale, riguardo alla realtà, alla quale si riferisce, e si riferisce con uguale necessità; giacché si può ben pensare la giustizia, senza farne alcuna speciale applicazione, ma non si potrebbe pensarla come priva d'ogni applicabilità. E non già che il comune degli uomini riconosca riflessamente, e pronunzi espressamente, che ciò che è necessario in un modo non può mai diventar contingente in nessun altro; ma, appreso una volta un concetto come necessario, continua naturalmente e senza studio, senza aver nemmeno bisogno del vocabolo, a riguardarlo come tale nell'applicazioni che gli avvenga di farne. Si domandi a un uomo privo di lettere, ma non di buon senso, per qual ragione non si potrebbe supporre una combinazione di cose, per la quale, in un dato caso, dall'operar rettamente potesse risultare un danno stabile e definitivo, e dall'operare iniquamente uno stabile e definitivo vantaggio. Risponderà probabilmente: non può essere, perché allora non ci sarebbe la giustizia. E sarà una risposta tanto concludente, quanto sarà stata irragionevole la domanda, domanda che sottintende non saprei dir quale di due cose ugualmente assurde: o che il concetto di giustizia non importi necessità; o che nella realtà possa avverarsi il contrario di ciò che è necessario per essenza.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pagg. 490-492

Marcel, Fedeltà e assoluto

L'analisi del fenomeno della fedeltà come si presenta nella vita umana porta il filosofo a scoprirvi radicata l'esigenza di assoluto, che sta a fondamento di questo valore. Umanamente parlando non si può chiedere né fedeltà, né amore.

G. Marcel, *Homo viator*

Mi sembra impossibile pensare alla decadenza spirituale di cui il nostro paese come gli altri è stato teatro da più di mezzo secolo senza essere portato a rilevare il discredito sempre più flagrante cui i valori di fedeltà sono stati fatti segno durante questo stesso periodo. È indispensabile, per chi oggi voglia procedere all'immenso lavoro di ricostruzione morale che ci attende, dedicarsi a ristabilire questi stessi valori nel posto che loro spetta: al centro cioè d'una vita umana non più snaturata, alienata o prostituita, ma vissuta nella pienezza del suo significato. Infatti, l'etica che oggi comincia a delinearsi dappertutto, e soprattutto beninteso attraverso i movimenti giovanili, può essere soltanto un'etica della fedeltà. Ma se si vogliono evitare pericolose semplificazioni, e confusioni nefaste, occorre sottoporre a un'analisi il più possibile rigorosa i concetti d'obbedienza e di fedeltà (che con l'etica sono correlati) se non altro per prevenire l'abuso che potrebbero finire col farne tutti coloro che hanno interesse a sfruttare a loro vantaggio una buona volontà che va piano piano degenerando in una docilità sistematica e in una passività cieca della fede e della volontà.

Va anzitutto precisata la differenza essenziale che distingue obbedienza e fedeltà; l'abuso che si fa del verbo servire rischia infatti di annullarla.

Osserviamo anzitutto che il significato stesso della parola servire è ambiguo, e va segnalata la differenza di livello spirituale esistente fra *servire* e *servire a*. In presenza d'un arnese o d'una macchina la cui destinazione m'è ignota, chiederò: a che serve questo? Si tratta solo di strumenti di cui dispongono esseri dotati di volontà, persone che lavorano alla realizzazione di fini ben determinati. C'è perciò qualcosa di scandaloso nel chiedere ad un essere umano: a che servi? Appunto perché significherebbe paragonarlo ad una cosa.

Notiamo del resto che una rappresentazione strumentalista dell'essere umano finisce per provocare inevitabilmente conseguenze gravissime, come la soppressione degli infermi e degli incurabili; non "servono più a nulla", dunque bisogna gettarli via: perché prendersi la briga di mantenere e alimentare macchine fuori uso?

Non ci sarebbe al contrario nulla d'offensivo se allo stesso individuo – se si ha una certa intimità con lui – si domandasse: che cosa servi? o chi servi? E se egli si offendesse per una simile domanda, dimostrerebbe di non capire il senso profondo della vita. È chiaro infatti che ogni vita è un servizio, il che non significa, beninteso, che si debba spenderla per un individuo determinato, ma soltanto che per sua natura deve essere *consacrata a* (a Dio, ovvero a un valore superiore come la conoscenza, o l'arte, ecc., ovvero a un fine sociale volutamente scelto). Servire, in questo secondo senso, significa *mettersi al servizio* di. E

qui, l'accento va posto sulla particella *si*, sul pronome riflessivo. Vivere, nel senso pieno della parola, non significa esistere o sussistere, limitarsi a esistere o a sussistere, ma disporre di sé, darsi.

È purtroppo manifesto che spiriti malati o deformi hanno di fatto mirato a confondere questi due significati così nettamente distinti. Un'idea aberrante s'è imposta a masse sempre crescenti d'individui disseminati. L'idea secondo cui servire umilia colui che serve. La persona, vedendo sempre più sé stessa nella veste di uno che ha da fare delle rivendicazioni, di un "io" assoluto, s'è così incaponita non soltanto nei suoi diritti, nelle sue prerogative, ma anche nei sentimenti d'invidia che le ispiravano i vantaggi di cui altri le sembravano godere indebitamente. "Perché lui, perché non io?". Il risentimento, che indubbiamente ha sempre covato sotto un egualitarismo che certi odiosi psicologi si sono ben guardati per molto tempo dal mettere a nudo, ha così indotto innumerevoli coscienze a respingere la nozione d'una gerarchia qualsiasi e ad insorgere contro l'idea di dovere da parte loro servire qualcuno. È giusto soggiungere che coloro, capi o dirigenti, che hanno lasciato inaridire nel loro fondo il senso delle loro responsabilità, hanno contribuito, in proporzioni incredibili, a preparare questa crisi della nozione di servizio.

[...]

L'ubbidienza è dunque nel bambino una virtù, il segno non soltanto d'un comportamento, ma anche d'una disposizione interiore che risponde alla sua condizione di bambino. Lo stesso non può evidentemente dirsi dell'adulto, se consideriamo l'insieme della sua esistenza; un adulto che si dimostrasse ubbidiente in tutto il suo modo d'essere, in tutti i suoi atti, sia quando si tratta della sua vita sessuale che della sua esistenza civica, sarebbe indegno del nome d'uomo: non si potrebbe considerarlo che come un essere degradato al quale si potrebbe applicare il termine di infantilismo. Ma è altrettanto chiaro che in alcune determinate sfere della sua esistenza anche l'adulto deve ubbidire.

[...]

Dicendo che l'ubbidienza può e deve essere richiesta (sotto certe condizioni), che la fedeltà invece deve essere meritata, ci prepariamo a distinguere l'originalità di questa virtù ai nostri giorni così screditata, o così trascurata e ignorata.

[...]

Io non ho tuttavia il diritto di legarmi in questo modo se non in casi rarissimi, in base a un'intuizione con la quale mi è dato di riconoscere che io devo e che io voglio mettermi a *tua* disposizione, e questo senza sminuirmi ai miei occhi, anzi onorandomi e come innalzandomi con questo stesso atto. Non si può dunque vendere, o svilire la fedeltà e il giuramento. Forse va detto che di fatto la fedeltà non può mai essere assoluta, tranne quando si tratti della Fede, ma va aggiunto che essa aspira a divenire assoluta, come se il mio giuramento comportasse questa preghiera: "Voglia il cielo che io non sia indotto in tentazione, cioè che i fatti non mi spingano a credermi autorizzato a denunciare il mio impegno, col pretesto che le condizioni sulle quali si basa si sono trasformate in un modo che non potevo prevedere quando l'ho assunto". Forse non posso andare al di là di questa

preghiera senza presumere troppo dalle mie forze; inoltre occorre ch'essa sia realmente sincera e che mantenga in me la volontà di lottare contro questa tentazione, se mai si presentasse.

Generalmente è vero che la tempra d'un essere si riconosce e si prova dalla fedeltà di cui è capace; ma occorre aggiungere che esistono probabilmente fedeltà nascoste, invisibili, e che nessuno è autorizzato ad affermare che un altro sia totalmente infedele. Del resto, umanamente parlando, non si può esigere la fedeltà, come non si può esigere l'amore o la vita. Io non posso esigere da un altro che mi risponda, non posso nemmeno esigere ragionevolmente ch'egli mi ascolti, e mi è sempre lecito pensare che, se non mi risponde, ciò significa che non mi ha ascoltato. Le prescrizioni in una simile sfera non possono andare al di là del *come se*, e riguardano solo il comportamento. Io ti ordino di comportarti con me come se tu m'avessi giurato fedeltà. Ma si vede la fragilità d'una simile finzione. La fedeltà, come la stessa libertà, trascende infinitamente i limiti del perscrutabile proprio perché è creatrice. Creatrice, quand'è autentica, la fedeltà lo è sempre in sostanza, perché possiede il misterioso potere di rinnovare non soltanto colui che la esercita, ma anche il suo oggetto, per quanto indegno di lei questo abbia inizialmente potuto essere, come se la fedeltà avesse la probabilità – e in questo non c'è proprio nulla di fatale – di renderlo alla lunga permeabile al soffio che pervade l'anima inferiormente consacrata. In forza di ciò la fedeltà rivela la sua vera natura che consiste nell'essere una testimonianza, un'attestazione; in forza di ciò anche un'etica che ne faccia il proprio fulcro è portata ad aggrapparsi a qualcosa di sovrumano, a quella volontà che in noi è l'esigenza e il segno stesso dell'Assoluto.

G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Torino, 1967, pagg. 147-156

Marcel, L'esorbitanza della funzione

Il filosofo francese nota che l'epoca moderna tende sempre piú a considerare l'uomo come un "aggregato di funzioni".

G. Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Paris, 1949, trad. it. di G. Vagniluca, in G. Marcel, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo, 1972, pagg. 69-72

L'epoca contemporanea mi sembra caratterizzata da ciò che si potrebbe senza dubbio chiamare l'esorbitanza dell'idea di funzione ("la *désorbitation* de l'idée de fonction"): prendo qui la parola "funzione" nella sua accezione piú generale, quella che comprende a un tempo le funzioni vitali e le funzioni sociali.

L'individuo tende ad apparire non solo a se stesso ma anche agli altri come un semplice fascio di funzioni. Per ragioni storiche estremamente profonde e che senza dubbio comprendiamo ancora soltanto in parte, l'individuo è stato sempre piú portato a trattare se stesso come un aggregato di funzioni, la gerarchia delle quali gli appare d'altronde problematica, soggetta in ogni caso alle piú contraddittorie interpretazioni.

Funzioni vitali, in primo luogo: è appena sufficiente indicare il ruolo che in questa direzione hanno potuto svolgere da una parte il materialismo storico, dall'altra il freudismo.

Funzioni sociali, in secondo luogo: funzione consumatore, funzione produttore, funzione cittadino ecc.

Tra le une e le altre v'è certo teoricamente posto per le funzioni psicologiche. Ma si vede subito che le funzioni propriamente psicologiche tenderanno a essere sempre piú interpretate sia in rapporto alle funzioni vitali, sia in rapporto alle funzioni sociali, la loro autonomia sarà quindi precaria, come sarà contestata la loro specificità. In questo senso Comte, aiutato d'altronde dalla propria totale incomprensione della realtà psicologica, ha mostrato una sorta di divinazione, rifiutando di assegnare un posto alla psicologia nella classificazione delle scienze.

Non c'è bisogno di insistere sopra l'impressione di soffocante tristezza che sale da un mondo cosí regolato sulla funzione. Mi limiterò a evocare qui l'immagine penosa del pensionato, o anche quella strettamente connessa delle domeniche cittadine, quando la gente a passeggio dà precisamente la sensazione dei pensionati della vita. In un mondo di tal genere la tolleranza, che si concede al pensionato, ha qualcosa di derisorio e di sinistro. Ma non c'è solo la tristezza di chi guarda questo spettacolo; c'è anche il sordo, intollerabile malessere avvertito da colui che si vede ridotto a vivere come se si confondesse effettivamente con le proprie funzioni; e questo malessere dimostra a sufficienza che esiste un errore o un abuso atroce d'interpretazione, che un ordine sociale sempre piú disumano e una filosofia ugualmente disumana (la quale, se ha preformato questo ordine, si è in seguito su di esso modellata) hanno nella stessa misura contribuito a radicare nelle intelligenze senza difesa.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 397

Marcel, Ubbidienza e fedeltà

La fedeltà vera non comporta passività e conformismo, ma un atteggiamento creativo che implica una lotta attiva contro "l'ombra del tradimento", che è sempre presente come possibilità. La fedeltà è posta di fronte ad una presenza che in quanto tale non è circoscrivibile, e quindi travalica la razionalità e sfocia nel mistero.

G. Marcel, *Posizione e approcci concreti al mistero ontologico*

La fedeltà è in realtà il contrario del conformismo inerte; è l'attivo riconoscimento di un certo permanente, non affatto formale alla maniera di una legge, ma ontologico. In tale senso si riferisce sempre ad una presenza o, meglio, a qualche cosa che può e deve essere mantenuta in noi e davanti a noi come presenza, ma che ipso facto può anche molto bene e perfettamente essere ignorata, dimenticata, cancellata; vediamo qui riapparire quell'ombra del tradimento che a mio parere ricopre come una nube sinistra tutto il nostro mondo umano.

Si dirà forse che parliamo comunemente di fedeltà ad un principio? Resta da vedere se non ci sia qui uno scambio illegittimo con una fedeltà di altro tipo. Un principio, in quanto si riduce ad un'affermazione astratta, non può esigere niente da me, poiché deve tutta la sua realtà all'atto attraverso cui io lo sanziono o lo proclamo. La fedeltà al principio in quanto principio è un'idolatria nel senso etimologico del termine; può essere per me un obbligo sacro rinnegare un principio che ha perso la propria forza vitale e al quale sento bene di non aderire più: continuando a conformarmi la mia condotta, in fondo io tradisco me stesso, me stesso in quanto presenza.

La fedeltà ha così poco del conformismo inerte al punto da implicare una continua e attiva lotta contro le forze che non tendono verso la dispersione interiore ed anche verso la sclerosi dell'abitudine. Mi si dirà: ciò comunque è solo una specie di attiva conservazione, è solo il contrario della creazione. È necessario, credo, a questo punto, penetrare ancor più a fondo nella natura della fedeltà e della presenza.

Se la presenza fosse unicamente un'idea che è in noi, la cui caratteristica fosse di non essere niente altro che se stessa, tutto ciò che effettivamente potremmo sperare sarebbe di mantenere in noi o davanti a noi questa idea, così come si conserva una fotografia in un cassetto o sopra un caminetto. Ma è proprio di una presenza, in quanto presenza, di non essere circoscritta; e ritroviamo di nuovo il meta-problematico. La presenza è mistero nella misura stessa in cui è presenza. Ora la fedeltà è la presenza attivamente perpetuata, è il rinnovamento del beneficio della presenza, della sua virtù che consiste in uno stimolo misterioso a creare. Anche qui la considerazione della creazione artistica potrebbe esserci di grande aiuto, poiché, se la creazione estetica è concepibile, ciò è possibile solo se si parte da una certa presenza del mondo all'artista; presenza al cuore e all'intelligenza, presenza all'essere stesso.

Dunque una fedeltà creatrice è possibile, solo in quanto la fedeltà è ontologica nel suo

principio, in quanto prolunga una presenza la quale, essa stessa, corrisponde ad una certa presa dell'essere su di noi; fatto che inoltre moltiplica e approfondisce in maniera quasi insondabile l'eco di questa presenza in seno alla nostra durata. Tale fatto mi pare avere delle conseguenze in qualche modo inesauribili, se non altro per quello che riguarda i rapporti tra i vivi e i morti.

G. Marcel, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo, 1972, pagg. 101-103

Marco Aurelio, Fare il bene per il bene

Troppo spesso le “buone azioni” degli uomini sono determinate da fattori esterni: il miraggio di un premio o la paura di una pena (compresi i premi e le pene divini). Solo il bene disinteressato può avere un valore morale.

Ricordi, V, 6

C'è chi, quando fa bene a un altro, è pronto a esigerne gratitudine; c'è chi non è pronto a ciò, ma tuttavia entro di sé pensa come di fronte a un debitore, e sa bene quel che ha fatto. Ma c'è chi quasi neppure sa quel che ha fatto; ma somiglia alla vite che ha portato il grappolo, e null'altro cerca, una volta dato il proprio frutto [...]. Quest'uomo, fatto il bene, non lo va gridando, ma passa ad altro, come la vite a riportar di nuovo il grappolo nella sua stagione.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1961³, pag. 467)

Marco Aurelio, La solidarietà fra gli uomini

Marco Aurelio sviluppa un concetto tipico del pensiero stoico: l'uomo non è nato per vivere solo; la consapevolezza di appartenere all'umanità porta a rispettare e amare tutti gli altri uomini, anche "il peccatore".

Ricordi, IX, 9; VIII, 59; VI, 39; II, 1; III, 4; VII, 13; XI, 9

1 Per quanto gli uomini fuggano [dall'unione con gli altri] son ripresi; che la natura li domina [...]. Troverai prima un granello di terra non attaccato a nessun altro granello, che un uomo separato dall'uomo.

2 Gli uomini son nati l'uno per l'altro.

3 Gli uomini, con i quali hai comune la sorte, amali, ma veracemente.

4 Mi è congiunto anche il peccatore [...] perché partecipe della stessa mente e sorte divina [...]. Siamo nati per la cooperazione, come i piedi le mani, le ciglia [...].

5 Tutto il razionale è congiunto; e prender cura di tutti gli uomini è nella natura dell'uomo.

6 Come per le membra c'è l'unità del corpo, così han la ragione gli esseri razionali distinti, creati per una sola confluenza di opere [...]. Ripeti a te stesso: sono *membro* del sistema degli esseri razionali. Se dici solo *parte*, non ami ancora di cuore gli uomini; non ancora godi pienamente del benificarli; ancora lo fai come un puro dovere, non come un beneficio a te stesso.

7 Entrambi ugualmente disertori, chi si ritira dal posto e chi si estrania da chi per natura gli è congiunto e amico.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1961³, pagg. 469-470)

Marco Aurelio, Ogni ora come se fosse l'ultima

La morte non spaventa gli stoici che l'hanno vista anche come estremo rimedio al dolore di una vita non libera (si ricordi il suicidio di Seneca). La morte non è, come sostenevano gli epicurei, il nulla da non temere: la morte diventa in qualche modo il metro della vita, il momento del “giudizio” su ciascuna delle nostre azioni e, quindi, svolge in qualche modo una funzione attiva: stimola ad agire bene in ogni momento, perché ogni errore può essere irrimediabile.

Ricordi, II, 11; VII, 69; II, 5

- 1 Come se già ora avessi a uscir di vita, così devi fare e dire e pensare ogni cosa.
- 2 Questo è la perfezione morale: vivere ogni giorno come fosse l'ultimo.
- 3 Come se fosse l'ultima della vita ogni tua azione compirai.

(R. Mondolfo, *Il pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1961³, pag. 471)

Marcuse, I media e l'illibertà

Non la violenza di un regime totalitario, ma i media tolgono all'Altro la sua libertà perfino nella sfera del privato. Come può la nostra società definirsi libera? Per sopportare la presenza della bomba atomica la gente ha bisogno d'intrattenimento. Qui sta la "base materiale del dominio".

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

Alla negazione della libertà, e perfino della possibilità della libertà, corrisponde la concessione di libertà atte a rafforzare la repressione. È spaventoso il modo in cui si permette alla popolazione di distruggere la pace ovunque vi sia ancora pace e silenzio, di essere laidi e rendere laide le cose, di lordare l'intimità, di offendere la buona creanza. È spaventoso perché rivela lo sforzo legittimo e persino organizzato di conculcare l'Altro nel suo proprio diritto, di prevenire l'autonomia anche in una piccola, riservata sfera dell'esistenza. Nei paesi supersviluppati, una parte sempre più larga della popolazione diventa un immenso uditorio di prigionieri, catturati non da un regime totalitario ma dalle libertà dei concittadini i cui *media* di divertimento e di elevazione costringono l'Altro a condividere ciò che essi sentono, vedono e odorano.

Come può una società ch'è incapace di proteggere la sfera privata dell'individuo persino tra i quattro muri di casa sua asserire legittimamente di rispettare l'individuo e di essere una società libera? È ovvio che una società vien definita libera da ben altri fondamentali risultati, oltre che dall'autonomia dei privati. Eppure, l'assenza di quest'ultima vizia anche le maggiori istituzioni della libertà economica e politica, negando la libertà alle sue nascoste radici. La socializzazione di massa comincia nella casa ed arresta lo sviluppo della consapevolezza e della coscienza. Per giungere all'autonomia si richiedono condizioni in cui le dimensioni repressive dell'esperienza possano tornare di nuovo alla vita; la loro liberazione richiede la repressione delle soddisfazioni e dei bisogni eteronomi che organizzano la vita in questa società. Quanto più essi son diventati le soddisfazioni ed i bisogni propri dell'individuo, tanto più la loro repressione apparirebbe come una privazione davvero fatale. Ma proprio in virtù di tale carattere fatale essa può produrre il requisito soggettivo primario per un mutamento qualitativo, vale a dire la *ridefinizione dei bisogni*. Si prenda un esempio (sfortunatamente fantastico): la semplice assenza di ogni pubblicità e di ogni mezzo indottrinante di informazione e di trattenimento precipiterebbe l'individuo in un vuoto traumatico in cui egli avrebbe la possibilità di farsi delle domande e di pensare, di conoscere se stesso (o piuttosto la negazione di se stesso) e la sua società. Privato dei suoi falsi padri, dei capi, degli amici, e dei rappresentanti, egli dovrebbe imparare di bel nuovo il suo ABC. Ma le parole e le frasi che egli formerebbe potrebbero venir fuori in modo affatto diverso, e così dicasi delle sue aspirazioni e paure.

È certo che una situazione simile sarebbe un incubo insopportabile. Mentre la gente può sopportare la produzione continua di armi nucleari, di pioggia radioattiva, e di alimenti

discutibili, essa non può (proprio per questa ragione!) tollerare di essere privata del trattenimento e dell'educazione che la rende capace di riprodurre i meccanismi predisposti per la sua difesa o per la sua distruzione. L'arresto della televisione e degli altri *media* che l'affiancano potrebbe quindi contribuire a provocare ciò che le contraddizioni inerenti del capitalismo non provocarono – la disintegrazione del sistema. La creazione di bisogni repressivi è diventata da lungo tempo parte del lavoro socialmente necessario – necessario nel senso che senza di esso il modo stabilito di produzione non potrebbe reggersi. Qui non sono in gioco né problemi di psicologia né problemi di estetica, ma piuttosto la base materiale del dominio.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 253-255

Marcuse, I meriti di Freud

Marcuse afferma che Freud ha avuto il merito di restituire all'immaginazione i suoi diritti. Essa riconcilia il desiderio con la realizzazione, la felicità con la ragione. L'immaginazione inoltre realizza l'opera d'arte, che è godimento e libertà.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*

La metapsicologia di Freud restituisce all'immaginazione i suoi diritti. Come processo psichico fondamentale e indipendente, la fantasia ha un proprio valore di verità, che corrisponde a un'esperienza propria – il superamento cioè della realtà umana antagonistica. L'immaginazione tende alla riconciliazione dell'individuo col tutto, del desiderio colla realizzazione, della felicità colla ragione. Mentre quest'armonia è stata relegata nell'utopia dal principio della realtà costituita, la fantasia insiste nell'affermare che essa deve e può diventare reale, che dietro all'illusione sta vera *conoscenza*. Le verità dell'immaginazione vengono realizzate per la prima volta quando la fantasia stessa prende forma, quando crea un universo di percezione e comprensione – un universo soggettivo e allo stesso tempo oggettivo. Ciò avviene nell'*arte*. L'analisi della funzione cognitiva della fantasia diventa in questo modo analisi dell'estetica quale "scienza della bellezza": dietro la forma estetica sta l'armonia repressa tra sensualità e ragione – l'eterna protesta contro l'organizzazione della vita da parte della logica del dominio, la critica al principio di prestazione.

L'*arte* è forse il più visibile "ritorno del represso", non soltanto sul piano individuale ma anche su quello storico e della specie. L'immaginazione artistica dà forma al "ricordo inconscio" della liberazione che fallì, della promessa che fu tradita. Sotto il dominio del principio di prestazione, l'*arte* oppone alla repressione istituzionalizzata l'"immagine dell'uomo come soggetto libero. Ma in condizioni di non-libertà, l'*arte* può sostenere l'immagine della libertà soltanto nella negazione della non-libertà". Da quando si destò la coscienza della libertà, non esiste opera d'*arte* genuina che non riveli questo contenuto archetipico: la negazione della non-libertà. Vedremo in seguito come questo contenuto venne ad assumere la forma estetica, governata da principi estetici. Come fenomeno estetico, la funzione critica dell'*arte* sconfigge se stessa. Proprio il fatto che l'*arte* dipenda dalla forma, vizia la negazione della non-libertà nell'*arte*. Per poter essere negata, la non-libertà deve venire rappresentata nell'opera d'*arte* sotto l'apparenza della realtà. Questo elemento di apparenza (*Schein*) assoggetta necessariamente la realtà rappresentata a norme estetiche, e la priva quindi del suo terrore. Inoltre, la forma dell'opera d'*arte* conferisce al contenuto qualità di godimento. Stile, ritmo, misura, introducono un ordine estetico piacevole in se stesso: esso si riconcilia col proprio contenuto. La qualità estetica del godimento, perfino del divertimento, è stata inseparabile dall'essenza dell'*arte*, per quanto tragica e intransigente sia l'opera d'*arte*. L'affermazione di Aristotele dell'effetto catartico dell'*arte* riassume la duplice funzione dell'*arte* – di opporre e di riconciliare; di

accusare e di assolvere; di richiamare il represso e di reprimerlo nuovamente – “purificato”. L'uomo può elevare se stesso con i classici. legge e vede e sente ribellarsi, trionfare, rinunciare o perire i propri archetipi. E poiché tutto ciò ha forma estetica, egli può goderne – e dimenticarlo.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 156-158

Marcuse, Il proletariato

Contro la pretesa di razionalità del reale Marx oppose il proletariato. Esso è estromesso da tutto ciò che Hegel considera essenza dell'uomo, dalla proprietà all'esercizio dello spirito assoluto: ma se nel proletariato l'umano si perde, tutta la società ne è condizionata. La razionalizzazione è compito storico, sociale.

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*

La verità, sosteneva Hegel, è un insieme che deve essere presente in ogni singolo elemento, così che se un elemento o un fatto materiale non può essere messo in relazione con il processo della ragione, la verità dell'insieme è distrutta. Marx asserì che un tale elemento c'era: il *proletariato*. L'esistenza del proletariato contraddice la pretesa realtà della ragione, poiché ci presenta un'intera classe che dà prova proprio della negazione della ragione. Il destino del proletariato non è la realizzazione delle potenzialità umane, ma il contrario. Se la proprietà costituisce il primo elemento proprio di una persona libera, il proletario non è né una persona, né libero, poiché non gode di alcuna proprietà. Se l'esercizio dello spirito assoluto – l'arte, la religione e la filosofia – costituisce l'essenza dell'uomo, il proletario è per sempre tagliato fuori dalla sua essenza, poiché la sua esistenza non gli concede alcun tempo per dedicarsi a queste attività.

L'esistenza del proletariato, inoltre, rende irrazionale non solo la società razionale della *Filosofia del Diritto* di Hegel, ma tutta la società borghese. Il proletariato ha origine nel processo del lavoro ed è l'effettivo esecutore o soggetto del lavoro in tale società. Il lavoro, tuttavia, come dimostrò lo stesso Hegel, determina la essenza dell'uomo e la forma sociale assunta da tale essenza. Se, dunque, l'esistenza del proletariato testimonia "il totale perdersi dell'uomo" e tale perdersi è il risultato della forma di lavoro su cui è basata la società civile, la società è viziata nella sua totalità e il proletariato esprime una totale negatività: la "sofferenza universale" e l'"ingiustizia universale". La realtà della ragione, del diritto e della libertà diviene dunque realtà della falsità, dell'ingiustizia e della schiavitù. L'esistenza del proletariato fornisce una testimonianza vivente del fatto che la verità non è stata realizzata. Proprio la storia e la realtà sociale "negano" dunque la filosofia. La critica della società non può essere attuata dalla filosofia, ma diviene il compito dell'azione sociale e storica.

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Il Mulino, Bologna, 1966, pagg. 295-296

Marcuse, Il soddisfacimento dei bisogni come nuova fonte di oppressione

La vittoria dell'uomo sulla materia e il soddisfacimento dei bisogni si sono trasformati in una nuova forma di dominio dell'uomo sull'uomo, capace di eliminare o fagocitare ogni tipo di opposizione e di sconfiggere il pensiero negativo.

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* [*Reason and Revolution*]

E come sempre, il soggetto che ha conquistato la materia soffre sotto il peso morto della sua conquista. Quelli che attuano e dirigono tale operazione di conquista se ne servono per creare un mondo in cui le maggiori possibilità di benessere e la forza dei mezzi organizzati per la produzione, che arriva dappertutto, tengono gli uomini soggiogati allo stato di cose prevalente. I gruppi sociali che la teoria dialettica considerava forze di negazione dell'ordine costituito, vengono eliminate o fagocitate dall'ordine suddetto. Davanti alla potenza dei dati di fatto, il potere del pensiero negativo è sconfitto.

Questa potenza dei fatti è una potenza intesa come possibilità di opprimere; è il potere dell'uomo sull'uomo che appare come condizione oggettiva e razionale. Contro tale apparenza, il pensiero continua a protestare in nome della vanità, ed anche in nome dei fatti. Il fatto più importante ed universale è in realtà che lo *status quo* si perpetua attraverso la continua minaccia della distruzione atomica, attraverso uno spreco di risorse senza precedenti, attraverso un calare dell'intelligenza, e infine, cosa che è di particolare importanza, attraverso la forza cieca. Queste sono le contraddizioni non risolte. Esse riguardano ogni singolo fatto e avvenimento, permeano l'intero universo di pensiero e di prassi. Esse eliminano anche la logica delle cose, cioè la forma di pensiero capace di svelare l'ideologia, e di comprendere il reale nella sua totalità.

R. Bortot e V. Milanese, *Il concetto di filosofia nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 291-292

Marcuse, Irrazionalità nella ragione

Secondo Marcuse teoria e prassi vanno ormai ognuna per conto proprio e la ragione, tutta impegnata nell'aumentare la produzione, è diventata essa stessa irrazionale. L'uomo occidentale è ormai immerso in una falsa coscienza, da cui deve uscire.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

Nell'impossibilità di indicare in concreto quali agenti ed enti di mutamento sociale sono disponibili, la critica è costretta ad arretrare verso un alto livello di astrazione. Non v'è alcun terreno su cui la teoria e la pratica, il pensiero e l'azione si incontrino. Persino l'analisi strettamente empirica delle alternative storiche sembra essere una speculazione irrealistica, e il farle proprie sembra essere un fatto di preferenza personale (o di gruppo). Ma l'assenza di agenti di mutamento confuta forse la teoria? Dinanzi a fatti apparentemente contraddittori, l'analisi critica continua ad insistere che il bisogno di un mutamento qualitativo non è mai stato così urgente. Ma chi ne ha bisogno? La risposta è pur sempre la stessa: è la società come un tutto ad averne bisogno, per ciascuno dei suoi membri. L'unione di una produttività crescente e di una crescente capacità di distruzione; la politica condotta sull'orlo dell'annientamento; la resa del pensiero, della speranza, della paura alle decisioni delle potenze in atto; il perdurare della povertà in presenza di una ricchezza senza precedenti costituiscono la più imparziale delle accuse, anche se non sono la *raison d'être* di questa società ma solamente il suo sottoprodotto: la sua razionalità travolgente, motore di efficienza e di sviluppo, è essa stessa irrazionale.

Il fatto che la grande maggioranza della popolazione accetta ed è spinta ad accettare la società presente non rende questa meno irrazionale e meno riprovevole. La distinzione tra coscienza autentica e falsa coscienza, tra interesse reale e interesse immediato, conserva ancora un significato. La distinzione deve tuttavia essere verificata. Gli uomini debbono rendersene conto e trovare la via che porta dalla falsa coscienza alla coscienza autentica, dall'interesse immediato al loro interesse reale. Essi possono far questo solamente se avvertono il bisogno di mutare il loro modo di vita, di negare il positivo, di rifiutarlo. È precisamente questo bisogno che la società costituita si adopera a reprimere, nella misura in cui essa è capace di "distribuire dei beni" su scala sempre più ampia e di usare la conquista scientifica della natura per la conquista scientifica dell'uomo.

Posto dinanzi al carattere totale delle realizzazioni della società industriale avanzata, la teoria critica si trova priva di argomenti razionali per trascendere la società stessa. Il vuoto giunge a svuotare la stessa struttura della teoria, posto che le categorie di una teoria sociale critica sono state sviluppate nel periodo in cui il bisogno di respingere e sovvertire era incorporato nell'azione di forze sociali efficaci. Tali categorie erano in essenza dei concetti negativi, dei concetti d'opposizione, i quali definivano le contraddizioni realmente esistenti nella società europea dell'Ottocento. Perfino la categoria "società" esprimeva l'acuto conflitto esistente tra la sfera sociale e quella politica – la società era antagonista

rispetto allo Stato. Del pari, termini come individuo, classe, privato, famiglia, denotavano sfere e forze non ancora integrate con le condizioni vigenti, erano sfere di tensione e di contraddizione. Con la crescente integrazione della società industriale, queste categorie vanno perdendo la loro connotazione critica e tendono a diventare termini descrittivi, ingannevoli od operativi.

Un tentativo di riprendere l'intento critico di queste categorie, e di comprendere come l'intento sia stato soppresso dalla realtà sociale, si configura in partenza come una regressione da una teoria congiunta con la pratica storica ad un pensiero astratto, speculativo: dalla critica dell'economia politica alla filosofia. Tale carattere ideologico della critica deriva dal fatto che l'analisi è costretta a procedere da una posizione "esterna" rispetto alla tendenze positive come a quelle negative, alle tendenze produttive come a quelle distruttive nella società. La società industriale moderna rappresenta l'identità diffusa di questi opposti – è il tutto che è in questione. Al tempo stesso la teoria non può assumere una posizione meramente speculativa; deve essere una posizione storica, nel senso che deve essere fondata sulle capacità di una data società.

Questa situazione ambigua implica una ambiguità ancora più fondamentale. *L'uomo a una dimensione* oscillerà da capo a fondo tra due ipotesi contraddittorie: 1) che la società industriale avanzata sia capace di reprimere ogni mutamento qualitativo per il futuro che si può prevedere; 2) che esistano oggi forze e tendenze capaci di interrompere tale operazione repressiva e fare esplodere la società. Io non credo si possa dare una risposta netta; ambedue le tendenze sono tra noi, fianco a fianco, ed anzi avviene che una includa l'altra. La prima tendenza predomina e qualsiasi condizione possa darsi per rovesciare la situazione viene usata per impedire che ciò avvenga. La situazione potrebbe essere modificata da un incidente, ma, a meno che il riconoscimento di quanto viene fatto e di quanto viene impedito sovverta la coscienza e il comportamento dell'uomo, nemmeno una catastrofe produrrà il mutamento.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 11-13

Marcuse, L'importanza dell'Éros

Secondo Marcuse la sessualità ci costringe a collegarci con gli altri, con la realtà. La liberazione della sessualità è in grado di realizzare un'esperienza di vita priva di repressione. Egli insiste anche sulla funzione critica e liberatoria della fantasia.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*

Nella sua richiesta eccessiva di una soddisfazione al di là del principio della realtà, la fantasia annulla il *principium individuationis* costituito. Qui forse si trovano le radici della dipendenza della fantasia dall'Eros primario: la sessualità è "l'unica funzione dell'organismo vivente che si estenda al di là dell'individuo, e che garantisca la sua connessione con la propria specie". Poiché la sessualità è organizzata e regolata dal principio della realtà, la fantasia cerca di far valere i propri diritti principalmente contro la sessualità normale. (Abbiamo discusso precedentemente l'affinità di fantasia e perversioni). Ma l'elemento erotico della fantasia va al di là delle espressioni perverse. Esso mira a una "realtà erotica" dove gli istinti di vita troverebbero pace in una realizzazione senza repressione. Questo è il contenuto più profondo del processo di fantasia nella sua opposizione al principio della realtà; in virtù di questo contenuto, la fantasia ha una funzione unica nel suo genere nella dinamica psichica.

Freud riconobbe questa funzione, ma a questo punto la sua metapsicologia giunge a una svolta fatale. L'immagine di una forma differente della realtà è apparsa come la verità di uno dei processi psichici fondamentali; quest'immagine comprende l'unità perduta dell'universale e del particolare, e la soddisfazione integrale degli istinti di vita in virtù della riconciliazione del principio della realtà col principio del piacere. Il suo valore di verità è accresciuto per il fatto che l'immagine appartiene all'umanità al di là e al di sopra del *principium individuationis*. Secondo Freud però, l'immagine evoca soltanto il *passato substorico* della specie (e dell'individuo), precedente ogni civiltà. Poiché quest'ultima può svilupparsi soltanto per mezzo della distruzione dell'unione substorica di principio del piacere e principio della realtà, l'immagine deve rimanere sepolta nell'inconscio, e l'immaginazione deve diventare pura fantasia, giuoco infantile, sogno a occhi aperti. La lunga via della coscienza che portò dall'orda primitiva a forme di civiltà sempre più alte, non è reversibile. Le conclusioni di Freud escludono la nozione di uno stato di natura "ideale"; ma esse ipostatizzano anche una *forma* storica specifica di civiltà come *la natura* della civiltà. La teoria non giustifica questa conclusione. Dalla necessità storica del principio di prestazione e dal suo perpetuarsi al di là della necessità storica, non risulta affatto che un'altra forma di civiltà sotto un altro principio della realtà sia impossibile. Nella teoria di Freud, la libertà della repressione è un fatto che riguarda l'inconscio, il *passato substorico* e perfino subumano, e processi primordiali biologici e psichici; conseguentemente l'idea di un principio della realtà non-repressivo è un problema di regressione. Che un simile principio possa diventare esso stesso una realtà storica, un motivo di sviluppo della coscienza, che

le immagini della fantasia possano riferirsi al *futuro* in conquistato dell'umanità piuttosto che al suo passato (mal) conquistato – tutto questo era per Freud, nel migliore dei casi, una simpatica utopia.

Il pericolo di abusare della scoperta dei valori della verità dell'immaginazione in favore di tendenze regressive, è esemplificato dall'opera di Carl Jung. Con più enfasi di Freud egli ha insistito sulla forza *cognitiva* dell'immaginazione. Secondo Jung, la fantasia è “indistinguibilmente” unita a tutte le altre funzioni psichiche; essa appare “talvolta come la sintesi primordiale, talvolta come la sintesi più spinta e più audace di tutte le capacità”. La fantasia è soprattutto l’“attività creativa dalla quale fluiscono le risposte a ogni possibile domanda”; essa è “la madre di tutte le possibilità, nella quale tutti gli opposti psichici, ed anche il conflitto tra mondo interno ed esterno, sono uniti”. La fantasia ha formato sempre il ponte tra le esigenze inconciliabili dell'oggetto e del soggetto, tra l'estroversione e l'introversione. Il carattere simultaneo di retrospezione e attesa dell'immaginazione, è formulato in questo modo con chiarezza: essa non guarda soltanto indietro verso un aureo passato originale, ma anche avanti verso tutte le possibilità realizzabili anche se ancora irrealizzate. Ma già nelle prime opere di Jung l'accento è messo sulle qualità retrospettive e quindi “fantastiche” dell'immaginazione: il pensiero onirico “si muove in senso retrogrado verso la materia grezza della memoria”; esso è una “regressione alla percezione originale”. Nello sviluppo della psicologia di Jung, le sue tendenze oscurantistiche e reazionarie hanno predominato, e hanno eliminato le intuizioni critiche della metapsicologia di Freud. Il valore di verità dell'immaginazione non si riferisce soltanto al passato, ma anche al futuro: le forme di libertà e felicità, che essa invoca, pretendono di liberare la *realtà* storica. Nel suo rifiuto di accettare come definitive le limitazioni che il principio della realtà impone alla libertà e alla felicità, nel suo rifiuto di dimenticare ciò che *può essere*, sta la funzione critica della fantasia.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 158-161

Marcuse, La razionalità scientifica non è un sapere neutro

Marcuse mette in evidenza, dietro all'apparente neutralità del sapere scientifico, il suo essere "oggetto per una soggettività", che a sua volta è responsabile di un progetto di dominio e di reificazione dell'uomo.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

A mo' di sommario, possiamo ora cercare di identificare più chiaramente il soggetto occulto della razionalità scientifica ed i fini nascosti nella sua forma pura. Il concetto scientifico di una natura universalmente controllabile configurò la natura come materia-in-funzione senza fine, mero oggetto di teoria e di pratica. In questa forma, il mondo-oggetto entrò a far parte della costruzione di un universo tecnologico – un universo di strumenti mentali e fisici, di mezzi in sé. Si tratta quindi di un sistema veramente "ipotetico", che dipende da un soggetto verificante e validante.

I processi di validazione e di verifica possono essere puramente teorici ma non avvengono mai nel vuoto, e mai hanno termine in una mente privata, individuale. Il sistema ipotetico di forme e funzioni viene a dipendere da un altro sistema – un universo di scopi prestabilito, nel quale e per il quale esso si sviluppa. Ciò che appariva estraneo, alieno al progetto teoretico, si mostra come parte della sua stessa struttura (metodo e concetti); l'oggettività pura si rivela quale *oggetto per una soggettività* che provvede il Telos, i fini. Nella costruzione della realtà tecnologica non c'è nulla di simile ad un ordine scientifico puramente razionale; il processo della razionalità tecnologica è un processo politico. Soltanto nel *medium* della tecnologia l'uomo e la natura diventano oggetti fungibili di un'organizzazione. L'efficacia e la produttività universali dell'apparato nel quale essi sono inclusi occultano gli interessi particolari che organizzano l'apparato. In altre parole, la tecnologia è diventata il maggior veicolo di *reificazione* – di reificazione nella sua forma più matura ed efficace. Non soltanto la posizione sociale dell'individuo e la sua relazione con gli altri appaiono determinate da qualità e da leggi oggettive, ma queste sembrano perdere il loro carattere misterioso ed incontrollabile, e appaiono come manifestazioni calcolabili della razionalità (scientifica). Il mondo tende a diventare materia di amministrazione totale, che assorbe in sé anche gli amministratori. La tela di ragno del dominio è diventata la tela della Ragione stessa, e la società presente è fatalmente invischiata in essa. Ed i modi trascendenti del pensiero appaiono trascendere la stessa Ragione.

In queste condizioni, il pensiero scientifico (scientifico nel senso più lato, in quanto opposto al pensiero confuso, metafisico, emotivo ed illogico) assume, al di fuori delle scienze fisiche, la veste di un formalismo puro e in sé conchiuso (simbolismo) da un lato, e dall'altro lato quella di un empirismo totale. (Il contrasto non è un conflitto. Si osservi l'applicazione empirica della matematica e della logica simbolica nelle industrie elettroniche). In relazione all'universo stabilito di discorso e di comportamento, la non-contraddizione e la non-trascendenza sono il denominatore comune. L'empirismo totale rivela la sua funzione

ideologica nella filosofia contemporanea.

C. Bordoni e Alfredo De Paz, *La critica della società nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 177-178

Marcuse, La speranza è nei giovani

Di fronte al rafforzamento del potere oppressivo, di cui l'America è la massima espressione, di fronte all'indebolirsi dello spirito rivoluzionario nella sinistra, le speranze si legano sempre più all'azione dei giovani.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

Il vecchio detto americano “sediamoci a ragionare” è giustamente diventato una battuta. È possibile ragionare con il Pentagono di qualcosa che non sia l'efficienza relativa delle macchine per uccidere e il loro prezzo? Il ministro degli Interni può ben ragionare con il ministro e con i suoi consiglieri, e tutti insieme con i membri del consiglio delle grandi industrie. Ma è un ragionare incestuoso, perché sono tutti d'accordo sul punto fondamentale: il rafforzamento della struttura del potere costituito. Pensare di ragionare “dall'esterno” di questa struttura è ingenuo. Loro staranno a sentire solo nella misura in cui le voci si possono tradurre in voti, che forse potranno mettere sul cadregghino un altro gruppo della stessa struttura che ha lo stesso interesse di base.

È un argomento schiacciante. Bertolt Brecht osservava che viviamo in un tempo in cui parlare di un albero sembra un delitto, e da allora le cose sono peggiorate. Oggi sembra un crimine il solo *parlare* di cambiamenti, mentre la società si sta trasformando in un'istituzione di violenza, e in Asia sta compendosi il genocidio iniziato con l'eliminazione degli indiani d'America. Il semplice potere di questa brutalità non è forse invulnerabile alle parole, pronunciate o scritte, che lo mettono sotto accusa? E le parole dirette contro chi pratica questo potere non sono forse le stesse che vengono usate in sua difesa? Vi è un livello a cui sembra giustificata anche l'azione assurda: l'azione infatti colpisce, anche se solo per un momento, l'universo chiuso dell'oppressione. Il sistema ha in sé il meccanismo dell'*escalation* e se non la si ferma in tempo essa accelera la controrivoluzione.

Eppure anche in questo sistema vi è un tempo per le parole e un tempo per l'azione, tempi scanditi (segnati) dallo schieramento concreto delle forze sociali. Dove manca l'azione rivoluzionaria di massa e la sinistra è tanto più debole, le sue azioni devono autolimitarsi. Ciò che alla ribellione è imposto dalla repressione sempre più dura e dalle forze distruttive sempre più concentrate nelle mani della struttura di potere, deve diventare il terreno su cui ricomporsi e impostare le nuove analisi. Occorre sviluppare strategie adatte a combattere la controrivoluzione. Il risultato della lotta dipenderà in larga misura dalla capacità dei giovani, non di integrarsi né di escludersi dalla società, ma di imparare a ricomporsi dopo la sconfitta, a sviluppare una nuova razionalità insieme con la nuova sensibilità, a reggere il lungo processo educativo – indispensabile condizione per il passaggio a un'azione politica di vasta portata. La prossima rivoluzione terrà infatti occupate generazioni e generazioni, e la “crisi finale del capitalismo” potrà durare anche un secolo.

C. Bordoni e Alfredo De Paz, *La critica della società nel pensiero contemporaneo*, G.

D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 180-181

Marcuse, Lavoro e civiltà

Marcuse afferma con decisione che si deve lavorare meno. Questo significherebbe certo un abbassamento del tenore di vita, ma anche un innalzamento della civiltà.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*

Poiché la durata della giornata lavorativa costituisce essa stessa uno dei principali fattori repressivi imposti dal principio della realtà al principio del piacere, la riduzione di questa durata fino al limite in cui il puro tempo lavorativo non blocchi più lo sviluppo umano, è la prima delle condizioni preliminari della libertà. Una siffatta riduzione significherebbe quasi sicuramente da sola un abbassamento del tenore di vita attuale nei paesi industriali più progrediti. Ma la regressione a un livello di vita inferiore, che sarebbe la conseguenza del crollo del principio di prestazione, non parla contro il progresso della civiltà.

Che la liberazione sia condizionata da un livello di vita sempre più alto, è un argomento che serve con troppa facilità a giustificare la perpetuazione della repressione. Determinare il livello di vita in termini di automobili, apparecchi televisivi, aeroplani e trattori, è tipico del principio di prestazione stesso. Al di là del dominio di questo principio, il livello di vita verrebbe misurato con altri criteri: la soddisfazione universale dei bisogni umani fondamentali, e la libertà dalla colpa e dalla paura – da quella interiorizzata come da quella esterna, da quella istintuale come da quella “razionale”.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 164

Marcuse, Perché il pensiero dialettico è necessario

Pur non rinnegando le sue basi illuministe, Marcuse è convinto della necessità del pensiero dialettico, l'unico capace di "pensare in negativo" e quindi di mettere in evidenza le insufficienze del pensiero scientifico e della civiltà tecnologica.

H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione* [Reason and Revolution]

Questo libro è stato scritto con la speranza di offrire un piccolo contributo alla rinascita non tanto di Hegel quanto di una facoltà mentale che rischia di scomparire: il potere del pensiero negativo. Secondo la definizione hegeliana, "Il pensiero è in realtà essenzialmente la negazione di ciò che ci è immediatamente dinnanzi". Che cosa intende egli per "negazione", che è la categoria fondamentale della dialettica?

[...]

Oggi la maniera dialettica di pensare è estranea a tutto il nostro universo di termini e di azioni. Essa sembra appartenere al passato e condannata a essere respinta dalle conquiste della civiltà tecnologica. La realtà di fatto sembra sufficientemente promettente e redditizia per respingere o assorbire al suo interno ogni alternativa. L'accettazione ed anche l'affermazione di questa realtà si configura pertanto come l'unico principio metodologico ragionevole. Per di più un atteggiamento simile non impedisce né la critica né il mutamento: al contrario l'insistere sull'aspetto dinamico dello *status quo* e sulle sue continue "rivoluzioni" costituisce uno dei suoi sostegni più efficaci. Una tale dinamica peraltro sembra operare perennemente all'interno del medesimo modo di vita: rendere più facile il dominio sull'uomo da parte dell'uomo e dei prodotti del suo lavoro, renderlo più facile invece che eliminarlo. Il progresso diventa quantitativo e tende a rinviare all'infinito il salto dalla quantità alla qualità, cioè l'affermazione di nuove maniere di esistenza con nuove forme di ragione e di libertà.

Il potere del pensiero negativo è l'impulso del pensiero dialettico usato come metodo per analizzare il mondo dei fatti dal punto di vista della sua intrinseca insufficienza. Scelgo questa vaga e non scientifica definizione per rendere più stridente il contrasto tra pensiero dialettico e pensiero non dialettico. Il termine "insufficienza" comporta un giudizio di valore. Il pensiero dialettico annulla la posizione a priori di valore e fatto interpretando tutti i fatti come momenti di un unico processo nel quale il soggetto e l'oggetto sono talmente uniti che la verità può essere raggiunta solo nella totalità unitaria di soggetto e oggetto. Tutti i fatti comprendono in sé chi li conosce così come chi li fa. Essi traducono continuamente il passato in presente. Gli oggetti, pertanto, "racchiudono" la soggettività nella loro stessa struttura.

[...]

Il pensiero dialettico inizia con la constatazione che il mondo non è libero: cioè che l'uomo e la natura esistono in condizioni di alienazione, "diversi da ciò che sono". Ogni maniera di pensare che escluda la contraddizione dalla sua logica è una logica difettosa. Il pensiero

“corrisponde” alla realtà solo se trasforma la realtà medesima comprendendone la sua struttura contraddittoria. Qui il principio della dialettica porta il pensiero al di là dei confini della filosofia. Comprendere la realtà, infatti, significa comprendere ciò che le cose sono e ciò a sua volta implica di non accettare la loro apparenza come dati di fatto. La non accettazione, la rivolta, si configura come il procedimento sia del pensiero sia dell'azione. Mentre il metodo scientifico conduce dall'immediata esperienza delle “cose” alla loro struttura logico-matematica, il pensiero filosofico conduce dall'immediata esperienza dell'*esistenza* alla sua struttura storica: il principio della libertà.

La libertà costituisce la dinamica intrinseca dell'esistenza, e il processo dell'esistenza in un mondo non libero consiste proprio nella “continua negazione di ciò che minaccia di negare (*aufheben*) la libertà”. La libertà quindi è costituzionalmente negativa; l'esistenza è sia alienazione sia processo attraverso il quale il soggetto conquista se stesso comprendendo e dominando l'alienazione.

R. Bortot e V. Milanesi, *Il concetto di filosofia nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 285-287

Marcuse, Razionalità e totalitarismo

Secondo Marcuse l'apparato produttivo nella nostra società tende a diventare totalitario. La tecnologia, che è asservita al dominio, favorisce nuove forme di controllo sociale.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*

In questa società l'apparato produttivo tende a diventare totalitario nella misura in cui determina non soltanto le occupazioni, le abilità e gli atteggiamenti socialmente richiesti, ma anche i bisogni e le aspirazioni individuali. In tal modo esso dissolve l'opposizione tra esistenza privata ed esistenza pubblica, tra i bisogni individuali e quelli sociali. La tecnologia serve per istituire nuove forme di controllo sociale e di coesione sociale, più efficaci e più piacevoli. La tendenza totalitaria di questi controlli sembra affermarsi in un altro senso ancora – diffondendosi nelle aree meno sviluppate e persino nelle aree preindustriali del mondo, creando aspetti simili nello sviluppo del capitalismo e del comunismo.

Di fronte ai tratti totalitari di questa società, la nozione tradizionale della “neutralità” della tecnologia non può più essere sostenuta. La tecnologia come tale non può essere isolata dall'uso cui è adibita; la società tecnologica è un sistema di dominio che prende adoperare sin dal momento in cui le tecniche sono concepite ed elaborate.

Il modo in cui una società organizza la vita dei suoi membri comporta una scelta iniziale tra alternative storiche che sono determinate dal livello preesistente della cultura materiale ed intellettuale. La scelta stessa deriva dal gioco degli interessi dominanti. Essa *prefigura* modi specifici di trasformare e utilizzare l'uomo e la natura e respinge gli altri modi. È un “progetto” di realizzazione tra altri. Ma una volta che il progetto è diventato operativo nelle istituzioni e relazioni di base, esso tende a diventare esclusivo e a determinare lo sviluppo della società come un tutto. Come universo tecnologico, la società industriale avanzata è un universo *politico*, l'ultimo stadio della realizzazione di un progetto storico specifico, vale a dire l'esperienza, la trasformazione, l'organizzazione della natura come un mero oggetto di dominio.

Via via che il progetto si dispiega, esso plasma l'intero universo del discorso e dell'azione, della cultura intellettuale e di quella materiale. Entro il medium costituito dalla tecnologia, la cultura, la politica e l'economia si fondono in un sistema onnipresente che assorbe o respinge tutte le alternative. La produttività e il potenziale di sviluppo di questo sistema stabilizzano la società e limitano il progresso tecnico mantenendolo entro il quadro del dominio. La razionalità tecnologica è divenuta razionalità politica.

H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, pagg. 13-14

Marcuse, Realtà e ragione

Il rapporto realtà-pensiero è antagonistico e pone il problema della comprensione-razionalizzazione della realtà. La ragione si configura come “potere sovversivo” ed il suo compito è di “afferrare il reale come razionale”.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*

“... Ciò che è non può essere vero”. Al nostro orecchio ben addestrato questa affermazione appare frivola e ridicola, o scandalosa come quell'altra che sembra dire l'opposto: “ciò che è reale è razionale”. Eppure appartengono entrambe alla tradizione del pensiero occidentale, e rivelano, in forma provocatoria perché abbreviata, l'idea di Ragione che ha guidato la sua logica. Ambedue esprimono inoltre lo stesso concetto, e cioè la struttura antagonista della realtà e del pensiero che cerca di comprenderla. Il mondo dell'esperienza immediata – il mondo in cui ci troviamo a vivere – deve essere compreso, trasformato, anzi sovvertito al fine di diventare ciò che realmente è.

Nell'equazione Ragione = Verità = Realtà, che congiunge il mondo soggettivo e quello oggettivo in una unità antagonista, la Ragione è il potere sovversivo, il “potere del negativo” che costituisce, in quanto Ragione teorica e pratica, la verità per gli uomini e per le cose – ovvero le condizioni in cui uomini e cose diventano ciò che realmente sono. Il tentativo di dimostrare che questa verità della teoria e della pratica non è una condizione soggettiva ma bensì oggettiva occupò fin dalle origini il pensiero occidentale e sta alle radici della sua logica – intendo la logica non come disciplina speciale della filosofia ma come modo di pensare appropriato per afferrare il reale come razionale.

L'universo totalitario della razionalità tecnologica è l'ultima incarnazione dell'idea di Ragione.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967, pag. 139

Marcuse, Un tipo di progresso da contestare

Il progresso tecnico è arrivato al punto di soddisfare i bisogni, ma ha realizzato un tipo di società dove viene repressa la libertà e negato ciò che è più specificamente umano. Intanto la produttività è diventata fine a se stessa.

H. Marcuse, *Psicanalisi e politica*

Il progresso tecnico [...] sembra essere la condizione preliminare di ogni progresso umanitario. L'ascesa dell'umanità dalla schiavitù e dalla povertà a una libertà sempre maggiore presuppone il progresso tecnico, cioè un alto grado di dominio sulla natura; infatti soltanto questo dominio può produrre la ricchezza sociale, per mezzo della quale i bisogni umani possono ottenere forma e soddisfazione più umane. D'altra parte, tuttavia, le cose non stanno affatto nel senso che il progresso tecnico porti automaticamente con sé il progresso umanitario [...] Il progresso tecnico, che, in quanto tale, è certamente la condizione preliminare della libertà, non significa affatto automaticamente la realizzazione di una maggiore libertà. Basta pensare a uno Stato del benessere di tipo totalitario – idea che già da lungo tempo non è più così astratta o speculativa – per renderci conto che, in uno Stato di questo tipo, i bisogni umani vengono sí, più o meno, soddisfatti, però in una maniera tale che gli uomini, nella loro vita privata e in quella sociale, dalla culla alla tomba, sono oggetti di amministrazione. Ammesso che in questo caso si possa ancora parlare in generale di felicità, si dovrà parlare di felicità amministrata [...].

I tratti decisivi (del progresso) potrebbero essere caratterizzati nel modo seguente: il valore supremo è la produttività, non soltanto nel senso di una accresciuta produzione di beni materiali e spirituali, bensí anche nel senso di un dominio universale sulla natura. Sorge allora la domanda: produttività per che cosa? La risposta che viene sempre data è, certo, plausibile: ovviamente, per la soddisfazione dei bisogni. La produttività servirebbe a una migliore e più ampia soddisfazione dei bisogni; sarebbe, in ultima analisi, produttività in quanto produzione di valori d'uso che devono tornare a vantaggio degli uomini. Quando però il concetto di bisogno include tanto il nutrimento, il vestire e l'alloggio quanto le bombe, le macchine da divertimento e la distruzione di generi alimentari invendibili, allora possiamo affermare senza pericolo che il concetto è tanto disonesto quanto inadatto alla definizione di una produttività legittima; e abbiamo allora il diritto di lasciare aperta la questione: produttività per che cosa? Sembra che la produttività diventi sempre più fine a se stessa e che il quesito circa l'uso della produttività non solo rimanga aperto, ma anche venga sempre più rimosso.

F. Tonon, *Auguste Comte e il problema storico-politico nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984², pagg. 282-283

Maritain, Persona e società

Per Maritain l'uomo, per il fatto stesso di essere persona, è aperto agli altri, comunica, desidera vivere in società.

J. Maritain, *La personne humaine en général*, in *De Montreux à Paris. L'oeuvre de l'Internationale Syndacale Chrétienne 1934-1937*, Confédération Internationale des Syndacats Chrétiens, Paris, 1937, *La persona umana in generale*, trad. it. G. Galeazzi, in J. Maritain, *La persona umana e l'impegno nella storia*, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza, 1979, pagg. 20-44

Ma la persona umana è aperta anche verso le altre persone umane. Per il solo fatto che io sia una persona e che dica io a me stesso, chiedo di comunicare con l'altro e con gli altri nell'ordine dell'intelligenza e dell'amore. Per la personalità è essenziale tendere verso la comunione.

Conviene insistere su questo punto che viene spesso trascurato, e cioè che la persona stessa chiede, in funzione della sua dignità come dei suoi bisogni, di essere membro di una società. Le società animali sono chiamate società o città solo in senso improprio. La società propriamente detta, la società umana, è una società di persone; se una città è degna del suo nome, si tratta di una città di persone umane.

Ma perché la persona chiede da sé di vivere in società? Lo chiede innanzitutto per via delle *perfezioni* stesse che le sono proprie e di quell'apertura verso le comunicazioni della conoscenza e dell'amore di cui abbiamo parlato ora e che esigono di entrare in relazione con altre persone. Il tipo assolutamente sovraeminente e trascendente della persona e della società lo troviamo proprio in Dio, nella società delle tre persone divine.

Inoltre la persona umana chiede la vita in società per i propri *bisogni*, per pervenire e alla piena vita e alla propria compiutezza; società temporale (società familiare e società civile) se si tratta della vita terrena, società soprannaturale se si tratta della vita eterna. La società appare allora come dispensatrice per la persona delle condizioni di esistenza e di sviluppo di cui ha precisamente bisogno. Da sola la persona non può raggiungere la propria pienezza.

Non si tratta soltanto dei bisogni materiali, bisogno di pane, di vestito, di riparo, per i quali l'uomo deve ricevere l'aiuto del suo simile, ma si tratta anche e soprattutto dell'aiuto necessario per fare opera di ragione e di virtù, cosa che risponde al carattere specifico dell'essere umano; per raggiungere un certo grado di elevazione nella conoscenza come pure di perfezione della vita morale, l'uomo ha bisogno di una educazione e dell'aiuto dei suoi simili, in questo senso bisogna dare un grandissimo rigore alla parola di Aristotele: che l'uomo è per natura un animale politico; animale politico perché è un animale ragionevole, perché la ragione chiede di svilupparsi grazie all'educazione, all'insegnamento e al concorso degli altri uomini, e perché la società è così impegnata alla realizzazione della dignità umana.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 867

Maritain, Sul materialismo

Per Maritain i vari tipi di materialismo sono strumenti inadeguati di indagine sull'uomo. In genere essi si concludono o nella dissoluzione dell'anarchia, o nell'assoggettamento della persona al corpo sociale.

J. Maritain, *La personne humaine en général*, in *De Montreux à Paris, L'oeuvre de l'Internationale Syndacale Chrétienne 1934-1937*, Confédération Internationale des Syndacats Chrétiens, Paris, 1937, *La persona umana in generale*, trad. it. G. Galeazzi, in J. Maritain, *La persona umana e l'impegno nella storia*, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza, 1979, pagg. 20-44

Ora voltiamoci per un attimo verso i *filosofi* materialisti, verso le concezioni materialistiche del mondo e della vita. E chiediamoci che cosa avvenga alla persona in tali concezioni. Ma notiamolo bene e subito, quando si tratta di una filosofia morale o sociale di tipo materialistico, tre cose sono da distinguere in essa: i movimenti che nella realtà sospingono il filosofo e le aspirazioni alle quali in realtà ubbidisce; poi ciò che dice la sua filosofia stessa; infine ciò che essa *fa*, e i risultati che consegue.

Diciamo dunque che le filosofie materialistiche dell'uomo e della società tendono *loro malgrado* – voglio dire per via dei moventi reali e delle reali aspirazione dei loro sostenitori, i quali sono uomini – verso i valori morali e i beni propri della personalità, che essi desiderano confusamente senza riconoscerli. Per questo, nella pratica, tali dottrine possono agire sugli uomini solo invocando la giustizia, la libertà, i beni della persona. Però in quanto dottrine cosa vedono, cosa sono capaci di vedere e di dire? Riconoscendo solo ciò che appartiene al mondo della materia, essendo cieche alle realtà dello spirito, vedono nell'uomo solo l'ombra della personalità vera, l'individualità materiale. Altro non ci possono dire dell'uomo. Pertanto ciò che fanno, i risultati che di fatto conseguono, sono il deterioramento della persona, e sia la sua dissoluzione nell'anarchia, sia – nella misura in cui vogliono fare una città – l'assoggettamento della persona intera al corpo sociale e il tiranneggiamento della stessa.

Posso indicare qui solo incidentalmente la critica che bisognerebbe fare alla filosofia materialistica della società considerata sotto tre forme principali; sotto forma di individualismo borghese, sotto forma di anti-individualismo comunista, sotto forma di anti-comunismo (e anti-individualismo) totalitario o dittatoriale. Questi tre tipi di dottrine disconoscono parimenti la *persona* umana e considerano al posto suo, volente o nolente, soltanto l'*individuo* materiale. È stato spesso notato che il liberalismo borghese, che pretende di fondare tutto sull'individuo preso come un piccolo dio e sui suoi desideri, sulla libertà assoluta della proprietà, del commercio e dei piaceri della vita, porta fatalmente allo statalismo. Se in effetti con tutto ciò si vuole costruire una città, sarà a patto che ognuno abbandoni la volontà propria al tutto sociale e alla volontà generale. L'uomo considerato nella sua individualità materiale, nell'ombra materiale della personalità, essendo solo una

parte, non un tutto, come individuo si troverà in fin dei conti interamente annesso al tutto sociale e esisterà solo per esso. Oppure rifiuterà anarchicamente questo tutto, e ci sarà allora l'insurrezione delle parti contro il tutto di cui parlava un tempo Auguste Comte.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 869

Maritain, Sulla persona

Jacques Maritain (1882-1873), filosofo francese, si è impegnato nella riproposizione del tomismo in una forma aggiornata, che tenga conto e si confronti con la filosofia moderna. La sua proposta si è conclusa nel recupero di un "umanesimo integrale" a cui affidare le sorti dell'umanità futura. In questa lettura egli traccia le caratteristiche fondamentali della persona, la sua natura spirituale, la sua libertà e così via.

J. Maritain, *La personne humaine en général*, in *De Montreux à Paris. L'oeuvre de l'Internationale Syndacale Chrétienne 1934-1937*, Confédération Internationale des Syndacats Chrétiens, Paris, 1937, *La persona umana in generale*, trad. it. G. Galeazzi, in J. Maritain, *La persona umana e l'impegno nella storia*, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza, 1979, pagg. 20-44

In termini filosofici, la personalità è la sussistenza di un essere capace di pensare, amare e collaborare da sé alla propria sorte, e che travalica di conseguenza, a differenza della pianta e dell'animale, la soglia dell'*indipendenza* propriamente detta. Questo fa sí che alcuni esseri, dotati di intelligenza e di libertà, stiano nell'esistenza come un tutto indipendente (piú o meno indipendente) nel grande tutto dell'universo e di fronte al tutto trascendente che è Dio. [...]

La parola persona viene dalla identica parola latina *persona*, che ha significato in un primo momento "maschera", la maschera che usavano gli attori nelle commedie e tragedie antiche; e siccome quelle maschere rappresentavano gli eroi di cui gli attori recitavano la parte, si prese l'abitudine di chiamare persone anche gli altri uomini che si distinguono non con la maschera ma con un volto tipico, e che agiscono come personaggi sul palcoscenico del mondo e nel governo provvidenziale; che possono liberamente amare Dio e liberamente resistergli.

In questo senso si può dire che la persona è un universo di natura spirituale dotato di libero arbitrio e che costituisce un tutto indipendente, inferiore a se stesso. Né la natura né lo Stato possono incidere su tale universo senza il suo consenso. E Dio stesso, che è e agisce nell'interno, vi agisce in modo particolare e con una delicatezza singolarmente squisita, la quale dimostra in quanto conto Egli lo tenga. Rispetta la sua libertà, nel cuore della quale tuttavia abita; la sollecita, non la costringe mai.

In definitiva quello che sta nel piú profondo della dignità della persona è il fatto che non abbia soltanto con Dio la somiglianza comune che hanno le altre creature; gli somiglia *in proprio*, è *a immagine* di Dio, poiché Dio è spirito, e procede da Lui avendo per principio di vita un'anima spirituale, uno spirito capace di conoscere e amare, e di essere innalzato tramite la grazia a conoscere e amare Dio come lui stesso si conosce e si ama.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 866

Martinetti, La morale kantiana come metafisica della morale

Piero Martinetti, fra il 1924 e il 1927, tenne all'Università di Milano una serie di lezioni su Kant; dal volume che raccoglie quelle lezioni sono tratte le considerazioni che seguono. Martinetti avanza una interpretazione "idealistica" del concetto di noumeno: esso non può avere una funzione esclusivamente "negativa" e di "limite"; in qualche modo il noumeno esprime un contenuto positivo, una forma di realtà che trascende - è vero - la nostra facoltà di conoscere, ma che apre anche alla ragione una possibilità di agire, di avere un "oggetto" suo che è seppure ignoto è evoca l'esistenza di un "mondo perduto" verso cui dirigersi.

P. Martinetti, *Kant*, parte I, cap. IV; parte II, Introduzione

Non si può dire che il concetto del noumeno sia *puramente negativo*: una pura negazione sarebbe l'ignorare questo concetto e il porre, esplicitamente o non, il mondo fenomenico come solo esistente. Non è dunque una pura negazione l'atto per cui apprendiamo; non è un atto che elimini da sé ogni traccia d'una qualche affermazione positiva: è un atto che negando il carattere assoluto della realtà sensibile pone qualche cosa d'altro, il noumeno. La forma negativa dell'espressione cela un contenuto positivo.

[...]

La morale di Kant è innanzitutto una metafisica della morale, cioè un capitolo di metafisica; e, solo in via secondaria, è una morale.

Laddove, per esempio, Spinoza parte dalla considerazione del nostro conoscere in genere e dalle sue esigenze per elevarsi al concetto (simbolico) della sostanza e da questo punto di vista ricostruire poi dinanzi ai nostri occhi il mondo, Kant respinge (se a torto o a ragione non dobbiamo qui decidere) ogni possibilità di questo genere: il conoscere in genere non porta ad alcun risultato oggettivo, in riguardo alla realtà assoluta, e perciò non potrebbe da sé solo condurci al di là di una sterile negazione [della possibilità della ragione di conoscere alcunché e quindi di legiferare in campo morale].

Noi ci troveremmo, secondo Kant, se fossimo abbandonati alla sola nostra conoscenza generica del mondo, come anime immerse in una tenebra impenetrabile e dotate della reminiscenza di un perduto mondo della luce: ma così vaga che non condurrebbe ad altro risultato se non alla coscienza che esse non appartengono e non sono nate per questa realtà tenebrosa.

Secondo la metafisica invece, anche questa sola reminiscenza basta all'anima per ricostruirsi almeno in modo approssimativo una pallida immagine del mondo perduto che le serve per dirigersi e fare ad esso ritorno.

Ma, secondo Kant, noi non siamo limitati alla conoscenza della realtà esteriore, che è per Kant la conoscenza in genere, oggetto delle scienze e della metafisica (nel senso che egli dà a queste parole); noi abbiamo, in mezzo a queste tenebre, un punto luminoso: un punto solo, ma che ci basta per dirigersi e per ricostruirci anche il mondo in cui viviamo, così almeno come è necessario per dirigersi. Questo punto luminoso è la conoscenza del nostro

essere come operante moralmente. Qui, e qui soltanto, discende un raggio della realtà divina: questo è il punto che dobbiamo chiarire a noi medesimi come il solo e vero sapere che abbiamo della realtà assoluta: non tanto per conoscere alla luce sua il mondo (perché ciò non sarebbe una estensione del conoscere), quanto per poterci guidare nella vita in modo da elevarci verso questa realtà divina nella misura in cui a noi è possibile qui, nella nostra condizione presente.

La morale di Kant è quindi la sua vera metafisica.

La metafisica di Kant, potremmo dire, è divisa in due parti. La prima ci mostra che tutta la realtà data alla nostra conoscenza non è la vera realtà: ma non va oltre al punto limite di questa negazione. La seconda ci mostra che la vera realtà ci traluce in un punto solo, nella nostra attività morale: ed anche qui ci è data non come conoscenza, ma come direzione; vale a dire (per servirci di una immagine) come un vero punto, che non ha estensione alcuna la quale si presti ad un conoscere oggettivo, ma che ci serve almeno per riconoscere la realtà positiva di ciò che è al di là di quella negazione e per servircene come orientamento.

(P. Martinetti, *Kant*, Feltrinelli, Milano, 1974, pagg. 68-69, 113-114)

Marx, Annullamento, asservimento, estraniazione

Marx parte dalla critica agli economisti classici per arrivare a descrivere il fatto centrale dell'economia politica, cioè il rapporto tra la divisione del lavoro e la condizione di alienazione dell'operaio. La relazione fra l'operaio e l'oggetto del suo lavoro è, per Marx, simile a quello fra l'uomo e Dio.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Primo manoscritto

Quindi, ora noi dobbiamo comprendere la connessione essenziale che corre tra la proprietà privata, l'avidità di denaro, la separazione tra lavoro, capitale e proprietà fondiaria, tra scambio e concorrenza, tra valorizzazione e svalorizzazione dell'uomo, tra monopolio e concorrenza, ecc., la connessione di tutto questo processo di estraniazione col sistema *monetario*.

Non trasferiamoci, come fa l'economista quando vuol dare una spiegazione, in uno stato originario fantastico. Un tale stato originario non spiega nulla. Non fa che rinviare il problema in una lontananza grigia e nebulosa. Presuppone in forma di fatto, di accadimento, ciò che deve dedurre, cioè il rapporto necessario tra due fatti, per esempio tra la divisione del lavoro e lo scambio. Allo stesso modo la teologia spiega l'origine del male col peccato originale, cioè presuppone come un fatto, in forma storica, ciò che deve spiegare.

Noi partiamo da un fatto dell'economia politica, da un fatto *presente*.

L'operaio diventa tanto più povero quanto maggiore è la ricchezza che produce, quanto più la sua produzione cresce di potenza e di estensione. L'operaio diventa una merce tanto più vile quanto più grande è la quantità di merce che produce. La *svalorizzazione* del mondo umano cresce in rapporto diretto con la *valorizzazione* del mondo delle cose. Il lavoro non produce soltanto merci; produce se stesso e l'operaio come una *merce*, e proprio nella stessa proporzione in cui produce in generale le merci.

Questo fatto non esprime altro che questo: l'oggetto che il lavoro produce, il prodotto del lavoro, si contrappone ad esso come un essere *estraneo*, come *una potenza indipendente* da colui che lo produce. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, è diventato una cosa, è l'*oggettivazione* del denaro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare nello stadio dell'economia privata come un *annullamento* dell'operaio, l'oggettivazione appare come *perdita e asservimento dell'oggetto*, l'appropriazione come *estraniazione*, come *alienazione*.

[...]

Tutte queste conseguenze sono implicite nella determinazione che l'operaio si viene a trovare rispetto al *prodotto del suo lavoro* come rispetto ad un oggetto *estraneo*. Infatti, partendo da questo presupposto è chiaro che: quanto più l'operaio si consuma nel lavoro, tanto più potente diventa il mondo estraneo, oggettivo, che egli si crea dinanzi, tanto più povero diventa egli stesso, e tanto meno il suo mondo interno gli appartiene. Lo stesso

accade nella religione. Quante piú cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso. L'operaio ripone la sua vita nell'oggetto; ma d'ora in poi la sua vita non appartiene piú a lui, ma all'oggetto. Quanto piú grande è dunque questa attività, tanto piú l'operaio è privo di oggetto. Quello che è il prodotto del suo lavoro, non è egli stesso. Quanto piú grande è dunque questo prodotto, tanto piú piccolo è egli stesso. L'*alienazione* dell'operaio nel suo prodotto significa non solo che il suo lavoro diventa un oggetto, qualcosa che esiste all'esterno, *ma che esso esiste fuori* di lui, indipendente da lui, a lui estraneo, e diventa di fronte a lui una potenza per se stante; significa che la vita che egli ha dato all'oggetto, gli si contrappone ostile ed estranea.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1968, pagg. 70-71 e 72

Marx, Bisogna partire non dalla religione, ma dalla proprietà privata

Nella sua polemica con la Sinistra hegeliana Marx ripercorre lo stesso cammino di Rousseau nel suo rapporto con i philosophes. Per comprendere e per cambiare bisogna partire dalla proprietà privata, definita "l'espressione materiale e sensibile della vita umana estraniata". Le realizzazioni spirituali dell'uomo, dalla religione al diritto, all'arte e così via, "non sono che modi particolari della produzione". L'estraniamento economico è la vera estraniamento. Il comunismo si pone come una fase ulteriore nei confronti dell'ateismo.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Terzo manoscritto

Si vede facilmente la necessità che l'intero movimento rivoluzionario trovi la propria base tanto empirica che teoretica nel movimento della *proprietà privata*, per l'appunto dell'economia.

Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale e sensibile della vita *umana estraniata*. Il suo movimento – la produzione e il consumo – è la rivelazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione sino ad oggi, cioè della realizzazione o realtà dell'uomo. La religione, la famiglia, lo stato, il diritto, la morale, la scienza, l'arte, ecc. non sono che modi *particolari* della produzione e cadono sotto la sua legge universale. La soppressione positiva della *proprietà privata*, in quanto appropriazione della vita *umana*, è dunque la soppressione *positiva* di ogni estraniamento, e quindi il ritorno dell'uomo, dalla religione, dalla famiglia, dallo stato, ecc. alla sua esistenza *umana*, cioè sociale. L'estraniamento religioso come tale ha luogo soltanto nella sfera *della coscienza* [,] dell'interiorità umana; invece l'estraniamento economico è l'estraniamento della *vita reale*, onde la sua soppressione abbraccia l'uno e l'altro lato. S'intende che nei diversi popoli il *primo* inizio del movimento è diverso a seconda che la vita vera e *riconosciuta* del popolo si svolga più nella coscienza che nel mondo esterno, sia più ideale che reale. Il comunismo comincia subito con l'ateismo (Owen), ma l'ateismo è ancora in principio ben lungi dall'essere *comunismo*: quell'ateismo è ancora più che altro un'astrazione.

[...] si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile *soltanto* in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 122-123 e 130

Marx, Città e campagna

Marx individua nella separazione fra la città e la campagna la prima causa della divisione e della contrapposizione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La più grande divisione del lavoro materiale e intellettuale è la separazione di città e campagna. L'antagonismo tra città e campagna comincia col passaggio dalla barbarie alla civiltà, dall'organizzazione in tribù allo Stato, dalla località alla nazione, e si protrae attraverso tutta la storia della civiltà fino ai nostri giorni (*l'Anti-Corn Law League*). L'esistenza della città implica immediatamente la necessità dell'amministrazione, della polizia, delle imposte, ecc., in una parola dell'organizzazione comunale, e quindi della politica in genere. Apparve qui per la prima volta la divisione della popolazione in due grandi classi, che è fondata direttamente sulla divisione del lavoro e sugli strumenti di produzione. La città è già il fatto della concentrazione della popolazione, degli strumenti di produzione. La città è già il fatto della concentrazione della popolazione, degli strumenti di produzione, del capitale, dei godimenti, dei bisogni, mentre la campagna fa apparire proprio il fatto opposto, l'isolamento e la separazione. L'antagonismo fra città e campagna può esistere solo nell'ambito della proprietà privata. Esso è la più crassa espressione della sussunzione dell'individuo sotto la divisione del lavoro, sotto una determinata attività che gli viene imposta; sussunzione che fa dell'uno il limitato animale cittadino, dell'altro il limitato animale campagnolo, e che rinnova quotidianamente l'antagonismo fra i loro interessi. Il lavoro è qui ancora una volta la cosa principale, il potere sopra gli individui, e fin tanto che questo esiste, deve esistere la proprietà privata.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 40-41

Marx, Critica al programma di Gotha

La lettura inizia con una citazione tratta dal Programma di Gotha, a cui fa seguito il commento critico di Marx.

K. Marx, *Critica del programma di Gotha*

4. “L’emancipazione del lavoro dev’essere l’opera della classe operaia, di fronte alla quale tutte le altre classi costituiscono *soltanto una massa reazionaria*”

La prima strofe è presa dalle parole introduttive degli statuti internazionali, ma in forma “corretta”. Ivi si dice: “La emancipazione della classe operaia, dev’essere opera degli operai stessi”. Qui invece “la classe operaia” ha da liberare... che cosa? “Il lavoro”. Capisca chi può.

In cambio l’antistrofe è una citazione lassalliana della più bell’acqua: “di fronte alla quale (alla classe operaia) tutte le altre classi costituiscono soltanto una massa reazionaria”.

Nel *Manifesto comunista* si dice:

“Di tutte le classi, che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una *classe veramente rivoluzionaria*. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria, mentre il proletariato ne è il prodotto più genuino”.

La borghesia è concepita qui come classe rivoluzionaria – in quanto organizzatrice della grande industria – rispetto alle classi feudali e ai ceti medi, i quali vogliono difendere tutte le posizioni sociali che sono l’immagine di modi di produzione antiquati. Queste ultime classi non costituiscono dunque *insieme alla borghesia* solo una massa reazionaria.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pag. 963

Marx, Critica della critica filosofica

a) Quelli della “Sinistra hegeliana” sono “pecore che si credono lupi”

Il lavoro critico sulle “idee false” che bisogna distruggere ha reso i giovani della Sinistra hegeliana particolarmente presuntuosi. In realtà essi sono degli ingenui.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Finora gli uomini si sono sempre fatti idee false intorno a se stessi, intorno a ciò che essi sono o devono essere. In base alle loro idee di Dio, dell'uomo normale, ecc. essi hanno regolato i loro rapporti. I parti della loro testa sono diventati più forti di loro. Essi, i creatori, si sono inchinati di fronte alle loro creature. Liberiamoli dalle chimere, dalle idee, dai dogmi, dagli esseri prodotti dall'immaginazione, sotto il cui giogo essi languiscono. Ribelliamoci contro questa dominazione dei pensieri. Insegnamo loro a sostituire queste immaginazioni con pensieri che corrispondano all'essenza dell'uomo, dice uno; a comportarsi criticamente verso di esse, dice un altro; a togliersele dalla testa, dice un terzo, e la realtà ora esistente andrà in pezzi.

Queste fantasie innocenti e puerili formano il nucleo della moderna filosofia giovane-hegeliana, che in Germania non soltanto è accolta dal pubblico con orrore e reverenza, ma è anche messa in circolazione dagli stessi *eroi filosofici* con la maestosa coscienza della sua criminosa spregiudicatezza. Il primo volume di questa pubblicazione ha lo scopo di smascherare queste pecore che si credono lupi e che tali vengono considerate, di mostrare come esse altro non fanno che tener dietro, con i loro belati filosofici, alle idee dei borghesi tedeschi, come le bravate di questi filosofi esegeti rispecchino semplicemente la meschinità delle reali condizioni tedesche. Essa ha lo scopo di mettere in ridicolo e di toglier credito alla lotta filosofica con le ombre della realtà, che va a genio al sognatore e sonnacchioso popolo tedesco.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 3

b) La critica filosofica si è appiattita sulla religione

Marx osserva che dopo la morte di Hegel tutto il dibattito filosofico si è incentrato sulla religione. E così “ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione”.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La critica tedesca non ha mai abbandonato, fino ai suoi ultimi sforzi, il terreno della filosofia. Ben lungi dall'indagare sui suoi presupposti filosofici generali, tutti quanti i suoi problemi sono nati anzi sul terreno di un sistema filosofico determinato, l'hegeliano. Non solo nelle risposte, ma già negli stessi problemi c'era una mistificazione. Questa dipendenza da Hegel è la ragione per cui nessuno di questi moderni critici ha neppure tentato una critica complessiva del sistema hegeliano, tanto è la convinzione, in ciascuno di essi, di essersi

spinto oltre Hegel. La loro polemica contro Hegel e fra di loro si limita a questo, che ciascuno estrae un aspetto del sistema hegeliano e lo rivolge tanto contro l'intero sistema quanto contro gli aspetti che ne estraggono gli altri. Dapprima si estrassero categorie hegeliane pure, genuine, come la sostanza e l'autocoscienza, poi si contaminarono queste categorie con nomi più profani, come Specie, l'Unico, l'Uomo, ecc.

Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner si limita alla critica delle rappresentazioni *religiose*. Si cominciò dalla religione reale e dalla teologia vera e propria. Che cosa fosse la coscienza religiosa, la rappresentazione religiosa, fu variamente definito in seguito. Il pregresso consisteva nel sussumere sotto la sfera delle rappresentazioni religiose o teologiche anche le rappresentazioni metafisiche, politiche, giuridiche, morali, ecc. che si presumevano dominanti; nel proclamare così che la coscienza giuridica, politica, morale è coscienza religiosa o teologica, e che l'uomo politico, giuridico, morale, cioè "l'uomo", in ultima istanza, è religioso. Fu presupposto il predominio della religione. A poco a poco ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione e trasformato in culto, culto del diritto, culto dello Stato e così via. Dappertutto si aveva a che fare con dogmi e con la fede in dogmi. Il mondo fu canonizzato in misura sempre maggiore, finché da ultimo il venerabile san Max poté canonizzarlo *en bloc* e liquidarlo una volta per tutte.

I Vecchi hegeliani avevano *compreso* qualsiasi cosa, non appena l'avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana. I Giovani hegeliani *criticarono* qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologica. I Giovani hegeliani concordano con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti dell'universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 6-7

c) La critica filosofica pecca di astrattezza

Ponendo al centro la religione, combattendo contro le astrazioni della coscienza, i giovani hegeliani sono caduti essi stessi nell'astrazione. La realtà si fonda sul rapporto fra la critica ed i nessi materiali su cui essa poggia.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Poiché questi giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i Giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza. Poiché secondo la loro fantasia e i loro impedimenti sono prodotti della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di

sbarazzarsi così dei loro impedimenti. Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, d'interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro "scuotono il mondo", gli ideologici giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori. I più giovani tra loro hanno trovato l'espressione giusta per la loro attività, affermando di combattere soltanto contro delle "frasi". Dimenticano soltanto che a queste frasi essi stessi non oppongono altro che frasi, e che combattono il mondo realmente esistente quando combattono soltanto le frasi di questo mondo. I soli risultati ai quali questa critica filosofica poteva portare erano alcuni e per giunta unilaterali chiarimenti, nel campo della storia della religione, intorno al cristianesimo; tutte le altre loro asserzioni non sono che altri modi di abbellire la pretesa di aver compiuto, con quei chiarimenti insignificanti, scoperte d'importanza storica universale. A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 7-8

Marx, Da servi della gleba a plebe cittadina

Marx riassume in modo magistrale la fuga in massa dei contadini dalla campagna alla città nel Basso Medioevo e la loro sottomissione alle nuove forme di produzione.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La fuga dei servi nelle città continuò ininterrotta durante tutto il Medioevo. Questi servi, perseguitati nelle campagne dai loro signori, arrivano isolatamente nelle città, dove trovavano una comunità organizzata contro la quale erano impotenti e nella quale dovevano assoggettarsi alla posizione che ad essi assegnava il bisogno del loro lavoro e l'interesse dei loro concorrenti cittadini organizzati. Questi lavoratori che arrivavano isolatamente non potevano mai costituire una forza, perché se il loro lavoro era regolato da una corporazione e doveva essere appreso, i maestri della corporazione se li sottomettevano e li organizzavano secondo il loro interesse; ovvero, se il loro lavoro non doveva essere appreso e quindi non era regolato da una corporazione ma era lavoro a giornata, essi non arrivavano mai a costituire un'organizzazione e restavano plebe disorganizzata. La necessità del lavoro salariato nelle città creò la plebe.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 42

Marx, Felicità illusoria e vera felicità

Il fatto che l'uomo abbia bisogno della religione, cioè di illusioni, rivela le sue catene reali, la situazione di alienazione in cui egli è costretto a vivere. Perciò la critica del cielo si deve trasformare in critica della terra.

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

La soppressione della religione in quanto felicità illusoria del popolo è il presupposto della sua vera felicità. La necessità di rinunciare alle illusioni sulla propria condizione, è la *necessità di rinunciare a una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione è quindi, in *germe*, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è *l'aureola*.

La critica non ha strappato i fiori immaginari dalla catena perché l'uomo continui a trascinarla triste e spoglia, ma perché la getti via e colga il fiore vivo. La critica della religione disinganna l'uomo, affinché egli consideri, plasmi e raffiguri la sua realtà come un uomo disincantato, divenuto ragionevole, perché egli si muova intorno a se stesso e quindi al suo vero sole. La religione è soltanto il sole illusorio che si muove attorno all'uomo, fino a che questi non si muove attorno a se stesso.

È dunque *compito della storia*, una volta scomparso *l'al di là della verità*, di ristabilire la *verità dell'al di qua*. È innanzi tutto *compito della filosofia*, operante al servizio della storia, di smascherare l'autoalienazione dell'uomo *nelle sue forme profane*, dopo che la *forma sacra* dell'autoalienazione umana è stata scoperta. La critica del cielo si trasforma così in critica della terra, la *critica della religione nella critica del diritto*, la *critica della teologia nella critica della politica*.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pag. 126

Marx, Filosofia e proletariato (teoria e prassi)

La necessaria collaborazione tra la filosofia (la testa) e il proletariato (il cuore) realizzerà l'emancipazione dei Tedeschi. La rivoluzione in Germania sarà radicale, sarà per l'umanità intera e sarà preceduta "dal gallo francese".

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, così il proletariato trova nella filosofia le sue armi *intellettuali*; e, quando il lampo del pensiero avrà penetrato completamente questo ingenuo terreno popolare, i *tedeschi* si emanciperanno diventando *uomini*.

Riassumiamo il risultato.

L'emancipazione *pratica* della Germania non è possibile se non nell'ambito di quella teoria che proclama l'uomo la più alta essenza dell'uomo. La Germania non potrà emanciparsi dal Medioevo, se non emancipandosi nello stesso tempo dai parziali superamenti del Medioevo. In Germania non si può abolire *nessuna* specie di servitù senza abolire *tutta* la servitù. La Germania *radicale* non può fare la rivoluzione, senza compierla *dalle radici*. *L'emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo*. La *filosofia* è la testa di tale emancipazione, il *proletariato* ne è il cuore. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia.

Quando tutte le condizioni interne saranno adempiute, il giorno della *resurrezione tedesca* sarà annunziato dal *canto del gallo francese*.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pag. 142

Marx, Globalizzazione e comunismo

In questa lettura vengono elencate le condizioni necessarie per la rivoluzione e per l'avvento del comunismo, il quale è la conclusione di un processo storico e non un ideale da realizzare.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Questa “*estraniazione*”, per usare un termine comprensibile ai filosofi, naturalmente può essere superata soltanto sotto due condizioni *pratiche*. Affinché essa diventi un potere “insostenibile”, cioè un potere contro il quale si agisce per via rivoluzionaria, occorre che essa abbia reso la massa dell'umanità affatto “priva di proprietà” e l'abbia posta altresí in contraddizione con un mondo esistente della ricchezza e della cultura, due condizioni che presuppongono un grande incremento della forza produttiva, un alto grado del suo sviluppo; e d'altra parte questo sviluppo delle forze produttive (in cui è già implicita l'esistenza empirica degli uomini sul piano *della storia universale*, invece che sul piano locale), è un presupposto pratico assolutamente necessario anche perché senza di esso si generalizzerebbe soltanto la *miseria* e quindi col *bisogno* ricomincerebbe anche il conflitto per il necessario e ritornerebbe per forza tutta la vecchia merda, e poi perché solo con questo sviluppo universale delle forze produttive possono aversi relazioni *universali* fra gli uomini, ciò che da una parte produce il fenomeno della massa “priva di proprietà” contemporaneamente in tutti i popoli (concorrenza generale), fa dipendere ciascuno di essi dalle rivoluzioni degli altri, e infine sostituisce agli individui locali individui inseriti *nella storia universale*, individui empiricamente universali. Senza di che 1) il comunismo potrebbe esistere solo come fenomeno locale, 2) le stesse *potenze* dello scambio non si sarebbero potute sviluppare come potenze *universali*, e quindi insostenibili, e sarebbero rimaste “circostanze” relegate nella superstizione domestica, 3) ogni allargamento delle relazioni sopprimerebbe il comunismo locale. Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in “una volta” e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica.

Il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente. Le condizioni di questo movimento risultano dal presupposto ora esistente.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 24-25

Marx, Il capitale variabile

Dopo aver distinto fra capitale costante e variabile, Marx analizza quest'ultimo e arriva alla conclusione che il saggio di profitto, che grava su ogni prodotto, è destinato a diminuire costantemente.

K. Marx, *Il Capitale*

Un capitale variabile, ad esempio di 100, rappresenta (a un dato salario e a una data giornata lavorativa) un numero determinato di operai messi in movimento; esso è l'indice di questo numero. Supponiamo che 100 sterline rappresentino ad esempio il salario di una settimana per 100 operai. Se essi fanno un lavoro necessario pari al pluslavoro, se cioè essi compiono ogni giorno per se stessi, ossia per la riproduzione del loro salario, un lavoro di durata uguale a quello che fanno per il capitalista, ossia per la produzione del plusvalore, il valore complessivo del loro prodotto sarà di 200 Lst. e il plusvalore da essi prodotto ammonterà a 100 Lst. Il saggio del plusvalore p/v sarebbe del 100%. Questo saggio del plusvalore si esprimerebbe però, come si è visto, in saggi del profitto molto differenti a seconda della diversa entità del capitale costante e quindi del capitale complessivo C , dato che il saggio di profitto è p/C . Se il saggio del plusvalore è del 100%, si avrà:

se $c = 50$, $v = 100$, quindi $p = 100/150 = 66 \frac{2}{3}\%$

se $c = 100$, $v = 100$, quindi $p = 100/200 = 50\%$

se $c = 200$, $v = 100$, quindi $p = 100/300 = 33 \frac{1}{3}\%$

se $c = 300$, $v = 100$, quindi $p = 100/400 = 25\%$

se $c = 400$, $v = 100$, quindi $p = 100/500 = 20\%$

Restando immutato il grado di sfruttamento del lavoro, questo saggio del plusvalore si esprimerebbe quindi in un saggio decrescente del profitto, poiché insieme alla sua materiale entità si accresce pure, anche se non nella stessa proporzione, l'entità del valore del capitale costante e, per conseguenza, del capitale complessivo.

Se si suppone inoltre che questo graduale cambiamento della composizione del capitale non avvenga soltanto in alcune isolate sfere di produzione ma, in maggiore o minor misura, in tutte o almeno in quelle di maggiore importanza; se tale cambiamento modifica quindi la composizione media organica del capitale complessivo appartenente a una determinata società, questo graduale incremento del capitale costante in rapporto al variabile deve necessariamente avere per risultato *una graduale diminuzione del saggio generale del profitto*, fermi restando il saggio del plusvalore o il grado di sfruttamento del lavoro per mezzo del capitale. Si è però dimostrato che, in virtù di una legge della produzione capitalistica, lo sviluppo di quest'ultima è accompagnato da una relativa diminuzione del capitale variabile in rapporto al costante, e quindi anche al capitale complessivo messo in movimento. Ciò significa soltanto che lo stesso numero di operai e la stessa quantità di forza-lavoro, divenuti disponibili per mezzo di un capitale variabile di una data entità, in conseguenza dei particolari metodi di produzione che si sviluppano nella produzione

capitalistica, mettono in movimento, impiegano, consumano produttivamente, durante il medesimo periodo di tempo una massa sempre crescente di mezzi di lavoro, di macchinario e capitale fisso d'ogni genere, di materie prime e ausiliarie e, per conseguenza, un capitale costante di sempre maggiore valore. Questa progressiva diminuzione relativa del capitale variabile in rapporto al capitale costante, e per conseguenza al capitale complessivo, è identica al progressivo elevarsi della composizione organica del capitale complessivo considerato nella sua media. Del pari, essa non è altro che una nuova espressione del progressivo sviluppo della produttività sociale del lavoro, che si dimostra per l'appunto nel fatto che, per mezzo dell'impiego crescente di macchinario e di capitale fisso in generale, una maggiore quantità di materie prime e ausiliarie vengono trasformate in prodotto da un eguale numero di operai nello stesso tempo, cioè con un lavoro minore. A questo crescente incremento di valore del capitale costante – benché esso non rappresenti che di lontano l'incremento della massa reale dei valori d'uso che costituiscono materialmente il capitale costante – corrisponde una crescente diminuzione di prezzo del prodotto. Ogni prodotto, considerato in se stesso, contiene una somma minore di lavoro di quanto avviene nei gradi più arretrati della produzione, in cui la grandezza relativa del capitale investito in lavoro rispetto al capitale investito in mezzi di produzione è molto maggiore. Il prospetto dato a mo' di ipotesi al principio di questo capitolo rappresenta quindi la tendenza reale della produzione capitalistica. Insieme alla progressiva diminuzione relativa del capitale variabile nei confronti del capitale costante, tale tendenza dà luogo a una più elevata composizione organica del capitale complessivo, ciò che ha per immediata conseguenza il fatto che il saggio del plusvalore, ove il grado di sfruttamento del lavoro rimanga costante e anche aumenti, viene espresso da un saggio generale del profitto che decresce continuamente (mostreremo più avanti perché tale diminuzione non si presenta in questa forma assoluta, ma piuttosto in una tendenza alla diminuzione progressiva). La progressiva tendenza alla diminuzione del saggio generale del profitto è dunque solo un'espressione *peculiare al modo di produzione capitalistico* per lo sviluppo progressivo della produttività sociale del lavoro. Ciò non vuol dire che il saggio del profitto non possa temporaneamente diminuire anche per altre ragioni, ma significa che, in conseguenza della natura stessa della produzione capitalistica, e come una necessità logica del suo sviluppo, il saggio generale medio del plusvalore deve esprimersi in una diminuzione del saggio generale del profitto. Dato che la massa di lavoro vivo impiegato diminuisce costantemente in rapporto alla massa di lavoro oggettivato da essa messo in movimento (cioè ai mezzi di produzione consumati produttivamente) anche la parte di questo lavoro vivo che non è pagata e si oggettiva in plusvalore, dovrà essere in proporzione costantemente decrescente rispetto al valore del capitale complessivo impiegato. Questo rapporto fra la massa del plusvalore e il valore del capitale complessivo impiegato costituisce però il saggio del profitto che dovrà per conseguenza diminuire costantemente.

K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, I. III, pagg. 263-264

Marx, Il capitalista

In questa lettura Marx descrive la figura del capitalista, "ossia del capitale personificato".

K. Marx, *Il capitale*

Il possessore di denaro diventa capitalista nella sua qualità di veicolo consapevole di tale movimento. La sua persona, o piuttosto la sua tasca, è il punto di partenza e di ritorno del denaro. Il *contenuto oggettivo* di quella circolazione – la valorizzazione del valore – è il suo *fine soggettivo*, ed egli funziona come *capitalista*, ossia capitale personificato, dotato di volontà e di consapevolezza, solamente in quanto l'unico motivo propulsore delle sue operazioni è una crescente appropriazione della ricchezza astratta. Quindi il *valore d'uso* non dev'esser mai considerato fine immediato del capitalista. E neppure il singolo guadagno: ma soltanto il moto incessante del guadagnare. Questo impulso assoluto all'arricchimento, questa caccia appassionata al valore è comune al capitalista e al tesaurizzatore, ma il tesaurizzatore è soltanto il capitalista ammattito, mentre invece il capitalista è il tesaurizzatore razionale. Quell'incessante accrescimento del valore, al quale tendono gli sforzi del tesaurizzatore quando cerca di *salvare* il denaro dalla circolazione, viene raggiunto dal capitalista, piú intelligente, che torna sempre di nuovo ad abbandonarlo alla circolazione.

K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, I. I, pag. 186

Marx, Il comunismo primitivo

Secondo Marx nella prima fase dello sviluppo economico dell'umanità si ebbero queste caratteristiche: la proprietà comune del suolo (l'"appropriazione collettiva" e lo "sfruttamento collettivo") e la mancanza sia di classi che di lotta di classe. (roaming=vagante)

K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*

Nella prima forma di questa proprietà fondiaria compare anzitutto, come primo presupposto, una comunità naturale. La famiglia e la famiglia allargata nella tribú, o con l'*intermarriage* tra famiglie, o combinazioni fra tribú. Poiché possiamo supporre che la *pastorizia* e in generale il *nomadismo* è la prima forma di esistenza, che la tribú non si stabilisce in una sede determinata, ma sfrutta i pascoli che trova – gli uomini non sono per natura sedentari (a meno che l'ambiente naturale non sia talmente fertile, che essi si assidano come le scimmie sugli alberi; altrimenti sono *roaming* come gli animali selvatici) – così la *comunità tribale*, la collettività naturale, appare non come *risultato*, ma come *presupposto della appropriazione collettiva* (temporanea) e dello *sfruttamento collettivo del suolo*. Quando finalmente fissano la propria dimora, la misura piú o meno grande in cui questa comunità originaria si modificherà, dipende sia da diverse condizioni esterne, climatiche, geografiche, fisiche, ecc., sia dalla loro particolare disposizione naturale – dal loro carattere tribale – ecc. La comunità tribale naturale, o se si vuole, la gregarietà, è il primo presupposto – la comunanza di sangue, lingua, costumi, ecc. – dell'*appropriazione delle condizioni obiettive* della loro vita, e della attività mediante la quale la vita si riproduce e si oggettiva (attività come pastori, cacciatori, agricoltori, ecc.). La terra è il grande laboratorio, l'arsenale, che dà e i mezzi di lavoro e il materiale di lavoro, così come la sede, la *base* della comunità. Essi hanno un rapporto ingenuo con essa in quanto *proprietà della comunità* e della comunità che produce e riproduce se stessa nel lavoro vivente.

K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma, 1977³, pagg. 70-71

Marx, Il comunismo si identifica con l'umanismo

Per Marx vi sono vari tipi di comunismo. Solo quando si attua la "soppressione positiva della proprietà privata" l'uomo supera l'autoestraneazione e ritorna nella pienezza di sé. Il comunismo è il vero umanismo e "la soluzione dell'enigma della storia".

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Terzo manoscritto

Il comunismo come soppressione *positiva* della *proprietà privata* intesa come *autoestraneazione dell'uomo*, e quindi come reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; perciò come ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico sino ad oggi. Questo comunismo s'identifica, in quanto naturalismo giunto al proprio compimento, con l'umanismo, in quanto umanismo giunto al proprio compimento, col naturalismo; è la vera risoluzione dell'antagonismo tra la natura e l'uomo, tra l'uomo e l'uomo, la vera risoluzione della contesa tra l'esistenza e l'essenza, tra l'oggettivazione e l'autoaffermazione, tra la libertà e la necessità, tra l'individuo e il genere. È la soluzione dell'enigma della storia, ed è consapevole di essere questa soluzione.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 121-122

Marx, Il concetto di lavoro rispetto ad Hegel

In questo brano Marx critica la concezione del lavoro hegeliana ritenendola troppo astratta e spirituale. Il lavoro nel sistema capitalistico non risulta più uno strumento di realizzazione e di libertà dell'uomo ma di alienazione e di asservimento.

L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale — la dialettica dell'identità come principio motore e generatore — è dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autoproduzione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come estraneazione e come superamento di questa estraneazione; nel fatto, quindi, che egli coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero perché reale, come risultato del *proprio lavoro*.

L'unilateralità ed il limite di Hegel metteremo, ora, in rilievo. Hegel si è collocato dal punto di vista dell'economia politica moderna. Egli concepisce il *lavoro* come *l'essenza*, come l'essenza che si avvera dell'uomo; egli vede solo la parte positiva del lavoro, non quella negativa. Il lavoro è il *divenir-per-sé-dell'uomo nell'alienazione* o come uomo *alienato*. Il lavoro che Hegel solo conosce e riconosce è il lavoro *astrattamente spirituale*.

L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza ed estensione. L'operaio diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci.

Questo fatto non esprime nient'altro che questo: che l'oggetto prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal produttore. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è *l'oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come *annullamento* dell'operaio, e l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitù dell'oggetto*, e l'appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*.

La realizzazione del lavoro si palesa talmente come annullamento che l'operaio è annullato fino alla morte per fame.

Tutte queste conseguenze si trovano nella determinazione: che l'operaio sta in rapporto al *prodotto del suo lavoro* come ad un oggetto *estraneo*. Poiché è chiaro, per questo presupposto, che quanto più l'operaio si consuma nel lavoro tanto più acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene più a lui, bensì all'oggetto. Più è grande questa sua attività e più l'operaio diventa senza oggetto. Ciò ch'è il prodotto del suo lavoro egli non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. L'espropriazione dell'operaio nel suo prodotto non ha solo il significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'esterna esistenza, bensì che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica. In che consiste ora l'espropriazione del lavoro? Primieramente in

questo: che il lavoro resta *estemo* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensì si nega, non si sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensì mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con se stesso soltanto fuori dal lavoro, e fuori di sé nel lavoro. Il suo lavoro non è volontario, bensì forzato, è lavoro costrittivo. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensì è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni a esso. La sua estraneità risalta nel fatto che, appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste. Il lavoro estemo, il lavoro in cui l'uomo si espropria, è un lavoro-sacrificio, un lavoro-mortificazione. Infine l'esteriorità del lavoro al lavoratore si palesa in questo: che il lavoro non è cosa sua ma di un altro, che il lavoro non gli appartiene, e che in esso egli non appartiene a sé, bensì a un altro.

Il risultato è che l'uomo (il lavoratore) si sente libero ormai soltanto nelle sue funzioni bestiali, nel mangiare, nel bere e nel generare, tutt'al più nell'aver una casa, nella sua cura corporale, ecc., e che nelle sue funzioni umane si sente solo più una bestia. Il bestiale diventa l'umano e l'umano il bestiale.

Il mangiare, il bere, il generare, ecc., sono in effetti anche schiette funzioni umane, ma sono bestiali nell'astrazione che le separa dal restante cerchio dell'umana attività e ne fa degli scopi ultimi e unici.

Se il prodotto del lavoro mi è estraneo, mi sta di fronte come una potenza straniera, a chi esso appartiene allora?

Se la mia propria attività non mi appartiene, ma è un'estranea e coartata attività, a chi appartiene allora? A un ente *altro* da me. Chi è questo ente?

L'ente *estraneo*, al quale appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, al servizio del quale sta il lavoro e per il godimento del quale sta il prodotto del lavoro, può esser soltanto l'uomo stesso. Quando il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è solo possibile in quanto esso appartiene ad un altro uomo estraneo *all'operaio*. Quando la sua attività gli è penosa, essa dev'essere *godimento* per un altro, gioia di vivere di un altro.

Dunque, nel lavoro alienato, *espropriato*, l'operaio produce il rapporto che a questo lavoro ha un uomo estraneo e che sta fuori di esso. Il rapporto dell'operaio col lavoro genera il rapporto del capitalista — o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro — col medesimo lavoro. La *proprietà privata* è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del lavoro *espropriato*, del rapporto estrinseco dell'operaio alla natura e a se stesso.

La proprietà privata risulta così dall'analisi del concetto del lavoro espropriato, cioè dell'uomo espropriato, del lavoro alienato, della vita alienata, dell'uomo alienato.

(Marx, *Manoscritti economico-filosofici* del 1844)

Marx, Il lavoro indifferenziato

Il valore della merce è dato dal lavoro, ma non tiene conto delle condizioni specifiche in cui il lavoro è stato fatto: "Il lavoro che crea valore di scambio è quindi astrattamente generale".

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

Un'oncia d'oro, una tonnellata di ferro, un *quarter* di grano e venti braccia di seta siano, poniamo, valori di scambio uguali. In quanto sono tali equivalenti, in cui è cancellata la differenza qualitativa dei loro valori d'uso, essi rappresentano un volume uguale di uno stesso lavoro. Il lavoro che in essi uniformemente si oggettiva dev'essere esso stesso lavoro semplice, uniforme, indifferenziato, per il quale sia indifferente apparire nell'oro, nel ferro, nel grano, nella seta, allo stesso modo che è indifferente per l'ossigeno trovarsi nella ruggine del ferro, nell'atmosfera, nel succo dell'uva o nel sangue dell'uomo. Ma scavare oro, portar alla luce ferro, coltivare grano e tessere seta, sono tipi di lavoro che differiscono qualitativamente l'uno dall'altro. Infatti, ciò che oggettivamente appare come diversità dei valori d'uso, appare nel corso del processo come diversità dell'attività che produce i valori d'uso. Perciò, il lavoro che crea valore di scambio, in quanto è indifferente nei riguardi della particolare materia dei valori d'uso, lo è anche nei confronti della forma particolare del lavoro stesso. I differenti valori d'uso sono inoltre prodotti dell'attività di individui differenti, sono dunque il risultato di lavori individualmente differenti. Ma come valori di scambio rappresentano un lavoro uguale, indifferenziato, ossia lavoro in cui è cancellata l'individualità di chi lavora. Il lavoro che crea valore di scambio è quindi lavoro *astrattamente generale*.

Se un'oncia d'oro, una tonnellata di ferro, un *quarter* di grano e venti braccia di seta sono valori di scambio di uguale grandezza, ossia equivalenti, un'oncia d'oro, mezza tonnellata di ferro, tre *bushel* di grano e cinque braccia di seta saranno valori di scambio di grandezza del tutto differente, e questa differenza quantitativa è l'unica differenza di cui siano in genere suscettibili in quanto valori di scambio. Come valori di scambio di grandezza differente rappresentano un piú o un meno, un quantitativo maggiore o minore di quel lavoro semplice, uniforme, astrattamente generale, il quale costituisce la sostanza del valore di scambio.

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969³, pag. 11

Marx, Il lavoro nella società futura

Dopo aver sottolineato che il fenomeno dell'alienazione è prodotto dalla divisione del lavoro, Marx contrappone ad esso le possibilità di vita nella futura società comunista.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare e interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea, che lo sovrasta, che lo soggioga, invece di essere da lui dominata. Cioè appena il lavoro comincia ad essere diviso ciascuno ha una sfera di attività determinata ed esclusiva che gli viene imposta e dalla quale non può sfuggire: è cacciatore, pescatore, o pastore, o critico, e tale deve restare se non vuol perdere i mezzi per vivere; laddove nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 24

Marx, Il partito comunista e il suo programma

Il partito comunista si distingue per essere “la parte piú energica dei partiti operai di tutti i paesi”. Il suo obiettivo fondamentale è l’abolizione della proprietà privata. Il programma, in dieci punti, presenta oltre all’espropriazione della proprietà fondiaria, anche altri elementi interessanti, nei quali appare evidente la centralità della funzione dello Stato. Su questo punto si aprirà poi la polemica di Bakunin.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*

In pratica, dunque, i comunisti sono la parte piú energica, che sempre si spinge lontano, dei partiti operai di tutti i paesi; sotto l’aspetto teorico essi hanno il vantaggio, nei confronti della rimanente massa del proletariato, di penetrare le condizioni, l’andamento e i risultati generali del movimento proletario.

Il fine immediato dei comunisti è identico a quello di tutti gli altri partiti proletari. costituzione del proletariato in classe, abbattimento del dominio della borghesia, conquista del potere politico da parte del proletariato.

Le affermazioni teoriche dei comunisti non si basano assolutamente su idee, su principi che siano stati inventati o scoperti da questo o quel riformatore del mondo.

Esse sono solamente espressioni generali dei rapporti reali di un’attuale lotta di classi, di un movimento storico che si sta svolgendo sotto i nostri occhi. La soppressione dei rapporti di proprietà esistenti non è un elemento peculiare e distintivo del comunismo.

Tutti i rapporti di proprietà hanno subito un costante cambiamento storico, un’incessante trasformazione.

La Rivoluzione francese, p. es., sopprime la proprietà feudale a vantaggio di quella borghese.

Ciò che caratterizza il comunismo non è l’abolizione della proprietà in generale, bensì l’abolizione della proprietà borghese.

Ma la moderna proprietà privata borghese è la ultima e piú compiuta espressione di quella produzione e appropriazione dei prodotti che si fonda su antagonismi di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri.

In questo senso i comunisti possono ridurre le loro teorie a quest’unica proposizione: abolizione della proprietà privata.

[...]

Abbiamo già visto in precedenza che il primo passo nella rivoluzione operaia è l’elevarsi del proletariato a classe dominante, la conquista della democrazia.

Il proletariato si servirà del suo dominio politico per togliere gradualmente dalle mani della borghesia tutto il capitale, per accentrare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, cioè del proletariato organizzato come classe dominante e per accrescere con la piú grande celerità possibile la massa delle forze produttive.

Va da sé che in un primo momento ciò può attuarsi solo grazie a interventi disposti nel

diritto di proprietà e nei rapporti borghesi di produzione, quindi attraverso misure che da un punto di vista economico si presentano come insufficienti e inconsistenti, ma che nel corso del movimento vanno ben oltre i loro scopi e sono inevitabili come mezzi per rivoluzionare tutto il modo di produzione.

Queste misure naturalmente saranno differenti a seconda dei diversi paesi.

Per i paesi piú progrediti, tuttavia, potranno applicarsi quasi ovunque i seguenti punti:

1. Espropriazione della proprietà fondiaria e impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato.
2. Imposta fortemente progressiva.
3. Abolizione del diritto di successione.
4. Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e i ribelli.
5. Accentramento del credito nelle mani dello Stato tramite una banca nazionale con capitale dello Stato e monopolio esclusivo.
6. Accentramento di tutti i mezzi di trasporto nelle mani dello Stato.
7. Aumento delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano collettivo.
8. Uguale obbligo di lavoro per tutti, formazione di esercizi industriali, soprattutto per l'agricoltura.
9. Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e dell'industria, graduale eliminazione dell'antagonismo tra città e campagna.
10. Istruzione pubblica e gratuita per tutti i bambini. Abolizione del lavoro di fabbrica per i fanciulli nella sua forma attuale. Unificazione dell'istruzione e della produzione materiale, ecc.

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1974, pagg. 363 e 367-368

Marx, Il proletariato

Nel Manifesto Marx descrive la situazione dei proletari nella società capitalista. Egli sostiene che, come i borghesi hanno distrutto il mondo feudale, così i proletari sono destinati a distruggere la società borghese. Essi sono l'unica classe veramente rivoluzionaria.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*

Le armi con le quali la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono oggi contro la borghesia stessa.

La borghesia però non solo ha fabbricato le armi che la distruggeranno; ha generato anche gli uomini che faranno uso di esse: i moderni operai, i *proletari*.

Nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, cioè il capitale, si sviluppa anche il proletariato, la classe dei moderni operai, che vivono solo fin quando trovano lavoro e trovano lavoro solo fin quando il loro lavoro accresce il capitale. Questi operai, che si vedono costretti a venderli al minuto, sono una merce al pari di qualunque altro articolo commerciale e per questo sono altrettanto esposti a tutte le alterne vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato.

Divenendo universali l'impiego delle macchine e la divisione del lavoro, il lavoro dei proletari ha perduto ogni carattere d'indipendenza e quindi ogni attrattiva per l'operaio. Questi diviene un mero accessorio della macchina, cui non è richiesta che un'applicazione tra le più semplici e monotone, assai facile ad imparare. Di conseguenza le spese che un operaio comporta si riducono quasi unicamente ai mezzi di sostentamento che occorrono per la sua conservazione e per la produzione della propria razza. Il prezzo di una merce tuttavia, perciò anche del lavoro, è uguale ai suoi costi di produzione. Quindi, nella stessa misura in cui aumenta la noiosità del lavoro, diminuisce il salario. Ancor più, nella stessa misura in cui s'estendono l'uso delle macchine e la divisione del lavoro, s'accresce anche la quantità di quest'ultimo, sia per l'accrescersi delle ore lavorative, sia per l'aumento del lavoro che si richiede in un certo lasso di tempo, per la maggiore velocità delle macchine, ecc.

L'industria moderna ha trasformato la piccola officina dell'artigiano patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Masse di operai agglomerate nelle fabbriche vengono organizzate come altrettanti reggimenti. Come soldati semplici dell'industria, essi vengono sottoposti al controllo di tutta una gerarchia di sottufficiali e ufficiali. Non soltanto sono servi della classe borghese, dello Stato borghese, ma, giorno per giorno e ora per ora, vengono resi schiavi della macchina, del sorvegliante, e soprattutto del singolo fabbricante borghese. Questo dispotismo è tanto più meschino, odioso, esasperante, quanto più palesemente esso proclama come suo fine il guadagno.

[...]

Di tutte le classi che oggi si contrappongono alla borghesia, solo il proletariato è una classe

realmente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e muoiono con la grande industria, il proletariato è di essa il prodotto più specifico.

I ceti medi, il piccolo industriale, il piccolo commerciante, l'artigiano, il contadino, combattono tutti la borghesia per poter conservare la propria esistenza come ceti medi. Quindi non sono rivoluzionari, bensì conservatori. Ma v'è di più: essi sono reazionari, giacché cercano di far camminare a ritroso la storia. Se sono rivoluzionari, lo sono in quanto prevedono di dover passare al proletariato e così non difendono i loro attuali interessi, ma quelli futuri, e abbandonano il loro punto di vista per adottare quello del proletariato.

Il sottoproletariato, questa putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società, attraverso una rivoluzione proletaria viene gettato qua e là nel movimento e proprio per le sue condizioni di vita sarà sempre pronto a lasciarsi comprare per manovre reazionarie.

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1974, pagg. 359-361

Marx, Il sistema di produzione asiatico

Secondo Marx nel sistema di produzione tipico dei popoli asiatici vi era l'assenza di proprietà individuale, la presenza di lavoro collettivo ed il potere in mano ad un despota. L'opera, da cui è tratta la lettura, non fu pubblicata da Marx probabilmente per non offrire a Bakunin l'occasione per ulteriori polemiche. Essa fu invece pubblicata nell'URSS ai tempi di Stalin, causando non pochi problemi interpretativi, data la somiglianza evidente fra il sistema di produzione asiatico e quello che i comunisti stavano realizzando in quel paese. (self-sustaining = autosufficiente; labour-found = fondo-lavoro)

K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*

Ad esempio non è assolutamente in contraddizione con essa il fatto che, come accade nella maggioranza delle forme principali asiatiche, l'unità complessiva, che sta al di sopra di tutte queste piccole comunità, appaia come il *proprietario* supremo, o l'*unico proprietario*, sicché le comunità effettive appaiono solo come possessori *ereditari*. Poiché l'unità è l'effettivo proprietario, e l'effettivo presupposto della proprietà collettiva, essa può appunto così apparire come un qualcosa di *particolare*, che sta al di sopra delle molte particolari comunità reali dove il singolo poi *in fact* è privo di proprietà, o la proprietà – cioè il rapporto del singolo con le condizioni *naturali* del lavoro e della riproduzione, come corpo della sua subiettività a lui appartenente, obiettivo, trovato già pronto come natura inorganica, – gli appare mediata dalla cessione dell'unità totale – realizzata nel despota come padre delle molte comunità – al singolo attraverso la mediazione delle comunità particolari. Il prodotto eccedente – che del resto viene determinato legalmente in seguito all'effettiva appropriazione attraverso il lavoro – appartiene così, di per sé, a questa suprema unità. Pertanto nel dispotismo orientale e nell'assenza di proprietà, che giuridicamente sembra esistere in esso, esiste in realtà come fondamento questa proprietà tribale o comunitaria, prodotta essenzialmente dal combinarsi della manifattura e dell'agricoltura all'interno della piccola comunità che, in tal modo, diviene assolutamente *self-sustaining* e contiene in sé tutte le condizioni della riproduzione e della produzione in eccedenza. Una parte del suo lavoro eccedente appartiene alla comunità superiore, che alla fine esiste come *persona*, e questo lavoro eccedente si manifesta sia sotto forma di tributo, ecc., sia sotto forma di lavori collettivi, per esaltare l'unità, in parte il despota vero e proprio, in parte la tribalità idealizzata, il dio. Questa specie di proprietà comunitaria, può ora, in quanto essa qui si realizza effettivamente nel lavoro, manifestarsi o in modo che le piccole comunità vegetino l'una accanto all'altra indipendentemente, e il singolo lavori indipendentemente con la sua famiglia sul lotto assegnatogli (un lavoro determinato per la *riserva comune*, *insurance* per così dire, da una parte, e per *fronteggiare le spese della comunità come tali*, cioè per la guerra, il culto ecc.; il *dominium* signorile nel significato originario si trova qui per la prima volta, ad esempio nelle comunità slave, in quelle romene, ecc: Qui è insito il passaggio alla *corvée*, ecc.); o l'unità può estendersi fino alla comunanza nel lavoro, che può divenire un

vero e proprio sistema come nel Messico, nel Perú in particolare, presso gli antichi celti e alcune tribú indiane. Inoltre la comunanza può manifestarsi all'interno dell'ordinamento tribale, in modo che l'unità sia rappresentata in primo luogo da un capo della famiglia tribale, o dalle relazioni reciproche tra i padri di famiglia. Corrispondentemente si ha allora una forma o più dispotica o più democratica di questa comunità. Le condizioni comuni dell'effettiva appropriazione attraverso il lavoro, *sistemi d'irrigazione*, molto importanti per i popoli asiatici, mezzi di comunicazione, ecc., appaiono allora come lavoro dell'unità superiore, del governo dispotico che si erge al disopra delle piccole comunità. Le città vere e proprie si formano qui, accanto a questi villaggi, solo laddove esiste un punto particolarmente favorevole per il commercio con l'estero; o dove il capo supremo dello Stato e i suoi satrapi scambiano il loro reddito (prodotto eccedente) con il lavoro, lo spendono come *labour-funds*.

K. Marx, *Forme economiche precapitalistiche*, Editori Riuniti, Roma, 1977³, pagg. 71-73

Marx, Il socialismo come superamento dell'ateismo

La domanda su Dio non può piú essere posta nel momento in cui ci si rende conto che è l'uomo a fare l'uomo. L'ateismo di Feuerbach poneva Dio come prodotto dell'uomo. Il socialismo si fonda sulla vita reale e quindi non ha piú bisogno dell'ateismo in quanto, essendo esso la negazione pratica della religione, non ha piú bisogno della negazione teorica. Il comunismo, come "negazione della negazione", è affermazione.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Terzo manoscritto

Ma siccome per l'uomo socialista *tutta la cosiddetta storia del mondo* non è altro che la generazione dell'uomo mediante il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo, egli ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* mediante se stesso, del *processo della sua origine*. Dal momento che la *essenzialità* dell'uomo e della natura è diventata praticamente sensibile e visibile, dal momento che è diventato praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza della natura, e la natura per l'uomo come esistenza dell'uomo, è diventato praticamente improponibile il problema di un essere *estraneo*, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. L'*ateismo*, in quanto negazione di questa inessenzialità, non ha piú alcun senso; infatti l'ateismo è, sí, una *negazione di Dio* e pone attraverso questa negazione l'*esistenza dell'uomo*, ma il socialismo in quanto tale non ha piú bisogno di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza *teoricamente e praticamente sensibile* dell'uomo e della natura nella loro essenzialità. Esso è l'*autocoscienza positiva* dell'uomo, non piú mediata dalla soppressione della religione, allo stesso modo che la *vita reale* è la realtà positiva dell'uomo, non piú mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è, in quanto negazione della negazione, affermazione; perciò è il momento *reale*, e necessario per il prossimo svolgimento storico, dell'emancipazione e della riconquista dell'uomo. Il *comunismo* è la struttura necessaria e il principio propulsore del prossimo futuro; ma il comunismo non è come tale la *méta* dello svolgimento storico, la struttura della società umana.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 134-135

Marx, Individui e classe

Nel rapporto dialettico fra gli individui e la classe alla fine è quest'ultima che s'impone. La liberazione dai vincoli di classe passa attraverso la divisione del lavoro ed il superamento della proprietà privata.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

I singoli individui formano una classe solo in quanto debbono condurre una lotta comune contro un'altra classe; per il resto essi stessi si ritrovano l'uno di contro all'altro come nemici, nella concorrenza. D'altra parte la classe acquista a sua volta autonomia di contro agli individui, cosicché questi trovano predestinate le loro condizioni di vita, hanno assegnata dalla classe la loro posizione nella vita e con essa il loro sviluppo personale, e sono sussunti sotto di essa. Questo fenomeno è identico alla sussunzione dei singoli individui sotto la divisione del lavoro e può essere eliminato soltanto mediante il superamento della proprietà privata e del lavoro stesso. Abbiamo già accennato più volte come questa sussunzione degli individui sotto la classe si sviluppi in pari tempo in una sussunzione sotto idee di ogni genere, ecc.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 54

Marx, L'artigiano e il commerciante

Marx osserva che nel momento in cui si formò la classe particolare dei commercianti si ebbe anche un accentuarsi del processo di divisione del lavoro.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La successiva estensione della divisione del lavoro fu la separazione di produzione e relazioni commerciali, la formazione di una classe speciale di commercianti, separazione che nelle città storicamente tramandate era già stata trasmessa (fra l'altra con gli ebrei) e che in quelle di nuova formazione apparve ben presto. Con ciò era data la possibilità di comunicazioni commerciali che oltrepassavano la cerchia più immediata, possibilità la cui realizzazione dipendeva dai mezzi di comunicazione esistenti, dallo stato della sicurezza pubblica nelle campagne, dipendente dalle condizioni politiche (è noto che durante tutto il Medioevo i mercanti viaggiavano in carovane armate), e dai bisogni più o meno rozzi o evoluti, condizionati caso per caso dal grado di civiltà, del territorio accessibile agli scambi. Col traffico costituito in una classe particolare, con l'estensione del commercio, da parte dei mercanti, al di là dei dintorni immediati della città, appare immediatamente un'influenza reciproca fra produzione e scambio. Le città entrano in collegamento *reciproco*, nuovi strumenti vengono portati da una città nell'altra, e la divisione fra produzione e scambio provoca presto una nuova divisione della produzione fra le singole città, ciascuna delle quali ben presto sfrutta un ramo d'industria predominante. La limitazione iniziale alla località comincia a poco a poco ad essere eliminata.

Dipende unicamente dall'estensione delle relazioni commerciali se le forze produttive acquisite in una località, soprattutto le invenzioni, vadano o no perdute per lo sviluppo successivo.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 43-44

Marx, L'emancipazione tedesca avviene ad opera del proletariato

L'emancipazione della Germania può avvenire soltanto per mezzo di chi in questo paese incarna la sofferenza universale e proprio per questo rappresenta la via universale per l'emancipazione, non di sé come classe, ma dell'umanità intera. Questo nuovo soggetto politico è il proletariato e il movimento dialettico sarà quello della "negazione della negazione".

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

Dov'è dunque la possibilità *positiva* dell'emancipazione tedesca?

Risposta: nella formazione di una classe con *catene radicali*, una classe della società civile che non sia una classe della società civile, una classe che sia la dissoluzione di tutte le classi, una sfera che, per la sua sofferenza universale, possieda un carattere universale e non rivendichi un *diritto particolare*, poiché non ha subito un *torto particolare*, bensì *l'ingiustizia di per sé, assoluta*, una classe che non possa più appellarsi a un titolo *storico*, bensì al titolo *umano*, che non si trovi in contrasto unilaterale con le conseguenze, ma in contrasto totale con tutte le premesse del sistema politico tedesco, una sfera, infine, che non possa emancipare se stessa senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società, emancipandole di conseguenza tutte, e che sia, in una parola, la *perdita completa* dell'uomo e possa quindi conquistare nuovamente se stessa soltanto *riacquistando completamente l'uomo*. Questa decomposizione della società, in quanto classe particolare, è il *proletariato*.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pag. 141

Marx, L'ultima fase della società comunista

In questa fase verrà superata la distinzione storica tra lavoro fisico e lavoro intellettuale e la concezione borghese del diritto. Allora finalmente la società potrà scrivere sulle sue bandiere "Ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni". Questa frase, resa celebre da Marx, è in realtà presa dagli Atti degli apostoli (cfr. At 4, 35).

K. Marx, Critica del programma di Gotha

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scomparsa la subordinazione asservitrice degli individui alla divisione del lavoro, e quindi anche il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; dopo che con lo sviluppo onnilaterale degli individui sono cresciute anche le forze produttive e tutte le sorgenti della ricchezza collettiva scorrono in tutta la loro pienezza, solo allora l'angusto orizzonte giuridico borghese può essere superato, e la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pag. 962

Marx, L'uomo e il cittadino

Marx critica la Rivoluzione francese, che ha considerato come uomo naturale l'uomo egoista, al di sopra del quale essa ha posto il cittadino con i valori morali. Questo dualismo uomo-cittadino deve essere superato.

K. Marx, *La questione ebraica*

L'uomo non venne quindi liberato dalla religione, ma ottenne libertà di religione. Non venne liberato dalla proprietà, ma ebbe invece la libertà di possedere. Non venne liberato dall'egoismo del mestiere, ma ottenne la libertà di mestiere.

La costituzione dello Stato politico ed il dissolvimento della società civile in individui indipendenti – il cui rapporto è il diritto, come il rapporto tra gli uomini dei ceti e delle associazioni di mestiere era il privilegio – si compie in un unico e medesimo atto. Però l'uomo che è membro della società civile, l'uomo non politico, appare necessariamente come l'uomo natura. I *droits de l'homme* si presentano come *droits naturels*, perché l'attività autocosciente si concentra nell'atto politico. L'uomo egoistico è il risultato passivo in cui ci si è imbattuti quando la società si è dissolta: è oggetto di certezza immediata, e quindi oggetto naturale. La rivoluzione politica dissolve la vita sociale nelle sue parti costitutive stesse. Essa considera la società civile, il mondo dei bisogni, del lavoro, degli interessi privati, del diritto privato come il fondamento della sua esistenza, come un presupposto che non ha bisogno di ulteriore giustificazione, e quindi come sua base naturale. Infine l'uomo che è membro della società civile viene considerato l'uomo autentico, *l'homme* che si distingue dal *citoyen* perché è l'uomo nella sua più accessibile esistenza individuale sensibile, mentre l'uomo politico è soltanto l'uomo astratto, artificiale, l'uomo come persona allegorica, morale. Si vuol vedere l'uomo reale solo nella figura dell'individuo egoistico, e l'uomo vero solo nella figura dell'astratto *citoyen*.

[...]

Ogni emancipazione implica il ricondurre il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso. L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo da una parte a membro della società civile, ad individuo egoistico ed indipendente, e dall'altra a cittadino, a persona morale. Solo quando il reale uomo individuale riassorbe in sé l'astratto cittadino, e pur restando uomo individuale, è diventato elemento del genere umano nella sua vita empirica l'uomo ha riconosciuto le sue *forces propres* come forze sociali e le ha organizzate in conseguenza, e non separa quindi da se stesso la forza sociale che gli si presenta come forza politica, solo allora si può considerare compiuta l'emancipazione umana.

La Sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 423-424

Marx, La borghesia

Nel Manifesto Marx traccia i lineamenti della borghesia europea dell'Ottocento. La vivacità e la forza della sintesi marxiana hanno fatto di queste pagine una delle descrizioni più incisive e potenti di quella classe sociale. Il fascino della descrizione deriva anche dal fatto che egli si pone a metà strada fra una palese ammirazione e un severo giudizio critico.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*

La moderna società borghese, nata dalla rovina della società feudale, non ha fatto sparire gli antagonismi di classe. Essa ha solo creato, al posto delle vecchie, nuove classi, nuove condizioni di oppressione, nuove forme di lotta.

La nostra epoca tuttavia, l'epoca della borghesia, si distingue in quanto ha reso più semplici tali antagonismi. Tutta la società si va dividendo sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi direttamente contrapposte tra loro: borghesia e proletariato.

Dai servi della gleba del medioevo nacquero i piccoli borghesi delle prime città; da essi si svilupparono i primi elementi della borghesia.

La scoperta dell'America, la circumnavigazione dell'Africa offrirono un nuovo terreno alla nascente borghesia. Il mercato delle Indie Orientali e della Cina, la colonizzazione dell'America, gli scambi con le colonie, l'incremento dei mezzi di scambio e delle merci in genere, dettero al commercio, alla navigazione, all'industria un impulso senza precedenti, e di conseguenza permisero un rapido sviluppo dell'elemento rivoluzionario all'interno della morente società feudale.

Il modo di conduzione dell'industria, fino allora feudale o corporativo, divenne insufficiente per il fabbisogno, che aumentava con l'estendersi dei nuovi mercati. Al suo posto subentrò la manifattura. I maestri artigiani vennero rimpiazzati dal ceto medio industriale; la divisione del lavoro tra le varie corporazioni sparì dinanzi alla divisione del lavoro nella singola officina stessa.

I mercati però s'andavano sempre più estendendo, come costantemente cresceva il fabbisogno. Anche la manifattura divenne insufficiente. Allora il vapore e le macchine rivoluzionarono la produzione industriale. Al posto della manifattura nacque la grande industria moderna, al posto del ceto medio industriale comparvero gli industriali milionari, i capi di interi eserciti industriali, i borghesi moderni.

La grande industria ha generato quel mercato mondiale che era stato preparato dalla scoperta dell'America. Esso ha dato un immenso sviluppo al commercio, alla navigazione, alle comunicazioni per terra. Questo sviluppo dal canto suo ha influito sulla espansione industriale, e, nella stessa misura in cui s'accrescevano industria, commercio, navigazione, ferrovia, s'è sviluppata la borghesia, che ha visto aumentare i propri capitali e ha cacciato in secondo piano tutte le classi d'origine feudale.

Vediamo perciò come la borghesia moderna sia essa stessa il risultato di un lungo processo di sviluppo, di una serie di rivolgimenti nei modi di produzione e di traffico.

Ciascuno di questi gradi di sviluppo della borghesia è accompagnato da un corrispondente sviluppo politico. Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, associazione armata e autonoma nel Comune, qui repubblica municipale indipendente, lí terzo stato tributario della monarchia, poi all'epoca della manifattura, nella monarchia controllata degli stati o in quella assoluta contrappeso alla nobiltà ed elemento basilare delle grandi monarchie in genere, la borghesia infine, una volta sorti la grande industria e il mercato mondiale, ha raggiunto il dominio politico esclusivo nello Stato rappresentativo moderno. Il potere politico moderno è solo un comitato che amministra gli affari comuni dell'intera classe borghese. Nella storia la borghesia ha ricoperto un ruolo estremamente rivoluzionario.

Dove è giunta al potere, la borghesia ha dissolto ogni condizione feudale, patriarcale, idillica. Ha distrutto spietatamente ogni piú disparato legame che univa gli uomini al loro superiore naturale, non lasciando tra uomo e uomo altro legame che il nudo interesse, lo spietato "pagamento in contanti". Ha fatto annegare nella gelida acqua del calcolo egoistico i sacri fremiti dell'esaltazione religiosa, dell'entusiasmo cavalleresco, del sentimentalismo piccolo-borghese. Ha risolto nel valore di scambio la dignità della persona e ha rimpiazzato le innumerevoli libertà riconosciute e acquisite con *un'unica* libertà, quella di un commercio senza freni. In conclusione, al posto dello sfruttamento velato da illusioni religiose e politiche ha messo uno sfruttamento aperto, privo di scrupoli, diretto, arido.

La borghesia ha tolto l'aureola a tutte le attività fino a quel momento rispettate e piamente considerate. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo di scienza in salariati da lei dipendenti.

La borghesia ha stracciato nel rapporto familiare il velo di commovente sentimentalismo riducendolo a un mero rapporto di denaro.

La borghesia ha fatto vedere come la brutale manifestazione di forza, tipica del medioevo e ammirata dalla reazione, s'accompagnasse intrinsecamente alla piú oziosa infingardaggine. Per prima essa ha rivelato il potere dell'attività umana. Ha creato opere ben piú mirabili che piramidi egizie, acquedotti romani e cattedrali gotiche, ha condotto ben altre spedizioni che le migrazioni dei popoli e le crociate.

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1974, pagg. 355-357

Marx, La comunanza delle donne

Marx affronta il tema della "comunione delle donne" nei Manoscritti e nel Manifesto. Nella prima opera egli osserva che il rifiuto del matrimonio come proprietà privata esclusiva comporta nel comunismo rozzo la comunanza delle donne o prostituzione generale. Nella seconda all'accusa che i comunisti vogliono la comunione delle donne, Marx risponde in modo volutamente ambiguo.

a) K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Terzo manoscritto

[...] infine tale movimento che consiste nell'opporre la proprietà privata generale alla proprietà privata, si esprime in una forma animale come la seguente: al matrimonio (che è indubbiamente una forma di *proprietà privata esclusiva*) si contrappone la *comunanza delle donne*, dove la donna diventa proprietà della *comunità*, una proprietà *comune*. Si può dire che questa idea della *comunanza delle donne* è il *mistero rivelato* di questo comunismo ancor rozzo e materiale. Allo stesso modo che la donna passa da matrimonio alla prostituzione generale, così l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'essenza oggettiva dell'uomo, passa dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato al rapporto di prostituzione generale con la comunità.

Nel rapporto con la *donna*, in quanto essa è la preda e la serva del piacere della comunità, si esprime l'infinita degradazione in cui vive l'uomo per se stesso: infatti il segreto di questo rapporto ha la sua espressione *inequivocabile*, decisa, *manifesta*, scoperta, nel rapporto del *maschio* con la *femmina* e nel modo in cui viene inteso il rapporto *immediato* e *naturale* della specie. Il rapporto immediato, naturale, necessario dell'uomo con l'uomo è il *rapporto del maschio con la femmina*. In questo rapporto *naturale* della specie il rapporto dell'uomo con la natura è immediatamente il rapporto dell'uomo con l'uomo, allo stesso modo che il rapporto con l'uomo è immediatamente il rapporto dell'uomo con la natura, cioè la sua propria determinazione *naturale*.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 119-120

b) K. Marx, *Manifesto*, II

Abolizione della famiglia! Anche i più radicali inorridiscono di fronte a tanto vergognoso disegno dei comunisti.

Qual è il fondamento della famiglia di oggi, della famiglia borghese? Il capitale, il guadagno privato. Una famiglia interamente sviluppata non esiste per la borghesia; essa tuttavia trova il suo completamento nella forzata mancanza di famiglia dei proletari e nella prostituzione pubblica.

La famiglia del borghese scompare naturalmente con lo scomparire di questo suo completamento, ed entrambe vengono meno una volta distrutto il capitale.

Ci rimproverate di voler eliminare lo sfruttamento dei figli da parte dei loro genitori? Questo misfatto noi lo confessiamo.

Ma voi dite che rimpiazzando l'educazione familiare con quella sociale noi distruggiamo i rapporti piú cari.

E non è forse determinata anche la vostra educazione dalla società? dai rapporti sociali nel cui ambito voi educate, dall'interferenza, diretta o indiretta che sia, della società tramite la scuola, ecc.? I comunisti non hanno inventato l'influenza della società sull'educazione, essi hanno solo trasformato il suo carattere, sottraendo l'educazione all'influenza della classe dominante.

La fraseologia borghese sulla famiglia e sull'educazione, sui rapporti affettivi tra genitori e figli, appare tanto piú disgustosa, quanto piú, a causa della grande industria, viene a mancare ai proletari ogni legame familiare e i bambini divengono semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro.

Ma voi comunisti intendete adottare la comunanza delle donne, ci grida in coro tutta la borghesia.

Il borghese non vede nella propria moglie che uno strumento di produzione. Ode che gli strumenti di produzione debbono essere sfruttati in comune e naturalmente si sente autorizzato a credere che la medesima sorte toccherà anche alle donne.

Non pensa minimamente che la questione sta proprio in ciò; abolire la posizione della donna come semplice strumento di produzione.

D'altra parte non v'è nulla di piú ridicolo di questo orrore altamente morale che provano i nostri borghesi per la pretesa comunanza ufficiale delle donne nel comunismo. I comunisti non hanno bisogno d'introdurre la comunanza delle donne, essa è quasi sempre esistita. I nostri borghesi, non paghi di poter disporre delle mogli e delle figlie dei loro proletari – per non parlare della prostituzione ufficiale – considerano il sedursi reciprocamente le mogli uno dei divertimenti piú piacevoli.

Il matrimonio borghese è in pratica la comunanza delle mogli. Al massimo si potrebbe muovere ai comunisti il rimprovero di voler sostituire la comunanza delle donne ipocritamente mascherata con una comunanza ufficiale, palese. D'altra parte va da sé che, una volta scomparsi gli attuali rapporti di produzione, viene meno anche la corrispondente comunanza delle donne, cioè la prostituzione ufficiale e non ufficiale.

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1975, pagg. 365-366

Marx, La critica della religione è il presupposto di ogni critica

Ormai la filosofia tedesca ha terminato il lavoro di critica della religione. Finalmente è arrivato il momento per la filosofia di distogliere l'attenzione da quello che Marx chiama "il punto d'onore" dello spiritualismo e anche "oppio del popolo" per orientarsi verso la realtà concreta.

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

Per la Germania la *critica della religione* nelle sue linee fondamentali è tracciata, e la critica della religione è il presupposto di ogni critica.

L'esistenza *profana* dell'errore è compromessa da quando è stata confutata la sua divina *oratio pro aris et focus*. L'uomo che, cercando un superuomo nella realtà fantastica del cielo, non ha trovato che l'*immagine riflessa* di se stesso, non avrà più la tendenza a trovare soltanto l'*immagine apparente* di sé, soltanto il non-uomo, là dove cerca e deve cercare la sua vera realtà.

Il fondamento della critica religiosa è: *l'uomo fa la religione* e non la religione l'uomo. Infatti la religione è la consapevolezza e la coscienza dell'uomo che non ha ancora acquisito o ha di nuovo perduto se stesso. Ma *l'uomo* non è un essere astratto, isolato dal mondo. L'uomo è il *mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società, producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, proprio perché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo *point-d'honneur* spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo completamento solenne, la sua fondamentale ragione di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell'essenza umana, poiché l'essenza *umana* non possiede una vera realtà. La lotta contro la religione è quindi, indirettamente, la lotta contro quel *mondo* del quale la religione è l'*aroma* spirituale. La miseria *religiosa* esprime tanto la miseria reale quanto la protesta contro questa miseria reale. La religione è il gemito dell'oppresso, il sentimento di un mondo senza cuore, e insieme lo spirito di una condizione priva di spiritualità. Essa è l'*oppio del popolo*.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pagg. 125-126

Marx, La critica filosofica pecca di astrattezza

Ponendo al centro la religione, combattendo contro le astrazioni della coscienza, i giovani hegeliani sono caduti essi stessi nell'astrazione. La realtà si fonda sul rapporto fra la critica ed i nessi materiali su cui essa poggia.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Poiché questi giovani hegeliani considerano le rappresentazioni, i pensieri, i concetti, e in genere i prodotti della coscienza da loro fatta autonoma, come le vere catene degli uomini, così come i Vecchi hegeliani ne facevano i veri legami della società umana, s'intende facilmente che i Giovani hegeliani devono combattere soltanto contro queste illusioni della coscienza. Poiché secondo la loro fantasia e i loro impedimenti sono prodotti della loro coscienza, i Giovani hegeliani coerentemente chiedono agli uomini, come postulato morale, di sostituire alla loro coscienza attuale la coscienza umana, critica o egoistica, e di sbarazzarsi così dei loro impedimenti. Questa richiesta, di modificare la coscienza, conduce all'altra richiesta, d'interpretare diversamente ciò che esiste, ossia di riconoscerlo mediante una diversa interpretazione. Nonostante le loro frasi che, secondo loro "scuotono il mondo", gli ideologici giovani-hegeliani sono i più grandi conservatori. I più giovani tra loro hanno trovato l'espressione giusta per la loro attività, affermando di combattere soltanto contro delle "frasi". Dimenticano soltanto che a queste frasi essi stessi non oppongono altro che frasi, e che combattono il mondo realmente esistente quando combattono soltanto le frasi di questo mondo. I soli risultati ai quali questa critica filosofica poteva portare erano alcuni e per giunta unilaterali chiarimenti, nel campo della storia della religione, intorno al cristianesimo; tutte le altre loro asserzioni non sono che altri modi di abbellire la pretesa di aver compiuto, con quei chiarimenti insignificanti, scoperte d'importanza storica universale. A nessuno di questi filosofi è venuto in mente di ricercare il nesso esistente tra la filosofia tedesca e la realtà tedesca, il nesso tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 7-8

Marx, La critica filosofica si è appiattita sulla religione

Marx osserva che dopo la morte di Hegel tutto il dibattito filosofico si è incentrato sulla religione. E così "ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione".

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La critica tedesca non ha mai abbandonato, fino ai suoi ultimi sforzi, il terreno della filosofia. Ben lungi dall'indagare sui suoi presupposti filosofici generali, tutti quanti i suoi problemi sono nati anzi sul terreno di un sistema filosofico determinato, l'hegeliano. Non solo nelle risposte, ma già negli stessi problemi c'era una mistificazione. Questa dipendenza da Hegel è la ragione per cui nessuno di questi moderni critici ha neppure tentato una critica complessiva del sistema hegeliano, tanto è la convinzione, in ciascuno di essi, di essersi spinto oltre Hegel. La loro polemica contro Hegel e fra di loro si limita a questo, che ciascuno estrae un aspetto del sistema hegeliano e lo rivolge tanto contro l'intero sistema quanto contro gli aspetti che ne estraggono gli altri. Dapprima si estrarono categorie hegeliane pure, genuine, come la sostanza e l'autocoscienza, poi si contaminarono queste categorie con nomi più profani, come Specie, l'Unico, l'Uomo, ecc.

Tutta la critica filosofica tedesca da Strauss fino a Stirner si limita alla critica delle rappresentazioni *religiose*. Si cominciò dalla religione reale e dalla teologia vera e propria. Che cosa fosse la coscienza religiosa, la rappresentazione religiosa, fu variamente definito in seguito. Il pregresso consisteva nel sussumere sotto la sfera delle rappresentazioni religiose o teologiche anche le rappresentazioni metafisiche, politiche, giuridiche, morali, ecc. che si presumevano dominanti; nel proclamare così che la coscienza giuridica, politica, morale è coscienza religiosa o teologica, e che l'uomo politico, giuridico, morale, cioè "l'uomo", in ultima istanza, è religioso. Fu presupposto il predominio della religione. A poco a poco ogni rapporto dominante fu dichiarato rapporto di religione e trasformato in culto, culto del diritto, culto dello Stato e così via. Dappertutto si aveva a che fare con dogmi e con la fede in dogmi. Il mondo fu canonizzato in misura sempre maggiore, finché da ultimo il venerabile san Max poté canonizzarlo *en bloc* e liquidarlo una volta per tutte.

I Vecchi hegeliani avevano *compreso* qualsiasi cosa, non appena l'avevano ricondotta ad una categoria logica hegeliana. I Giovani hegeliani *criticarono* qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologica. I Giovani hegeliani concordano con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti dell'universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 6-7

Marx, La forza_lavoro come merce

Dopo aver fornito una definizione della forza-lavoro, Marx mette in evidenza le condizioni in cui avviene l'incontro tra la forza-lavoro stessa ed il capitalista.

K. Marx, *Il capitale*

Per *forza-lavoro* o *capacità di lavoro* intendiamo l'insieme delle attitudini *fisiche* e intellettuali che esistono nella corporeità, ossia nella personalità vivente d'un uomo, e che egli mette in movimento ogni volta che produce valori d'uso di qualsiasi genere. Tuttavia, affinché il possessore di denaro incontri sul mercato la forza-lavoro come *merce* debbono essere soddisfatte diverse condizioni. In sé e per sé, lo scambio delle merci non include altri *rapporti di dipendenza* fuori di quelli derivanti dalla sua propria natura. Se si parte da questo presupposto, la *forza-lavoro* come *merce* può apparire sul mercato soltanto in quanto e perché viene offerta o venduta *come merce* dal *proprio possessore*, dalla persona della quale essa è la *forza lavoro*. Affinché il possessore della forza-lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere *libero proprietario* della propria capacità di lavoro, della propria persona. Egli si incontra sul mercato con il possessore di denaro e i due entrano in rapporto reciproco come *possessori di merci*, di pari diritti, distinti solo per essere l'uno compratore, l'altro venditore, *persone* dunque *giuridicamente eguali*. La continuazione di questo rapporto esige che il proprietario della forza-lavoro la venda sempre e soltanto per *un tempo determinato*; poiché se la vende in blocco, una volta per tutte, vende se stesso, si trasforma da libero in schiavo, da possessore di merce in merce. Il proprietario di forza-lavoro, *quale persona*, deve riferirsi costantemente alla propria forza-lavoro come a sua proprietà, quindi come a sua propria merce; e può farlo solo in quanto la mette a disposizione del compratore ossia gliela lascia per il consumo, sempre e soltanto, transitoriamente, per un periodo determinato di tempo, e dunque, mediante l'alienazione di essa, non rinuncia alla *sua proprietà* su di essa. La seconda condizione essenziale, affinché il possessore del denaro trovi la *forza-lavoro* sul mercato *come merce*, è che il possessore di questa non abbia la possibilità di vendere *merci* nelle quali si sia oggettivato il suo lavoro, ma anzi, *sia costretto* a mettere in vendita, come *merce*, la sua stessa *forza-lavoro*, che esiste soltanto nella sua corporeità vivente. Affinché qualcuno venda *merci distinte* dalla propria forza-lavoro, deve, com'è ovvio, possedere *mezzi di produzione*, p. es. materie prime, strumenti di lavoro, ecc. Non può fare stivali senza cuoio. Inoltre, ha bisogno di *mezzi di sussistenza*. Nessuno, neppure un musicista avvenirista, può campare dei prodotti avvenire, quindi neppure di valori d'uso la cui produzione è ancora incompleta; l'uomo è costretto ancora a consumare, giorno per giorno, prima di produrre e mentre produce, come il primo giorno della sua comparsa sulla scena della terra. Se i prodotti vengono prodotti come *merci*, debbono essere *venduti dopo* essere stati prodotti e possono soddisfare i bisogni del produttore soltanto dopo la vendita. Al tempo della produzione s'aggiunge il tempo necessario per la vendita.

Dunque, per trasformare il *denaro* in *capitale* il possessore di denaro deve trovare sul *mercato delle merci il lavoratore libero*; *libero* nel duplice senso che disponga della propria forza lavorativa come *propria* merce, nella sua qualità di libera persona, e che, d'altra parte, non abbia da vendere altre merci, che sia privo ed esente, libero di tutte le cose necessarie per la realizzazione della sua forza-lavoro.

Per il possessore di denaro, che trova il mercato del lavoro come sezione particolare del mercato delle merci, non ha alcun interesse il problema del *perché* quel libero lavoratore gli si presenti nella sfera della circolazione. E per il momento non ha interesse neppure per noi. Noi teniamo fermo, sul piano teorico, al dato di fatto, come fa il possessore di denaro sul piano pratico. Una cosa è evidente, però. La natura non produce da una parte possessori di denaro o di merci e dall'altra puri e semplici possessori della propria forza lavorativa. Questo rapporto non è un rapporto *risultante dalla storia naturale* e neppure un rapporto *sociale* che sia comune a tutti i periodi della storia. Esso stesso è evidentemente il risultato d'uno svolgimento storico precedente, il prodotto di molti rivolgimenti economici, del tramonto di tutta una serie di formazioni più antiche della produzione sociale.

[...]

Ormai dobbiamo considerare più da vicino quella merce peculiare che è la *forza-lavoro*. Essa ha un *valore*, come tutte le altre merci. *Come* viene determinato?

Il valore della forza-lavoro, come quello di ogni altra merce, è determinato dal *tempo di lavoro necessario* alla produzione e, quindi anche alla riproduzione, di questo articolo specifico. In quanto valore, anche la forza-lavoro rappresenta soltanto una quantità determinata di lavoro sociale medio *oggettivato* in essa. La forza-lavoro esiste soltanto come attitudine naturale dell'individuo vivente. Quindi la produzione di essa presuppone l'esistenza dell'individuo. Data l'esistenza dell'individuo, la produzione della forza-lavoro consiste nella riproduzione, ossia nella conservazione di esso. Per la propria conservazione l'individuo vivente ha bisogno di una certa somma di mezzi di sussistenza. Dunque il tempo di lavoro necessario per la produzione della forza-lavoro si risolve nel tempo di lavoro necessario per la produzione di quei mezzi di sussistenza; ossia. il *valore della forza-lavoro* è il *valore dei mezzi di sussistenza necessari* per la conservazione del possessore della forza-lavoro. Però, la forza-lavoro si realizza soltanto per mezzo della sua estrinsecazione, si attua soltanto *nel lavoro*. Ma nell'attuazione della forza-lavoro, nel lavoro, si ha dispendio di una certa quantità di muscoli, nervi, cervello, ecc. umani, la quale deve a sua volta esser reintegrata. Questo aumento d'uscita esige un aumento d'entrata. Se il proprietario di forza-lavoro ha lavorato oggi, deve esser in grado di ripetere domani lo stesso processo, nelle stesse condizioni di forza e salute. La somma dei mezzi di sussistenza deve dunque essere sufficiente a conservare l'individuo che lavora nella sua normale vita, come individuo che lavora. I bisogni naturali, come nutrimento, vestiario, riscaldamento, alloggio ecc., sono differenti di volta in volta a seconda delle peculiarità climatiche e delle altre peculiarità naturali dei vari paesi. D'altra parte, il *volume dei cosiddetti bisogni necessari*, come pure il modo di soddisfarli, è anch'esso un *prodotto della storia*, dipende quindi in

gran parte dal grado d'incivilimento di un paese e, fra l'altro, anche ed essenzialmente dalle condizioni, quindi anche dalle abitudini e dalle esigenze fra le quali e con le quali si è formata la classe dei liberi lavoratori. Dunque la determinazione del valore della forza-lavoro, al contrario che per le altre merci, contiene un elemento storico e morale. Ma per un determinato paese, in un determinato periodo, il volume medio dei *mezzi di sussistenza necessari*, è dato.

Il proprietario della forza-lavoro è mortale. Dunque, se la sua presenza sul mercato dev'essere continuativa, come presuppone la trasformazione continuativa del denaro in capitale, il venditore della forza-lavoro si deve perpetuare, "come si perpetua ogni individuo vivente, con la *procreazione*". Le forze-lavoro sottratte al mercato dalla morte e dal logoramento debbono esser continuamente reintegrate per lo meno con lo stesso numero di forze-lavoro nuove. Dunque, la somma dei mezzi di sussistenza necessari alla produzione della forza-lavoro include i mezzi di sussistenza delle forze di ricambio, cioè dei figli dei lavoratori, in modo che questa razza di peculiari possessori di merci si perpetui sul mercato.

K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, I. I, pagg. 200-204

Marx, La lotta di classe e l'ascesa della borghesia

All'inizio del Manifesto Marx traccia una filosofia della storia che avrà un'enorme influenza sulla cultura dell'Ottocento e di questo secolo.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*

Uno spettro s'aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo.

Tutte le potenze della vecchia Europa si sono alleate, per cacciarlo, in una santa crociata: il papa e lo Zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi.

[...]

La storia di ogni società finora esistita è storia di lotte di classi.

Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri di corporazioni e garzoni, insomma oppressori e oppressi, sono stati sempre in reciproco antagonismo, conducendo una lotta senza fine, a volte nascosta, a volte dichiarata, che portò in ogni caso o a una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o alla totale rovina delle classi in competizione.

Nelle epoche più antiche della storia scorgiamo quasi ovunque una struttura della società tutta secondo differenti strati, una graduazione articolata delle posizioni sociali. Nell'antica Roma abbiamo patrizi, cavalieri, plebei, schiavi; nel medioevo signori feudali, vassalli, membri di corporazioni, garzoni, servi della gleba, e inoltre in quasi ciascuna di queste classi ulteriori graduazioni particolari.

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1974, pag. 355

Marx, La preistoria dell'umanità

Marx riassume la sua interpretazione della storia basata sul fatto che "l'essere determina la coscienza". Egli accenna alle varie epoche in cui si suddivide la storia economica fino agli attuali "rapporti di produzione borghese" con cui "si chiude la preistoria della società umana".

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi serví da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato cosí: nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge piú o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marciano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione

borghese sono l'ultima forma antagonistica del processo di produzione sociale; antagonistica non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969³, pagg. 4-6

Marx, La prima fase della società collettivista

Secondo Marx nella prima fase della società collettivista l'uomo è considerato solo per il suo lavoro, senza tener conto della sua situazione umana specifica. La concezione borghese del diritto rimane in vigore.

K. Marx, Critica del programma di Gotha

All'interno della società collettivista, fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione, i produttori non scambiano i loro prodotti; tanto meno il lavoro trasformato in prodotti appare qui *come valore* di questi prodotti, come una proprietà oggettiva da essi posseduta, poiché ora, in contrapposto alla società capitalistica, i lavori individuali non esistono più come parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto. L'espressione "reddito del lavoro", che anche oggi è da respingere a causa della sua ambiguità, perde così ogni senso.

Quella con cui abbiamo da far qui, è una società comunista, non come si è *svilupata* sulla propria base, ma viceversa, come *emerge* dalla società capitalistica; che porta quindi ancora sotto ogni rapporto, economico, morale, spirituale, le "macchie" della vecchia società dal cui seno essa è uscita. Perciò il produttore singolo riceve – dopo le detrazioni – esattamente ciò che le dà. Ciò che egli ha dato alla società è la sua quantità individuale di lavoro. Per esempio: la giornata di lavoro sociale consta della somma delle ore di lavoro individuale; il tempo di lavoro individuale del singolo produttore è la parte della giornata di lavoro sociale fornita da lui, la sua partecipazione alla giornata di lavoro sociale. Egli riceve dalla società uno scontrino da cui risulta che egli ha prestato tanto lavoro (dopo la detrazione del suo lavoro per i fondi comuni), e con questo scontrino egli ritira dal fondo sociale tanti mezzi di consumo quanto costa il lavoro corrispondente. La stessa quantità di lavoro che egli ha dato alla società in una forma, la riceve in un'altra.

Domina qui evidentemente lo stesso principio che regola lo scambio delle merci in quanto è scambio di cose di valore uguale. Contenuto e forma sono mutati, perché, cambiate le circostanze, nessuno può dare niente all'infuori del suo lavoro, e perché d'altra parte niente può passare in proprietà del singolo all'infuori dei mezzi di consumo individuali. Ma per ciò che riguarda la ripartizione di questi ultimi tra i singoli produttori, domina lo stesso principio che nello scambio di equivalenti di merci: si scambia una quantità di lavoro in una forma contro una uguale quantità in un'altra.

L'*uguale diritto* è qui perciò ancora sempre, secondo il principio, il *diritto borghese*, benché principio e pratica non si azzuffino più, mentre lo scambio di equivalenti, nello scambio di merci, esiste solo *nella media*, non per il caso singolo.

Nonostante questo progresso, questo *ugual diritto* reca ancor sempre un limite borghese. Il diritto dei produttori è *proporzionale* alle loro prestazioni di lavoro, l'uguaglianza consiste nel fatto che esso viene misurato con *una misura uguale*, il lavoro.

Ma l'uno è fisicamente o moralmente superiore all'altro, e fornisce quindi nello stesso

tempo piú lavoro, oppure può lavorare durante un tempo piú lungo; e il lavoro, per servire come misura, dev'essere determinato secondo la durata o l'intensità, altrimenti cesserebbe di essere misura. Questo diritto *uguale* è un diritto disuguale per lavoro disuguale. Esso non riconosce nessuna distinzione di classe, perché ognuno è soltanto operaio come tutti gli altri, ma riconosce tacitamente la ineguale attitudine individuale, e quindi capacità di rendimento, come privilegi naturali. *Esso è perciò, pel suo contenuto, un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto.* Il diritto può consistere soltanto, per sua natura, nell'applicazione di una uguale misura; ma gli individui disuguali (e non sarebbero individui diversi se non fossero disuguali) sono misurabili con uguale misura solo in quanto vengono sottomessi a un uguale punto di vista, in quanto vengono considerati soltanto secondo un lato *determinato*: per esempio, nel caso dato, *soltanto come operai*, e si vede in loro soltanto questo, prescindendo da ogni altra cosa. Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha piú figli dell'altro, ecc. ecc. Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, l'uno riceve dunque piú dell'altro, l'uno è piú ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale.

Ma questi inconvenienti sono inevitabili nella prima fase della società comunista, quale è uscita, dopo i lunghi travagli del parto, dalla società capitalistica. Il diritto non può essere mai piú elevato della configurazione economica e dello sviluppo culturale, da essa condizionato, della società.

K. Marx- F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969², pagg. 960-961

Marx, La proprietà privata è il prodotto del lavoro alienato

In questa lettura dapprima Marx sottolinea che l'espropriazione del lavoro dell'operaio avviene perché un altro uomo, il capitalista, ne usufruisce. Poi egli giunge a individuare nella proprietà privata "il prodotto del lavoro alienato".

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Primo manoscritto

Se il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e un potere estraneo gli sta di fronte, ciò è possibile soltanto per il fatto che esso appartiene ad un *altro estraneo all'operaio*. Se la sua attività è per lui un tormento, deve essere per un altro un *godimento*, deve essere la gioia della vita altrui. Non già gli dèi, non la natura, ma soltanto l'uomo stesso può essere questo potere estraneo al di sopra dell'uomo.

Si ripensi ancora alla tesi sopra esposta, che il rapporto dell'uomo con se stesso è per lui un rapporto *oggettivo e reale* soltanto attraverso il rapporto che egli ha con gli altri uomini. Se quindi egli sta in rapporto al prodotto del suo lavoro, al suo lavoro oggettivato come in rapporto ad un oggetto *estraneo*, ostile, potente, indipendente da lui, sta in rapporto ad esso in modo che padrone di questo oggetto è un altro uomo, a lui estraneo, ostile, potente e indipendente da lui. Se si riferisce alla sua propria attività come a una attività non libera, si riferisce a essa come un'attività che è al servizio e sotto il dominio, la coercizione e il giogo di un altro uomo.

[...]

Dunque, col lavoro *estraniato, alienato*, l'operaio pone in essere il rapporto di un uomo che è estraneo e al di fuori del lavoro, con questo stesso lavoro. Il rapporto dell'operaio col lavoro pone in essere il rapporto del capitalista – o come altrimenti si voglia chiamare il padrone del lavoro – col lavoro. La *proprietà privata* è quindi il prodotto, il risultato, la conseguenza necessaria del *lavoro alienato*, del rapporto di estraneità che si stabilisce tra l'operaio, da un lato, e la natura e lui stesso dall'altro.

La *proprietà privata* si ricava quindi mediante l'analisi del concetto del *lavoro alienato*, cioè dell'*uomo alienato*, del lavoro estraniato, della vita estraniata, dell'*uomo estraniato*.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino, 1949, pagg. 81-83

Marx, La questione ebraica

In questa lettura Marx riassume la posizione di B. Bauer: è lo Stato confessionale (cristiano) che costringe gli Ebrei ad essere un corpo separato all'interno della società. Quando lo Stato sarà laico, allora l'Ebreo cesserà di essere tale. Il superamento della questione ebraica deve avvenire nel campo della politica.

K. Marx, La questione ebraica

Gli Ebrei tedeschi aspirano all'emancipazione. A quale emancipazione aspirano?

All'emancipazione civile, politica.

Bruno Bauer risponde loro: nessuno in Germania è politicamente emancipato. Noi stessi non siamo liberi. E come dovremmo liberarvi? Voi Ebrei siete egoisti perché rivendicate una emancipazione particolare per voi in quanto Ebrei. Voi dovrete operare in quanto Tedeschi per l'emancipazione politica della Germania ed in quanto uomini per l'emancipazione dell'umanità, e dovrete sentire il particolare tipo della vostra oppressione e della vostra umiliazione non come un'eccezione alla regola, ma come una conferma di essa.

O forse che gli Ebrei rivendicano parità di diritti con i sudditi di religione cristiana? In questo modo essi riconoscono la legittimità dello Stato cristiano, riconoscono il sistema di governo che tutti asservisce. E se essi approvano il giogo che tutti opprime perché mai vogliono liberarsi del loro giogo speciale? E perché il Tedesco deve interessarsi per la liberazione dell'Ebreo se l'Ebreo non si interessa per la liberazione del Tedesco?

Lo Stato cristiano sa attribuire soltanto privilegi. In esso l'Ebreo ha il privilegio di essere Ebreo. In quanto Ebreo egli ha diritti che i Cristiani non hanno. E perché egli aspira a diritti di cui i Cristiani godono e che egli non ha?

L'Ebreo, volendo essere emancipato dallo Stato cristiano, chiede che lo Stato cristiano rinunci al suo pregiudizio religioso. Ma egli rinuncia al suo pregiudizio religioso? Ha quindi il diritto di pretendere da un altro questa rinuncia alla propria religione?

Lo Stato cristiano, per sua natura, non può emancipare gli Ebrei; ma, aggiunge Bauer, l'Ebreo non può per la sua natura essere emancipato. Finché lo Stato è cristiano e l'Ebreo è Ebreo entrambi sono altrettanto incapaci sia di emancipare che di essere emancipati.

[...]

L'Ebreo tedesco soffre in particolare per la mancanza di emancipazione politica e per il pronunciato carattere cristiano dello Stato. Ma, secondo Bauer, il problema ebraico ha un significato generale, indipendente dalla specifica situazione tedesca. È il problema del rapporto tra religione e Stato, della contraddizione tra il pregiudizio religioso e l'emancipazione politica. L'emancipazione dalla religione viene posta come condizione sia all'ebreo che vuol essere emancipato politicamente, sia allo Stato che deve emancipare ed anche ed anche essere, lui stesso, emancipato.

La Sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 396-398

Marx, La rivoluzione radicale nasce dalla lotta di classe

La rivoluzione totale ha per scopo l'universale emancipazione umana. Ma la Germania non è in grado di compiere neppure una rivoluzione parziale, che si fermi al campo della politica. Perché ciò avvenga è necessario che tutta la società si senta rappresentata da una classe. A questo scopo bisogna che un'altra classe sia considerata responsabile di tutti i mali della società stessa, come avvenne ai tempi della Rivoluzione francese.

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

Ciò che per la Germania rimane un sogno utopistico, non è la rivoluzione *radicale*, l'universale emancipazione *umana*: è piuttosto la rivoluzione parziale, *semplicemente* politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della *società civile si emancipa e perviene alla supremazia generale*, sul fatto che una determinata classe intraprende, partendo dalla propria *situazione particolare*, l'emancipazione generale della società. Questa classe emancipa l'intera società, purché però l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, purché, ad esempio, essa possieda o possa a piacere procurarsi *denaro e cultura*.

Non v'è classe della società civile in grado di sostenere questa parte, a meno di provocare in sé e nella massa un momento d'entusiasmo, un momento nel quale essa fraternizza e si confonde con la società in generale, s'identifica con essa e viene sentita e riconosciuta come la *rappresentante universale* di tale società, un momento nel quale le sue esigenze e i suoi diritti sono diritti ed esigenze della società stessa, un momento nel quale questa classe è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto in nome dei diritti universali della società una classe particolare può rivendicare la supremazia generale. Per conquistare questa posizione emancipatrice e per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non bastano energie rivoluzionarie e autocoscienza spirituale. Affinché la *rivoluzione di un popolo* e l'*emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché una classe rappresenti tutta la società, bisogna, al contrario, che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che una determinata classe sia la classe dello scandalo generale, la personificazione delle barriere universali; bisogna che una particolare sfera sociale si identifichi con la *criminalità* notoria dell'intera società, cosicché la liberazione da tale sfera appaia come l'emancipazione universale. Affinché una classe divenga la classe della liberazione *par excellence*, bisogna al contrario che un'altra classe diventi notoriamente la classe dell'asservimento. L'importanza negativa generale della nobiltà e del clero francesi determinò l'importanza positiva generale della borghesia, la classe più immediatamente vicina e contrapposta.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pagg. 138-139

Marx, La vera emancipazione

Dopo aver osservato che, negata la dimensione pubblica, la religione tende a conservarsi nella sfera del privato, Marx conclude che la vera emancipazione dell'Ebreo o di chiunque altro non avviene sul piano della politica, ma sul piano dell'umano e può avvenire solo con la sparizione della religione.

K. Marx, La questione ebraica

È a questo punto che ci si accorge che il problema ebraico è stato impostato in modo unilaterale.

Le domande "chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato?" non avevano dato fondo al problema. C'era una terza questione che la critica doveva porsi. Essa doveva cioè domandarsi: Di quale tipo di emancipazione si tratta?". Quali condizioni sono implicite nell'essenza dell'emancipazione che vien chiesta? La critica dell'emancipazione politica stessa sarebbe la critica definitiva della questione ebraica, ed equivarrebbe a risolverla senza residui nel "problema generale del nostro tempo".

Dato che Bauer non discute il problema a questo livello, finisce col cadere in contraddizioni. Egli pone condizioni che non sono implicite nell'essenza stessa dell'emancipazione politica. Mette in campo problemi che sono estranei al suo tema, e tratta temi che lasciano irrisolto il suo problema. Degli avversari dell'emancipazione degli Ebrei il Bauer dice: "Il loro solo errore fu di presupporre che lo Stato cristiano è l'unico vero Stato, e di non sottoporlo alla stessa critica che avevano esercitato contro l'ebraismo" (p. 3); e noi scorgiamo l'errore nel Bauer nel fatto che egli critica solo lo "Stato cristiano" e non "lo Stato" senza aggettivi, nel fatto che egli non analizza il rapporto tra emancipazione politica ed emancipazione umana, e pone quindi condizioni che si possono spiegare soltanto con una acritica confusione della emancipazione politica con l'emancipazione umana in generale. Dato che Bauer domanda agli Ebrei: "Dal vostro punto di vista, avete il diritto di aspirare all'emancipazione politica?" noi domandiamo, rovesciando il problema: "Chi imposta il problema in termini di emancipazione politica ha il diritto di esigere che l'Ebreo superi l'ebraismo e che l'uomo in genere superi la religione?".

[...]

L'emancipazione politica dell'Ebreo, del Cristiano ed in genere dell'uomo religioso è l'emancipazione dello Stato dal giudaismo, dal cristianesimo, ed in genere dalla religione. Lo Stato si emancipa dalla religione nel modo conforme alla sua natura, nella sua forma, cioè in quanto Stato, coll'emanciparsi dalla religione di Stato, non professando cioè, in quanto Stato, alcuna religione, e credendo solo in se stesso. L'emancipazione politica dalla religione non è la realizzazione non contraddittoria dell'emancipazione dalla religione, dato che l'emancipazione politica non è il modo in cui l'emancipazione umana si realizza pienamente, senza contraddizioni.

Il limite dell'emancipazione politica balza agli occhi non appena si osservi che lo Stato si

può liberare da una limitazione senza che l'uomo ne sia effettivamente liberato, e che lo Stato può essere uno Stato liberale senza che l'uomo sia un uomo libero. Lo stesso Bauer ammette tacitamente questa situazione quando pone la seguente condizione all'emancipazione politica: "Dovrebbe essere soppresso ogni privilegio religioso, e quindi anche il monopolio di una Chiesa privilegiata, e se anche alcuni uomini, o parecchi, o anche la stragrande maggioranza ritenessero di dover adempiere a doveri religiosi, questo adempimento dovrebbe essere di loro competenza, come cosa puramente privata". Lo Stato può essere quindi emancipato dalla religione anche se la stragrande maggioranza dei cittadini è ancora religiosa. E la stragrande maggioranza non cessa di essere religiosa per il fatto che lo è *privatim*.

La Sinistra hegeliana, Laterza, Bari, 1960, pagg. 400-401 e 403-404

Marx, La vera liberazione dell'uomo

La liberazione dell'uomo non coincide affatto con la liberazione della coscienza dalla religione. Essa deve avvenire nel mondo reale e con atti reali, che coinvolgono lo stato dell'industria, dell'agricoltura, del commercio. Questo è ciò che il "materialista pratico", cioè il comunista, comprende.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Naturalmente non ci daremo la pena d'illuminare i nostri sapienti filosofi sul fatto che la "liberazione" dell'"uomo" non è ancora avanzata di un passo quando essi abbiano risolto la filosofia, la teologia, la sostanza e tutta l'immondizia nell'"autocoscienza", quando abbiano liberato l'"uomo" dal dominio di queste frasi, dalle quali non è mai stato asservito; che non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali, che la schiavitù non si può abolire senza la macchina a vapore e la *Mule-Jenny*, né la servitù della gleba senza un'agricoltura migliorata, che in generale non si possono liberare gli uomini finché essi non sono in grado di procurarsi cibo e bevanda, abitazione e vestiario in qualità e quantità completa. La "liberazione" è un atto storico, non un atto ideale, ed è attuata da condizioni storiche, dallo stato dell'industria, del commercio, dell'agricoltura, delle relazioni. [...] e in realtà per il materialista *pratico*, cioè per il *comunista*, si tratta di rivoluzionare il mondo esistente, di metter mano allo stato di cose incontrato e di trasformarlo.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 14-15

Marx, La vita determina la coscienza

Dopo aver criticato la pretesa della coscienza di avere una sua autonomia, Marx arriva ad affermare che essa è determinata dalla vita. Su questa base teorica egli fonderà poi la sua scienza della dinamica sociale.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico.

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebuloze che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pag. 13

Marx, Lavoro generale astratto e socialità

Marx nota che l'abitudine impedisce di prestare attenzione al fatto che il valore di scambio determina il valore sociale del valore d'uso e ciò favorisce l'oggettivazione dei rapporti personali.

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*

Caratteristico del lavoro che crea valore di scambio è infine che il rapporto sociale delle persone si rappresenta per così dire rovesciato, cioè come rapporto sociale delle cose. Soltanto in quanto un valore d'uso si riferisce all'altro quale valore di scambio, il lavoro di persone diverse è riferito l'uno all'altro come a lavoro uguale e generale. Quindi, se è esatto dire che il valore di scambio è un rapporto fra persone, bisogna tuttavia aggiungere: un rapporto celato sotto il velo delle cose. Allo stesso modo che una libbra di ferro e una libbra d'oro rappresentano *lo stesso* quantitativo di peso malgrado le loro qualità fisiche e chimiche diverse, due valori d'uso di merci, in cui sia contenuto lo stesso tempo di lavoro, rappresentano *lo stesso valore di scambio*. Il valore di scambio appare in tal modo come determinazione naturale sociale dei valori d'uso, come determinazione che spetta a questi in quanto cose, e a causa della quale nel processo di scambio essi si sostituiscono a vicenda secondo determinati rapporti quantitativi, costituiscono equivalenti, allo stesso modo che le sostanze chimiche semplici si combinano secondo determinati rapporti quantitativi, costituendo equivalenti chimici. È soltanto l'abitudine della vita quotidiana che fa apparire come cosa banale, come cosa ovvia, che un rapporto di produzione sociale assuma la forma di un oggetto, cosicché il rapporto fra le persone nel loro lavoro si presenti piuttosto come un rapporto reciproco fra cose e fra cose e persone.

K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969³, pagg. 16-17

Marx, MDM e DMD'

Marx presenta la distinzione tra "la forma immediata della circolazione delle merci" (MDM) e quella che si attua nella formazione del capitale (DMD'), in cui compare il plusvalore.

K. Marx, *Il capitale*

La forma immediata della circolazione delle merci è M-D-M: trasformazione di merce in denaro e ritrasformazione di denaro in merce, *vendere per comprare*. Ma accanto a questa forma, ne troviamo una seconda, specificamente differente, la forma D-M-D: trasformazione di denaro in merce e ritrasformazione di merce in denaro, *comprare per vendere*. Il denaro che nel suo movimento descrive quest'ultimo ciclo, si trasforma in capitale, *diventa* capitale, ed è già capitale per sua destinazione.

Consideriamo un po' più da vicino il ciclo D-M-D. Come la circolazione semplice delle merci, esso contiene due fasi antitetiche l'una all'altra. Nella prima fase, D-M, *compera*, il denaro viene trasformato in merce. Nella seconda fase, M-D, *vendita*, la merce viene ritrasformata in denaro. Ma l'unità delle due fasi è il *movimento complessivo* che scambia denaro contro merce, e *questa stessa* merce, a sua volta, contro denaro; che compera merce per venderla, ossia, se si trascurano le differenze formali fra compera e vendita, compera merce con il denaro e denaro con la merce. Il risultato nel quale si risolve tutto il processo è. *scambio di denaro contro denaro*, D-D. Se compero per cento lire sterline duemila libbre di cotone e rivendo le duemila libbre di cotone per centodieci lire sterline, in fin dei conti ho scambiato cento lire sterline contro centodieci lire sterline, denaro contro denaro.

Ora, è evidente, certo, che il processo di circolazione D-M-D sarebbe assurdo e senza sostanza se si volesse servirsene come d'una via indiretta per scambiare l'identico valore in denaro contro l'identico valore in denaro, dunque, p. es., cento lire sterline contro cento lire sterline. Rimarrebbe più semplice e più sicuro, senza paragone, il metodo del tesaurizzatore, che tiene strette le sue cento lire sterline e non le abbandona al pericolo della circolazione. D'altra parte, che il commerciante rivenda a centodieci lire sterline il cotone comperato a cento lire sterline o che sia costretto a liberarsene a cento o anche a cinquanta lire sterline, in ogni circostanza il suo denaro ha descritto un movimento peculiare e originale, di tipo del tutto differente che nella circolazione semplice delle merci, differente p. es. da quello che ha luogo fra le mani del contadino che vende grano e con il denaro così reso liquido compera vestiti. Quel che importa è in primo luogo di caratterizzare le *distinzioni di forma* fra i cicli D-M-D e M-D-M: così si avrà anche la distinzione di contenuto che sta in agguato dietro quelle distinzioni di forma.

Esaminiamo in primo luogo quel che è comune ad entrambe le forme.

Entrambi i cicli si suddividono nelle medesime fasi antitetiche: M-D, vendita, e D-M, compera. In ognuna delle due fasi stanno l'uno di contro all'altro i due medesimi elementi materiali, merce e denaro – e due personaggi nelle medesime maschere economiche

caratteristiche, un compratore e un venditore. Ciascuno dei due cicli è l'*unità* delle medesime fasi antitetiche e, tutte e due le volte, questa unità è mediata dall'intervento di tre contraenti, uno dei quali non fa che vendere, l'altro non fa che comprare, mentre il terzo alternativamente compera e vende.

Ma quel che distingue a priori i due cicli M-D-M e D-M-D è l'*ordine inverso* delle identiche e antitetiche fasi del ciclo. La circolazione semplice delle merci comincia con la vendita e finisce con la compera; la circolazione del denaro come capitale comincia con la compera e finisce con la vendita. Là è la *merce* a costituire il punto di partenza e il punto conclusivo del movimento; qui è il *denaro*. Nella prima forma la circolazione complessiva è mediata dal denaro, nella seconda, viceversa, dalla merce.

Nella circolazione M-D-M il denaro viene trasformato, alla fine, in merce che serve come valore d'uso. Dunque il denaro è definitivamente *speso*. Nella forma inversa, D-M-D, invece, il compratore spende denaro per incassare denaro come venditore. Alla compera della merce egli getta denaro nella circolazione, per tornare a sottrarnelo a mezzo della vendita della stessa merce. Non lascia andare il denaro che con la perfida intenzione di tornarne in possesso. Il denaro viene quindi soltanto *anticipato*.

Nella forma M-D-M *la medesima moneta* cambia di posto due volte. Il venditore la riceve dal compratore, e la dà via in pagamento ad un altro venditore. Il processo complessivo, che comincia con l'incasso di denaro in cambio di merce, si conclude con la consegna di denaro in cambio di merce. All'inverso nella forma D-M-D. *Qui non è la medesima moneta* a cambiare di posto due volte, ma *la medesima merce*. Il compratore la riceve dalle mani del venditore e la dà via in mano d'un altro compratore. Come nella circolazione semplice delle merci il *duplice spostamento della stessa moneta* opera il suo *definitivo trapasso da una mano all'altra*, così qui il *duplice spostamento della medesima merce* opera il *riafflusso del denaro al suo primo punto di partenza*.

Il *riafflusso del denaro al suo punto di partenza* non dipende dal fatto che la merce sia venduta più cara di quanto sia stata comprata. Questa circostanza ha effetto solo sulla *grandezza* della somma di denaro che riaffluisce. Il fenomeno del riafflusso come tale ha luogo appena la merce comperata è rivenduta, e così il ciclo D-M-D è descritto completamente. E questa è una distinzione tangibile fra la circolazione del *denaro come capitale* e la circolazione del denaro come puro e semplice denaro.

Il ciclo M-D-M è percorso completamente appena la vendita d'una merce porta denaro, che a sua volta viene sottratto dalla compera d'altra merce. Se tuttavia si ha riafflusso del denaro al suo punto di partenza, è soltanto mediante il rinnovamento, ossia la *ripartizione* dell'intero percorso. Se vendo un *quarter* di grano per tre lire sterline e con queste tre lire sterline compero vestiti, per me le tre lire sterline sono spese definitivamente. Non ho più niente a che fare con esse. Sono del commerciante di vestiti. Ma se io vendo un secondo *quarter* di grano, il denaro riaffluisce a me, però non in seguito alla prima transazione, ma soltanto in seguito alla ripetizione di essa. Appena io porto a termine la seconda transazione e faccio una nuova compera, esso si allontana di nuovo da me. Dunque nel

ciclo M-D-M la spesa del denaro non ha niente a che vedere con il suo riafflusso; invece nel ciclo D-M-D il riafflusso del denaro è condizionato proprio dal modo col quale esso viene speso. Senza questo riafflusso l'operazione è fallita, ossia il processo è interrotto e non è ancora compiuto, perché manca la seconda fase di esso, la vendita che integra e conclude la compera.

Il ciclo M-D-M comincia da un estremo, che è una merce, e conclude con un estremo, che è un'altra merce, la quale esce dalla circolazione per finire nel consumo. Quindi il suo scopo finale è consumo, soddisfazione di bisogni, in una parola, *valore d'uso*. Il ciclo D-M-D comincia invece dall'estremo denaro e conclude ritornando allo stesso estremo. Il suo motivo propulsore e suo scopo determinante è quindi *il valore stesso di scambio*.

Nella circolazione semplice delle merci i due estremi hanno la stessa forma economica. Entrambi sono *merce*. E sono anche merci *della stessa grandezza di valore*. Ma sono *valori d'uso* qualitativamente *differenti*, p. es., grano e vestiti. Lo scambio dei prodotti, la permuta dei differenti materiali nei quali il lavoro sociale si presenta, costituisce qui il contenuto del movimento. Altrimenti stanno le cose nel ciclo D-M-D. A prima vista esso sembra senza contenuto, perché tautologico. Entrambi gli estremi hanno la stessa forma economica. Entrambi sono *denaro*, quindi non sono valori d'uso *qualitativamente* distinti, poiché il denaro è per l'appunto la figura trasformata delle merci, nella quale i loro valori d'uso particolari sono estinti. Scambiare prima cento lire sterline contro cotone e poi di nuovo lo stesso cotone contro cento lire sterline, dunque scambiare per una via indiretta denaro contro denaro, la stessa cosa contro la stessa cosa, sembra una operazione tanto inutile quanto assurda. Una somma di denaro si può distinguere da un'altra somma di denaro, in genere, soltanto mediante la sua *grandezza*. Dunque il processo D-M-D non deve il suo contenuto a *nessuna distinzione qualitativa* dei suoi estremi, poiché essi sono entrambi *denaro*, ma lo deve solamente alla loro *differenza quantitativa*. In fin dei conti, vien sottratto alla circolazione più denaro di quanto ve ne sia stato gettato al momento iniziale. Il cotone comprato a cento lire sterline, p. es., viene venduto una seconda volta a lire sterline cento + dieci, ossia a centodieci lire sterline. La forma completa di questo processo è quindi D-M-D, dove $D = D$, cioè è uguale alla somma di denaro originariamente anticipata, più un incremento. Chiamo *plusvalore* (*surplus value*) questo incremento, ossia questa eccedenza sul valore originario. Quindi nella circolazione il valore originariamente anticipato non solo si conserva, ma in essa *altera* anche la propria *grandezza di valore*, aggiunge un *plusvalore*, ossia si *valorizza*. E questo movimento lo *trasforma in capitale*.

K. Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, I. I, pagg. 180-184

Marx, Meriti e demeriti di Lutero

Come Feuerbach, Marx riconosce al monaco sassone il merito di aver compiuto una rivoluzione, di cui però sottolinea l'inadeguatezza. Spetta alla filosofia di portare a termine il lavoro da lui iniziato.

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

Infatti il passato *rivoluzionario* della Germania è teorico: è la *Riforma*. Allora la rivoluzione ebbe inizio nella testa di un *monaco*, oggi in quella di un *filosofo*.

Lutero, invero, vinse la servitù per *devozione* sostituendovi la servitù per *convinzione*. Egli ha spezzato la fede nell'autorità, restaurando l'autorità della fede. Egli ha trasformato i preti in laici, trasformando i laici in preti. Egli ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo. Egli ha svincolato il corpo dalle catene, incatenandone il cuore.

Ma se il protestantesimo non costituì la vera soluzione, diede tuttavia origine a una giusta formulazione del problema. Non si trattava più della lotta del laico contro *il prete*, ossia contro qualcosa di *esterno*, bensì contro il *suo proprio prete interiore*, contro la sua *natura pretesca*. E se la metamorfosi protestante dei laici tedeschi in preti ha emancipato i papi laici, ossia i principi con il loro clero, i privilegiati e i filistei, la metamorfosi filosofica dei preti tedeschi in uomini emanciperà il *popolo*. Ma come l'emancipazione non si limitò ai principi, così la *secolarizzazione* dei beni non si limiterà alla *spoliazione delle chiese*, che fu praticata soprattutto dall'ipocrita Prussia. Allora, la guerra dei contadini, l'evento più radicale della storia tedesca, fu annientata dalla teologia. Oggi che la stessa teologia è tramontata, il fatto più illiberale della storia tedesca, il nostro *status quo*, s'infrangerà contro la filosofia. Alla vigilia della Riforma, la Germania ufficiale era il più incondizionato servo di Roma. Alla vigilia della sua rivoluzione, essa è il servo incondizionato di qualcosa di ben inferiore a Roma: della Prussia e dell'Austria, dei nobilastri di campagna e dei filistei.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pagg. 135-136

Marx, Non basta interpretare il mondo, bisogna cambiarlo

Riportiamo in forma completa questi importanti appunti di Marx. In essi il motivo dominante è la necessità per la filosofia di passare dalla teoria alla prassi, nella quale risiede la verità ultima che la filosofia va cercando. Quindi l'obiettivo finale della critica filosofica è quello di cambiare il mondo dell'uomo.

Marx, Tesi su Feuerbach

I

Il difetto capitale d'ogni materialismo fino ad oggi (compreso quello di Feuerbach) è che l'oggetto, la realtà, la sensibilità, vengono concepiti solo sotto la forma dell'*oggetto* o dell'*intuizione*; ma non come *attività umana sensibile, prassi*; non soggettivamente. Di conseguenza il lato *attivo* fu sviluppato astrattamente, in opposizione al materialismo, dall'idealismo – che naturalmente non conosce la reale, sensibile attività in quanto tale –. Feuerbach vuole oggetti sensibili, realmente distinti dagli oggetti del pensiero: ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività *oggettiva*. Egli, perciò, nell'*Essenza del cristianesimo*, considera come veramente umano soltanto l'atteggiamento teoretico, mentre la prassi è concepita e fissata solo nel suo modo di apparire sordidamente giudaico. Egli non comprende, perciò, il significato dell'attività "rivoluzionaria", "pratico-critica".

II

La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva, non è questione teoretica bensì una questione *pratica*. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non-realtà del pensiero – isolato dalla prassi – è una questione meramente *scolastica*.

III

La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra di essa [società].

La coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come *prassi rivoluzionaria*.

IV

Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraniazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma [il fatto] che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente. Pertanto, dopo che, per esempio, la famiglia terrena è stata scoperta come il segreto della sacra famiglia, è proprio la prima a dover essere dissolta teoricamente e praticamente.

V

Feuerbach, non soddisfatto dell'*astratto pensiero*, vuole [aggiungervi] l'*intuizione*; ma egli non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile.

VI

Feuerbach risolve l'essenza religiosa nell'essenza *umana*. Ma l'essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà essa è l'insieme dei rapporti sociali.

Feuerbach, che non penetra nella critica di questa essenza reale, è perciò costretto:

1) ad astrarre dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé, ed a presupporre un individuo umano astratto – *isolato*.

2) L'essenza può dunque [da lui] esser concepita soltanto come “genere”, cioè come universalità interna, muta, che leghi molti individui *naturalmente*.

VII

Feuerbach non vede dunque che il “sentimento religioso” è esso stesso un prodotto sociale e che l'individuo astratto, che egli analizza, appartiene ad una forma sociale determinata.

VIII

Tutta la vita sociale è essenzialmente *pratica*. Tutti i misteri che trascinano la teoria verso il misticismo trovano la loro soluzione razionale nella prassi umana e nella comprensione di questa prassi.

IX

Il punto più alto cui giunge il materialismo *intuitivo*, cioè il materialismo che non intende la sensibilità come attività pratica, è l'intuizione degli individui singoli e della società borghese.

X

Il punto di vista del vecchio materialismo è la società borghese, il punto di vista del materialismo nuovo è la società umana o l'umanità sociale.

XI

I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo ma si tratta di *trasformarlo*.

Marx-Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1969, pagg. 187-190

Marx, Perché scoppiano le rivoluzioni

Anche se i motivi apparenti possono essere i piú diversi, il vero motivo per cui vi sono state delle rivoluzioni nella storia è da ricercare nel rapporto tra le forze produttive e le forme di relazioni tra di esse.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I

Questa contraddizione fra le forze produttive e la forma di relazioni, che come abbiamo visto si è già manifestata piú volte nella storia fino ad oggi senza però compromettere la base, dovette esplodere ogni volta in una rivoluzione, assumendo in pari tempo diverse forme accessorie, come totalità di collisioni, come collisioni di diverse classi, contraddizione della coscienza, lotta ideologica, ecc., lotta politica, ecc. Da un punto di vista limitato si può isolare una di queste forme accessorie e considerarla come la base di quelle rivoluzioni, ciò che è tanto piú facile in quanto gli individui da cui procedevano le rivoluzioni si facevano essi stessi delle illusioni sulla loro propria attività, a seconda del loro grado di cultura e dello stadio dello sviluppo storico.

Secondo la nostra concezione, dunque, tutte le collisioni della storia hanno la loro origine nella contraddizione tra le forze produttive e la forma di relazioni. D'altronde non è necessario che per provocare delle collisioni in un paese questa contraddizione sia spinta all'estremo in questo paese stesso. La concorrenza con paesi industrialmente piú progrediti, provocata dall'allargamento delle relazioni internazionali, è sufficiente per generare una contraddizione analoga anche nei paesi con industria meno sviluppata (per esempio il proletariato latente in Germania, fatto apparire dalla concorrenza dell'industria inglese).

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 51-52

Marx, Proletari di tutti i paesi unitevi

Per Marx ormai la rivoluzione è vicina. Le sue attese sono rivolte soprattutto alla Germania. I comunisti si propongono "l'abbattimento violento di tutto l'ordinamento sociale sin qui esistito". Le ultime parole del Manifesto sono giustamente celebri e costituiscono un'esortazione ed un comando.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*

I comunisti rivolgono i loro sguardi soprattutto alla Germania, giacché questa nazione è alla vigilia di una rivoluzione borghese e giacché essa attua tale rivoluzione in condizioni di civiltà generale europea piú progredite e con un proletariato assai piú evoluto di quanto non lo fosse in Inghilterra nel diciassettesimo e in Francia nel diciottesimo secolo; per questo la rivoluzione borghese tedesca non può essere che l'immediato preludio d'una rivoluzione proletaria.

Insomma, i comunisti appoggiano ovunque ogni movimento rivoluzionario contro le attuali condizioni sociali e politiche.

In tutti questi movimenti essi pongono in evidenza, come problema di base del movimento, la questione della proprietà, quale che sia la forma, piú o meno sviluppata, che essa possa aver raggiunto.

I comunisti, infine, lavorano ovunque al collegamento e all'accordo tra i partiti democratici di tutti i paesi.

I comunisti ricusano di celare le loro opinioni e le loro intenzioni. Dichiarano apertamente che i loro scopi possono attuarsi solo tramite l'abbattimento violento di tutto l'ordinamento sociale sin qui esistito. Le classi dominanti tremino di fronte a una rivoluzione comunista. I proletari non hanno nulla da perdervi se non le loro catene. Hanno un mondo da guadagnare.

proletari di tutti i paesi unitevi!

Marx, *Opere*, Newton Compton, Roma, 1974, pag. 376

Marx, Realtà, vita e coscienza

La realtà consiste nelle situazioni concrete in cui l'uomo si trova a vivere ed in quelle che egli riesce a costruire. L'uomo si distingue dagli animali perché produce i propri mezzi di sussistenza. "Ciò che gli individui sono [...] dipende dalle condizioni materiali della loro produzione".

Dopo aver criticato la pretesa della coscienza di avere una sua autonomia, Marx arriva ad affermare che essa è determinata dalla vita. Su questa base teorica egli fonderà poi la sua scienza della dinamica sociale

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, I, 1 [1]

I presupposti da cui moviamo non sono arbitrari, non sono dogmi: sono presupposti reali, dai quali si può astrarre solo nell'immaginazione. Essi sono gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione. Questi presupposti sono dunque constatabili per via puramente empirica.

Il primo presupposto di tutta la storia umana è naturalmente l'esistenza di individui umani viventi. Il primo dato di fatto da constatare è dunque l'organizzazione fisica di questi individui e il loro rapporto, che ne consegue, verso il resto della natura. Qui naturalmente non possiamo addentrarci nell'esame né della costituzione fisica dell'uomo stesso, né delle condizioni naturali trovate dagli uomini, come le condizioni geologiche, oro-idrografiche, climatiche, e così via. Ogni storiografia deve prendere le mosse da queste basi naturali e dalle modifiche da esse subite nel corso della storia per l'azione degli uomini.

Si possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ciò che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a *produrre* i loro mezzi di sussistenza, un progresso che è condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro stessa vita materiale.

Il modo in cui gli uomini producono i loro mezzi di sussistenza dipende prima di tutto dalla natura dei mezzi di sussistenza che essi trovano e che debbono riprodurre. Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi esso è già un modo determinato dall'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come gli individui esternano la loro vita, così essi sono. Ciò che essi sono coincide dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col modo *come* producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle condizioni materiali della loro produzione.

[...]

La produzione delle idee, delle rappresentazioni, della coscienza, è in primo luogo direttamente intrecciata all'attività materiale e alle relazioni materiali degli uomini, linguaggio della vita reale. Le rappresentazioni e i pensieri, lo scambio spirituale degli

uomini appaiono qui ancora come emanazione diretta del loro comportamento materiale. Ciò vale allo stesso modo per la produzione spirituale, quale essa si manifesta nel linguaggio della politica, delle leggi, della morale, della religione, della metafisica, ecc. di un popolo. Sono gli uomini i produttori delle loro rappresentazioni, idee, ecc., ma gli uomini reali, operanti, così come sono condizionati da un determinato sviluppo delle loro forze produttive e dalle relazioni che vi corrispondono fino alle loro formazioni più estese. La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico.

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita. Anche le immagini nebulse che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia. Esse non hanno storia, non hanno sviluppo, ma gli uomini che sviluppano la loro produzione materiale e le loro relazioni materiali trasformano, insieme con questa loro realtà, anche il loro pensiero e i prodotti del loro pensiero. Non è la coscienza che determina la vita, ma la vita che determina la coscienza.

K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma, 1972, pagg. 8-9, 13

Marx, Scolaro di Hegel

Karl Marx (1818-1883) si era formato in ambiente hegeliano e i suoi primi studi erano stati sulla filosofia del Diritto di Hegel. Egli, pur sottolineando che il suo metodo è all'opposto, non esita a riconoscere il debito nei confronti del maestro.

K. Marx, *Poscritto alla seconda edizione [1873] di Il capitale*

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero; per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. [...] Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava Spinoza: come un "cane morto". Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, con il modo di esprimersi che gli è peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.

(K. Marx, *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, pagg. 44-45)

Marx, Scolaro di quel grande pensatore

Karl Marx (1818-1883) si era formato in ambiente hegeliano e i suoi primi studi erano stati sulla filosofia del Diritto di Hegel. Egli, pur sottolineando che il suo metodo è all'opposto, non esita a riconoscere il debito nei confronti del maestro.

K. Marx, *Poscritto alla seconda edizione* [1873] di *Il capitale*

Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli, sotto il nome di Idea, trasforma addirittura in soggetto indipendente, è il demiurgo del reale, mentre il reale non è che il fenomeno esterno del pensiero; per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini. [...] Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del *Capitale* i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava Spinoza: come un "cane morto". Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, con il modo di esprimersi che gli è peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.

(K. Marx, *Il capitale*, libro I, Editori Riuniti, Roma, 1964⁵, pagg. 44-45)

Marx, Uomo sostituto di Dio

La Germania sarà all'altezza della propria filosofia? Sarà capace di fare una rivoluzione? Il suo compito deve essere quello di mettere in pratica il principio, rivelato dalla critica della religione, che l'uomo è per l'uomo l'Essere supremo e di abbattere tutto ciò che per l'uomo è degradante e spregevole.

K. Marx, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*

In politica, i tedeschi hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *realizzato*. La Germania è stata la loro *coscienza teorica*. L'astrattezza e la presunzione del suo pensiero è sempre andata di pari passo con l'unilateralità e l'approssimazione della loro realtà. Se dunque lo *status quo* del sistema politico tedesco esprime il compimento dell'*ancien régime*, questa spina nel corpo dello Stato moderno, lo *status quo* della scienza politica tedesca esprime l'*incompletezza dello Stato moderno*, la piaga del suo stesso corpo.

Essendo nemica dichiarata del mondo precedente della coscienza politica tedesca, la critica della filosofia speculativa del diritto non si esaurisce in se stessa, ma in *compiti*, la cui soluzione non è data che da un unico mezzo: la *prassi*.

Si tratta di questo: può la Germania pervenire a una prassi à *la hauteur des principes*, ossia a una *rivoluzione* che la sollevi non solo al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli.

Evidentemente l'arma della critica non può sostituire la critica delle armi, la forza materiale non può essere abbattuta che dalla forza materiale, ma anche la teoria si trasforma in forza materiale non appena penetra fra le masse. La teoria è in grado di impadronirsi delle masse non appena si palesa *ad hominem*, ed essa si palesa *ad hominem* non appena diviene radicale. Essere radicale significa cogliere le cose dalla radice. Ma la radice dell'uomo è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, e quindi della sua energia pratica, è il suo partire dalla categorica eliminazione *positiva* della religione. La critica della religione porta alla dottrina secondo la quale *l'uomo è, per l'uomo, l'essere supremo*; dunque essa perviene all'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, asservito, abbandonato e spregevole.

Annali franco-tedeschi, Ed. del Gallo, Milano, 1965, pagg. 134-135

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaM/MARX_VALORE D'USO E VALORE DI S.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Masani, La sistemazione tolemaica

Il problema che si pone a Tolomeo è quello di trovare una spiegazione scientifica (cioè di tipo matematico) capace di rendere conto del moto apparente degli astri. La tradizione della fisica aristotelica imponeva una serie di assiomi – il moto circolare uniforme è il moto perfetto; la Terra è al centro del sistema dei pianeti – che le osservazioni dei moti apparenti sembrano contraddire, almeno parzialmente. È quindi necessario adeguare ciò che appare a ciò che è postulato: la semplicità delle tradizionali rappresentazioni del sistema tolemaico è soltanto apparente.

La cosmologia platonico-aristotelica fu sistemata e completata un centinaio di anni dopo Cristo da Tolomeo e in questa forma superò il periodo seguente di 1500 anni circa. Egli determinò, con il metodo della parallasse di Ipparco, la distanza della Luna (59 raggi terrestri); con quello di Aristarco, i rapporti del diametro della Luna e del Sole rispetto a quello della Terra ($1/3,4$ e $18,8$ rispettivamente) e quindi la distanza del Sole (1210 raggi terrestri). Assunse il raggio della Terra di 20.500 stadi e pose a distanza grandissima la Sfera delle stelle fisse; collocò i pianeti su epicicli i cui centri percorrevano circonferenze (deferenti) in modo da poter riprodurre, con opportuni valori della velocità angolare e del rapporto dei raggi, le apparenze, ormai ben individuate, del moto dei pianeti.

Il presupposto che la fenomenologia celeste fosse assoggettata alla legge dei moti circolari e alla posizione centrale della Terra si dimostrava veramente efficace e dava una concezione del mondo che potremmo così riassumere: 1) la Terra, la Luna, il Sole hanno le proporzioni riferite; la nostra vita si svolge sulla superficie della prima; 2) i pianeti e le stelle si trovano a distanze assai maggiori, non ben precisate, anche se i primi vengono ordinati spesso in base [...] all'intervallo di tempo fra due successive opposizioni o congiunzioni con il Sole viste dalla Terra. L'ordine con cui venivano citati era anche sinonimo di distanza. [...]

Naturalmente affinché questa rappresentazione potesse dirsi accettabile, ossia rispecchiante veramente il mondo quale è, occorre fosse congegnata nei particolari (velocità angolare dei pianeti negli epicicli e del centro dell'epiciclo nel deferente, posizione della Terra nell'interno del deferente, dimensione del deferente, [...], ecc.) in modo da giustificare i dati osservativi che, come si è detto, erano assai numerosi e alquanto precisi.

Fu così che Tolomeo dovette complicare il precedente schema generale, fino a rinunciare a uno degli assiomi fondamentali, quello del moto uniforme. Per rappresentare adeguatamente le osservazioni dovette ammettere due cose fondamentali: 1) la Terra non è situata al centro del deferente ma è spostata rispetto ad esso; 2) sulla linea Terra-centro del deferente, dalla parte opposta rispetto al centro, esiste un punto, detto punto *aequans* rispetto al quale i centri degli epicicli sul deferente si muovono di moto angolare uniforme. Poiché il punto *aequans* non coincide con il centro ciò equivale a dire che il moto dei pianeti non è uniforme, ma è da sottolineare l'ostinato riferimento all'uniformità, che da una parte riflette la costante che caratterizza la nascita e lo sviluppo della cosmologia [...], e dall'altra evidenza il carattere di tale cosmologia il quale non è certo quello della ricerca (nel senso

di interrogazione della natura), ma quello della individuazione, tramite l'organizzazione dei dati di osservazione, di punti chiave fondamentali, presupposti in partenza come evidenti e considerati certamente esistenti quali espressione della perfezione celeste. [...]

L'avvento dell'era cristiana ebbe una enorme importanza nello sviluppo della cultura mediterranea in quanto bloccò lo spirito di ricerca naturale, che si era sviluppato nella regione ellenica, il quale, imbevuto di pregiudizi di ordine filosofico [...], era pervenuto a una descrizione cosmica assai adatta ad essere assimilata dallo spirito teologico che il cristianesimo introdusse. [...]

Perciò fino a tutto il 1.000-1.100 d.C. la discussione fisica si limitò al mondo sublunare tanto viva e assimilata era l'impressione che Dio ha creato il mondo strutturandolo con una Terra sferica (e per i più anche immobile) situata al centro del sistema planetario e solare, avviluppato dall'altra sfera, più vasta, ruotante intorno alla Terra con infisse le stelle e al cui esterno doveva esserci solo la sede del regno divino ma nulla di materiale.

Essendo particolarmente vivo e assimilato il concetto, d'altronde intuitivo per uno spirito ancora acritico, che il mondo sublunare è corruttibile e degradato, contrapposto a quello extraterrestre incorruttibile e quindi eterno e perfetto, gli studiosi non erano certo sollecitati dalla spinta, che in effetti avrebbe potuto farsi avanti dal punto di vista di una filosofia naturale dopo i risultati già conseguiti, a discutere le cause dei moti celesti codificati nel modello cosmologico di Tolomeo; un tale concetto sollecitava semmai la posizione della beata contemplazione.

(A. Masani, *Storia della cosmologia*, Editori Riuniti, Roma, 1980, pagg. 16-18)

Matte Blanco, Due eccezioni

Ignacio Matte Blanco (n. 1908), filosofo cileno, psichiatra e psicanalista, da molti anni residente in Italia, ha messo in evidenza la presenza nella mente umana di una logica simmetrica che, se assolutizzata, distrugge il pensiero razionale, ma se tenuta sotto controllo dall'uomo mentalmente sano, si affianca alla logica tradizionale. Si ha così una biologica, che rispecchia l'antinomia strutturale dell'essere umano, il suo essere collocato tra il finito e l'infinito.

In questa lettura egli afferma che nella conoscenza del mondo vi sono due elementi che non s'inseriscono nello schema tradizionale, l'inconscio e l'infinito.

I. Matte Blanco, *L'inconscio e l'infinito*, in "Scienza e tecnica", Annuario della EST, Mondadori, Milano, 1983, pagg. 280-281

Abbiamo in questo modo stabilito qual è il territorio del pensiero, della logica e di quell'aspetto del mondo conoscibile attraverso loro: il mondo come formato da un numero potenzialmente infinito di cose – oggetti materiali, psichici, persone, pensieri, relazioni, regole ecc. La conoscenza ha affrontato il mondo sotto questa luce e ha sempre scoperto leggi e fatti che rispettano le regole della logica in uso. Bisogna però aggiungere due notevoli eccezioni: la prima è l'inconscio, che, come Freud ha scoperto, non rispetta le leggi logiche, tra cui il principio di contraddizione. Credo che, per il momento, dobbiamo includere in questa eccezione ciò che si chiama emozione, assieme a tutte le sue manifestazioni nell'arte (poesia, pittura ecc.), nella vita sociale, politica e religiosa. Difatti inconscio ed emozione si possono definire meglio in una concezione unitaria più generale. La seconda eccezione è quella dell'infinito, che non rispetta alcune delle leggi o delle regole della matematica che si adopera nel caso degli insiemi finiti e che per brevità si può chiamare matematica finitaria, regole sulle quali è stata, finora, costruita tutta la matematica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 428

Matte Blanco, Logica simmetrica e biologica

In questa lettura il filosofo cileno mette a confronto la logica aristotelica con la logica simmetrica, che egli definisce "espressione logica del modo indivisibile dell'essere". L'intreccio fra le due logiche, quella simmetrica e quella tradizionale, si configura come bi-logica. La logica simmetrica, che da sola distrugge il pensiero, se tenuta sotto controllo, non solo è utilizzata normalmente, ma acquista grande importanza nella vita umana di tutti i giorni. [anaciclico significa che qualcosa risulta identica anche se letta in senso inverso]

I. Matte Blanco, *L'inconscio e l'infinito*, in "Scienza e tecnica", Annuario della EST, Mondadori, Milano, 1983, pagg. 290-295

Abbiamo, dunque, visto che l'introduzione del principio di simmetria in un dato insieme provoca alterazioni della struttura logica abituale. Voglio ricordare che questo principio, così semplice e tuttavia così pregnante di significati, ha reso possibile descrivere in modo logico e comprensibile tutte, proprio tutte, le manifestazioni in cui la schizofrenia e l'inconscio si discostano dalle regole della logica bivalente o aristotelica.

In un modo generale si può dire che il principio di simmetria accomuna e identifica cose che nella logica bivalente sono diverse e distinguibili. Visto dall'angolo di quest'ultima logica possiamo dire che all'interno dell'insieme, definito in termini di logica bivalente, il principio di simmetria esercita un'azione dissolvente, cancellante delle distinzioni. Ho proposto di chiamare con il nome di *logica simmetrica* il risultato di questa co-presenza di logica bivalente (nella definizione dell'insieme) e della dissoluzione risultante all'interno dell'insieme come conseguenza del principio di simmetria. Si tenga presente che ci accorgiamo dell'azione del principio di simmetria attraverso la constatazione delle alterazioni che questo produce nelle strutture logico-bivalenti in esame, trasformando incompatibilità in compatibilità e arrivando a volte a cancellare tutte le distinzioni e differenziazioni conosciute dal pensiero. Si tenga anche presente che senza avere a nostra disposizione gli strumenti logico-bivalenti del pensiero non saremmo in grado di capire niente: non saremmo in grado di pensare. Per questo possiamo dire che il principio di simmetria, espressione logica del modo indivisibile dell'essere, e, in conseguenza anche il modo stesso, appaiono al nostro pensiero come anaciclici poiché si appoggiano sul modo eterogenico. Se si adopera un'immagine plastica si potrebbe dire che quando il modo indivisibile appare come se si appoggiasse sul modo del pensiero, cioè sul modo eterogenico, distrugge quest'ultimo, poiché l'essenza del pensiero consiste nello scoprire le varietà di cose nel mondo e stabilire le relazioni tra di esse.

Se, invece, guardiamo le cose cercando di immergerci nel modo indivisibile pur senza rinunciare alla nostra capacità di pensare, possiamo dire che il modo indivisibile non dipende affatto dal modo eterogenico: è completamente alieno a esso, ieratico e distante. *La sua anaciclicità è la nostra visione delle cose.* Si può, invece, dire che il pensiero ha bisogno del modo indivisibile per sviluppare le sue attività di astrazione e generalizzazione,

che sono le espressioni piú alte del pensare. Infatti, partendo dalla diversità, il pensiero tende a scoprire caratteristiche in comune tra le cose, cioè tende a unificarle, e così il modo indivisibile può essere considerato l'origine e il motore del pensiero: *nel pensiero troviamo un caso di bi-modalità pura, cioè, non bi-logica*. Si può quindi dire, [...] che anche il modo eterogenico si appoggia sul modo indivisibile, è anche anaciclico: *la mutua anaciclicità dei due modi* è quello che si rivela nella nostra esperienza. Viviamo nella bi-modalità, molte volte dissimulata, tuttavia chiaramente reperibile da un occhio sottile. L'indivisibile che, come tale, è impensabile, sembra essere la *fons et origo* del pensiero: quanto è difficile, non dico accettare quest'asserzione, ma anche solo capirla! Tuttavia, quando ci si familiarizza con queste due grandi manifestazioni dell'essere, il suo aspetto indivisibile e il suo aspetto dividente, ci si accorge, attraverso la psicanalisi, che *l'indivisione è la madre della divisione*.

[...]

Come vediamo in pratica l'intreccio dei due modi? Questa domanda si formula con maggiore precisione quando ci si rende conto che ciò che ho chiamato intreccio si descrive con maggiore precisione come *struttura bi-logica*. Ebbene, esiste un numero di *tipi di strutture bi-logiche* che, forse, è potenzialmente infinito. Qui ne menzionerò due che considero importanti. Parlerò del secondo tipo quando affronterò l'infinito matematico. Incominciamo, dunque, con il primo, cioè quello che è piú visibile in clinica. Nel mezzo di un ragionamento che rispetta le regole della logica bivalente – si noti, queste formano un sistema unico di regole – si introduce un “anello” in cui vediamo l'azione del principio di simmetria, cioè la logica simmetrica. Come conseguenza di questo comportamento, il processo di ragionare non è piú completamente conforme alla logica bivalente, sebbene non sia nemmeno esclusivamente sottomesso alla logica simmetrica: è, infatti, sottoposto a due logiche: *un ragionamento bi-logico*. Se fosse esclusivamente logico-bivalente ci troveremmo davanti a un processo di ragionare il cui prototipo si vede nella matematica. Se fosse puramente simmetrico allora ci troveremmo in un caos totale che annullerebbe, come abbiamo visto, ogni possibilità di pensare. Se, invece, la logica simmetrica, che rivela il modo indivisibile, si introduce in piccole dosi, circondata e imbrigliata, per così dire, nella logica bivalente, allora possiamo vedere la sua presenza e, piano piano, ci accorgiamo della sua enorme importanza nella vita umana di tutti i giorni, non solo nella malattia, ma anche nella vita sociale, nell'arte, nella vita politica e religiosa.

Per capire meglio citerò prima un esempio che menziono con frequenza perché mi ha aiutato molto a capire come stanno le cose. Uno schizofrenico fu morso da un cane e andò a consultare un dentista. Come mai? Introduciamo un primo anello *simmetrico*:

- 1) il cane morde P implica, secondo il principio di simmetria, che P morde il cane;
- 2) mordere può essere visto come un atto cattivo, quindi il cane che morde e P fanno un atto cattivo: *logica bivalente*;
- 3) siccome secondo il principio di simmetria la parte = al tutto, quelli che fanno un atto cattivo sono cattivi;

4) *per la stessa ragione* i denti (parti di entrambi) sono, anch'essi, cattivi;

5) "essere cattivo moralmente" delimita un sottoinsieme di "essere cattivo", "esser in cattivo stato fisico" (per esempio dente cariato) delimita un altro sottoinsieme dello stesso insieme: *logica bivalente*;

6) *d'accordo con il principio di simmetria* entrambi sono uguali;

7) quindi andare da un dentista dopo essere stato morso da un cane diventa in questo modo *un'azione che in sé non rispetta la logica bivalente e che è perfettamente giustificata e cosiddetta razionale in un sistema bi-logico!*

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 432-434

Matte Blanco, Sul principio di simmetria

In questa lettura il filosofo mette in evidenza le conseguenze che si hanno quando il principio di simmetria, presente nella mente umana, s'impone ad ogni altro criterio logico come avviene nel pensiero schizofrenico.

I. Matte Blanco, *L'inconscio e l'infinito*, in "Scienza e tecnica", Annuario della EST, Mondadori, Milano, 1983, pagg. 282-283

Incomincerò lo studio degli effetti del principio di simmetria considerando in primo luogo la sua azione sull'insieme dei numeri reali. Non mi soffermerò a considerare che cosa è un numero, né se il concetto di ordine è parte integrante di questo. Personalmente non trovo convincente la definizione di Bertrand Russell, tuttavia per i nostri scopi attuali è sufficiente tenere presente la sua affermazione che gran parte della matematica richiede la nozione di ordine.

Consideriamo adesso l'insieme dei reali nel suo ordine naturale, cioè secondo grandezza. Questo è un *ordine totale* definito per mezzo della coppia di relazioni asimmetriche precede-segue o minore-maggiore. Supponiamo adesso che a un certo momento subentri in questo insieme la validità del principio di simmetria. Allora, 1 è minore di 2 implica che 2 è minore di 1: 2 è minore di 3 implica che 3 è minore di 2 e così via. Si può facilmente vedere che, siccome lo stesso vale per ogni coppia di numeri reali, risulta in conseguenza che ogni numero è maggiore e allo stesso tempo minore di ogni altro numero. Poiché nella matematica "normale" nessun numero può essere allo stesso tempo più grande e più piccolo di un altro, ci troviamo così davanti alla sostituzione di un'incompatibilità con una compatibilità. Ci si domanda allora: "che cosa rimane in questo caso del concetto di numero?" Non voglio pronunciarmi adesso se scompare o no. È sicuro, però, che la maggior parte, forse la totalità dell'uso che si fa del numero in matematica scompare dalla circolazione e in conseguenza scompare anche gran parte della matematica.

[...]

Facciamo adesso un elenco delle altre cose che scompaiono quando vale il principio di simmetria:

- a) Lo spazio, che è concepito come un ordine totale di punti.
- b) Il tempo, che è un ordine totale di istanti.

Infatti, se il punto *a* precede il punto *b* e questo a sua volta precede *a*, possiamo, forse (un gran forse!), non negare l'esistenza dello spazio, ma certo non possiamo farne alcun uso. Lo stesso vale per il tempo se l'istante *a* precede l'istante *b* e anch'esso precede l'istante *a*.

- c) Essendo il principio di simmetria incompatibile con lo spazio e il tempo, lo è anche con il movimento,
- d) con ogni successione,
- e) ogni cambiamento, e quindi
- f) con la vita

- g) con il pensare
- h) con il morire.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 428-430

Matte Blanco, Sulle antinomie

In questa lettura il filosofo cileno sostiene che nel mondo esistono antinomie non logicamente risolvibili. Esse sono esempi di strutture bi-logiche.

I. Matte Blanco, *Thinking, feeling, and being. Clinical reflections on the fundamental antinomy of human beings and world*, [Pensare, sentire ed essere. Riflessioni cliniche sull'antinomia fondamentale fra l'essere umano e il mondo] London-New York, 1988, pagg. 96-99, trad. it. di P. Bria

Ora abbiamo visto nel capitolo 2 che l'inconscio freudiano è un insieme di strutture bi-logiche. Ciò significa che un aspetto di esse corrisponde al binario della logica classica e l'altro è l'espressione del principio di simmetria, che costituisce il secondo binario lungo il quale si sviluppa la psicanalisi e descrive le violazioni di questa logica precisamente nello stesso aspetto dello stesso argomento. Perciò si può affermare che esiste nell'intima struttura dell'essere umano un'antinomia fondamentale risultante dalla co-presenza dei due modi di essere che sono tra loro incompatibili e ciò nonostante esistono e appaiono insieme nello stesso soggetto. Ciò è incomprendibile per il nostro pensiero normale. Essi appaiono insieme eppure restano incompatibili né si fondono mai a formare un concetto unitario più ampio che li comprenda entrambi. In tal senso sono come l'azoto e l'ossigeno nell'aria: insieme e tuttavia separati e mai combinati a formare biossido di azoto. Questa antinomia è fondamentale perché sembra essere presente non solo negli esseri umani ma anche, per quanto io riesca a capire, altrove. Abbiamo, infatti, visto nel capitolo 2, paragrafo 8, che il concetto matematico di infinito è una struttura bi-logica e, in quanto tale, antinomica. D'altro canto, le considerazioni lì avanzate circa le relazioni tra questo concetto e la nostra conoscenza della natura umana, spiegano perché possiamo affermare che l'antinomia è presente anche nel mondo. Vorrei anche aggiungere, senza spiegarlo in questa sede, che secondo la rispettabilissima opinione del logico matematico Max Jammer (1986) i paradossi di Zenone, nonostante i molti sforzi fatti attraverso i secoli, non sono mai stati risolti. D'altra parte a me sembra che questi paradossi, che mostrano l'impossibilità di conciliare l'approccio al movimento in termini di infinito con quello in termini di quantità finite, sono anche espressione della medesima antinomia: sono strutture bi-logiche. Ho il sospetto che alcune delle sorprendenti scoperte della fisica atomica siano un ulteriore esempio della medesima antinomia.

Credo che queste considerazioni siano sufficienti a concludere che esiste un'antinomia fondamentale negli esseri umani e nel mondo. Tutti gli esempi di questa antinomia di base, in particolare tutte le strutture bi-logiche qui presentate, sono state trovate nello studio dei pazienti: sono ricerche e riflessioni cliniche. Ciò è così ovvio che sembra non esserci motivo di farne cenno nel sottotitolo. Tuttavia c'è, secondo me, un'importante ragione per farlo: dietro e al di là di queste apparenze ho tenuto in mente le loro implicazioni filosofiche. [...]

Un appunto finale è importante per completare la descrizione della nostra antinomia di base. Ogni volta che ci troviamo di fronte a una struttura bi-logica siamo di fronte al fatto che la stessa realtà viene trattata simultaneamente da un lato come se fosse divisibile o eterogenea, formata da parti, e dall'altro come se fosse una e indivisibile.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 438-440

Matte Blanco, Tre grandi crepe epistemologiche

In questa lettura il filosofo cileno ci ricorda che esistono tre casi che per ora la logica tradizionale non è ancora riuscita a risolvere. Essi sono: i paradossi di Zenone, i paradossi inerenti al concetto matematico di infinito (v. N. Cusano), e le scoperte di Freud sull'inconscio. Inoltre esistono anche tre tipi di logica, quella tradizionale-aristotelica, quella simmetrica e la bi-logica.

I. Matte Blanco, Relazione letta al convegno *La tentazione della matematica*, Roma, 5 maggio 1988. Istituto Guido Castelnuovo, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", inedito

Il fatto che noi umani siamo riusciti a scoprire questi concetti-leggi, ed utilizzarli nel nostro conoscere e agire, è fondamentale per la conoscenza e la conquista di noi stessi e del mondo. A quanto ne so, dobbiamo essere grati ai filosofi greci e in particolare a Platone e Aristotele di averci portati a questo traguardo: loro sarebbero gli scopritori-fondatori dell'epistemologia adoperata nel mondo occidentale per circa venticinque secoli.

Tuttavia, vi sono nell'uomo, nel mondo della vita e in quello della natura inanimata, dei casi in cui i concetti in questione non sono *totalmente* rispettati. Essi sarebbero di tre tipi assai simili tra di loro, malgrado le loro palesi differenze esterne:

- i paradossi di Zenone

- i paradossi del concetto matematico di infinito il quale, attraverso il suo impiego nell'analisi infinitesimale, è indispensabile nella comprensione della natura. Ciò ci fa capire che esiste un morfismo, probabilmente un isomorfismo tra infinito e natura.

- Infine, le scoperte di Freud sull'inconscio, tra cui a) il non rispetto della negazione e, quindi, del principio di contraddizione, che è definito in termini di due negazioni; e l'assenza dei concetti di b) dubbio, c) gradi di certezza e d) tempo. A me sembra chiaro che le ultime tre caratteristiche sono espressioni della non-esistenza del concetto di ordine totale nell'inconscio, *assieme alla sua esistenza*.

Si noti anche che i paradossi di Zenone e quelli dell'infinito non sono mai stati risolti malgrado ciò che si sente dire frequentemente. Max Jammer ha fatto di recente uno studio dove dimostra (nel caso dei paradossi di Zenone) quanto appena affermato (Convegno del 1986 dell'Istituto Gramsci e dell'Istituto della Enciclopedia italiana). Dunque, i paradossi di Zenone aspettano la loro soluzione da circa venticinque secoli.

In breve, il problema è che con due ragionamenti ugualmente legittimi in logica matematica normale si arriva a delle conclusioni incompatibili tra loro. Per esempio, nel caso dei paradossi di Zenone, se qualcuno cammina da un punto *a* verso un punto *b*, risulta legittimo dimostrare con un ragionamento che egli arriva al punto *b*. L'esperienza conferma questo ragionamento. Tuttavia, è ugualmente legittimo ragionare che prima egli deve arrivare, com'è vero, alla metà di questa distanza; in seguito deve arrivare alla metà di ciò che rimane, e così via. Allora ci si avvicina sempre di più alla metà ma non la si raggiunge

mai. Ciò è smentito dall'esperienza; tuttavia, seguendo Jammer, non esiste un modo di dimostrare che questo ragionamento non sia legittimo.

Nel caso del paradosso di Galileo risulta ugualmente legittimo affermare che i quadrati sono molti di meno e che sono anche tanti quanti i numeri naturali. Lo stesso ragionamento vale per i multipli di un qualsiasi numero n , cioè per un numero infinito di ragionamenti strutturati in un modo simile a quello del paradosso di Galileo.

Nel caso delle scoperte di Freud, invece, non si tratta dell'incompatibilità tra due ragionamenti ugualmente legittimi bensì di una osservazione del comportamento umano, abbondantemente collaudata al di fuori di ogni teorizzazione sulla esistenza o meno dell'inconscio: semplicemente vi sono dei momenti del "ragionare" di noi umani in cui i concetti-leggi menzionati non sono rispettati. Questo si può confermare migliaia di volte ogni giorno se si studiano le cause delle differenze di opinioni, che sono il pane quotidiano della vita umana. Non sono riuscito a sapere chi ha coniato la seguente frase che esprime in modo eloquente tale esperienza: "Dio consegnò il mondo alle dispute degli uomini".

Visti con gli "occhi" della logica classica, questi tre casi sarebbero, per così dire, tre crepe fondamentali della logica e dell'epistemologia finora in uso. Crepe dove si sprofonda senza possibilità di uscita per mezzo dei concetti logici ed epistemologici in uso finora.

Dobbiamo a Zenone, a Galileo e a Freud le scoperte fondamentali di queste tre grandi crepe epistemologiche. I primi due non sono stati ascoltati. Il mio sospetto è che ciò sia stato dovuto al fatto che le loro scoperte proponevano problemi così formidabili che sembravano far crollare le fondamenta della conoscenza umana, e ai quali non si trovava nemmeno un barlume di soluzione. Ciò ha provocato una reazione emozionale di rifugio, che è stata espressa negando il problema o proponendo soluzioni che non erano soluzioni. Quanto a Freud, sono dell'opinione che questa sua scoperta che è all'origine di tutte le altre sue scoperte fondamentali ed è stata al centro delle sue riflessioni fino alla sua morte, sia stata ignorata, forse per ragioni simili a quelle appena menzionate, dei due casi precedenti. [...]

In questo momento della nostra conoscenza abbiamo, quindi, tre tipi di logica: la logica classica, bi-modale non bi-logica; la logica simmetrica, retta dal principio di simmetria e infine, la bi-logica, espressione della co-presenza della logica classica assieme a quella simmetrica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 436-438

Mazzini, Il Rinascimento fu un Risorgimento fallito

Giuseppe Mazzini individua nella caduta della Repubblica fiorentina di Michelangelo la fine per il nostro paese di un'epoca di libertà, iniziata con la nascita dei Comuni medievali. Ma i germi di quella lotta e di quella speranza di libertà non morirono del tutto.

Scritti editi ed inediti di Giuseppe Mazzini, Galeati, Imola, vol. XXI, "Frammento sull'Assedio di Firenze [del Gualandi]", pag. 367

La patria di Michelangiolo è caduta, e un'epoca italiana con essa. La libertà di Firenze non era la libertà d'Italia, e nella comune servitù doveano maturarsi i destini comuni a tutta la Penisola in una epoca che sorgerà. Ma quando il popolo che cade è destinato a una seconda vita, la sua caduta dev'anche racchiudere in germe fra le rovine gli auspicii e gli elementi del rinascimento. E tal fu. Il pensiero religioso ed il popolare resero la difesa. Dio e il Popolo: non altro sarà il grido del risorgimento.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1964, vol. VI, pag. 147

Mazzini, Noi crediamo

Dopo aver fatto un elogio della religione, Mazzini espone i punti principali del suo "credo", che sta alla base della sua azione politica.

G. Mazzini, *Fede e avvenire*

Noi cademmo come partito politico. Dobbiamo risorgere come partito religioso. L'elemento religioso è universale, immortale: universalizza e collega. Ogni grande rivoluzione ne serba impronta, e lo rivela nella propria origine o nel fine che si propone. Per esso si fonda l'associazione. Iniziatori d'un nuovo mondo, noi dobbiamo fondare l'unità morale, il cattolicesimo Umanitario. E moviamo confortati dalla santa promessa di Gesù: cerchiamo il nuovo Evangelio del quale ei ci lasciò, poco prima di morire, la speranza immortale, e del quale l'Evangelio cristiano è il germe, come l'uomo è germe dell'Umanità. Sulla via fecondata da cinquanta generazioni di martiri, noi salutiamo con Lessing quell'immenso avvenire, la cui leva avrà a punto d'appoggio la Patria, per fine l'Umanità, quando i popoli stringeranno un Patto comune e definiranno fratelli la missione di ciascuno nel futuro, l'ufficio che spetta a ciascuno nell'associazione generale governata da una legge per tutti, da un Dio per tutti. Spetta a noi d'affrettare il momento in cui la campana a stormo dei popoli, la Rivoluzione, convocherà una Convenzione che sia un vero Concilio generale. La guerra nostra dev'essere quindi una santa crociata. Splenda Dio sulla nostra bandiera come sui nostri fati. Superiore a tutte le rovine del vecchio mondo s'innalzi un terreno sul quale i popoli possano ardere l'incenso della riconciliazione. E possa almeno ciascun di noi sapere che cosa rispondere a chi volesse chiederci: *d'onde movete? in nome di chi predicate?*

Ho udito sovente interrogazione siffatta. S'affermava più volte intorno al nostro nucleo d'apostolato che mancava agli uomini della repubblica una origine filosofica, un principio incontrastabile, sorgente della loro credenza. Gli accusatori erano, giova notarlo, uomini che credono di avere una filosofia perché alcuni tra i loro seguaci hanno raccolto una collezione di filosofie – una religione, perché hanno preti – una dottrina politica, perché hanno birri e mitraglia. Pur nondimeno, l'accusa era raccolta da uomini di buona fede che notavano, costretti, nelle nostre file un difetto visibile d'unità, di sintesi d'armonia, un vuoto di credenze religiose da non potersi facilmente conciliare col *fine* sociale ed essenzialmente religioso dichiarato ogni tanto dai repubblicani.

Or noi possiamo rispondere:

Veniamo in nome di Dio e dell'Umanità.

Noi crediamo in un Dio solo, autore di quanto esiste, Pensiero vivente, assoluto, del quale il nostro mondo è raggio e l'Universo una incarnazione.

Crediamo in un'unica Legge generale, immutabile, che costituisce il nostro modo d'esistere, abbraccia ogni serie di fenomeni possibili, esercita continua un'azione sull'universo e su quanto vi si comprende, così nel suo aspetto fisico come nel morale.

Ogni *legge* esigendo un fine da raggiungersi, crediamo nello sviluppo progressivo, in ogni cosa esistente, delle facoltà e delle forze, che sono facoltà in moto, verso quel *fine* ignoto, senza il quale la legge sarebbe inutile e l'esistenza inintelligibile.

E dacché ogni *legge* ha interpretazione e verifica nel proprio *soggetto*, noi crediamo nell'Umanità, ente collettivo e continuo, nel quale si compendia l'intera serie ascendente delle creazioni organiche e si manifesta piú che altrove il pensiero di Dio sulla terra, siccome unico interprete della Legge.

Crediamo che l'armonia tra il *soggetto* e la *legge* essendo condizione d'ogni esistenza normale, fine noto e immediato di tutti gli sforzi è lo stabilimento piú sempre compiuto e sicuro di quell'armonia, mercè la scoperta della *legge* e l'immedesimarsi del *soggetto* in essa.

Crediamo nell'Associazione, che non è se non la credenza *attiva* in un solo Dio, in una sola Legge e in un solo Fine, come nel solo mezzo posseduto da noi per tradurre il Vero in *realtà*, come in metodo del Progresso, come nella sola via esistente di perfezionamento, cosí che al piú alto grado possibile di progresso umano debba corrispondere la piú vasta formola possibile d'associazione, conquistata e applicata.

Crediamo quindi nella Santa Alleanza dei Popoli, come quella ch'è la piú vasta formola d'associazione possibile nell'Epoca nostra – nella *libertà* e nell'*eguaglianza* dei popoli, senza le quali non ha vita associazione vera – nella *nazionalità*, ch'è la coscienza dei popoli e che assegnando ad essi la loro parte di lavoro nell'associazione, il loro ufficio nell'Umanità, costituisce la loro missione sulla terra, cioè la loro *individualità*, senza la quale non è possibile libertà, né eguaglianza – nella santa *Patria*, culla della nazionalità, altare e lavoreria per gli individui che compongono ciascun popolo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pagg. 356-357

Mazzini, Noi Italiani esuli raminghi

Questa lettura ci aiuta ad entrare nel mondo spirituale del Mazzini. Egli incita a superare gli egoismi e ad agire per la rivoluzione e ricorda che le grandi rivoluzioni sono prima di tutto un fatto spirituale. Infine Mazzini proclama la sua fede nella verità, che è una sola e la cui ricerca impegna il lavoro di tutta l'umanità, un lavoro che deve essere prima di tutto educativo. Egli conclude affermando che di tutto ciò sono testimonianza "i nostri martiri di oggi" (si riferisce alla repressione di alcuni moti rivoluzionari nelle Romagne) e "la nostra vittoria di domani".

G. Mazzini, *Manifesto della Giovine Italia*

Se un Giornale a noi Italiani esuli raminghi e sbattuti dalla fortuna fra gente straniera, senza conforto fuorché di speranza, senza pascolo all'anima fuorché d'ira e dolore, non dovesse riuscire che sfogo sterile, noi taceremmo. Fra noi, finora s'è speso anche troppo tempo in parole: poco in opere; e se non guardassimo che a' suggerimenti dell'indole propria, il silenzio ci parrebbe degna risposta alle accuse non meditate, e alla prepotenza de' nostri destini: il silenzio, che freme e sollecita l'ora della giustificazione solenne; ma guardando alle condizioni presenti, e al voto, che i nostri fratelli ci manifestano, noi sentiamo la necessità di rinnegare ogni tendenza individuale a fronte del vantaggio comune: noi sentiamo urgente il bisogno di alzare una voce libera, franca e severa che parli la parola della verità ai nostri concittadini, e a' popoli che contemplano la nostra sventura.

Le grandi rivoluzioni si compiono piú coi principii, che colle baionette; dapprima nell'ordine morale, poi nel materiale. Le baionette non valgono, se non quando rivendicano, o tutelano un diritto: e diritti e doveri nella società emergono tutti da una coscienza profonda, radicata ne' piú; la cieca forza può generare vittime e martiri e trionfatori; ma il trionfo, collochi la sua corona sulla testa d'un re o d'un tribuno, quand'osta al volere dei piú, rovina pur sempre in tirannide.

I soli principii diffusi e propagati per via di sviluppo intellettuale nell'anime manifestano ne' popoli il diritto alla libertà, e creandone il bisogno, danno vigore e giustizia di legge alla forza. Quindi la urgenza dell'istruzione.

La verità è una sola. I principii che la compongono sono pochi: enunciati per la piú parte. Bensí le applicazioni, le deduzioni, le conseguenze de' principii sono molteplici; né intelletto umano può afferrarle tutte ad un tratto, né, afferrate, comprenderle intelligibili e coordinate, in un quadro limitato, e assoluto. I potenti d'ingegno e di cuore, cacciano i semi d'un grado di progresso nel mondo; ma non fruttano, che per lavoro di molti uomini, ed anni. La umanità non s'educa a slanci: ma per via d'applicazioni lunghe e minute, scendendo a particolari e paragonando fatti, e cagioni, impara le sue credenze.

[...]

Questo sa la Giovine Italia e s'intende l'altezza della sua missione, e l'adempirà, noi lo giuriamo per le mille vittime che si succedono instancabili da dieci anni a provare, che colle

persecuzioni non si spengono, bensí si ritemprano le opinioni: lo giuriamo per lo spirito, che insegna il progresso, pei giovani combattenti di Rimini, pel sangue dei martiri Modenesi. V'è tutta una religione in quel sangue; nessuna forza può soffocare la semenza di libertà, però ch'essa ha germogliato nel sangue dei forti. Oggi ancora la nostra è la religione del martirio: domani sarà la religione della vittoria.

E a noi giovani, e credenti nell'istessa fede, corre debito di soccorrere alla santa causa in tutti i modi possibili. Poiché i tempi ci vietano l'opere del braccio, noi scriveremo. La Giovine Italia ha bisogno di ordinare a sistema le idee che fremono sconnesse e isolate nelle sue file: ha bisogno di purificare d'ogni abitudine di servaggio, d'ogni affetto men che grande questo elemento nuovo e potente di vita che la spinge a rigenerarsi; e noi, fidando nell'aiuto Italiano, tenderemo di farlo: tenderemo di farci interpreti di quanti bisogni, di quante sciagure, di quante speranze costituiscono la Italia del secolo XIX.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1971, vol. XX, pagg. 334-335 e 337

McLuhan, Caratteri specifici dei Media

McLuhan mette in evidenza le caratteristiche particolari dei vari Media e il loro impatto sul pubblico.

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pagg. 40-42

La TV è un *medium* freddo, partecipazionale. Se riscaldata dalla drammatizzazione e da altri stimoli funziona meno bene perché offre minori possibilità di partecipazione. La radio è invece un *medium* caldo e funziona meglio se se ne accentua l'intensità. Non richiede a chi ne fa uso lo stesso livello di partecipazione. Può servire come rumore di fondo o come controllo dei rumori, come quando l'ingegnoso *teenager* l'adopera per garantire la propria *privacy*. La TV non può essere uno sfondo. Ci impegna. Ci assorbe.

[...]

L'immagine televisiva non ha nulla in comune con il cinema o con la fotografia, se non il fatto di offrire una *Gestalt*, o una disposizione di forme, non verbale. Con la TV lo spettatore è lo schermo. Esso viene bombardato da impulsi leggeri che James Joyce definiva la "Carica della brigata leggera" e che imbevono la "pelle della sua anima di sospetti *sobconscious*" [gioco di parole tra *subconscious*, "subconscio" e *sob*, "singhiozzo"].

L'immagine televisiva è visivamente scarsa di dati. Non è un fotogramma immobile. Non è neanche una fotografia ma un profilo in continua formazione di cose dipinte da un pennello elettronico. L'immagine televisiva offre allo spettatore circa tre milioni di puntini al secondo, ma egli ne accetta soltanto qualche dozzina per volta e con esse costruisce un'immagine. L'immagine cinematografica offre ogni secondo molti milioni di dati in più e lo spettatore, per formarsi un'impressione, non deve effettuare la stessa drastica riduzione, ma accettarla in blocco. Viceversa, lo spettatore del mosaico televisivo, dove l'immagine è controllata tecnicamente, riconfigura inconsapevolmente i puntini in un'astratta opera d'arte simile a quelle di Seurat o di Rouault. A chi domandasse se tutto questo cambierebbe una volta che la tecnologia intensificasse il carattere dell'immagine televisiva, sino a portarla al livello del cinema, si potrebbe ribattere solo con un'altra domanda: "Possiamo modificare i tratti di un *cartoon* fumettistico aggiungendo particolari di prospettiva, di luci e di ombre?" E la risposta è: "Sì, solo che non sarebbe più un *cartoon*". Come una TV migliorata non sarebbe più una televisione. Oggi l'immagine televisiva è un mosaico di puntini chiari e scuri, e quella cinematografica non lo è mai, per quanto tecnicamente mediocre possa essere.

Come qualunque altra forma a mosaico, anche la TV non conosce la terza dimensione, che può però esserle sovrainposta. Alla TV l'illusione della terza dimensione è data, sino a un certo punto, dalla scenografia costruita in studio ma l'immagine in se stessa è un piatto mosaico bidimensionale. L'illusione tridimensionale è in buona parte un residuo dell'abitudine di guardare film e fotografie. La telecamera infatti non ha una propria angolazione visuale come la cinepresa. La Eastman Kodak produce ora una cinepresa bidimensionale che può ottenere gli stessi effetti di piattezza della telecamera. Ma per le

persone alfabetate, avvezze ai punti di vista fissi e a una visione tridimensionale, è difficile capire le proprietà della visione bidimensionale. Altrimenti non avrebbero avuto difficoltà a capire l'arte astratta, e la General Motors non avrebbe fatto tanti pasticci con la linea delle auto, e le riviste illustrate non faticerebbero tanto a stabilire un rapporto tra articoli e inserzioni pubblicitarie. L'immagine televisiva ci chiede in ogni istante di "chiudere" gli spazi del mosaico con una convulsa partecipazione dei sensi che è profondamente tattile e cinetica, perché il tatto è un rapporto tra tutti i sensi e non il contatto isolato tra pelle e oggetto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 558-560

McLuhan, Il Medium è il messaggio

Siccome "il Medium è il messaggio", le varie forme di moralismo e di censura risultano inadeguate, perché separano la forma (il Medium) dal contenuto (il messaggio che si ritiene sia necessario censurare).

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pagg. 31-33

Molti registi dicono che l'immagine televisiva, in confronto al fotogramma cinematografico, è a "bassa definizione" in quanto presenta pochi particolari e scarse informazioni, come il disegno a contorno della "vignetta", del fumetto. Un primo piano della TV fornisce informazioni quanto una piccola parte di un campo lungo sullo schermo cinematografico. Non essendosi resi conto di questo aspetto fondamentale dell'immagine televisiva, i critici contenutistici hanno detto molte sciocchezze sulla "violenza della TV". I portavoce delle opinioni censorie sono in genere individui semi-alfabeti a orientamento libresco che non sanno nulla della grammatica del giornale, della radio e del cinema, ma guardano bieco e con sospetto tutti i *media* che non siano il libro. La domanda più semplice su un qualunque aspetto psichico di un *medium*, libro compreso, li vede annaspere nell'incertezza. E confondono la veemenza della proiezione di un unico atteggiamento isolato con la vigilanza morale. Se poi si rendessero conto che in tutti i casi "il *medium* è il messaggio", cioè la fonte prima degli effetti, anziché cercare di controllare il "contenuto", proporrebbero la soppressione dei *media* in quanto tali. Il fatto che oggi presumano che sia il contenuto o la programmazione ciò che influenza la visuale e l'azione è un derivato del libro, e della netta scissione tra forma e contenuto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pag. 560

McLuhan, Le tecnologie de_tribalizzano e ri_tribalizzano

Un esempio di tecnologia che de-tribalizza è l'introduzione di una certa quantità di scuri d'acciaio in una tribù rimasta all'età della pietra. Un esempio di tecnologia che ri-tribalizza è l'azione della televisione negli Stati Uniti.

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pagg. 40-42

Un esempio dell'impatto distruttivo di una tecnologia calda che fa seguito a una fredda ci è dato da Robert Theobald in *The Rich and the Poor*. Quando i missionari diedero scuri d'acciaio agli aborigeni australiani, la loro cultura, basata sulle scuri di pietra, si dissolse. Questi utensili non soltanto erano pochi, ma erano sempre stati un simbolo di fondamentale importanza, dello *status* virile. I missionari si procurarono grandi quantità di affilate scuri d'acciaio e le diedero anche alle donne e ai bambini. Gli uomini dovettero addirittura farsele prestare dalle donne, con conseguente crollo della loro dignità. Una gerarchia tribale e feudale di tipo tradizionale si sfalda rapidamente al contatto con qualunque *medium* caldo di tipo meccanico, uniforme e ripetitivo. Il denaro, la ruota, la scrittura, o qualsiasi altra forma di accelerazione specialistica degli scambi e dell'informazione, finiranno per frammentare la struttura tribale. Analogamente un'accelerazione molto più intensa, come quella che si verifica con l'elettricità, può servire a ristabilire uno schema tribale di intenso coinvolgimento, come è avvenuto in Europa con l'avvento della radio e come sembra stia per accadere in America con la TV. Le tecnologie specialistiche de-tribalizzano. La tecnologia elettrica non specialistica ri-tribalizza.

Tuttavia le cose cambiano moltissimo a seconda che un *medium* caldo sia usato in una cultura calda o in una cultura fredda. Un *medium* caldo come la radio, per esempio, usato in culture fredde e illetterate, ha un effetto ben diverso da quello prodotto, mettiamo, in Inghilterra o in America dove la radio è considerata una forma di svago. Una cultura fredda o a basso livello d'alfabetismo non può accettare *media* caldi come la radio o il cinema a puro titolo di svago. Essi diventano fatti radicalmente sconvolgenti come lo è stato il *medium* freddo della TV per il nostro mondo ad alto livello d'alfabetismo.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 556-557

McLuhan, Sui *media* caldi e freddi

Marshall McLuhan (1911-1980) è il piú noto, letto e citato teorico dei mezzi di comunicazione di massa. In questa lettura egli afferma che i Media caldi comportano un basso grado di partecipazione del pubblico, mentre quelli freddi lo coinvolgono molto di piú.

M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano, 1967, pagg. 31-33

C'è un principio base che distingue un *medium* "caldo" come la radio o il cinema, da un *medium* "freddo" come il telefono o la TV. È caldo il *medium* che estende un unico senso fino a un'"alta definizione": fino allo stato, cioè, in cui si è abbondantemente colmi di dati. Dal punto di vista visivo, una fotografia è un fattore di "alta definizione", mentre un *cartoon* comporta una "bassa definizione", in quanto contiene una quantità limitata di informazioni visive. Il telefono è un *medium* freddo, o a bassa definizione, perché attraverso l'orecchio si riceve una scarsa quantità di informazioni, e altrettanto dicasi, ovviamente, di ogni espressione orale rientrando nel discorso in genere perché offre poco ed esige un grosso contributo da parte dell'ascoltatore. Viceversa i *media* caldi non lasciano molto spazio che il pubblico debba colmare o completare; comportano perciò una limitata partecipazione, mentre i *media* freddi implicano un alto grado di partecipazione o di completamento da parte del pubblico. È naturale quindi che un *medium* caldo come la radio abbia sull'utente effetti molto diversi da quelli di un *medium* freddo come il telefono.

[...]

Un *medium* caldo permette meno partecipazione di un *medium* freddo; una conferenza meno di un seminario, un libro meno di un dialogo. Con la stampa molte forme precedenti vennero escluse dalla vita e dall'arte e molte altre acquistarono una nuova intensità. Ma la nostra epoca è piena di casi che confermano il principio secondo il quale la forma calda esclude e la forma fredda include.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. V, pagg. 555-556

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaM/MERLEAU_PONTY_
L'ESPERIENZA DELL.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Merleau_Ponty, Se si vada Verso una nuova idea della ragione

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) ritiene che l'essere vivente debba essere compreso partendo dal rapporto privilegiato che la coscienza ha con il corpo e dall'essere apertura al mondo, impegno nel mondo. Egli interpreta poi la libertà come il luogo dei condizionamenti e delle possibilità, dei rapporti di comunicazione e anche di solidarietà.

Anche nel campo della politica c'è la minaccia dello scacco, a cui si contrappone la speranza marxista. Purtroppo però il marxismo si è realizzato solo in un paese.

M. Merleau-Ponty, *Préface a Sens et non-sens*, [Senso e non senso], Gallimard, Paris, 1948, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano, 1967, pagg. 21-23

Dall'inizio del secolo, molti libri importanti hanno espresso la rivolta della vita immediata contro la ragione. Hanno detto, ciascuno a suo modo, che mai le sistemazioni razionali d'una morale, di una politica, o anche dell'arte, avranno valore contro il fervore dell'istante, l'esplosione d'una vita individuale, la "premeditazione dell'ignoto".

Bisogna credere che non è tollerabile all'uomo affrontare a lungo la sua volontà singola: tra questi ribelli, gli uni hanno accettato senza condizioni la disciplina del comunista, altri quella di una religione rivelata, e i più fedeli alla loro giovinezza hanno distinto la loro vita in due zone; come cittadini, mariti, amanti o padri, si comportano secondo le regole d'una ragione alquanto conservatrice. La loro rivolta s'è localizzata nella letteratura o nella poesia, trasformandole *ipso facto* in religione.

È senz'altro vero che la nuda rivolta è insincera. Appena vogliamo qualcosa o prendiamo a testimone gli altri, ossia dal momento in cui viviamo, noi impliciamo che il mondo, in linea di principio, sia d'accordo con se medesimo, e gli altri con noi. Nasciamo nella ragione come nel linguaggio. Sarebbe però necessario che la ragione a cui s'arriva non fosse quella che si era lasciata con tanto strepito. Sarebbe necessario che l'esperienza dell'irragionevolezza non fosse semplicemente dimenticata. Sarebbe necessario formare una nuova idea della ragione.

[...]

In politica, infine, l'esperienza di questi trent'anni ci obbliga anche a evocare il sottofondo di non-senso su cui si profila ogni impresa universale, e che la minaccia di scacco. Per generazioni d'intellettuali, la politica marxista è stata la speranza, perché in essa i proletari e, tramite loro, gli uomini di tutti i paesi dovevano trovare il modo di riconoscersi e di riunirsi. La preistoria stava per finire. Una parola era stata detta che attendeva risposta da quell'immensa umanità virtuale da sempre silenziosa. Si stava per assistere alla novità assoluta di un mondo in cui gli uomini contassero. Ma, essendosi realizzata solo in un paese, la politica marxista ha perduto fiducia nella propria audacia, ha abbandonato i propri strumenti proletari riprendendo quelli della storia classica: gerarchia, obbedienza, miti, disuguaglianza, diplomazia, polizia. All'indomani della guerra, si poteva sperare che lo spirito del marxismo, sarebbe riapparso, e che il movimento delle masse americane si

sarebbe collegato alla rivoluzione russa. Quest'attesa viene qui espressa in alcuni studi. È noto com'essa sia stata delusa e come si vedano ormai contrapposte un'America quasi unanime nella caccia ai "rossi", con le ipocrisie che la critica marxista sta svelando nella coscienza liberale, e una Unione Sovietica che considera come fatto compiuto la divisione del mondo in due blocchi e come inevitabile la soluzione militare, non conta su nessun risveglio di libertà proletaria, anche e soprattutto quando arrischia i proletariati nazionali in missioni di sacrificio.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 367-368

Michelstaedter, La persuasione

Carlo Michelstaedter (1887-1910), parte dalla distinzione fra alétheia e dóxa e la interpreta con le categorie della persuasione e della retorica. Su questa base egli sviluppa poi una serrata critica dell'Occidente, inteso come "vivere inautentico", e indica la via del superamento dell'egoismo nell'ascesi.

In questa lettura egli afferma che la vita umana è immersa nella solitudine, con un desiderio profondo di appartenenza e di possesso, che però rimangono sempre inappagati.

C. Michelstaedter, La persuasione e la retorica

So che voglio e non ho cosa io voglio. Un peso pende ad un gancio, e per pender soffre che non può scendere: non può uscire dal gancio; poiché quant'è peso pende, e quanto pende dipende. Lo vogliamo soddisfare: lo liberiamo dalla sua dipendenza. Lo lasciamo andare, che sazi la sua fame del piú basso, e scenda indipendente fino a che sia contento di scendere. Ma in nessun punto raggiunto fermarsi lo accontenta, e vuole pur scendere, ché il prossimo punto supera in bassezza quello che essa ogni volta tenga. E nessuno dei punti futuri sarà tale da accontentarlo, che necessario sarà alla sua vita, fintanto che lo aspetti (*óphra án méne autón*) piú in basso; ma ogni volta fatto presente, ogni punto gli sarà fatto vuoto d'ogni attrattiva non piú essendo piú basso; cosí che *in ogni punto esso manca dei punti piú bassi* e vieppiú questi lo attraggono; sempre lo tiene un'ugual fame del piú basso, e infinita gli resta pur sempre la volontà di scendere. Che se in un punto gli fosse finita, e in un punto potesse *possedere* l'infinito scendere dell'infinito futuro, in quel punto esso non sarebbe piú quello che è: *un peso*.

La sua vita è questa mancanza della sua vita; Quando esso non mancasse piú di niente, ma fosse finito, perfetto: possedesse se stesso, esso avrebbe finito d'esistere. Il peso è a se stesso impedimento a posseder la sua vita, e non dipende piú da altro che da se stesso in ciò che non gli è dato di soddisfarsi. *Il peso non può mai esser persuaso.*

Né alcuna vita è mai sazia di vivere in alcun presente, ché tanto è vita quanto si continua, e si continua nel futuro quanto manca del vivere. Che se si possedesse ora qui tutta e di niente mancasse, se niente l'aspettasse nel futuro, non si continuerebbe: cesserebbe d'esser vita.

Tante cose ci attirano nel futuro, ma nel presente invano vogliamo possederle. – Io salirò sulla montagna; l'altezza mi chiama, voglio averla; l'ascendo, la domino; ma la montagna come la posseggo? Ben son alto sulla pianura e sul mare; e vedo il largo orizzonte che è della montagna; ma tutto ciò non è mio, non è in me quanto vedo, e per piú vedere non mai "ho visto": la vista non la posseggo. – Il mare brilla lontano; in altro modo esso sarà mio; io scenderò alla costa; io sentirò la sua voce; navigherò sul suo dorso... e sarò contento. Ma ora che sono sul mare, "l'orecchio non è pieno d'udire", e la nave cavalca sempre nuove onde, "un'ugual sete mi tiene". Se mi tuffo nel mare, se sento l'onda sul mio corpo – ma

dove sono io non è il mare; se voglio andare dove è l'acqua e averla, le onde si fendono davanti all'uomo che nuota se bevo il salso, se esulto come un delfino, se m'annego – ma ancora il mare non lo posseggo; sono solo e *diverso* in mezzo al mare.

Né se l'uomo cerchi rifugio presso alla persona ch'egli ama, egli potrà saziar la sua fame; non baci, non amplessi, o quante altre dimostrazioni l'amore inventi, li potranno compenetrare l'uno dell'altro: ma saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro.

Gli uomini lamentano questa loro solitudine. ma se essa è loro lamentevole è perché essendo con se stessi, *si sentono soli*; si sentono *con nessuno* e mancano di tutto.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXIV, pagg. 411-412

Mill, Come si valutano i piaceri

Sulla linea dell'utilitarismo di Bentham, Mill propone in questo brano una variazione del calcolo morale dei piaceri. I piaceri e i dolori hanno diversa qualità e non differiscono semplicemente per quantità. Questo significa ripensare il calcolo morale avendo gli addendi peso qualitativo diverso.

Quando si tratta di valutare i piaceri, è assurdo considerare in essi soltanto la *quantità* e non la *qualità*. È un fatto indiscutibile che coloro i quali conoscono e apprezzano due specie di maniere di vita danno la preferenza a quella tra esse che impegna le loro facoltà più elevate. Sono poche le creature umane che accetterebbero d'esser mutate in animali inferiori se si promettesse loro il godimento più pieno dei piaceri delle bestie; nessun uomo intelligente consentirebbe a diventare imbecille, nessuna persona istruita a diventare ignorante, nessuna persona di cuore e di coscienza a diventare egoista, anche se loro si dimostra che un'imbecille, un'ignorante, l'egoista sono più soddisfatti della loro sorte. Un essere dotato di facoltà elevate esige di più per essere felice, soffre più intensamente, e in certi punti è stato più accessibile alla sofferenza che non un essere di tipo inferiore. E tuttavia un tale essere non potrà mai realmente desiderare di cadere in un tipo d'esistenza inferiore.

Vale meglio essere un uomo infelice che un maiale soddisfatto: vale meglio essere Socrate infelice che uno stupido soddisfatto. E se lo stupido, o il maiale, sono di diversa opinione, ciò si deve al fatto che essi conoscono soltanto un lato della questione.

La morale utilitaristica riconosce negli esseri umani il potere di sacrificare il loro più grande bene per il bene degli altri. Essa rifiuta soltanto di ammettere che il sacrificio sia un bene per se stesso. Un sacrificio che non aumenti, o non tenda ad aumentare, la somma totale della felicità, lo considera come inutile. La sola rinuncia che essa approva è la devozione alla felicità, o ad alcunché che serva alla felicità, degli altri: sia dell'umanità collettiva mente, sia degli individui, nei limiti imposti dagli interessi collettivi dell'umanità.

[John Stuart Mill, *Utilitarismo*]

Mill, In difesa dell'individuo

Secondo John Stuart Mill uno dei pericoli del nuovo sistema di potere, la democrazia, è la tirannia della maggioranza. Contro questo pericolo il liberalismo contrappone il valore assoluto dell'individuo e l'importanza dell'opinione.

J. S. Mill, *La libertà*

Così si pone ora, nelle speculazioni politiche, la tirannia della maggioranza nel novero dei mali contro di cui la società deve premunirsi.

Come le altre tirannie, quella della maggioranza fu dapprima ed è volgarmente ancora temuta, soprattutto in quanto agisce per mezzo degli atti della pubblica autorità. Ma ogni attento osservatore si accorge che, quando la società è essa stessa il tiranno – la società collettivamente, rispetto ai singoli individui che la compongono – i suoi mezzi di tiranneggiare non si restringono agli atti che essa comanda ai suoi funzionari politici. La società può eseguire, ed eseguisce essa stessa, i suoi propri decreti; e, se ne emana di cattivi, o se ne emana a proposito di cose in cui non dovrebbe entrare, essa esercita una tirannia sociale più formidabile di qualunque oppressione legale; in realtà, se una tal tirannia non dispone di penalità altrettanto gravi, lascia però minor mezzo di sfuggirle; perché penetra ben più addentro nei particolari della vita ed incatena l'anima stessa. Per questo, la protezione contro la tirannia del magistrato non basta. E poiché la società ha la tendenza: 1° d'imporre come regole di condotta, con mezzi che non entrano nelle penalità civili, le sue idee e i suoi costumi a quelli che se ne staccano; 2° d'impedire lo sviluppo, e, per quanto è possibile, la formazione di qualunque individualità staccata; 3° di costringere tutti i caratteri a modellarsi sul suo proprio, l'individuo ha il diritto di esser protetto contro tutto questo. C'è un limite all'azione legittima dell'opinione collettiva sull'indipendenza individuale: trovare questo limite e difenderlo contro qualunque usurpazione è indispensabile ad una buona condizione delle cose umane, altrettanto che proteggerci contro il dispotismo politico.

Ma se questa proposizione non è contestabile in termini generali, la questione pratica del *dove* il limite si debba porre, del *come* si debbano metter d'accordo la libertà individuale e la sociale sorveglianza, è un argomento sul quale quasi tutto è ancora da fare.

[...]

Supponiamo dunque che il governo non sia che una cosa col popolo, e non pensi in alcun modo ad esercitare alcun potere di coercizione, a meno che non sia d'accordo con quello ch'esso considera la voce del popolo: ebbene, io nego al popolo il diritto di esercitare una tale coercizione, sia da sé, sia per mezzo del suo governo; questo potere di coercizione è illegittimo. Il migliore dei governi non vi ha più diritto del peggiore; un tal potere è altrettanto ed anche più dannoso quando lo si esercita d'accordo con l'opinione pubblica, di quando lo si esercita in opposizione ad essa. Se tutta la specie umana, salvo una persona, fosse di un parere, e una persona soltanto fosse del parere contrario, la specie umana non sarebbe

per nulla piú giustificabile imponendo silenzio a tale persona di quelle che questa lo sarebbe se, potendo, imponesse silenzio alla specie umana. Se una opinione non fosse che una personale proprietà, e non avesse valore che pel possessore; se l'esser turbati in questo possesso fosse un danno puramente personale, vi sarebbe qualche differenza fra l'essere il danno inflitto a poche persone o a molte. Ma questo vi ha di particolarmente dannoso nell'imporre silenzio alla espressione d'una opinione: che si defrauda la specie, la posterità come la generazione presente, quelli che si allontanano da una tale opinione ancora piú di quelli che la sostengono. Se questa opinione è giusta, sono privati di un mezzo per lasciar l'errore per la verità; se è sbagliata essi perdono un beneficio quasi altrettanto importante: la precisione piú chiara e l'impressione piú viva della verità, prodotta dal suo cozzo con l'errore.

J. S. Mill, *Pagine scelte*, Facchi, Milano, 1923, pagg. 33-34 e 44-45

Mill, In difesa dell'utilitarismo

Secondo John Stuart Mill gli utilitaristi, da Epicuro a Bentham, sono stati oggetto di molte critiche: ma ci si dimentica spesso che essi hanno posto i piaceri spirituali sempre al di sopra di quelli fisici.

J. S. Mill, *Che cos'è l'utilitarismo*

La credenza che accetta, come fondamento della morale, l'utilità o principio della più grande felicità, tien per certo che le azioni sono buone in proporzione alla felicità ch'esse apportano, e cattive se esse tendono a produrre il contrario della felicità. Per felicità s'intende piacere o assenza di sofferenza; per infelicità, sofferenza e assenza di piacere. Per dare un'idea completa della questione, bisognerebbe diffondersi più largamente e dire anzitutto ciò che racchiudono le idee di piacere e di pena; ma queste spiegazioni supplementari non toccano la teoria della vita sulla quale è fondata la teoria morale seguente: il piacere, l'assenza della sofferenza, sono i soli fini desiderabili; questi fini desiderabili (tanto numerosi nell'utilitarismo quanto in altri sistemi) lo sono per il piacere ad essi inerente, o come mezzi per procurarsi il piacere e prevenire la sofferenza.

Questa teoria della vita eccita in molti spiriti una ripugnanza inveterata perché essa colpisce un sentimento dei più rispettabili. Supporre che la vita non abbia fini più alti, né obbiettivi migliori e più nobili da perseguire, che non sia il piacere, è per essi dottrina degna di esseri inferiori, anzi addirittura di maiali: Né più né meno di così, or è poco, si trattavano i discepoli d'Epicuro; ed oggi, gli avversari tedeschi, francesi e inglesi dell'utilitarismo non usano in verità termini di comparazione che possano dirsi più gentili.

Gli epicurei hanno sempre risposto a questi attacchi, che non erano essi, ma i loro avversari a presentare la natura umana sotto una luce degradante, dato che l'accusa suppone che gli esseri umani non son capaci di piacere, laddove ne sono capaci anche i porci! Se la supposizione fosse vera, non la si potrebbe contraddire, ma allora non sarebbe più una supposizione vergognosa: perché se le sorgenti del piacere fossero le stesse per i maiali e per gli uomini, la regola di vita, buona per gli uni, sarebbe del pari buona per gli altri. Il paragone della vita degli epicurei con quella delle bestie, è degradante precisamente per il fatto che i piaceri delle bestie non soddisfano affatto l'idea di felicità che si è fatto l'essere umano. Gli esseri umani avendo delle facoltà più elevate degli appetiti degli animali, ed avendone coscienza, non considerano come felicità ciò che non dà loro soddisfazione.

In verità io non considero affatto fallaci gli epicurei perché essi hanno tirato un sistema di conseguenze dal principio utilitario. Per far la critica del loro sistema bisognerebbe introdurre nella discussione degli elementi cristiani e stoici. Ma non vi è teoria epicurea di vita che non abbia assegnato ai piaceri dell'intelligenza, dell'immaginazione e del senso morale un valore più grande che non ai piaceri dei sensi. Si deve anzi riconoscere che in generale gli scrittori utilitari hanno posto la superiorità dei piaceri dello spirito su quelli del

corpo, soprattutto nella piú grande permanenza, sicurezza, ecc., dei primi, cioè a dire piuttosto nei loro vantaggi circostanziali che nella loro natura intrinseca.

J. S. Mill, *Pagine scelte*, Facchi, Milano, 1923, pagg. 8-10

Mill, In difesa della tolleranza

Secondo John Stuart Mill qualunque sia l'argomento affrontato, anche l'immortalità dell'anima o l'esistenza di Dio, il dubbio e la tolleranza sono sempre più positivi della sicurezza di giudizio e della pretesa d'infallibilità.

J. S. Mill, *La libertà*

Per mostrare più chiaramente quanto male si faccia con il rifiutar d'ascoltare delle opinioni perché noi le abbiamo condannate in anticipazione nel nostro proprio giudizio, sarebbe desiderabile stabilire la discussione su di un caso determinato. Io scelgo di preferenza i casi che mi sono meno favorevoli, quelli nei quali l'argomento contro la libertà di opinioni, e dal punto di vista della verità e dal punto di vista della utilità, è considerato come il più forte. Poniamo che le opinioni combattute siano la credenza in Dio ed in una vita futura o non importa qualche altra fra le dottrine di morale generalmente accettate. Dar battaglia su questo terreno è come offrire un gran vantaggio ad un avversario di mala fede, poiché esso dirà sicuramente (e con lui molte persone che non desiderano punto d'essere in malafede): – Queste sono dunque dottrine che voi non ritenete abbastanza certe per esser poste sotto la protezione della legge? La credenza in Dio è una di quelle opinioni di cui non si può sentirsi sicuro, senza pretendere all'infallibilità?

Ma io domando che mi si permetta di notare come il sentirsi certo di una dottrina, qualunque essa sia, non è ciò che io dico *pretendere all'infallibilità*. Io, con questo, intendo il mettersi a decidere una tale questione anche per conto degli altri, senza permetter loro di sentire ciò che si può obiettare dall'altro canto. Io non denuncio e biasimo meno questa pretesa, se essa si fa innanzi per sostenere le mie più solenni convinzioni. Un uomo ha un bell'essere positivamente convinto, non soltanto della felicità, ma anche delle conseguenze perniciose, non soltanto delle conseguenze perniciose, ma anche (per adoperar delle espressioni che io pienamente condanno) dell'immoralità e della empietà di un'opinione; se nondimeno, in conseguenza di questo giudizio personale egli impedisca a questa opinione di parlare in propria difesa, egli afferma la propria infallibilità. E questa affermazione è ben lungi dall'essere meno pericolosa o meno biasimevole perché l'opinione è detta immorale od empia; al contrario, questo è il caso più fatale di tutti.

Queste sono precisamente le occasioni in cui gli uomini commettono quegli spaventevoli errori che suscitano la stupefazione e l'orrore della posterità. Noi ne troviamo degli esempi memorabili nella storia, quando vediamo il braccio della legge occupato a distruggere gli uomini migliori e le più nobili dottrine: e questo, purtroppo, con grande successo quanto agli uomini; quanto alle dottrine, parecchie hanno sopravvissuto, per essere proprio, quasi per derisione, invocate in difesa di una simile condotta verso di quelle che non le accettavano, o che ne rifiutavano la interpretazione comune.

Non si può ricordare abbastanza sovente alla specie umana che vi è stato un uomo, il quale si chiamò Socrate, e che vi fu un memorabile conflitto tra quest'uomo da una parte e

le autorità legali e l'opinione pubblica dall'altra. Egli era nato in un secolo e in un paese ricchi di grandezze individuali; la sua memoria ci è stata trasmessa da quelli che conoscono meglio lui e l'età sua, come la memoria dell'uomo più virtuoso del suo tempo. Noi lo conosciamo al tempo stesso come il caposcuola e il prototipo di tutti quei grandi maestri di virtù che vennero dopo di lui, attraverso la sorgente dell'ispirazione di Platone e del giudizio utilitarismo di Aristotele, "i maestri di color che sanno", i due creatori di qualunque filosofia, etica e non etica. Questo maestro riconosciuto da tutti i pensatori eminenti a lui posteriori; quest'uomo la cui gloria sempre crescente da più che duemila anni supera quella di tutti gli altri nomi che resero illustre la sua città natale, fu mandato a morte dai suoi concittadini, dopo una condanna legale, come colpevole d'empietà e d'immoralità. Empietà, perché negava gli dei riconosciuti dallo Stato; a vero dire il suo accusatore afferma ch'egli non credeva in alcuno. Immoralità, perché corrompeva la gioventù con le sue dottrine e coi suoi insegnamenti. Si hanno tutte le ragioni per credere che il tribunale lo abbia trovato, in coscienza, colpevole di questi delitti; ed esso condannò ad essere mandato a morte come un volgare malfattore l'uomo che fra i suoi contemporanei era probabilmente il più benemerito verso la specie umana.

Passiamo all'altro, unico esempio di iniquità giudiziaria, per ricordare il quale, dopo la morte di Socrate, non si debba scendere un gradino più basso. Noi alludiamo all'avvenimento che si compì sul calvario, più di diciotto secoli or sono. L'uomo che lasciò in tutti quelli che l'avevano veduto e sentito una tale impressione della sua grandezza morale, che diciotto secoli hanno reso omaggio a lui come all'Onnipotente, fu condannato a morte ignominiosa come bestemmiatore. Perché? Non soltanto gli uomini non riconobbero punto il loro benefattore, ma lo presero per il contrario di quello ch'egli era, e lo trattarono come un prodigio di empietà. Ed ora sono ritenuti essi come tali, a cagione del modo con cui lo trattarono. I sentimenti che animano oggi la specie umana a proposito di questi dolorosi avvenimenti, la rendono estremamente ingiusta nel suo giudizio sugli sciagurati attori. Questi, secondo ogni apparenza, non erano peggiori della generalità degli uomini: erano all'incontro uomini che possedevano in modo completo, più che completo forse, il sentimento religioso, morale e patriottico del loro tempo e del loro paese; di quelli uomini insomma che sono fatti in ogni tempo, compreso il nostro, per traversare la vita rispettati e senza macchia. Quando il gran sacerdote si stracciò gli abiti sentendo pronunciare le parole che, secondo le idee del suo paese, costituivano il più nero dei delitti, la sua indignazione e il suo orrore erano probabilmente così sinceri, come oggi i sentimenti morali e religiosi professati dalla generalità delle persone pie e rispettabili. E molti di quelli che ora fremono della sua condotta, avrebbero agito allo stesso modo, se avessero vissuto in quell'epoca, e fossero stati ebrei. I cristiani ortodossi che sono tentati a credere uomini assai peggiori di loro quelli che lapidavano i primi martiri, dovrebbero ricordarsi che San Paolo fu tra questi persecutori.

J. S. Mill, *Pagine scelte*, Facchi, Milano, 1923, pagg. 53-56

Mill, In difesa delle donne

Secondo John Stuart Mill la subordinazione legale della donna all'uomo è ingiusta e contraria al progresso. Essa inoltre non è fondata che sulla sua inferiore forza fisica e sui pregiudizi degli uomini.

J. S. Mill, *La soggezione delle donne*

La legale subordinazione della donna all'uomo, principio delle relazioni attualmente esistenti tra i due sessi, è, a mio credere, ingiusta per sé stessa, ed uno dei principali ostacoli che al presente si oppongono al progresso dell'umanità, tal che una perfetta eguaglianza senza potere né privilegio da un canto, e senza incapacità dall'altro vuolsi a quella sostituire.

[...]

D'altronde l'adozione del regime di ineguaglianza non fu mai il risultato di una deliberazione, né del pensiero libero, né di una teoria sociale, né di una conoscenza qualunque di mezzi idonei ad assicurare il benessere dell'umanità provvedendo al buon ordine sociale. Sorgeva questo regime esclusivamente dal fatto che fin dai primordi della società umana ogni donna, e per la considerazione in cui dagli uomini era tenuta, e per la stessa sua inferiorità in quanto a forza muscolare, si trovò sottomessa all'uomo. E poiché le leggi ed i sistemi sociali incominciano sempre dal riconoscere i rapporti esistenti fra le persone, ciò che nel bel principio non fu che un mero fatto brutale divenne poscia un diritto legale, sanzionato dalla società e mantenuto e protetto dall'autorità pubblica subentrata ai conflitti senza ordine e senza freno della forza fisica.

J. S. Mill, *Pagine scelte*, Facchi, Milano, 1923, pagg. 191 e 193

Mill, La crisi dei vent'anni

La felicità autentica si raggiunge soltanto perseguendo quella altrui. In linea con il suo utilitarismo morale, Mill professa in questo brano una sorta di egoismo altruistico che vede più felici le persone che si interessano della felicità altrui ma che in fondo lo fanno ancora per se stessi.

Mi ritrovai in uno stato di depressione nervosa, quale tutti occasionalmente possono aver provato, e non sentivo alcuna interesse per la gioia e per gli eccitamenti del piacere: uno di quegli stati d'animo in cui ciò che era piacevole in altri momenti diventa insipido o indifferente... In una tale condizione spirituale mi capitò di pormi direttamente la domanda: "supponi che tutti gli obiettivi della tua vita vengano realizzati e tutti i cambiamenti nelle istruzioni e opinioni ai quali tu aspiri possano essere effettuati proprio in questo istante: sarebbe questa una grande gioia e felicità per te?" E la voce irrimediabile della mia autocoscienza rispose inequivocabilmente: "no?". A questo punto sentii mancarmi il cuore. L'intero fondamento su cui era costituita la mia vita crollava ".

Sono felici solamente quelli che si pongono obiettivi diversi dalla loro felicità personale: cioè la felicità degli altri, il progresso dell'umanità, perfino qualche arte, o occupazione perseguiti non come mezzi ma come fini ideali in se stessi. Aspirando in tal modo a qualche altra cosa trovano la felicità lungo la strada.

Moleschott, Per il progresso

Contro le tenebre, che hanno paura di una statua (i cattolici che protestavano per l'erezione della statua a Giordano Bruno in Piazza dei Fiori a Roma, voluta dal governo Crispi) e contro tutti i pessimisti, Jakob Moleschott propone l'ottimismo del progresso, capace di trasformare le coscienze e di modificare la realtà e per renderla sempre di più a misura d'uomo.

J. Moleschott, *Discorso letto nella grande aula della R. Università di Roma* il giorno 3 novembre 1887, per la solenne inaugurazione degli studi (pag. 11)

L'uomo misura l'universo, e misurando se stesso, la velocità del pensiero e del suo volere, trova la correlazione fra tutte le parti. Egli sa di misurare per se medesimo, poiché misura coi propri sensi, e nei rapporti fra questi e il mondo, in relazioni necessariamente collegate, ei riconosce l'assoluto umano.

Convergenza le misure da ogni lato ad un'unica meta, si scopre l'unità della scienza, per la quale esiste un nome che tutto abbraccia, ed è quello di antropologia.

L'antropologia esamina la natura dell'uomo, la coltura dell'uomo, i suoi diritti, i suoi errori, la sua poesia, il suo ideale.

Ora il suo ideale, che necessariamente va elevandosi colla cognizione che l'uomo acquista di se medesimo, consiste in quell'armonico sviluppo della specie che contempla tutti i fattori della sua indole, le funzioni, le passioni, le aspirazioni; armonia che quanto più l'individuo ne sa appropriarsi, tanto più trasforma l'uomo in un'opera d'arte, tanto più gli dà facoltà e diritto di ammirare ed amare il titolo di uomo, perché nelle radici della sua natura egli trova i frutti del buono e del bello. L'antropologia abbraccia l'etica, e l'estetica, e la storia.

La speranza conforta l'ideale in un tempo che comprese la trasformazione delle forze e quella delle forme, perché dentro il concetto della conservazione della forza i singoli fenomeni e le manifestazioni dell'indole umana possono perfezionarsi sino agli ultimi limiti. Contro tal ideale, contro tale speranza non prevarranno le tenebre dell'ignoranza, non prevarranno gli scoramenti del pessimismo. Le tenebre hanno paura di una statua, ed il pessimismo non ha altro coraggio se non quello della disperazione. Ma il poeta disse bene: colui che dispera, ha torto. Ora chi non dispera lavora, e chi lavora porta nella propria coscienza il frutto il guiderdone delle sue fatiche.

Grande Antologia filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXIV, pagg. 63-64

Monod, Gli empiristi avevano ragione

Jacques Monod (1910-1976), biologo e filosofo della scienza, è noto soprattutto per essere l'autore dell'opera Il caso e la necessità (1970). In questa lettura egli prende posizione a favore degli empiristi contro l'innatismo, precisando però che il concetto di esperienza non deve riguardare solo un individuo, ma tutta la specie umana nel corso dell'evoluzione.

J. Monod, *La biologia molecolare*, Newton Compton, Roma, 1977, pagg. 42-44

Queste scoperte danno dunque ragione, in un senso nuovo, a Cartesio e a Kant contro l'empirismo radicale che, malgrado ciò, continua a regnare in campo scientifico da duecento anni, gettando il sospetto su qualsiasi ipotesi che presupponga l'“innatismo” degli schemi conoscitivi. Ancora oggi alcuni etologi sembrano legati all'idea che gli elementi del comportamento negli animali sono o innati o appresi, e ciascuna di queste due modalità esclude assolutamente l'altra. Tale concetto è del tutto erroneo come è stato efficacemente dimostrato da K. Lorenz. Quando il comportamento implica elementi acquisiti dall'esperienza, questi elementi sono tali in quanto seguono un *programma* che è il solo a essere innato, cioè geneticamente determinato. La struttura del programma richiede e guida l'apprendimento, che si iscriverà in una certa “forma” prestabilita, definita nel patrimonio genetico della specie. Così si deve indubbiamente interpretare il processo di apprendimento primario del linguaggio nel bambino. Non c'è nessun motivo di supporre che non si verifichi la stessa cosa per le categorie fondamentali della conoscenza nell'uomo, e forse anche per moltissimi altri elementi del comportamento umano, meno fondamentali, ma di enorme significato per l'individuo e la società. In teoria tali problemi sono accessibili alla sperimentazione e gli etologi ne compiono di simili ogni giorno. Si tratta, in effetti, di esperimenti crudeli, che sarebbe impensabile praticare sull'uomo o sul bambino. Così, per rispetto verso se stesso, l'uomo non può che impedirsi di esplorare alcune strutture costitutive del suo essere.

[...]

Tuttavia, in un senso tutt'altro che trascurabile, i grandi empiristi del XVIII secolo avevano ragione. È perfettamente vero che, negli esseri viventi, tutto deriva dall'esperienza, compreso l'innatismo genetico, sia quello riguardante il comportamento stereotipato delle api oppure quello degli schemi innati della conoscenza umana. Ma non si tratta dell'esperienza reale che si rinnova per ogni individuo, a ogni generazione, bensì di quella accumulata dall'intera ascendenza della specie nel corso della sua evoluzione. Solo quest'esperienza attinta a caso, solo questi innumerevoli tentativi, severamente selezionati, potranno far sí che il sistema nervoso centrale, come qualsiasi altro organo, si adattasse alla sua funzione particolare. Nel caso del cervello si trattava di dare, del mondo sensibile, una rappresentazione che si adeguasse alle prestazioni della specie, di fornire lo schema che consentisse di classificare in modo efficace i dati di per sé inutilizzabili dell'esperienza oggettiva e perfino, nell'uomo, di simulare soggettivamente l'esperienza per anticiparne i

risultati e predisporre l'azione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 910-911

Monod, Invarianza e perturbazioni,

Bergson - lo si ricorderà - scorgeva nell'evoluzione l'espressione di una forza creatrice, assoluta nel senso che egli la supposeva tesa all'unico fine della creazione in sé e per sé. In questo egli differisce dagli animisti (si tratti di Engels, di Teilhard de Chardin o dei positivisti ottimistici come Spencer) che, nell'evoluzione, vedono il grandioso svolgersi di un programma iscritto nella trama stessa dell'Universo. Per costoro, quindi, l'evoluzione non è in realtà creazione, ma soltanto "rivelazione" degli intendimenti ancora inespressi della Natura. Donde la tendenza a scorgere nello sviluppo embrionale un fenomeno dello stesso ordine di quello evolutivo. Secondo la teoria moderna, il concetto di "rivelazione" si applica allo sviluppo epigenetico ma, naturalmente, non al fatto evolutivo che proprio in quanto ha origine nell'imprevedibile essenziale, è creatore di novità *assoluta*. Forse che quest'apparente convergenza tra le vie della metafisica bergsoniana e quelle della scienza è ancora dovuta a una pura coincidenza? Può darsi di no: Bergson, artista e poeta quale egli era, [è] d'altronde molto ben informato sulle scienze naturali del suo tempo [...]. Ma laddove Bergson vedeva la prova più evidente che il "principio della vita" è l'evoluzione stessa, la Biologia moderna riconosce, al contrario, che tutte le proprietà degli esseri viventi si basano su un meccanismo fondamentale di *conservazione molecolare*. Per la teoria del giorno d'oggi *l'evoluzione non è affatto una proprietà degli esseri viventi*, in quanto ha le sue radici nelle imperfezioni stesse del meccanismo conservatore che, invece, rappresenta il loro unico privilegio. Gli eventi iniziali elementari, che schiudono la via dell'evoluzione ai sistemi profondamente conservatori rappresentati dagli esseri viventi, sono microscopici, fortuiti e senza alcun rapporto con gli effetti che possono produrre nelle funzioni teleonomiche. Ma una volta iscritto nella struttura del DNA, l'avvenimento singolare, e in quanto tale essenzialmente imprevedibile, verrà automaticamente e fedelmente replicato e tradotto, cioè contemporaneamente moltiplicato e trasposto in milioni o miliardi di esemplari. Uscito dall'ambito del puro caso, esso entra in quello della necessità, delle più inesorabili determinazioni. La selezione opera in effetti in scala macroscopica, cioè al livello dell'organismo. [...] In effetti, la selezione agisce sui prodotti del caso e non può alimentarsi altrimenti; essa opera però in un campo di necessità rigorose da cui il caso è bandito. Da queste necessità, e non dal caso, l'evoluzione ha tratto i suoi orientamenti generalmente ascendenti, le sue successive conquiste, il dipanarsi ordinato di cui offre apparentemente l'immagine. [...] Tenuto conto dell'entità di quest'enorme lotteria e della rapidità con cui gioca la Natura, non è più l'evoluzione, ma la stabilità delle "forme" nella biosfera, a sembrare difficilmente spiegabile, se non quasi paradossale. [...] La straordinaria stabilità di certe specie, i miliardi di anni coperti dall'evoluzione, l'invarianza del "programma" chimico fondamentale della cellula, tutto questo si spiega evidentemente solo con l'estrema coerenza del sistema teleonomico che, nel corso dell'evoluzione, ha dunque contemporaneamente agito da guida e da freno, trattenendo, amplificando, integrando solo una minima frazione delle possibilità che la "roulette" della Natura gli offriva in numero astronomico. Dal canto suo, il sistema replicativo, incapace di eliminare le perturbazioni

microscopiche di cui è inevitabilmente l'oggetto, è solo in grado di registrarle e presentarle, quasi sempre invano, al filtro teleonomico le cui prestazioni vengono giudicate, in ultima istanza, dalla selezione.

da // caso e la necessità. *Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1974

Montaigne, Debolezza e presunzione

In questa pagina Montaigne affronta temi che ispireranno alcuni tra i piú famosi pensieri di Pascal sui limiti dell'uomo e sulla sua (infondata) presunzione.

M. E. de Montaigne, *Saggi*, II, cap. XII

Il metodo che io prendo per demolire questa frenesia, e che mi sembra il piú adatto, è quello di colpire alla base l'orgoglio e la presunzione umana; quello di far sentire all'uomo la sua inanità, vanità, nullità; di strappargli del tutto le deboli armi della ragione; quello di costringerlo a chinare la testa e a mordere la polvere sotto l'autorità e la riverenza alla divina maestà. La scienza, infatti, appartiene soltanto ad essa; essa sola ha valore per se stessa e ad essa noi dobbiamo quel poco che pensiamo di contare e secondo la quale ci valutiamo. "Dio vuole che nessun altro, all'infuori di lui, si consideri grande" (Erodoto, *Storie*, VII, X). Abbattiamo questa opinione, primo fondamento della tirannide dello spirito maligno: "Dio resiste ai superbi e concede la grazia agli umili" (san Pietro, *Lettere*, I, V, 5). L'intelligenza si trova in tutti gli dèi, dice Platone, ma in pochissimi uomini.

Ora, è di grande conforto ai Cristiani il vedere i propri strumenti mortali e caduchi, così convenientemente adatti alla nostra santa e divina fede, che, quando sono usati, a proposito della loro natura mortale e caduca, essi non vi risultano piú appropriati e non abbiano capacità superiori. Vediamo, dunque, se l'uomo ha in suo potere ragioni piú consistenti di quelle di Raimondo di Sabunda; cioè, se è in suo potere di pervenire ad una certezza attraverso il ragionamento ed il discorso. Sant'Agostino infatti, scagliandosi contro costoro, ha occasione di rimproverare questa ingiustizia: che essi si fanno sostenitori di una falsa credenza, che la nostra ragione non ha potere di fondare e, per mostrar loro che poterono e possono tuttora esservi delle cose, di cui il nostro pensiero non saprebbe trovare la natura e le cause, mette loro innanzi certe esperienze, indubbie e riconosciute, rispetto alle quali manca all'uomo qualsiasi nozione.

Ma occorre fare di piú e insegnare loro che, per dimostrare la debolezza della ragione umana, non occorre andare a scegliere esempi rari. Essa è così manchevole e cieca che non vi è nulla di così chiaro e facile per essa; che non vi è differenza alcuna tra il facile ed il difficile; e che tutte le cose, allo stesso modo, e la natura in generale, si ribellano alla sua giurisdizione ed al suo intervento.

Che cosa ci conferma la verità quando c'insegna a fuggire la filosofia mondana, quando ci fa persuasi che la nostra saggezza non è che follia nei confronti di Dio; che l'uomo è la piú vana di tutte le vanità, che l'uomo che tiene in gran conto il proprio sapere, non sa ancora neanche che cosa sia il sapere; e che l'uomo, che è un nulla, quando pensa di essere qualcosa, illude se stesso e s'inganna da solo? Queste sentenze, dettate dalla divina ispirazione, esprimono in modo così chiaro e così vivace ciò che voglio sostenere, che non mi occorrerebbe alcun'altra prova contro coloro che si sottomettono ed obbediscono alla sua autorità. Ma costoro vogliono essere puniti a loro proprie spese e non sopportano che

si combatta la loro ragione se non per mezzo della stessa ragione.

Dunque, consideriamo per ora l'uomo solo, senza aiuto esterno, provvisto solo delle sue armi, sprovvisto della grazia e della conoscenza divina, in cui consiste tutto il suo onore, la sua forza e la sostanza del suo essere. Vediamo quanto è solido questo suo bel bagaglio; mi faccia egli capire, con la forza del suo pensiero, su quali basi ha costruito questa così grande superiorità che egli pensa di avere sulle altre creature. Chi lo ha persuaso che questo meraviglioso movimento della volta celeste, la luce eterna di queste stelle, rotanti così grandiosamente sul suo corpo, i movimenti spaventosi di questo mare infinito, siano stabiliti e si continuino per tanti secoli per suo vantaggio ed in suo favore? È possibile immaginare nulla di più ridicolo del fatto che questa miserabile e debole creatura, la quale non è neppure padrona di se stessa, esposta alle offese di ogni cosa, si dica padrona e sovrana dell'Universo, del quale non è in suo potere conoscere la minima parte e tantomeno di comandarla? E questo privilegio che egli si attribuisce e secondo il quale egli sarebbe il solo capace di riconoscere la bellezza e i capolavori di un così grande edificio, il solo che possa renderne grazie all'architetto, un simile privilegio chi glielo ha concesso? Ci faccia vedere le credenziali di questo bello e grande incarico. Sono state concesse solo in favore dei saggi? Esse, infatti, non riguardano molte persone. Gli sciocchi ed i malvagi sono degni di un favore così straordinario, ed essendo la peggior parte del mondo, possono esser preferiti a tutto il rimanente? [...]

La presunzione è la nostra malattia naturale e originaria. La più disgraziata e la più fragile di tutte le creature è l'uomo e, tuttavia, la più orgogliosa. Si sente e si vede alloggiata qui, fra la melma e lo sterco del mondo, attaccata ed inchiodata alla peggiore, alla più morta e corrotta parte dell'Universo, all'ultimo piano della casa, ma al più lontano dalla volta celeste, con gli animali della peggior condizione, tuttavia s'immagina di porsi al di sopra della sfera lunare e di poter mettere il cielo sotto i suoi piedi. Per la vanità di questa stessa immaginazione, egli si eguaglia a Dio, si attribuisce le possibilità divine, attribuisce a se stesso ogni privilegio e si separa dalla massa delle creature, divide in gruppi gli animali suoi confratelli e compagni ed assegna loro, come gli pare, una parte di facoltà e di forze. Come può conoscere, con la sola forza della sua intelligenza, gli impulsi interni e segreti degli animali? Per mezzo di quale analogia tra quelli e noi, egli deduce la mancanza d'intelligenza che attribuisce loro? Quando gioco con la mia gatta, chissà se essa mi prende come suo passatempo, così come faccio io per essa? Platone, nella sua descrizione dell'età aurea sotto Saturno, annovera fra i principali vantaggi dell'uomo d'allora, la possibilità di comunicare con le bestie ed egli, indagando ed istruendosi su di esse, ne conosceva le vere qualità e le differenze di ciascuna, per cui egli acquistava perfetta conoscenza e capacità di trattamento cosicché poteva condurre la sua vita molto più a lungo e più felicemente di quanto noi sappiamo fare. Ci occorre una prova migliore per giudicare l'impudenza umana riguardo alle bestie? Questo grande scrittore fu del parere che, per lo più, la forma fisica che la natura ha dato loro, riguardava solo la pratica degli auspici che se ne traeva al suo tempo. Questo difetto che impedisce il comunicare tra

loro e noi, perché non è piuttosto nostro che loro? Si tratta d'indovinare chi è colpevole del fatto che non ci si comprende: infatti noi non comprendiamo le bestie più di quanto loro capiscano noi; per questa stessa ragione esse ci possono stimare bestie, come noi stimiamo loro. Non c'è molto da meravigliarsi se non le capiamo; così non capiamo i Baschi ed i Trogloditi. Talvolta alcuni si sono vantati di capirle, come Apollonio Tiano, Melampo e Tiresia ed altri. E poiché, come dicono i cosmografi, vi sono delle nazioni che accettano come loro re un cane, è necessario ammettere che essi sappiano dare una certa interpretazione alla sua voce ed ai suoi movimenti. Occorre notare le somiglianze che vi sono fra di noi. Noi abbiamo una mediocre conoscenza della loro sensibilità ed egualmente le bestie l'hanno della nostra quasi nella stessa misura poiché esse ci secondano, ci minacciano, ci cercano e noi facciamo con loro la medesima cosa. Per di più vediamo che tra di loro esse hanno una piena e completa comunicazione e che si capiscono: non soltanto quelle della stessa specie, ma anche quelle di specie diverse. [...]

Un soffio di vento contrario, il gracchiare di uno stormo di corvi, il passo falso di un cavallo, il passaggio fortuito di un'aquila, un sogno, una voce, un segno, una brinata mattutina sono sufficienti a sconvolgere l'uomo ed a prostrarlo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VII, pagg. 179-181)

Montaigne, Essere e divenire

Montaigne riprende il tema eracliteo del divenire (pánta reî) per negare qualsiasi pretesa di conoscenza dell'Essere.

M. E. de Montaigne, *Saggi*, II, cap. XII

Eraclito crede che mai uomo si sia immerso due volte nella stessa acqua; Epicarmo pensa che colui che prese in prestito del denaro non lo deve restituire, e che colui che è stato invitato ieri sera a desinare per stamattina, oggi non è piú invitato, perché non son piú gli stessi uomini: son diventati altri; non si può trovare sostanza mortale due volte nel medesimo stato, poiché, a causa di mutamento improvviso e impercettibile, essa si dissipa o si riunisce; essa va e viene. Di modo che quello che comincia ad essere, non arriva mai alla perfezione dell'essere, dal momento che questo essere non si compie mai e non s'arresta mai, come se fosse a punto, ma dal seme si va sempre mutando e muovendo. Come dal seme umano si produce dapprima nel ventre della madre un prodotto informe, poi la forma del bambino, in seguito, uscito dal ventre, un lattante; dopo, esso diventa un fanciullo, poi un giovane, poi un uomo fatto, poi un uomo d'età, alla fine un vecchio decrepito. Di modo che l'età e ciò che si genera successivamente disfa e guasta continuamente ciò che vi era prima: "Il tempo muta la natura di tutte le cose, ogni stato viene da un altro stato: tutto passa, la natura muta e cambia tutte le cose" (Lucrezio, *De rerum natura*, V, 826). E noi scioccamente temiamo una specie di morte dopo che ne abbiamo già avute e ne passiamo tante altre. Poiché non solamente, come diceva Eraclito, la morte del fuoco è la nascita dell'aria e la morte dell'aria la nascita dell'acqua, ma ancora piú evidentemente possiamo vedere ciò in noi stessi. Il fiore dell'età muore e passa quando sopravviene la vecchiaia, la giovinezza termina nel fiore dell'età matura e la giornata di ieri muore in quella di oggi e quella di oggi morirà in quella di domani; non vi è niente che si fermi e che rimanga sempre allo stesso punto. Poiché, posto che cosí fosse e che noi restassimo sempre gli stessi ed uguali perché prendiamo piacere ora ad una cosa ed ora ad un'altra? Perché amiamo ed odiamo cose contrarie, perché le lodiamo e le biasimiamo? Perché abbiamo affezioni diverse non affiancando lo stesso sentimento allo stesso pensiero? Poiché, come non è verosimile che noi assumiamo altre passioni senza mutamento, non rimanendo lo stesso ciò che sopporta mutamento, è evidente che ciò che non è lo stesso, non può restare immobile. Ma, quando l'essere individuale cambia, cambia semplicemente anche l'essere diventando altro di un altro. E, di conseguenza, s'ingannano e mentiscono i sensi della natura, prendendo ciò che appare per ciò che è, senza neanche sapere bene che cosa è. Ma che cosa veramente è?

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VII, pagg. 177-178)

Montaigne, Il cristianesimo e le guerre di religione

Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) sembra riproporre la tipica questione medievale del rapporto tra fede e ragione, strumenti per la conoscenza di Dio; in realtà egli mette in evidenza i limiti della ragione (i mezzi umani non sono capaci da soli di impadronirsi delle verità della religione), ma contemporaneamente dubita della stessa capacità o volontà di Dio di intervenire illuminando la mente degli uomini ("se questo raggio della divinità ci toccasse in qualche modo, esso dovrebbe manifestarsi dappertutto ..."). La realtà delle guerre di religione mette inequivocabilmente in luce come gli uomini seguano nelle loro azioni soltanto interessi particolari e come facciano un uso strumentale della religione.

M. E. de Montaigne, *Saggi*, II, cap. XII

Tuttavia, il mio pensiero è questo: che ad una cosa così divina e così solenne, che a tal segno oltrepassa l'intelletto umano, come è il caso di questa Verità, con la quale il buon Dio si è compiaciuto di illuminarci, è necessario che egli non ci lasci mancare il suo aiuto, una particolare e straordinaria benevolenza, perché noi possiamo impadronircene e farla nostra e non credo che i mezzi umani ne siano da soli capaci; e, che, se essi lo fossero, gli uomini eccezionali ed eccellenti, così numerosi, e così abbondantemente forniti di forze naturali degli antichi secoli, non avrebbero mancato di giungere colle loro argomentazioni a questa conoscenza. Soltanto per mezzo della fede possiamo abbracciare in modo vivo e con certezza gli alti misteri della nostra religione. Ma questo non significa che non sia un disegno sublime e degno di lode quello di rivolgere al servizio della nostra fede gli strumenti naturali ed umani che Dio ci ha dato. Non si può dubitare che non sia questo l'uso più degno che noi sapremmo farne, e che non vi è occupazione o disegno più conveniente al cristiano, di quello di dirigere interamente i suoi studi e pensieri ad abbellire, estendere ed ampliare la Verità della sua religione. E come non ci accontentiamo di servire Dio con l'anima e con lo spirito: ma gli dobbiamo, e gli rendiamo anche una riverenza fisica, applicando le nostre membra, i movimenti e le cose alla sua glorificazione; lo stesso occorre fare con la ragione, colla quale dobbiamo accompagnare la nostra fede; ma sempre con questa riserva, di non arrivare a pensare che essa dipenda da noi, e tanto meno che i nostri sforzi e le nostre argomentazioni possano attingere una scienza così sovrannaturale e così divina.

Ma se essa non viene a noi attraverso una sovrannaturale infusione; se essa ci viene attraverso le parole, e per strumenti umani, essa allora non è in noi nella sua completa grandezza e splendore. E certo io temo che sia questa la sola via per la quale noi possiamo goderne. E se arrivassimo a Dio per mezzo di una fede viva, se arrivassimo a lui con mezzi divini e non con mezzi umani; se avessimo passo e consistenza divini, l'umana situazione non avrebbe la possibilità di intralciarli, siccome invece fa; la nostra cittadella non si arrenderebbe davanti ad assalti così deboli: l'amore della novità, la costrizione del principe, il successo di un partito, l'oscillazione sconsiderata e fortuita delle nostre opinioni,

non avrebbero la forza di scuotere o di alterare la nostra religione; non la lasceremmo esposta a nuovi argomenti e convincimenti, e meno che mai a tutte le retoriche che mai vi sian state: ma ci opporremo a questi colpi con sicurezza inflessibile ed assoluta: "Come una rupe possente respinge i flutti, ed infrange intorno le onde incalzanti con la sua mole" (Anonimo). Se questo raggio della divinità ci toccasse in qualche modo, esso dovrebbe manifestarsi dappertutto; non soltanto le nostre parole, ma anche i nostri atti ne porterebbero la lucida impronta. Tutto ciò che da noi proviene lo vedremo illuminato di questa divina chiarezza. Dovremmo provar raccapriccio che esso sia fatto settario, quale che fosse la difficoltà inerente ad esso; che non si siano conformati ad esso il comportamento e la vita: un istituto così divino e celeste si riscontra nei cristiani soltanto a parole.

Volete la riprova di ciò? Paragonate con quelli di un maomettano o di un pagano, i nostri costumi; il paragone è sempre negativo per noi, mentre, per merito della nostra religione, noi dovremmo brillare ed eccellere, senza possibilità di confronto, così che si dovrebbe dire: sono giusti, caritatevoli, buoni? dunque sono cristiani. Gli altri aspetti sono comuni a tutte le religioni, la speranza, la fiducia, gli avvenimenti, le cerimonie, le penitenze, i martiri. La caratteristica della nostra Verità dovrebbe essere la nostra virtù; poiché essa è la caratteristica più divina e più difficile e il frutto più degno della Verità. Ebbe, tuttavia, ragione il nostro buon san Luigi, quando il re tartaro che si era fatto cristiano intese venire a Lione a baciare i piedi al Papa e riconoscere la santità dei nostri costumi, di dissuaderlo immediatamente, temendo che avvenisse il contrario e che la nostra vita dissoluta non gli procurasse disgusto per una così santa fede. Per quanto avvenne il contrario a un tale che, essendo andato a Roma con la stessa intenzione e vedendovi la dissolutezza dei prelati e del popolo di un tempo, si rinsaldò nella nostra religione, considerando quanta forza e divinità essa doveva avere dal momento che manteneva dignità e splendore in mezzo ad una tal corruzione e sostenuta da mani così viziose.

Se avessimo una sola goccia di fede, muoveremmo le montagne, dice il testo sacro; le nostre azioni sarebbero allora più che umane, essendo guidate ed accompagnate dalla divinità; avrebbero tratti di divinità come la nostra religione. "È facile stabilirsi nella bontà e nella giustizia, se si crede" (Quintiliano, XII, XI).

Alcuni danno a credere di credere, mentre non credono. Altri, e sono anche di più, lo danno a credere a se stessi, senza saper comprendere che cosa significa credere.

Troviamo strano che, in mezzo alle guerre che opprimono il nostro stato al presente, vediamo gli avvenimenti andare a caso e moltiplicarsi all'infinito e senz'ordine. Il motivo è che non vi apportiamo niente se non l'interesse particolare. Alcuni partiti sostengono la giustizia: ma non lo fanno che per ornamento e dissimulazione; si protesta in nome suo, ma essa non è fatta propria, assimilata, sposata; sta in costoro come sulla bocca dell'avvocato, non come sentita ed amata. Dio concede il suo soccorso sovranaturale alla fede e alla religione, non alle nostre passioni. Gli uomini producono quelle guerre e si servono della religione in vista in esse: mentre dovrebbe essere tutto il contrario.

Il fatto è che tiriamo la religione con le nostre mani, come se fosse cera, in tante fogge diverse, contrarie ad una figura così diritta e così ferma, quale dovrebbe essere. Quando mai si è potuto constatare ciò meglio che nella Francia dei nostri giorni? Vi è chi prende a sinistra, chi a destra, vi è chi dice nero, chi dice bianco; tutti sottomettono la religione alle loro imprese violente e ambiziose, si comportano con un progresso così costante nella sregolatezza e nell'ingiustizia, che portano a dubitare e rendono difficile il credere, poiché le opinioni riguardo a cose dalle quali dipende la nostra condotta e la legge di vita sono così diverse. È possibile veder derivare dalla stessa scuola o dalla stessa dottrina costumi più simili, più unitari?

Questa è l'orribile impudenza con la quale corrompiamo le ragioni divine; così, empiamente, l'abbiamo ripudiata e ripresa a seconda della nostra posizione in questi pubblici fortuali. Questa frase solenne: "se sia permesso al suddito ribellarsi e prendere le armi contro il proprio principe per la difesa della religione"; vi ricordate come essa era, l'anno scorso in senso affermativo, l'insegna di un partito; in senso negativo l'insegna del partito opposto? Fate caso da qual parte viene ora ripetuta e fatta valere; e se le armi facciano maggior strepito per questa o quella causa. E, poi, se bruciano coloro che dicono che bisogna sottomettere la Verità al giogo delle nostre necessità.

Confessiamo la verità: colui che scegliesse nella schiera sia pure legittima e moderata coloro che procedono mediante il solo zelo di entusiasmo religioso, e coloro che hanno per iscopo soltanto la protezione delle leggi del loro paese o di mantenersi al servizio del principe, costui non sarebbe in grado di metter insieme un'intera compagnia di soldati. Da cosa deriva che non vi sono ormai molti che abbiano mantenuto la stessa volontà e la stessa maturità in mezzo ai nostri sbandamenti pubblici e che non si vedano, invece, ora andare al passo, ora correre a briglia sciolta e persino turbare i pubblici affari, ora con la violenza e asprezza, ora con la freddezza, debolezza e inerzia, se non dal fatto che li muovono considerazioni particolari e casuali sulla cui diversità essi si atteggiavano?

In ciò io vedo con evidenza che noi intendiamo la religiosità soltanto come autorizzazione delle nostre passioni. Non vi è avversione così eccellente come la cristiana. Il nostro zelo religioso fa meraviglie quando si tratta di incoraggiare la nostra tendenza verso l'odio, la crudeltà, l'ambizione, l'avarizia, la denigrazione, la ribellione. Mentre, al contrario, verso la bontà, la benignità, la temperanza, se non dipende da un'indole eccezionalmente disposta, non ha piede né ala.

La nostra religione ha come scopo di estirpare il vizio; essa, invece, lo protegge, lo nutre, lo incita. Non bisogna farsi beffe di Dio. Se credessimo in lui, non dico per fede autentica, ma semplicemente per adesione, così come crediamo una qualsiasi altra storia (sia detto a nostra vergogna), come crediamo ad un amico, l'ameremmo allora al di sopra di ogni cosa, per l'infinita bontà e bellezza che vedremmo in lui: o almeno egli godrebbe della stessa considerazione che godono per noi la ricchezza, i piaceri, la gloria e gli amici.

Il migliore di noi non ha ritegno nell'oltraggiarlo come ha ritegno nell'oltraggiare il suo vicino, il proprio padre, il suo signore. È l'intelligenza quella che scambia l'uno per

l'altro l'oggetto di un piacere vizioso, che ha da una parte, con una vita e gloria immortale che ha dall'altra? Vi rinunciavo soltanto perché lo sottovalutiamo; ma quale piacere ci attira ad oltraggiarlo, se non il piacere puro e semplice dell'offesa?

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VII, pagg. 166-169)

Montaigne, Sensi e conoscenza

Per Montaigne l'unica forma di conoscenza - secondo l'antica tradizione atomistica - è quella sensibile; ma la conoscenza sensibile, come dimostra l'esperienza, è soggettiva; la sola conclusione possibile è quella scettica: "Non si può stabilire nulla di certo".

M. E. de Montaigne, *Saggi*, II, cap. XII

a) "I sensi sono l'inizio e la fine dell'umana conoscenza"

Questo proposito mi ha condotto alla considerazione dei sensi, nei quali risiede il grande fondamento e la controprova della nostra ignoranza. Tutto ciò che conosciamo, lo conosciamo, senza dubbio, per il potere conoscitivo; infatti, poiché il giudizio consegue all'azione di colui che giudica, è giusto che questa operazione egli la compia con i suoi mezzi e la sua volontà, non per costrizione esterna, come avverrebbe se noi conoscessimo le cose per la forza e secondo la legge dalla nostra essenza. Ora, ogni conoscenza comincia in noi con i sensi, essi sono i nostri maestri: "La via per la quale l'assenso penetra nel petto e nel cuore dell'uomo" (Lucrezio, *De rerum natura*, V, 103).

La scienza comincia con essi e si risolve in essi. Dopo tutto, noi non avremmo più conoscenza di una pietra se non sapessimo che vi sono suoni, luci, sapori, misure, pesi, mollezza, durezza, asprezza, colori, levigatezza, larghezza, profondità. Ecco la fonte ed i principi per la costruzione di tutta la nostra conoscenza. E, secondo alcuni, scienza non è nient'altro che ciò che noi sentiamo. Ciò che mi può spingere a contraddire i sensi, mi prende per la gola e non potrebbe farmi retrocedere ulteriormente. I sensi sono l'inizio e la fine dell'umana conoscenza: "Vedrete che la nozione del vero è venuta dapprima dai sensi e che i sensi non possono venir confutati. Che cosa è degno di maggior credito dei sensi?" (Lucrezio, *De rerum natura*, IV, 479-483). Anche ad attribuire loro il meno possibile, occorrerà sempre almeno conceder loro questo, che con loro e per mezzo del loro intervento s'inizia tutta quanta la nostra conoscenza. Cicerone diceva che Crisippo avendo tentato di demolire la forza dei sensi e della loro importanza, produsse degli argomenti esattamente contrari e delle obiezioni così forti che non vi poté soddisfare. Per cui Carneade, che sosteneva la dottrina contraria, si vantava di servirsi delle stesse armi e parole di Crisippo per confutarlo e avrebbe gridato per questo contro di lui: "O miserabile, la tua forza di ha perduto! Non vi è secondo noi nessun assurdo maggiore che tener per fermo che il fuoco non scalda, che la luce non illumina, che il ferro non è né pesante né consistente, che sono nozioni apportateci dai sensi, né credenza o scienza dell'uomo che possa paragonarsi con quella dei sensi in certezza".

b) I sensi non danno conoscenze sicure

Per giudicare dell'opera dei sensi bisognerebbe che fossimo per prima cosa d'accordo con

le bestie, e quindi tra di noi. Ciò che noi non siamo per nulla; ed entriamo in discussione tutte le volte che udiamo, vediamo o gustiamo qualcosa diversamente da un altro, e disputiamo, come di ogni altra cosa, della diversità delle immagini che i sensi ci portano. Un fanciullo ode e vede, per un ordine naturale delle cose, diversamente ed ha un gusto diverso da un uomo di trent'anni, e quest'ultimo diversamente da un sessantenne. I sensi di uno sono più oscuri e velati, quelli di un altro sono più pronti ed acuti. Noi riceviamo diversamente le cose a seconda della nostra struttura e a seconda di quello che ci sembra. Ora, essendo il nostro modo di vedere così incerto e controverso, non fa specie se ci vien detto che noi possiamo dichiarare che la neve ci appare bianca, ma che non sapremmo che rispondere se si trattasse di stabilire se essa è tale per essenza e per verità: e, scosso questo fondamento, tutta la conoscenza del mondo se ne va a catafascio. Che cosa dire quando i nostri sensi stessi si impacciano l'un l'altro? Un dipinto sembra in rilievo alla vista, piatto al tatto; che cosa diremo del muschio, che è gradevole o no, visto che rallegra il nostro spirito e offende il nostro gusto? Vi sono erbe ed unguenti adatti ad una parte del corpo, che nuocciono ad un'altra; il miele è piacevole al gusto, spiacevole alla vista, e vi sono anelli a foggia di penna e non vi è occhio che possa sostenerne la larghezza e che sappia rilevare questo inganno, che da un lato esse si vanno allargando, appuntendosi e stringendosi dall'altro, anche quando si girano intorno al dito, tuttavia al tatto sembrano eguali in larghezza da ogni parte.

c) Non esistono conoscenze stabili

Per giudicare delle apparenze che riceviamo dagli oggetti, abbiamo bisogno di uno strumento adatto di giudizio; per verificare questo strumento abbiamo bisogno della dimostrazione, per verificare la dimostrazione uno strumento adatto: così eccoci in un circolo vizioso. Dal momento che i sensi non sono in grado di porre fine alla nostra disputa, nessuna ragione avrà salda consistenza senza un'altra ragione: ecco perché noi retrocediamo fino all'infinito. Il nostro spirito non si applica a cose che le siano estranee, anche se è conosciuto per l'intermediario dei sensi ed i sensi non comprendono un oggetto estraneo a loro, ma solo le loro proprie affezioni, e così immaginazione ed apparenza non appartengono all'oggetto, ma solamente alla passività ed affezione dei sensi; la parola affezione è cosa diversa dall'oggetto. E come si può dire che le affezioni dei sensi portino all'anima le qualità degli oggetti estranei per rassomiglianza, dal momento che non hanno nessun commercio con gli oggetti estranei che possa assicurarci di tale rassomiglianza? Come colui che non conosce Socrate, vedendo un ritratto di lui non può dire se esso gli assomiglia. Ora vi è qualcuno che vorrebbe egualmente giudicare per mezzo delle apparenze: se ciò vuol dire per mezzo di tutte, allora è impossibile, poiché esse si impacciano l'una con l'altra con delle contraddizioni e discrepanze, come l'esperienza ci testimonia; se ciò vuol dire che alcune apparenze scelte regolano le altre, bisognerà allora verificare questa scelta per mezzo di un'altra scelta, la seconda con una terza e in questo

modo, non avremo mai finito. Da ultimo, non vi è nessuna esistenza immutabile, né del nostro essere, né dell'essere degli oggetti. E così il nostro giudizio e tutte le cose mortali andiamo mutando e scorrendo senza posa. Così non si può stabilire nulla di certo dall'uno all'altro, e il giudicante e il giudicato sono in continuo mutamento e distruzione.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1964, vol. VII, pagg. 170-171, 174, 175-176)

Montaigne, Suggerimenti pedagogici

Montaigne suggerisce all'educatore di favorire nell'educando la curiosità verso tutto ciò che ci circonda, perché il nostro mondo deve essere il libro di ogni scolaro. Le grandi diversità che si trovano in esso ci devono insegnare a riconoscere la nostra debolezza di giudizio e ad essere umili.

M. E. de Montaigne, *Saggi*, a cura di I. Plattard, pagg. 22-26

Dalla pratica degli uomini il giudizio umano ricava una meravigliosa chiarezza, giacché noi siamo costretti e ripiegati in noi stessi, ed abbiamo la vista raccorciata alla lunghezza del nostro naso. A chi gli domandava di dov'era, Socrate non rispondeva: "d'Atene"; ma "del mondo". Egli, che aveva un'immaginazione semplicissima ma estesissima abbracciava l'universo come la sua città, offriva le sue conoscenze, la sua compagnia e i suoi affetti a tutto il genere umano; non come noi, che guardiamo solo ai nostri piedi... Colui che si rappresenta come in un quadro la grande immagine di nostra madre natura nella sua intera maestà, che legge sul suo viso una così generale e costante varietà, che all'interno di essa considera non solo se stesso, ma il mondo tutto come un tratto di una linea sottilissima: colui soltanto può valutare le cose secondo la loro vera dimensione.

Questo grande mondo, che alcuni moltiplicano ancora come specie sotto un genere, è lo specchio dove dobbiamo contemplarci per conoscerci in modo veramente giusto, esso dev'essere anche il libro del mio scolaro. Una tale varietà di temperamenti, di sette, di giudizi, di opinioni, di leggi e di costumi ci insegna a giudicare saggiamente i nostri, e insegna al nostro giudizio a riconoscere la sua imperfezione e la sua naturale debolezza; il che è un non lieve tirocinio. Tanti sconvolgimenti di governi e mutamenti della pubblica fortuna ci ammoniscono a non fare gran caso della nostra. Tanti nomi, tante vittorie e conquiste, sepolte sotto l'oblio, rendono ridicola la speranza di eternare il nostro nome per la cattura di dieci arcieri a cavallo e di una bicocca conosciuta solo per la sua caduta. L'orgoglio e la fierezza di tante pompe straniere, la tronfia maestà di tante corti e grandezze, ci rafforzano pienamente la vista, in modo da poter sostenere lo splendore delle nostre senza batter ciglio. Tante migliaia di uomini sepolti prima di noi ci incoraggiano a non temere di andare a raggiungere una così buona compagnia nell'altro mondo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XI, pagg. 290-291

Montesquieu, I tre poteri dello stato

Con estrema chiarezza Montesquieu sintetizza in questa pagina la sua teoria della divisione dei poteri che sta alla base della moderna concezione dello stato di diritto.

Ch.-L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XI, 6

In ogni stato esistono tre tipi di potere: il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose dipendenti dal diritto delle genti e il potere esecutivo delle cose dipendenti dal diritto civile. In forza del primo, il principe o il magistrato fa leggi, aventi una durata limitata o illimitata, e corregge o abroga quelle già fatte. In forza del secondo, fa la pace o la guerra, invia o riceve ambasciate, garantisce la sicurezza, previene le invasioni. In forza del terzo, punisce i delitti o giudica le cause fra privati. Chiameremo quest'ultimo il potere di giudicare, e l'altro semplicemente il potere esecutivo dello stato.

La libertà politica in un cittadino è quella tranquillità di spirito che deriva dalla persuasione che ciascuno ha della propria sicurezza; perché si goda di tale libertà, bisogna che il governo sia in condizione di liberare ogni cittadino dal timore degli altri.

Quando in una stessa persona, o nello stesso corpo di magistrati, il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non c'è più libertà; perché sussiste il legittimo sospetto che lo stesso monarca o lo stesso senato possa fare leggi tiranniche per poi tirannicamente farle eseguire.

Così non c'è più libertà se il potere di giudicare non è separato dal potere legislativo e dall'esecutivo. Infatti se fosse unito al potere legislativo, ci sarebbe una potestà arbitraria sulla vita e la libertà dei cittadini, in quanto il giudice sarebbe legislatore. Se poi fosse unito al potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza d'un oppressore.

Tutto sarebbe perduto infine, se lo stesso uomo o lo stesso corpo dei governanti, dei nobili o del popolo, esercitasse insieme i tre poteri: quello di fare leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni e quello di giudicare i delitti o le cause fra privati.

Nella maggior parte dei regni europei, il governo è moderato perché il principe, che detiene i due primi poteri, lascia ai suoi sudditi l'esercizio del terzo. Presso i Turchi, dove i tre poteri sono riuniti nelle mani del sultano, il regno è uno spaventoso dispotismo. [...]

Non sta a me giudicare se gli Inglesi godano attualmente di questa libertà o no. Mi basta affermare ch'essa è sancita dalle loro leggi e non mi curo d'altro.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pagg. 508-509)

Montesquieu, Il clima e il carattere dei popoli

Con stile vivace e persuasivo Montesquieu sottolinea quanto sia grande l'influenza del clima sul carattere dei popoli, introducendo in questo modo elementi di "discriminazione razziale".

Ch.-L. de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, XIV, 1-2; XVII, 2; XVIII, 1, 2, 4

Se è vero che il carattere spirituale e le passioni sono estremamente diverse nei diversi climi, le leggi avranno da essere relative alla differenza di tali passioni e di tali caratteri. [...] Nei climi freddi si ha dunque maggior vigore. [...] Questa maggior forza non può non produrre svariati effetti: per esempio maggior confidenza in se stessi, cioè maggior coraggio; consapevolezza della propria superiorità, cioè minor desiderio di vendetta; maggior senso di sicurezza, cioè più franchezza, meno sospetti e meno intrighi politici. Essa produrrà inoltre caratteri diversi e tipici. Si immagini un uomo racchiuso in un luogo caldo: egli soffrirà, per ciò stesso, di grande prostrazione. Se, in tale circostanza, gli si propone una azione coraggiosa, ne sarà tutt'altro che entusiasta; per la sua attuale debolezza, la sua anima sarà invasa dallo scoraggiamento; egli avrà paura di tutto, avrà la sensazione di non potere nulla. I popoli dei paesi caldi sono vili come lo sono i vecchi; quelli dei paesi freddi coraggiosi come i giovani. [...]

Nei paesi freddi si avrà scarsa sensibilità per i piaceri; essa sarà maggiore nei paesi temperati, estrema nei paesi caldi. Così come si distinguono i climi mediante i gradi di latitudine, li si potrebbe anche distinguere, per così dire, mediante i gradi della sensibilità. [...]

Nei climi nordici troverete popoli che hanno pochi vizi e molte virtù, grande franchezza e sincerità. Avvicinatevi al mezzogiorno, e avrete l'impressione di allontanarvi dalla morale stessa: passioni più vive moltiplicheranno i delitti; ciascuno cercherà di prevalere sugli altri per dare più libero sfogo a queste stesse passioni. Nei paesi temperati troverete invece popoli incostanti nel loro comportamento, sia nei loro vizi che nelle loro virtù; il clima non è sufficientemente caratterizzato per poter determinare con maggior precisione i loro caratteri.

Il calore in certi climi può essere così eccessivo da privare totalmente il corpo della sua forza. La fiacchezza si comunicherà allora allo spirito stesso; non si avrà più alcuna curiosità, alcun desiderio di nobili imprese, alcun sentimento generoso; le inclinazioni saranno tutte passive; la felicità sarà identificata con la pigrizia [...].

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pag. 509)

Montesquieu, L'Europa vista da un Persiano, il re di Francia e il papa

I mondi lontani e diversi dall'Europa, spesso immaginari, forniscono una fonte inesauribile di spunti per espedienti letterari che mirano a criticare la cultura e le istituzioni del vecchio continente. La tradizione è antica (si pensi alla Storia vera di Luciano di Samosata, II sec. d.C.), ripresa, nel XVIII secolo, in opere come I viaggi di Gulliver di Jonathan Swift, o I gioielli indiscreti di Denis Diderot. Montesquieu rovescia la situazione tradizionale: non porta l'Europeo lontano dall'Europa, a contatto con mondi straordinari, ma fa venire in Europa il diverso: è così che il re di Francia e il papa possono diventare due grandi "maghi"; capaci di manipolare e dominare lo spirito degli uomini.

Ch.-L. de Montesquieu, *Lettere persiane*, lett. XXIV e XXIX

Il re di Francia è il piú potente principe d'Europa. Pur non possedendo miniere d'oro, come il re di Spagna suo vicino, è piú ricco di lui perché sa trarre oro dalla vanità dei suoi sudditi, piú inesauribile di qualsiasi miniera. Lo si è visto intraprendere e sostenere lunghe guerre senz'altre risorse che la vendita di titoli nobiliari e, per un miracolo dell'orgoglio umano, le sue truppe erano regolarmente pagate, le fortezze munite e le flotte equipaggiate.

Del resto questo re è un gran mago: esercita il suo potere sullo spirito stesso dei suoi sudditi; li fa pensare com'egli vuole. Se si trova ad avere un solo milione di scudi nel suo erario, e ne ha bisogno di due, non ha che da persuaderli che uno scudo ne vale due ed essi lo credono. Se deve finanziare una guerra difficile e non ha denaro, non ha che da far credere loro che un pezzo di carta è denaro sonante ed essi sono subito persuasi. Giunge persino a far credere loro d'essere capace di guarirli da ogni sorta di male toccandoli, tanto è grande la forza e il potere ch'egli ha sugli spiriti.

Ciò che ti vengo narrando di questo principe non deve stupirti: c'è infatti un altro mago, anche piú forte di lui, che esercita sul suo stesso spirito il potere ch'egli ha sui sudditi. Questo mago si chiama il Papa. Egli riesce a far credere che tre e uno sono la stessa cosa, che il pane che si mangia non è pane o che il vino che si beve non è affatto vino, e mille altre cose di questo genere [...].

Il Papa è il capo dei cristiani. Si tratta di un vecchio idolo, incensato per abitudine. Una volta i principi stessi lo temevano [...] ma ora non fa piú paura a nessuno. Pretende d'essere il successore d'uno dei primi cristiani che si chiamava san Pietro; certo si tratta d'una ricca successione: egli possiede infatti tesori immensi ed è padrone d'un grande paese.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XIV, pag. 481)

Montesquieu, Lo spirito delle leggi

[...]

Esse devono esser talmente adatte al popolo per il quale son fatte, che è un caso raro che le leggi di una nazione convengano ad un'altra.

Esse devono essere in armonia con la natura e col principio del governo costituito, o che si vuol costituire, sia che lo formino, come fanno le leggi politiche; oppure che lo mantengano, come fanno le leggi civili.

Queste leggi debbono essere in relazione col carattere fisico del paese, col suo clima gelato, ardente o temperato; con la qualità del terreno, con la sua situazione, con la sua estensione, col genere di vita dei popoli che vi abitano, siano essi coltivatori, cacciatori o pastori: esse debbono essere in armonia col grado di libertà che la costituzione è capace di sopportare, con la religione degli abitanti, le loro disposizioni, la loro ricchezza, il loro numero, i loro commerci, costumi, maniere. Finalmente, esse hanno relazioni reciproche; con la loro origine, col fine del legislatore, con l'ordine delle cose sulle quali esse sono state costituite. Noi le dobbiamo considerare sotto tutti questi vari aspetti, ed è appunto ciò che io intendo fare nella mia opera. Esaminerò tutte queste relazioni: esse, nel loro insieme, formano ciò che viene chiamato lo *spirito delle leggi*.

(Montesquieu, *"Lo spirito delle leggi"*, UTET, Torino, 1974)

Montessori, Il materiale di sviluppo

In queste pagine Maria Montessori descrive le caratteristiche del “materiale di sviluppo” da lei utilizzato prima per il recupero dei bambini con deficit sensoriali e poi applicato nell'educazione dei bambini normali. Il materiale, attraverso l'educazione dei sensi, “fornisce una solida base allo sviluppo dell'intelligenza” e costituisce per il bambino una “esatta guida scientifica” per la sua attività di organizzazione e classificazione dei contenuti di esperienza, sviluppando la sua “mente matematica”.

M. Montessori, *La scoperta del bambino*

Il nostro materiale per lo sviluppo dei sensi ha una storia sua propria. Rappresenta una selezione, basata su accurati esperimenti psicologici, del materiale usato da Itard e Séguin nei loro tentativi di educare bambini deficienti e mentalmente menomati, degli oggetti usati come prove in psicologia sperimentale e di una serie di materiali da me designati nel primo periodo del mio lavoro sperimentale. Il modo con cui questi differenti mezzi furono usati dai bambini, le reazioni in essi provocate, la frequenza con cui essi usarono questi oggetti, e soprattutto lo sviluppo che essi resero possibile, ci offrono man mano criteri degni di fiducia per la eliminazione, la modifica e l'accettazione di questi mezzi come materiale delle nostre scuole. Colore, dimensioni, forma, insomma tutte le loro qualità furono sperimentalmente stabilite. Poiché in questo libro non trattiamo di questo periodo del nostro lavoro vale la pena di menzionare questo fatto.

Per evitare malintesi e confutare le critiche espresse dopo che il nostro metodo fu noto in tutto il mondo, può essere egualmente utile stabilire lo scopo della nostra educazione dei sensi. L'ovvio valore dell'educazione e del raffinamento dei sensi, allargando il campo della percezione, offre una sempre più solida e ricca base allo sviluppo dell'intelligenza. Per mezzo del contatto e dell'esplorazione dell'ambiente l'intelligenza innalza quel patrimonio di idee operanti, senza le quali il suo funzionamento astratto mancherebbe di fondamento e di precisione, di esattezza e di ispirazione. Questo contatto è stabilito per mezzo dei sensi e del movimento. Se è possibile educare e raffinare i sensi, anche se ciò è soltanto un'acquisizione temporanea nella vita degli individui che più tardi non li usano in modo così ampio e costante come in certe professioni specificamente pratiche e sensoriali, il valore di questa educazione dei sensi non diminuisce, perché proprio in questo periodo di sviluppo si formano le idee fondamentali e le abitudini dell'intelligenza.

Vi è anche un altro lato importante di questa educazione. Il bambino di due anni e mezzo o tre che viene alle nostre Case dei Bambini ha, negli anni precedenti della sua vita molto attivi e mentalmente svegli, accumulato e assorbito una quantità di impressioni. Questo notevole fatto, la cui importanza può essere difficilmente esagerata, avvenne, però, senza alcun aiuto o guida dall'esterno. Impressioni essenziali e casuali sono tutte accumulate, assieme, creando una confusa, ma considerevole ricchezza nella sua mente subcosciente. Con il graduale manifestarsi della consapevolezza e della volontà diventa imperativo il

bisogno di creare ordine e chiarezza e distinguere tra l'essenziale e il casuale. Il bambino è maturo per una riscoperta del proprio ambiente e della ricchezza interiore di impressione che ne ha riportato. Per rendersi conto di questo bisogno, il bambino richiede una esatta guida scientifica, come quella resa possibile dalla nostra dotazione strumentale e dai nostri esercizi. Egli può essere paragonato a un erede inconscio dei grandi tesori che possiede, ansioso di apprezzarli attraverso la conoscenza di un esperto di professione, e di catalogarli e classificarli, in modo d'averli a sua piena ed immediata disposizione.

Se par possibile il dubbio sulla permanenza di un'accresciuta e raffinata attività sensoriale in certe sfere d'azione della vita, quest'ultimo fatto sembra certo un'acquisizione della massima durata. Generalmente il primo scopo dell'educazione dei sensi è stato considerato come la ragione dell'importanza attribuitale nel nostro metodo, mentre il secondo non è per noi inferiore, anzi è in realtà il suo primo motivo. La nostra esperienza e quella dei nostri seguaci sono soltanto servite ad avvalorare la nostra idea.

In conclusione possiamo menzionare il grande servizio reso dal nostro materiale sensoriale e dagli esercizi eseguiti con esso per la scoperta di difetti nelle funzioni dei sensi in un periodo in cui può ancora esser fatto molto per porvi rimedio.

Il materiale sensoriale è costituito da un sistema di oggetti, che sono raggruppati secondo una determinata qualità fisica dei corpi – come colore, forma, dimensione, suono, stato di ruvidezza, peso, temperatura, ecc. Così, p. es.: un gruppo di campane che riproducono i toni musicali; un insieme di tavolette che hanno differenti colori in gradazione; un gruppo di solidi che hanno la stessa forma e graduate dimensioni: e altri che invece differiscono tra loro per la forma geometrica, cose di differente peso e della medesima grandezza: ecc., ecc.

Ogni singolo gruppo rappresenta la medesima qualità, ma in gradi diversi: si tratta quindi di una graduazione dove la differenza tra oggetto e oggetto varia regolarmente ed è, quando possibile, matematicamente stabilita.

Simile criterio generico va però soggetto a una determinazione pratica che dipende dalla psicologia del bambino e sarà scelto con l'esperienza, come adatto a educare, solo un materiale che effettivamente “interessa” il piccolo bambino e lo trattiene in un esercizio spontaneo e ripetutamente scelto.

Ogni gruppo di oggetti – materiale dei suoni, materiale dei colori, ecc. – presentando una graduazione, ha dunque agli estremi il “massimo” e il “minimo” della serie, che ne determinano i limiti, i quali, più propriamente, sono fissati dall'uso che ne fa il bambino. Questi due estremi, se avvicinati, dimostrano la differenza più palese che esista nella serie e perciò stabiliscono il più spiccato *contrasto* che sia reso possibile col materiale. Il contrasto essendo rilevante rende evidenti le differenze e il bambino anche prima di esercitarsi è capace di interessarsene.

Isolamento di una qualità unica nel materiale

Qualunque oggetto vogliamo usare per l'educazione sensoriale presenta necessariamente molte qualità diverse come peso, ruvidezza, colore, forma, dimensione, ecc. Come dovremo dunque procedere, perché la serie metta invece in rilievo una sola qualità? È necessario isolare, tra le tante, una qualità sola dell'oggetto. Questa difficoltà si supera appunto con la serie e le gradazioni: bisogna preparare oggetti identici tra loro in tutto, salvo che nella qualità variante.

Se si vogliono preparare oggetti che servano p. es. a far distinguere i colori, bisogna costruirli della medesima sostanza, forma e dimensione; e farli differire solo nel colore. O, volendo preparare oggetti con lo scopo di far rilevare i vari toni della scala musicale, è necessario che essi siano perfettamente uguali all'apparenza, come p. es. le campane che usiamo nel nostro sistema: esse hanno la medesima forma e dimensione e appoggiano tutte sopra un identico sostegno; ma, percosse con un martellino, danno suoni diversi e questi suoni sono l'unica differenza percepibile ai sensi.

Perciò i piccoli strumenti che si mettono tra le mani dei bambini come giocattoli musicali, aventi aste più corte e più lunghe o tubi di differente altezza disposti a canne d'organo, non si prestano ad un vero esercizio del senso musicale, tendente a differenziare "i suoni". Perché l'occhio può aiutare a distinguerli sulla guida delle dimensioni diverse; mentre è necessario che l'orecchio sia il solo ricevitore e il solo giudice.

Questo procedimento riesce a dare una grande chiarezza nel differenziare le cose: ed è evidente che la chiarezza pone appunto le basi dell'interesse nel "distinguere".

Dal lato psicologico, è poi noto che per rilevare meglio singole qualità bisogna, per quanto è possibile, isolare i sensi: una impressione tattile è più chiara se si tratta di un oggetto che non conduce il calore, cioè che non dia contemporaneamente impressioni di temperatura e se il soggetto si trovi in luogo oscuro e silenzioso, dove cioè non ci siano impressioni visive né uditive che perturbino le impressioni tattili. Il processo d'isolazione può dunque essere duplice: nel soggetto, isolato da ogni altra impressione dell'ambiente; e nel materiale, con un sistema graduato secondo una sola qualità.

E questa precisione, che è come il limite di perfezione al quale bisogna tendere, rende possibile un lavoro di analisi interno ed esterno, adatto a dare ordine alla mente infantile. Il bambino, che è per sua natura un appassionato esploratore dell'ambiente perché ancora non ha avuto tempo e modo di conoscerlo esattamente, volentieri "chiude gli occhi" o si benda per sottrarsi alla luce, quando esplora le forme con le sue mani: o volentieri accetta l'oscurità per riuscire a percepire i rumori minimi.

Qualità fondamentali comuni a tutto ciò che nell'ambiente educativo circonda il fanciullo

Ai tanti caratteri sopradetti, altri se ne devono aggiungere, che però non si riferiscono in particolare agli oggetti sensoriali ma dovrebbero estendersi possibilmente a tutto ciò che circonda il bambino; essi sono:

I. *Il controllo dell'errore.* – Si deve possibilmente cercare che i materiali offerti al bambino

contengano in sé il “controllo dell'errore” come sono p. es. gl'incastri solidi: cioè sostegni di legno che portano dei fori ai quali si adattano cilindri di graduale dimensione: da fini a grossi, ovvero da alti a bassi, o da piccoli a grandi. Gli spazi, essendo esattamente corrispondenti ai cilindretti da deporvi, non è possibile collocarli tutti erroneamente poiché alla fine dovrebbe rimanerne uno fuori di posto: e ciò denuncia lo sbaglio commesso. Appunto come in una bottoniera, l'ordine sbagliato, o il bottone dimenticato, si rivela alla fine con un'asola vuota. In altri materiali, come nelle tre serie di blocchi, la grandezza, il colore, ecc., degli oggetti e il fatto che il bambino si è già esercitato a constatare gli errori, rende questi visibili fino all'evidenza.

Il controllo materiale dell'errore conduce il bambino ad accompagnare i suoi esercizi col ragionamento, con la critica, con l'attenzione sempre più interessata all'esattezza, con una capacità raffinata a distinguere le piccole differenze, e prepara così la coscienza del bambino a controllare gli errori, anche quando questi non sono più materiali o sensibilmente evidenti.

E non soltanto gli oggetti per l'educazione sensoriale e per la coltura, ma tutto nell'ambiente è preparato in modo da rendere facile il controllo degli errori. Gli oggetti, dal mobilio ai singoli materiali di sviluppo, sono dei denunciatori, la cui voce ammonitrice non può sfuggire.

I colori chiari e la lucentezza denunciano le macchie; la leggerezza dei mobili denuncia le movenze ancora imperfette e rozze, cadendo o strisciando con rumore sul pavimento. Così che tutto l'ambiente è come un educatore severo, una sentinella sempre all'erta: e ciascun bambino ne sente gli ammonimenti come se fosse solo dinanzi a quell'inanimato maestro.

II. *L'estetica*. – Un altro carattere degli oggetti è di essere attraenti. Il colore, la lucentezza, l'armonia delle forme sono cose curate in tutto quanto circonda il bambino. Non solo il materiale sensoriale, ma tutto l'ambiente è così preparato, da attirarlo, come in natura i petali colorati attirano gl'insetti a succhiare il nettare che essi nascondono. [...]

E i telai delle allacciature coi bottoni argentati sulla stoffa verde – o i bei cubi rosa – o le spolette dai sessantatré colori in gradazione – o le belle lettere colorate dell'alfabeto giacenti nei loro compartimenti – sono inviti delle cose.

E il fanciullo obbedisce a quell'oggetto che corrisponde in quel momento al suo più vivo bisogno di azione. Così in un campo, i petali di tutti i fiori chiamano altre vite coi loro profumi e coi colori, ma l'insetto sceglie il fiore che è fatto per lui.

III. *L'attività*. – Altro carattere del materiale di sviluppo deve essere quello di *prestarsi all'attività del bambino*. La possibilità di trattenere con interesse l'attenzione infantile non dipende tanto dalla “qualità” contenuta nelle cose, quanto dalla possibilità che offrono di agire.

Cioè per rendere interessante una cosa, non basta che sia interessante in se stessa, ma occorre che si presti all'attività motrice del bambino. Bisogna che ci siano per esempio piccoli oggetti da spostare – ed è allora il movimento della mano, più che gli oggetti, che trattiene il bambino occupato nel fare e disfare, nello spostare e nel riordinare molte volte di

seguito le cose, rendendo possibile una occupazione prolungata. Un giocattolo bellissimo, una visione attraente, un racconto stupefacente possono senza dubbio *richiamare* l'interesse infantile, ma se il bambino deve soltanto “vedere” o “ascoltare” o “toccare” un oggetto immutabile, quell'interesse sarà superficiale, passando da cosa a cosa. Così l'ambiente è tutto combinato in modo da prestarsi all'attività infantile, è bello, ma ciò non interesserebbe il bambino che un giorno solo, mentre il fatto che ogni oggetto può essere rimosso, usato, e riportato al suo posto rende l'attrattiva dell'ambiente inesauribile.

IV. *I limiti.* – Infine, un altro principio comune a tutti i “mezzi materiali” costruiti per l'educazione, è il seguente, finora assai poco compreso, e pure del più alto interesse pedagogico: cioè che il materiale deve essere “limitato in quantità”. Questo fatto, una volta constatato, è logicamente chiaro alla nostra comprensione: il bambino normale non ha bisogno di “stimoli che lo risvegliano”, che “lo mettano in rapporto con l'ambiente reale”. Egli è sveglio, e i suoi rapporti con l'ambiente sono innumerevoli e continui. Egli ha bisogno invece di ordinare il caos formato nella sua coscienza dalla moltitudine di sensazioni che il mondo gli ha dato. Egli non è un “dormiente della vita” come il fanciullo deficiente, ma è un “esploratore ardito nel mondo, nuovo per lui” e, come esploratore, ciò di cui ha bisogno è *una strada* (cioè qualcosa di limitato e di diretto) che lo conduca al suo fine e lo salvi dalle deviazioni affaticanti che non permettono di avanzare. Allora egli si “attacca appassionatamente” a quelle cose – limitate e dirette allo scopo – che ordinano il caos formatosi in lui e con l'ordine danno condizioni di chiarezza alla mente esploratrice, e le forniscono una guida nelle ricerche. L'esploratore dapprima abbandonato a se stesso, diventa allora un uomo illuminato, che fa ad ogni passo nuove scoperte e avanza con la forza che dà la soddisfazione interiore.

Quanto queste esperienze devono modificare il concetto che molti hanno ancora – cioè che il bambino sia *tanto più aiutato* quanto più oggetti educativi siano messi a sua disposizione! Crediamo erroneamente che il bambino più “ricco di giocattoli”, più “ricco d'aiuti” possa essere il meglio sviluppato. Invece la moltitudine disordinata di oggetti, è essa che aggrava l'animo di un nuovo caos, e lo opprime nello scoraggiamento.

I “limiti” negli aiuti che conducono il bambino a dare ordine alla sua mente e a facilitargli la comprensione delle cose infinite che lo circondano – sono quelli la massima necessità per risparmiare le sue forze e per farlo avanzare con sicurezza nelle vie difficili dello sviluppo.

ORDINE E GRADI NELLA PRESENTAZIONE DEL MATERIALE

Nell'applicazione pratica del metodo, occorre conoscere quali sono le serie di esercizi che devono presentarsi successivamente al bambino.

Nell'esposizione del libro è indicata una progressione per ogni esercizio: ma nelle Case dei Bambini si cominciano contemporaneamente i più svariati esercizi; e avviene che esistano gradi nella presentazione del materiale nel suo insieme; ciò che è indicato come segue:

Primo Grado.

Muovere le sedie in silenzio, trasportare oggetti, camminare in punta di piedi (vita pratica).

Le allacciature.

Gli incastri solidi (esercizi sensoriali).

Tra gli incastri solidi vi è la seguente progressione dal facile al difficile:

a) incastri della stessa altezza e di diametro decrescente;

b) incastri decrescenti in tutte le dimensioni;

c) incastri decrescenti solo nell'altezza.

Secondo Grado.

Vita pratica: alzarsi e sedersi in silenzio, spolverare, versare acqua da un recipiente in un altro.

Camminare sul filo.

Esercizi sensoriali.

Materiale delle dimensioni, lunghezze, prismi, cubi.

I vari esercizi sensoriali nel periodo degli appaiamenti e dei contrasti.

Terzo Grado.

Vita pratica: vestirsi, spogliarsi, lavarsi, ecc.

Pulizie varie dell'ambiente.

Mangiare correttamente usando le posate.

Esercizi di movimento.

Vari esercizi di controllo dei movimenti camminando sul filo.

Esercizi sensoriali.

Tutti gli esercizi secondo la gradazione.

Disegno.

Esercizi di silenzio.

Quarto Grado.

Esercizi di vita pratica.

Apparecchiare la tavola, lavare le stoviglie, ordinare la stanza, ecc.

Esercizi dei movimenti: marce ritmiche.

Analisi dei movimenti.

Alfabeto.

Disegno.

Aritmetica: i vari esercizi col materiale.

Ingresso dei bambini in chiesa.

Quinto Grado.

Vita pratica: tutti gli esercizi di vita pratica come sopra; in più:

Cure fini di toeletta personale, come pulizia dei denti e delle unghie.

Apprendimento delle forme esterne sociali come il saluto ecc.

Acquarelli e disegni.

Scrittura e lettura di parole: comandi.

Prime operazioni di aritmetica scritta.

Lettura di parole scientifiche, geografiche, storiche, biologiche
e geometriche ecc.

Sviluppo della lettura attraverso particolari grammaticali accompagnati da giochi.

Nella stessa classe dovrebbero trovarsi insieme bambini di tre età: i più piccoli che spontaneamente si interessano al lavoro dei più grandi e imparano da loro dovrebbero essere aiutati. Un bambino che dimostra il desiderio di lavorare e di imparare deve essere lasciato libero di farlo anche se il lavoro è fuori del programma regolare, il quale è indicato soltanto per la maestra che inizia una classe.

R. Fornaca-R.S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del Novecento*, Principato, Milano, 1993, pagg. 153-160

Montessori, La mente assorbente

Maria Montessori (1870- 1952) in queste pagine descrive lo sviluppo psichico del bambino come “creazione”, “costruzione” dovuta all’attività esercitata dal soggetto sull’ambiente. Il bambino è definito “embrione spirituale” per sottolineare che niente è già preformato in lui, ma sono presenti potenzialità (nebuli) che possono svilupparsi solo assimilando dall’ambiente gli elementi necessari per la costruzione delle funzioni psichiche. La Montessori definisce “mente assorbente” questa tendenza del bambino nei primi anni di vita all’assorbimento inconscio dei dati del suo ambiente, sottolineando la specificità dei processi mentali infantili rispetto a queglii dell’adulto.

M. Montessori, *La formazione dell’uomo*

Il bambino deve avere una funzione speciale che non è quella soltanto di essere piú piccolo e piú debole rispetto all’adulto. Esso non possiede “per nascita” tutti gli attributi destinati a ingrandirsi e fortificarsi per arrivare allo stato adulto; infatti, se avesse già dei caratteri fissati come avviene per le altre specie, l’uomo non potrebbe adattarsi a luoghi e abitudini tanto diverse, né evolvere nelle sue forme sociali, né assumere lavori tanto diversi. Esso dunque è diverso dagli animali, proprio riguardo all’eredità. Non eredita evidentemente i *caratteri*, ma le potenzialità a formarli. È dunque *dopo la nascita* che i caratteri propri della razza a cui il bambino appartiene si costruiscono.

Prendiamo ad esempio il linguaggio. È certo che l’uomo deve possedere e trasmettersi per eredità la qualità tutta nuova di svolgere un linguaggio che sta in rapporto con l’intelligenza e la necessità di trasmettere il pensiero per una cooperazione sociale. Ma non esiste un *linguaggio particolare*. L’uomo non “parla una lingua” solo perché cresce; come un cagnolino, che, in qualunque parte del mondo si trovi, anche se isolato da altri cani, abbaia. Il linguaggio viene a poco a poco, e si svilupperà appunto durante l’epoca inerte e inconscia della prima infanzia. È a due anni o due anni e tre mesi, che il bambino parla distintamente e riproduce precisamente il linguaggio che parlano quelli che lo circondano. Non riproduce ereditariamente il linguaggio del padre e della madre. Infatti, se un bambino è allontanato dai suoi genitori e dal suo popolo, è messo in un altro paese dove si parla un’altra lingua, egli assume il linguaggio del luogo dove si trova. [...]

Il linguaggio dunque si sviluppa *ex novo* dal bambino stesso. Esso lo sviluppa naturalmente, sí, cioè ha questo potere ereditario, ma lo sviluppa egli stesso, in se stesso, prendendolo dall’ambiente. Niente è piú interessante degli studi recenti di psicologia relativi a osservazioni esatte sullo sviluppo del linguaggio nei bambini.

I bambini assorbono, certo inconsciamente, il linguaggio in un modo grammaticale; e mentre rimangono apparentemente inerti per molto tempo, a un tratto (o per meglio dire nello spazi o di due anni e tre mesi circa), mostrano un fenomeno quasi di esplosione di un linguaggio già tutto formato. Dunque ci fu uno sviluppo *interno* durante il lungo periodo in cui il piccolo era incapace di esprimersi. Esso stava elaborando nei misteri del suo

inconscio tutto il linguaggio, con le regole che mettono le parole nell'ordine grammaticale che è necessario a esprimere il pensiero. Ciò fanno i bambini rispetto a tutte le lingue possibili. Le più semplici, come quelle di certe tribù africane, e le più complicate, come quella tedesca o russa, tutte sono assorbite esattamente durante il medesimo periodo di tempo; e in ogni razza il bambino comincia a parlare verso i due anni di età. Fu così certamente anche nel passato. I bambini romani avranno parlato quella lingua latina così complicata nei casi e nelle declinazioni e tanto difficile a essere appresa dai giovani dei nostri tempi che frequentano le scuole superiori; e, in India, i piccoli bambini avranno parlato il sanscrito, che è di una difficoltà quasi insuperabile per gli studiosi di oggi. [...] I linguaggi assorbiti durante l'età infantile sono evidenti e inimitabili: sono i rispettivi "linguaggi materni", propri all'uomo ignorante come a quello colto. Linguaggio unico per ogni uomo che lo possiede nei suoni alfabetici, nelle intonazioni della voce nelle disposizioni grammaticali e che caratterizza la sua provenienza da una nazione o da una razza, come potrebbe fare il colore della pelle o la sagoma del corpo.

Come furono fissati quei diversi linguaggi? quei linguaggi elaborati a traverso infinite generazioni, quei suoni che si sono evoluti attraverso il pensiero degli uomini? Certo non perché il bambino vi prestasse un'attenzione conscia e non per studio intelligente. L'uomo ha come carattere ereditario la facoltà di poter parlare; ma non è per eredità che si trasmette quel determinato linguaggio. Che cosa allora si eredita?

Si potrebbe fare un paragone con le nebulose creatrici degli astri che sono ammassi quasi inconsistenti di gas eterei, cose impalpabili che pure a poco a poco si solidificano e si trasformano, diventano astri e pianeti.

Se, per fare un paragone, si supponesse un'eredità del linguaggio, questa sarebbe una *nebula*, inesistente e muta, senza la quale tuttavia non vi sarebbe alcuna possibilità di sviluppare un qualsiasi linguaggio. Le nebulose sarebbero misteriose potenzialità paragonabili a quelle dei *genus*, che si trovano nella cellula germinativa e che hanno sui futuri tessuti il potere di dirigerli, in modo da formare degli organi complicati e precisati in tutti i loro tessuti.

L'embrione spirituale

Il bambino, che in apparenza è psichicamente inerte, non sarebbe forse un *embrione* in cui si svolgono i poteri e gli organi psichici dell'uomo? Un embrione dove esistono soltanto nebulose, le quali hanno il potere di svolgersi spontaneamente, sí, ma solo a *spese dell'ambiente*, di quell'ambiente che è così vario, nelle forme di civilizzazione? Ecco perché l'embrione umano deve *nascere* prima di completarsi e si può svolgere solo dopo la nascita, perché le sue potenzialità devono essere stimulate dall'ambiente.

Le "influenze interne" saranno molte, come nella crescita fisica ci sono, durante i processi dipendenti dai *genus*, per esempio le influenze dei vari ormoni. Qui invece, nell'embrione spirituale, esistono delle *sensibilità* dirigenti. Per esempio, nel caso del

linguaggio, si nota agli esami sensoriali che il senso dell'udito sembra essere il meno sviluppato durante le prime settimane di vita. Eppure è col senso uditivo che devono essere raccolti i suoni più delicati della parola. Ne risulta perciò che l'udito *non ode* solo come senso: ma è guidato da speciali sensibilità a raccogliere dall'ambiente precisamente i suoni delle parole. E questi allora non sono soltanto sentiti, ma provocano delle reazioni motrici nelle fibrille delicate delle corde vocali, della lingua, delle labbra che sono risvegliate, tra le tante fibrille, proprio in quel modo per riprodurre quei suoni. Tuttavia ciò non è espresso immediatamente ma è immagazzinato in attesa del tempo in cui il linguaggio dovrà nascere. Come il bambino nella vita intrauterina si forma senza funzionare, ma è poi stimolato a nascere a un certo momento e funziona tutto a un tratto.

Queste sono supposizioni, ma resta il fatto che avvengono sviluppi interni *diretti* da energie creative, e questi sviluppi possono arrivare a maturità prima di manifestarsi all'esterno. Quando poi si manifestano, essi sono *caratteri* costruiti a formare parte dell'individualità.

La mente assorbente

Certamente, non tutti questi complicati processi seguono il funzionamento che si trova stabilito nell'adulto, perché il bambino non ha imparato una lingua come noi potremmo imparare una lingua straniera, con lo sforzo delle nostre facoltà mentali, ma egli ha acquistato una costruzione stabile, esatta, meravigliosa, come le costruzioni embrionali di un organo in un organismo. Esiste cioè nel piccolo bambino uno stato mentale inconscio che è creativo, e che noi chiamiamo "mente assorbente". E la mente assorbente costruisce non per sforzi volontari, ma sulla guida di "sensibilità interne", che chiamiamo "periodi sensitivi", perché la sensibilità dura solo temporaneamente, dura fino a che non è compiuto l'acquisto che deve fare la natura. Così, per esempio, se in un bambino la nebula del linguaggio trovasse ostacoli allo sviluppo e le sensibilità uditive costruttive non funzionassero, ne potrebbe derivare un sordomuto che ha tutti gli organi dell'udito e della parola perfettamente normali.

È chiaro che nella "creazione" psichica dell'uomo ci deve essere un fatto segreto. Se noi impariamo tutto a traverso l'attenzione, lo sforzo di volontà, l'intelligenza, come può intraprendere la sua grande costruzione il bambino che ancora non è dotato di intelligenza, di volontà e di attenzione? È evidente che in esso agisce una mente con poteri tutti diversi dai nostri e che perciò può esistere nell'inconscio un funzionamento psichico diverso dalla mente conscia.

Il linguaggio è l'esempio che può prestarsi più chiaramente a dare un'idea di questa differenza di mentalità, perché esso si presta a uno studio di osservazione diretto e dettagliato.

Nella mente inconscia non si incontrano le diverse difficoltà che noi sperimentiamo nell'imparare, per esempio, una lingua molto semplice o una lingua estremamente complicata. Evidentemente, come non ci sono difficoltà, non ci sono nemmeno graduali

sviluppi relativi a queste difficoltà. Il *tutto* è preso nello stesso periodo di tempo. Ora questo acquisto non è paragonabile allo sforzo di *memoria* che dobbiamo fare noi, né alla labilità della nostra memoria che lascia facilmente sfuggire i suoi evanescenti acquisti; perché il linguaggio nell'epoca inconscia si stampa indelebilmente e diventa un *carattere* che l'uomo trova stabilito in se stesso. Nessun linguaggio che si voglia sommare al linguaggio materno diventerà un carattere, e nessuno sarà di così sicuro possesso come quello. [...]

La lingua materna non è affidata alla memoria conscia, essa è depositata in una memoria diversa, simile a quella che gli psicologi moderni, biologi o psicoanalisti chiamano "mneme" o "la memoria della vita", quella che trattiene le forme trasmesse per eredità, a traverso l'infinità dei tempi e che è considerata come un "potere vitale". [...]

La mente assorbente! meraviglioso dono dell'umanità!

Senza che vi partecipi col suo sforzo, solo "vivendo", l'individuo assorbe dall'ambiente anche un fatto complesso di cultura, com'è il linguaggio.

Se questa forma essenziale permanesse nell'adulto, come sarebbero facilitati gli studi! Immaginatoci di poter andare in un altro mondo, diciamo nel pianeta Giove, e d'incontrarvi degli uomini che solo passeggiando e vivendo assorbono tutte le scienze senza studiarle, acquistano abilità senza lo sforzo dell'esercizio! Noi diremmo: "Che fortunato miracolo!" Ebbene, questa forma fantastica della mente esiste; è la mente del piccolo bambino. È un fenomeno che rimane nascosto nei misteri dell'inconscio creativo.

Se questo avviene per il linguaggio, per quella costruzione di suoni foggiate dagli uomini durante secoli e millenni di sforzi intellettuali, per cesellare l'espressione del pensiero, è facile riconoscere che debbono, analogamente, fissarsi nel bambino i caratteri psichici che differenziano una razza dall'altra: ossia le abitudini, i pregiudizi, i sentimenti e, in genere, tutti i caratteri che noi sentiamo "incarnati" in noi, indipendentemente o anche malgrado le modificazioni che la nostra intelligenza, la logica, il razio cinio sarebbero disposti a portarvi. [...]

Il bambino costruisce veramente, riproducendole in se stesso come in una forma di mimetismo psichico, le caratteristiche degli uomini che lo circondano. E così, crescendo non diventa semplicemente un *uomo*, ma diventa un *uomo della sua razza*.

Con questa descrizione abbiamo toccato un segreto psichico di importanza vitale per l'umanità: il segreto dell'*adattamento*.

R. Fornaca-R. S. Di Pol, *Dalla certezza alla complessità. La pedagogia scientifica del Novecento*, Principato, Milano, 1993, pagg. 140-143

Moore, Sul problema kantiano del noumeno e del fenomeno

Al contrario di Kant, che riteneva esistesse un'unica prova per dimostrare l'esistenza di un mondo esterno, quella della passività dei sensi nell'atto della sensazione, Moore ritiene invece che di prove se ne possono avere quante se ne vuole. E fa un esempio.

G. E. Moore, *Proof of an external world*, "Proceedings of the British Accademy", 25, 1939; Ristampato in *Philosophical papers*, London 1959; trad. it. di M. A. Bonfantini, *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, pagg. 133-135, 153

Nella prefazione alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* di Kant troviamo un passo, che, nella traduzione del professor Kemp Smith, è reso nel modo seguente:

"Rimane tuttora uno scandalo per la filosofia... che l'esistenza di cose al di fuori di noi... debba essere accettata semplicemente *per fede*, e che, se qualcuno pensasse bene di dubitare della loro esistenza, noi non siamo in grado di opporre ai suoi dubbi nessuna prova soddisfacente".

Sembra chiaro da queste parole che Kant pensasse che fosse impresa di una certa importanza quella di offrire una prova de "l'esistenza di cose al di fuori di noi" [...].

Ma qual è il significato della tesi in questione? Credo che si debba riconoscere che l'espressione "cose al di fuori di noi" sia piuttosto bizzarra e che il suo significato non sia certo un modello di chiarezza. Sarebbe suonata meno strana, se, invece di "cose al di fuori di noi", avessi detto "cose esterne"; e così forse anche il significato di quest'espressione sarebbe apparso più chiaro; e credo che possiamo rendere il significato di "cose esterne" ancora più limpido, se spieghiamo che questa locuzione è stata usata di regola dai filosofi come forma abbreviata per "cose esterne *alle nostre menti*". Il fatto è che c'è stata una lunga tradizione filosofica, secondo la quale le tre espressioni "cose esterne", "cose esterne *a noi*", e "cose esterne *alle nostre menti*" sono state usate come fra loro equivalenti, e sono state usate, ognuna di esse, come se non avessero bisogno di alcuna spiegazione.

L'origine di quest'uso invalso, io non la conosco. Comunque, è un uso che ritroviamo di già in Descartes; e dato che egli impiega queste espressioni come se non avessero bisogno di spiegazione, è presumibile che esse siano state usate col medesimo significato anche prima. Delle tre, la locuzione "esterne *alle nostre menti*" mi sembra la più chiara, giacché almeno esplicita che non si intendono le cose "esterne *ai nostri corpi*"; mentre tutte e due le altre locuzioni potrebbero essere assunte a significare proprio questo – e infatti ci sono state molte confusioni anche tra i filosofi, fra le nozioni di "cose esterne" e di "cose esterne *ai nostri corpi*". [...]

Mi sembra che, ben lungi dall'esser vero – come Kant afferma di ritenere – che ci sia una sola prova possibile dell'esistenza di cose al di fuori di noi, e precisamente quella ch'egli stesso ha fornito, io sono ora perfettamente in grado di offrire un gran numero di prove differenti, ciascuna delle quali è una dimostrazione compiutamente rigorosa; e credo, altresí, di essere stato in grado in molte altre occasioni di offrire molte altre prove. In questo

momento, io sono perfettamente in grado di dimostrare, per esempio, che esistono due mani umane. Come? Tenendo levate le mie due mani e dicendo, mentre faccio un certo gesto con la mano destra, "Ecco qui una mano", e poi aggiungendo, mentre faccio un certo gesto con la sinistra, "E qui ecco un'altra mano". E se, facendo ciò, io ho anche dimostrato *ipso facto* l'esistenza di cose esterne, vedete bene che io sono ora in grado di ripetere la prova in numerosi altri modi: non c'è nessun bisogno di moltiplicare gli esempi.

Ma io ho davvero provato poco fa che in quel momento esistevano due mani umane? Affermo decisamente di averlo fatto, e anzi di aver fornito una prova perfettamente rigorosa, e forse addirittura tale che risulterebbe impossibile darne di migliori o di più rigorose di checchessia. Naturalmente, la mia prova non avrebbe costituito una vera prova, a meno che fossero state soddisfatte tre condizioni: e cioè, (1) a meno che la premessa che io adducevo a prova della conclusione fosse differente dalla conclusione che ponevo come tesi da dimostrare; (2) a meno che la premessa addotta fosse qualcosa che *conoscevo* per vero, e non semplicemente qualcosa che credessi vero ma di cui non fossi in alcun modo sicuro, e qualcosa che, sebbene effettivamente vero non riconoscessi per tale; e (3) a meno che la conclusione discendesse davvero dalle premesse. Ma tutte e tre queste condizioni sono state realmente soddisfatte dalla mia dimostrazione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 574-575

Moore, Sulla realtà fenomenica

Se da una parte possiamo essere certi dell'esistenza di un mondo reale, dall'altra questa certezza, se analizzata, porta a dei risultati tutt'altro che certi.

G. E. Moore, *Saggi filosofici*

Proprio come ritengo che la proposizione “esistono e sono esistite cose materiali” sia certissimamente vera, pur pensando che il problema di come tale proposizione debba essere analizzata non abbia sinora ricevuto nessuna risposta che possa neanche lontanamente avvicinarsi ad essere sicuramente vera – così ritengo che la proposizione “esistono e sono esistiti molti io” sia certissimamente vera, pur pensando che anche qui tutte le analisi di questa proposizione suggerite sinora dai filosofi siano estremamente dubbie.

Che io sto ora percependo molti dati sensoriali diversi, e che nel passato io ho percepito molte volte molti dati sensoriali diversi, io lo so per certo – vale a dire che io so con certezza che vi sono dei fatti mentali della classe connessi fra di loro in un certo modo che si può esprimere propriamente col dire che questi fatti mentali vertono tutti su di me; ma come questo tipo di connessione debba essere analizzato, io non lo so affatto con certezza, e non credo che alcun altro filosofo riesca ad avvicinarsi alla certezza su questo problema. Proprio come per la proposizione “questa è una parte della superficie di una mano umana” vengono espresse parecchie analisi rispecchianti diversi punti di vista estremamente differenti tra loro, ciascuno dei quali mi sembra possedere una mera *possibilità* di verità, senza avvicinarsi ad una validità certa, così avviene anche per la proposizione “questo, quello e quest'altro dato sensoriale sono tutti in questo momento presente percepiti da *me*”, e ancor più per la proposizione “io sto ora percependo questo dato sensoriale, e io ho in passato percepito dati sensoriali di questi altri generi”. Sulla *verità* di codeste proposizioni mi pare che non possa sussistere dubbio alcuno, ma su quale sia la loro analisi corretta credo che gravino le più grosse incertezze. L'analisi giusta potrebbe, per esempio, essere *forse* affatto paradossale come quella suggerita dal terzo tipo di soluzione, per la proposizione “questa è una parte della superficie di una mano umana”; ma se è così paradossale, mi sembra anche che debba essere assolutamente dubbia come quella. Molti filosofi mi pare che abbiano ritenuto, in contrasto con questa mia tesi, che ci sia poco o punto da dubitare su quale sia l'analisi corretta di tali proposizioni; e parecchi di questi filosofi, assumendo una posizione diametralmente opposta alla mia, hanno anche sostenuto che le proposizioni in questione non sono vere.

D. Antiseri, *Filosofia analitica*, Città Nuova, Roma, 1975, pagg. 127-128

More, eutanasia

In Utopia viene anche praticata l'eutanasia, sia pure a determinate condizioni.

Th. More, *Utopia*, II, Sugli schiavi

I malati, come dicemmo, li curano con grande affetto e non lasciano proprio nulla che li renda alla buona salute, regolando le medicine e il vitto; anzi alleviano gl'incurabili con l'assisterli, con la conversazione e porgendo loro infine ogni sollievo possibile. Se poi il male non solo è inguaribile, ma dà al paziente di continuo sofferenze atroci, allora sacerdoti e magistrati, visto che è inetto a qualsiasi compito, molesto agli altri e gravoso a se stesso, sopravvive insomma alla propria morte, lo esortano a non porsi in capo di prolungare ancora quella peste funesta, e giacché la sua vita non è che tormento, a non esitare a morire; anzi fiduciosamente si liberi lui stesso da quella vita amara come da prigionia o supplizio, ovvero consenta di sua volontà a farsene strappare dagli altri: sarebbe questo un atto di saggezza, se con la morte troncherà non gli agi ma un martirio, sarebbe un atto religioso e santo, poiché in tal faccenda si piegherà ai consigli dei sacerdoti, cioè degli interpreti della volontà di Dio. Chi si lascia convincere, mette fine alla vita da sé col digiuno, ovvero si fa addormentare e se ne libera senza accorgersi; ma nessuno vien levato di mezzo contro sua voglia, né allentano l'affetto nel curarlo. Morire a questo modo, quando lo hanno convinto della cosa, è onorevole; altrimenti chi si dà morte per motivi non giusti agli occhi dei sacerdoti e del senato, non lo ritengono degno di esser seppellito o cremato, ma viene ignominiosamente gettato senza tomba in qualche pantano.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 97–98

More, Gli Utopiani e il lavoro

I sifogranti, (o filarchi), duecento magistrati eletti ogni anno, sono tenuti a controllare che tutti lavorino: l'ozio è proibito. Al lavoro agricolo nessuno si deve sottrarre. Anche i bambini, fin da piccoli, devono cominciare a impraticarsi del lavoro nei campi. Se (quasi) tutti lavorano, il risultato è che tutti lavorano poco (sei ore al giorno per produrre più del necessario in una società senza vizi).

Th. More, *Utopia*, Il, Arti e mestieri

C'è un'occupazione comune a tutti indistintamente, uomini e donne, l'agricoltura, e nessuno n'è eccettuato. In questa sono ammaestrati tutti dalla fanciullezza, un po' imparandone le regole a scuola, un po' condotti come per isvago nella campagne più vicine alle città, dove non stanno a guardare soltanto, ma vi metton mano, ad ogni occasione di esercitare i muscoli. Ma oltre all'agricoltura che, come ho detto, è comune a tutti, ognuno apprende un mestiere, un'arte qualsiasi, come sua particolare: in genere o la lavorazione della lana, o si occupano a tessere il lino, o l'arte di muratore, di fabbro, di falegname; non vi sono lí altri lavori che occupino un numero di uomini notevole. Poiché le vesti, la cui forma è unica per tutta l'isola, salvo che si distingue alla foggia il sesso come anche un celibe da un ammogliato, ed è identica sempre per tutta la vita, ma non manca di grazia a vedersi e segue bene i movimenti del corpo ed è adatta per l'estate e per l'inverno; le vesti, dico, ogni famiglia se le fa da sé. Ma delle altre arti anzidette ognuno ne apprende qualcuna, e non solo gli uomini, ma anche le donne: queste del resto, come più deboli, fanno cose più leggere, lavorano in genere la lana e il lino; agli uomini sono affidati gli altri mestieri più pesanti. Nella maggior parte dei casi ognuno è educato nell'arte paterna, cui i più sono naturalmente inclinati; ma se qualcuno per temperamento è portato ad altro, passa per adozione in una famiglia che fa il mestiere per cui egli ha passione, e non solo il padre, ma anche i magistrati s'adoprono acciocché entri a servizio di un padre di famiglia serio e galantuomo. Anzi, se qualcuno, già padrone di un mestiere, ne vuole apprendere in seguito un altro, gli è concesso allo stesso modo: quando avrà conseguito l'uno e l'altro, eserciterà quello che più gli piace, a meno che la città non abbia bisogno di uno dei due.

La principale e quasi unica occupazione dei sifogranti è di aver cura e badare che nessuno se ne stia senza far nulla, in braccio alla pigrizia, ma attenda ognuno al suo mestiere con sollecitudine, senza però stancarsi, come una bestia da soma, a lavorare ininterrottamente dalla mattina per tempo fino a sera tardi, ché sarebbe una pena che nemmeno uno schiavo sopporterebbe. Tale però più o meno è la vita degli operai in ogni paese, tranne che in Utopia! Qui dividono il giorno in 24 ore eguali, compresavi la notte, e non danno più che 6 ore al lavoro, 3 prima di mezzodí, dopo le quali vanno a colazione, e quando, dopo tavola, han riposato 2 ore pomeridiane, ne danno ancora 3 altre al lavoro, chiudendo col pasto principale. Segnando l'una da mezzogiorno, vanno a letto verso le otto e il sonno richiede 8 ore: tutto il tempo che passa tra il lavoro e il sonno o i pasti è lasciato al piacere di ognuno,

non già perché lo sciupi in lascivie o nell'infingardaggine, ma perché quanto è libero da lavoro manuale lo spenda bene, secondo i suoi gusti, in qualche occupazione prediletta. Questi intervalli i piú li impiegano in studi letterari; c'è l'uso infatti di tenere ogni giorno lezioni pubbliche, prima di far giorno, cui sono costretti a intervenire soltanto quelli espressamente prescelti per gli studi; ma vi affluiscono uomini e insieme donne di ogni condizione, in gran folla, ad udire questa e quella lezione, secondo le loro inclinazioni. Tuttavia uno, se preferisce consumare perfino questo tempo nel suo mestiere, come avviene comunemente di molti, il cui animo non si solleva ad alcuna speculazione scientifica, nulla glielo vieta, anzi viene anche lodato, come utile allo Stato.

Dopo il secondo pasto passano un'ora a svagarsi, d'estate nei giardini e d'inverno in quelle sale comuni dove mangiano, e quivi fanno musica o si distraggono conversando. I dadi non sono nemmeno conosciuti e cosí tutti i giochi di tal fatta, insipidi e rischiosi; del resto praticano due giochi, non dissimili dai nostri scacchi: il primo è la battaglia dei numeri, in cui un numero rapisce l'altro, nel secondo le virtù contendono contro i vizi, facendo avanzar le loro truppe. In quest'ultimo bellamente si mostra l'anarchia che regna tra i vizi e il loro accordo contro le virtù; ugualmente qual vizio sia opposto a ognuna delle virtù, con quali forze i vizi attacchino allo scoperto, con quali macchinazioni assalgono di fianco e con quali scorte le virtù spezzino le forze dei vizi, con quali arti sfuggano ai loro tentativi, infine in qual modo l'una delle due parti s'impadronisca della vittoria.

Ma a questo punto bisogna esaminar piú precisamente una quistione, perché non cadiate in errore. Potreste infatti immaginare, pel fatto che stanno al lavoro 6 ore al giorno solamente, che ne debba seguire qualche scarsezza delle cose necessarie. Ben lungi da ciò, anzi queste 6 ore sono non solo sufficienti, ma anche di troppo per produrre in abbondanza tutto ciò che si richiede, sia pei bisogni che pei comodi dell'esistenza; e anche voi lo comprenderete, riflettendo fra di voi quale gran quantità di gente viva senza far nulla presso gli altri popoli. Anzitutto quasi tutte le donne, che sono la metà di tutto l'insieme o, se in qualche luogo le donne si danno da fare a lavorare, ivi per lo piú gli uomini russano al loro posto. Oltre a ciò, dei sacerdoti e dei cosiddetti religiosi, oh che gran folla! E che sfaccendati! Poniamo ora tutti i ricchi, specie i proprietari di poderi, che chiamano comunemente gentiluomini e nobili; poi mettete nel numero il loro servidorame, cioè tutta quella colluvie di spadaccini e di scioperati; aggiungete infine quei robusti e gagliardi pezzenti, che coprono col pretesto di malattie la loro indolenza, e vedrete che molto piú pochi che non credevate son coloro dal cui lavoro risultano le cose tutte di cui si servono i mortali. Ponderate ora dentro di voi fra questi stessi quanto pochi siano quelli che si occupano di un mestiere indispensabile, se è vero che, dove tutto si misura col denaro, si devono necessariamente esercitar molte arti del tutto senza senso e superflue, a servizio soltanto del lusso e del capriccio. Infatti, se questa stessa quantità di gente che ora lavora venisse distribuita fra un piccol numero di mestieri, qual è quello richiesto con vantaggio dai bisogni naturali, i prezzi evidentemente sarebbero anche troppo bassi perché gli operai se ne potessero assicurare di che vivere... Ma se tutti costoro che ora sono distratti in opere

inoperose, e per di piú tutta la gran quantità di uomini infiacchiti dall'ozio e dal dolce far niente, ognuno dei quali dei prodotti del lavoro altrui consuma quanto due lavoratori, venissero tutti quanti assegnati ai lavori, e a lavori utili, comprendete agevolmente quanto poco tempo sarebbe sufficiente e di troppo a provvedere a tutto ciò che giustamente richiedono i bisogni e le comodità della vita e, aggiungete pure, i piaceri, almeno quelli veri e naturali.

Ora proprio questo rendono evidente i fatti di per se stessi in Utopia. Quivi infatti, in tutta la capitale con l'annesso contado, di tutta la popolazione maschile e femminile, appena 500 sono quelli cui, pur in età e forze bastevoli al lavoro, si concede l'esenzione. Fra costoro i sifogranti, quantunque liberi per legge da lavoro, tuttavia, per loro conto, non vi si sottraggono, per poter, col loro esempio, piú facilmente piegar gli altri al lavoro. Godono della stessa esenzione anche quelli cui il popolo, dietro istanza dei sacerdoti e votazione segreta dei sifogranti, concede licenza di attendere per sempre agli studi. Ché se qualcuno di essi vien meno alle buone speranze che ha dato di sé, è ricacciato fra gli operai e, al contrario, non è raro il caso che un manovale dia le sue ore di ozio con tanto impegno alla letteratura e tanto vi progredisca con la sua diligenza che, tolto al suo mestiere, venga promosso nella categoria degli uomini di lettere. Di tra questi studiosi vengono scelti gli ambasciatori, i sacerdoti, i tranibori e da ultimo il principe, che nella loro lingua di prima chiamano barzane, in quella moderna ademo. E se tutto il resto del popolo, o quasi, non se ne sta in ozio ed è occupato in arti redditizie, è facile computare quale somma producano di lavoro ben fatto in ben poche ore.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 62-67

More, I nobili, i parassiti, i poveri e la giustizia

Nel Primo Libro di Utopia Thomas More racconta del suo incontro con Raffaele Itlodeo, che aveva viaggiato insieme ad Amerigo Vespucci. Prima di narrare dello Stato perfetto, ovvero l'isola che non c'è, il navigatore ricorda di essere stato anche in Inghilterra ed esattamente presso il prelado John Morton (1420-1500) - che More conosceva bene perché era stato accolto come paggio nella sua casa e da lui aveva avuto la possibilità di studiare a Oxford - . In casa di Morton Itlodeo partecipa ad una discussione sul furto e sulla pena di morte per i ladri. More, per bocca di Itlodeo, traccia un quadro ironico e realistico dell'Inghilterra.

Th. More, *Utopia*, I

C'è dunque un sí gran numero di nobili, che non solo vivono in ozio essi, a mo' di fuchi, delle fatiche altrui, degli affittuari per esempio, e li scorticano a sangue per accrescere le proprie rendite (questa è l'unica economia che conoscono, ma prodighi poi sino a cadere in miseria), ma anche si trascinano attorno un codazzo interminabile di sfaccendati, che non appresero mai l'arte di guadagnarsi il pane. Sennonché, se avviene che il padrone se ne va da questo mondo, ovvero se si ammalano essi, vengono immediatamente messi alla porta, ché li mantengono piú volentieri a non far nulla anziché malati; senza dire che spesso l'eredità di chi è morto non è piú capace lí per lí di mantenere ancora la servitù del padre. Ma quelli intanto son presi da una fiera fame, se non si danno fieramente a rubare. E che altro potrebbero fare? Quando hanno sciupato, ad andare a zonzare, il vestito e la salute, non osano i nobili tenerli seco, cosí emaciati dalle malattie e coperti di cenci. Molti nemmeno potrebbero prenderseli i contadini, ben sapendo che chi è stato allevato mollemente nell'ozio e nei piaceri, avvezzo, con una scimitarra a fianco e con uno scudo, a guardare i vicini con faccia da scioperato e disprezzar tutti a paragone di se stesso non è per nulla adatto a servir fedelmente a un povero, con uno zappone in mano o una marra, per una scarsa mercede e un misero vitto. [...]

Sennonché a questa povertà, a questa miserevole indigenza si aggiunge un lusso inopportuno. Non solo chi è a servizio di nobili, ma anche operai, ma starei per dire anche gente di campagna, ogni classe infine, ostenta una pompa sfacciata nelle vesti, un lusso eccessivo nel tenore di vita. Ora, bettole, taverne, bordelli e quei nuovi bordelli che son diventati gli spacci di vino e le birrerie, e poi tanti giochi immorali, giochi d'azzardo, carte, bossoli [*back gammon*], pallone, bocce, disco, non sono uno spreco di danaro? Non manda questo per la via piú breve chi vi è dedito, dopo averlo lasciato senza soldi, a rubare in qualche luogo?

Allontanate queste varie pesti perniciose da voi, stabilite che le fattorie e i villaggi dei contadini o siano rifatti da chi li distrusse, o sian lasciati a chi vuol rimetterli a posto; ponete un freno a codesti accaparramenti da parte dei ricchi, a questa loro licenza, quasi di monopolio. Si tenga meno gente in ozio, si rifaccia l'agricoltura, si rinnovi la lavorazione della lana, ci sia qualche onesta occupazione in cui possa piú utilmente esercitarsi codesta

turba di sfaccendati. È la miseria che li ha resi ladri sinora, e quelli che intanto son vagabondi o servi in ozio, tra breve saranno evidentemente ladri gli uni e gli altri. Se non mettete rimedio a tali mali, è vano vantar la giustizia esercitata a punir furti, giustizia piú appariscente che giusta o utile.

Non si deve consentire a disposizioni di leggi cosí draconiane che, in ogni piccola disubbidienza in cose di nessun conto, diano mano alla spada, né a massime cosí stoiche da considerare uguali tutti i peccati, come se non ci fosse differenza alcuna fra uccidere un uomo o involargli del danaro. Fra queste due cose non c'è nessuna somiglianza, nessuna parentela, se l'equità ha qualche valore. Dio ha proibito di uccidere, e noi con tanta facilità uccidiamo per la sottrazione di un po' di danaro? Ché, se si volesse intendere che è vero che per ordine di Dio è stata vietata ogni facoltà di uccidere, salvo però il caso che la legge umana imponga di uccidere, che mai si opporrebbe acciocché allo stesso modo stabilissero gli uomini che bisogna permettere lo stupro, l'adulterio, lo spergiuro? Giacché, avendoci tolto Iddio il diritto di dar morte non solo agli altri ma anche a noi stessi, ammesso il caso che, per un accordo fra gli uomini, si stabilisca di sgozzarsi a vicenda secondo determinati princípi, e che ciò abbia tanta forza da sciogliere chi accetta detto accordo dal vincolo di quel precetto divino, in modo da levar di mezzo, senza alcuna eccezione da Dio prevista, quelli cui la sanzione umana comanda di uccidere, in tal caso non avrebbe il precetto divino forza giuridica solo in quanto lo consente il diritto umano? Cosí evidentemente accadrà che allo stesso modo, in tutte le cose, saranno gli uomini a stabilire sino a che punto convenga osservare le prescrizioni divine. Da ultimo, la legge mosaica, per quanto ferocemente spietata, per esser stata fatta contro schiavi e schiavi cocciuti, punisce il furto con un'ammenda, non con la morte. Bisogna dunque credere che Dio, nella sua nuova legge di bontà, per cui comanda qual padre a figli, non ci abbia voluto lasciare maggior libertà di infierire gli uni contro gli altri.

Son questi i motivi per cui non credo lecito uccidere. Quanto poi sia pazzesco ed anche dannoso allo Stato punire allo stesso modo un ladro e un omicida, non c'è nessuno, credo, che non lo sappia. Quando infatti un malandrino vedesse che, condannato per furto, non corre minor pericolo che se fosse convinto anche di omicidio, da questa sola riflessione si sentirà spinto ad ammazzare colui, che altrimenti avrebbe soltanto svaligiato, e ciò per il fatto che non solo, se è sorpreso, non corre maggior pericolo, ma anche che, a uccidere, c'è maggior sicurezza, maggior speranza di non esser scoperto, una volta levato di mezzo chi poteva denunciarlo. A questo modo, quando cerchiamo di atterrire con troppa crudeltà i ladri, li lanciamo allo sterminio dei galantuomini.

(T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 22, 27-30)

More, I vantaggi del fatto che tutto è di tutti

In Utopia il privato non ha spazio; tutto è pubblico. Lo stato si occupa di tutti i cittadini, i quali quindi vivono sereni e tranquilli. Al contrario gli stati europei tutelano gli interessi dei ricchi contro i poveri; regna il vizio e nessuno è felice.

Th. More, *Utopia*, II, Religioni degli Utopiani

Vi ho descritto quanto più schiettamente ho potuto la forma di quello Stato, che io certo giudico non soltanto ottimo, ma l'unico che possa a buon diritto attribuirsi il nome di repubblica. Altrove, si sa, mentre si parla ovunque dei diritti dello Stato, non si occupano che di quelli privati; qui invece, dove non esiste nulla di privato, si occupano sul serio delle faccende pubbliche. E ciò avviene a buona ragione in entrambi i casi. Altrove infatti ben pochi son quelli che ignorano che, se non pensan loro, a parte, ai loro casi, per quanto fiorisca lo Stato, morranno di fame, e perciò necessità li spinge a pensare a far conto di sé piuttosto che del popolo, cioè degli altri: qui invece, dove ogni cosa è di tutti, nessuno dubita che, purché si pensi a tener ben colmi i granai pubblici, non mancherà a nessuno nulla di privato. La distribuzione dei beni non vi è fatta con gretto malanimo, nessuno vi è povero, nessuno mendica e, sebbene nessuno non abbia nulla, tutti però son ricchi. E qual maggior ricchezza vi può essere che, tolta ogni preoccupazione, vivere con animo lieto e sereno? E non trepidare pel proprio vitto, non tormentarsi per le richieste lamentose della moglie, non temer la povertà pel proprio figlio, non essere in ansia per la dote alla figlia, ma star senza pensieri pel vitto e la felicità propria e di tutti di casa, moglie, figli, nipoti, pronipoti, nipoti di nipoti e quanto può esser lunga la serie dei discendenti che un nobile si ripromette. E che dir poi che si provvede, non meno che a chi ora lavora, anche a chi faticava una volta, ma ora non è padrone di nulla?

E qui vorrei che osasse qualcuno, con questo senso di equità, paragonare la giustizia di altre genti, presso le quali possa io morire se scorgo qualche piccol segno di giustizia e di equità. Che giustizia è mai questa che un nobile qualsiasi, un commerciante di danaro, un usuraio, un altro qualsiasi infine di quelli che non fanno nulla o, ciò che fanno, è di tal fatta che non è necessario gran che allo Stato, ottenga di vivere tra delicatezze e splendori, o col non far nulla, o con lavori inutili; laddove intanto un manovale, un cocchiere, un falegname, un contadino, con un lavoro gravoso e ininterrotto che nemmeno un mulo, ma necessario, tanto che senza di esso neppure un anno potrebbe durare lo Stato, si procacciano tuttavia un vitto così stentato. Menano una vita sí miserabile? Ben preferibile sembra la condizione delle bestie da soma: il lavoro di queste non è così continuo, né il vitto così orribile, anzi per esse è molto più gradevole, né hanno intanto paura del futuro. Soffrono invece questi uomini che il loro lavoro sia inutile e senza vantaggio, come li ammazza il pensiero dell'indigenza per la vecchiaia: il loro guadagno quotidiano è infatti troppo scarso per poter bastare per lo stesso giorno; tanto è lungi dal crescere e dal rimanerne d'avanzo un pochino, da mettere ogni giorno da parte pei bisogni della

vecchiaia. Ora, non è forse un'ingiustizia, un'ingratitude, che lo Stato ai cosiddetti nobili, ai mercanti di danaro e agli altri di tal fatta, sfaccendati, o piaggiatori soltanto, e inventori di vuoti dilette, sia prodigo di tanti doni; mentre invece a contadini, a carbonai, a manovali, a cocchieri e a fabbri, senza dei quali lo Stato non esisterebbe affatto, non provvede amorevolmente; ma dopo aver abusato, finché erano in fiore, delle loro fatiche giovanili, quando ormai, schiacciati dagli anni e dalle malattie, hanno bisogno di ogni cosa, esso, immemore di tante veglie e dimentico di tanti e sí grandi servigi ricevuti, nella sua nera ingratitude li ripaga con la morte piú misera? Senza dire che, di ciò che ogni giorno è assegnato alla povera gente i ricchi, o con superchierie di privati o addirittura a tenor di legge, estorcono qualcosa quotidianamente: per tal modo, ciò che prima sembrava ingiustizia, ricompensare malissimo chi piú si è reso benemerito della società, per man di costoro è – orribile stortura! – col solo bandire una legge diventata giustizia.

Esaminando adunque e considerando meco questi Stati che oggi in qualche luogo si trovano, non mi si presenta altro, cosí Dio mi aiuti! che una congiura di ricchi, i quali, sotto nome e pretesto dello Stato, non si occupano che dei propri interessi. E immaginano e inventano ogni maniera, ogni arte con cui conservare anzitutto, senza paura di perderlo, ciò che hanno disonestamente ammucchiato essi, e in secondo luogo come serbar per sé, al prezzo piú basso possibile, ciò che a fatica producono tutti i poveri, volgendolo a proprio utile. Queste subdole disposizioni i ricchi stabiliscono che vengano osservate in nome dello Stato, cioè anche in nome dei poveri, e cosí diventano legge! Ma questi uomini immoralissimi, che con insaziabile cupidigia si dividono tra loro i beni che sarebbero bastati a tutti, oh come son lungi tuttavia dalla felicità della repubblica di Utopia! Una volta tolta di mezzo da questa, insieme con l'uso, ogni cupidigia di danaro, di qual immenso cumulo di molestie ci si libera, qual selva di scelleraggini viene schiantata dalle radici! Chi ignora infatti che superchierie, truffe, ladronecci, risse, sconvolgimenti, alterchi, sedizioni, assassinii, tradimenti, avvelenamenti, cui i supplizi s'affannano ogni giorno a punire anziché raffrenare, una volta tolto di mezzo il danaro se n'andrebbero anch'essi? Che, insieme col danaro, sparirebbero contemporaneamente anche paure, preoccupazioni, affanni, fatiche e veglie? La povertà stessa anzi, che è l'unica, pare, ad aver bisogno di danaro, levato di mezzo assolutamente il danaro, diminuirebbe via via anch'essa.

Per maggiore evidenza, riandate col pensiero a qualche anno di scarsa raccolta e di carestia, in cui la fame si portò via molte migliaia di uomini: io sostengo che, alla fine di questa carestia, rompendo i granai dei ricchi, si sarebbe potuto trovare tanto grano quanto, distribuito tra quelli che consunse la macilenzia e la fame, non avrebbe fatto avvertire a nessuno quella sterilità del clima e del suolo. Sarebbe tanto facile acquistare il vitto, se quel fortunato danaro non ci precludesse la via, esso solo, all'acquisto del vitto! Eppure è stato inventato, si sa, proprio per schiudere l'accesso al vitto! Anche i ricchi hanno sentimento di questo, non ne dubito: non ignorano quanto sarebbe preferibile la condizione di non mancar di nulla del necessario, ed essere strappati a tante sciagure, a quella di abbandonar molte superfluità, trovandosi come assediati in mezzo a grandi

ricchezze! Per me, non mi nasce neppure il dubbio che, sia per calcolo dell'interesse di ognuno, sia per l'autorità di Cristo salvatore, il quale, per la sua sapienza sí grande, non poteva ignorare ciò che meglio conviene e, buono qual era, non poteva volere se non il meglio, tutto il mondo sarebbe stato già da un bel pezzo tratto alle leggi di questa repubblica, se non vi si opponesse soltanto la superbia o prepotenza tirannica, quella malvagia bestia, maggiore di tutte e madre di ogni rovina. Questa commisura la propria felicità, non già dal proprio vantaggio, ma dal danno altrui, e non vorrebbe neppur salire al cielo, se non le restassero infelici da dominare e calpestare. Di tali miserie si forma, perché se ne adorni, la sua felicità! E se dispiega i suoi grandi mezzi, è per torturare l'indigenza, per promuoverla! È un serpente dell'inferno insinuatosi nel cuore dei mortali, un pesce remora che li trascina indietro o trattiene, perché non scelgano la via verso una vita migliore!

Certo è troppo penetrata addentro negli uomini, perché si possa facilmente strapparla via. Gli è per questo che io mi rallegro che una tal forma di Stato, che augurerei volentieri a tutti, sia almeno toccata agli Utopiani! Costoro, seguendo tale indirizzo sociale, han messo le basi di uno Stato che è destinato a vivere non solo felicissimo, ma anche eterno, per quanto a uomini è lecito prevedere per congettura. Estirpati infatti in patria sino alle radici sia gli altri vizi che l'ambizione e le lotte di parte, nessun pericolo minaccia che sian travagliati da discordie domestiche, le quali, anche da sole, bastano a rovinare la potenza di molte città eccellentemente difese. Ora però che è assicurata all'interno la concordia e robuste sono le istituzioni, nemmeno l'astio di tutti i re vicini potrebbe scrollare o turbare l'impero di Utopia. E sí che spesso per lo passato ci si son messi, sebbene sempre siano stati respinti.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 129-133

More, La religione degli Utopiani

More descrive gli utopiani come un popolo inserito in un percorso filosofico-religioso che va dal deismo al cristianesimo. Il tutto all'interno di una grande tolleranza per le diverse scelte religiose e nel rispetto reciproco.

Th. More, *Utopia*, II, Religioni degli Utopiani

Varie sono le religioni non soltanto attraverso l'isola, ma anche per le singole città, ché alcuni venerano come dio il sole, altri la luna, altri un'altra delle stelle erranti. C'è chi riverisce non come dio soltanto, ma anche come sommo dio, qualche uomo, la cui virtù o gloria risplendette una volta. Ma una parte, che è la maggiore di gran lunga e insieme molto più saggia, nulla di questo ammette, ma che vi sia una divinità non conoscibile, eterna, immensa, inspiegabile, che supera la capacità dell'intelligenza umana, diffusa in tutto questo universo pel suo influsso, non già corporalmente: è questa che chiamano padre. A lui attribuiscono l'origine, la crescita, i progressi, le vicende, come le vediamo, e la fine di tutte le cose, e non pongono ad altri onori divini. Anzi, tutti gli altri, sebbene abbiano credenze diverse, pure son d'accordo con costoro a credere nell'esistenza di un unico essere supremo, cui siamo debitori della creazione dell'universo e della provvidenza, e tutti nella loro lingua patria lo chiamano in comune Mitra. Il disaccordo sta in ciò, che chi lo dice una cosa e chi un'altra; ognuno però ammette, checché sia per lui l'essere supremo, che è la stessa natura senz'altro, al cui solo potere e alla cui maestà viene attribuito, per consenso universale dei popoli tutti, l'insieme di tutte le cose. Del resto, a poco a poco, tutti si staccano da quella varietà di superstizioni, per fondersi in quell'unica religione che pare superi le altre in ragione, e non c'è dubbio che già da tempo le altre sarebbero sparite se, ad ogni disgrazia toccata per caso a uno allorché si propone di cambiar fede, il timore religioso non l'avesse spiegata come un intervento del cielo, non un avvenimento casuale, come se cioè la divinità, il cui culto si voleva abbandonare, punisse quella decisione come un'empietà contro di essa.

Ma quando appresero da noi il nome di Cristo, la sua dottrina, i costumi, i miracoli e la costanza non meno mirabile di tanti martiri, il cui sangue, sparso spontaneamente, attrasse alla propria fede popoli così numerosi per lungo e per largo, non si può credere con quanta inclinazione, con quanta affezione anch'essi vi aderirono, sia che a ciò li ispirasse più intimamente Dio, sia che paresse il Cristianesimo molto vicino alle dottrine prevalenti presso di loro; per quanto io direi che a ciò fu di non lieve spinta l'aver appreso che Cristo approvò la vita in comune dei suoi e che questa ancor si pratica presso associazioni schietissime di cristiani. È certo, qual che si sia stato il movente, che non pochi entrarono nella nostra religione e furono purificati dalle sacre acque. Ma poiché fra noi quattro (ché tanti solamente eravamo rimasti, essendo due usciti di vita) nessuno, per disgrazia, era sacerdote, gli Utopiani, pur iniziati al resto, non hanno ancora ricevuti i sacramenti, che presso di noi i sacerdoti soltanto amministrano. Si rendono ben conto della cosa e nulla

vorrebbero piú vivamente; anzi anche di questo discutono a tutta possa tra di loro, se cioè senza licenza del pontefice dei cristiani possa ottenere carattere sacerdotale chi da essi fosse scelto fra i loro. E stavano per delegare uno a questo ufficio, ma, allorquando io me ne partii, non l'avevano ancora scelto. Perfino coloro che non accettano il cristianesimo, non ne distolgono alcuno, non combattono chi vi si inizia; sennonché uno solo tra i nostri seguaci fu in mia presenza punito. Costui, da poco ricevuto il battesimo, malgrado che cercassimo di dissuaderlo, parlava in pubblico sull'adorazione di Cristo con piú zelo che prudenza, e cosí prese a scaldarsi sino a vantare il nostro culto su tutti gli altri non solo, ma a condannarli tutti uno dopo l'altro, schiamazzando che non sono che empietà e chi li pratica è uno scellerato e un sacrilego, da dannare al fuoco eterno. Dunque, mentre da un pezzo si dava a tali manifestazioni, lo arrestano e menano via, accusandolo non già di disprezzo per la loro religione, ma di eccitamento a sedizione, e per condanna lo mandano in esilio, visto che fra le piú antiche disposizioni di Utopia si trova che a nessuno sia di pregiudizio la propria religione.

Utopo infatti, sin dal bel principio, avendo sentito dire che, prima della sua venuta, continuamente gli abitanti erano stati in lotta per motivi religiosi, e compreso che un tal fatto, che cioè ogni partito combatteva per la patria, ma tutti in generale erano in disaccordo, gli aveva fornito l'occasione di vincerli tutti, una volta conseguita la vittoria, sancí anzitutto che ognuno potesse seguire la religione che piú gli piacesse.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 115-117

More, Nell'isola di Utopia non esiste la proprietà privata

In Utopia non vi è proprietà privata e le case sono aperte a tutti, dal momento che nessuno ruba. Si deve cambiare casa ogni dieci anni, scegliendone un'altra attraverso un sorteggio. È evidente che siamo di fronte a una concezione dell'uomo molto lontana dalla "verità effettuale della cosa" di cui parlava Machiavelli.

Th. More, *Utopia*, II, Delle città e di Amauroto espressamente

Questa piazzaforte è cinta da mura alte e larghe, con numerose torri e bastioni, e le mura sono alla lor volta circondate per tre lati da un fossato asciutto, ma largo e profondo, difeso da siepi spinose; nel quarto il fiume stesso fa da fossa. Le piazze son tracciate in modo acconcio sia per i trasporti che contro i venti, le case in nessun modo misere, e se ne vedono per file lunghe, che si stendono per interi quartieri, con le facciate fronte a fronte, separate da vie larghe 20 piedi. Alle spalle di dette case sono attaccati, per tutta la lunghezza dei quartieri, grandi giardini, cui tutto intorno altre case s'addossano, chiudendoli. Non c'è casa che non abbia porta dinanzi, verso la strada, e di dietro verso il giardino, e queste sono a due battenti e s'aprono facilmente a una semplice spinta e si richiudono da sé, ché entra chi vuole, tanto manca in ogni luogo la proprietà privata! Anche le case infatti le mutano ogni 10 anni, tirando a sorte. Di questi giardini poi fanno gran conto; in essi hanno vigne, frutti, erbaggi e fiori, con tanta bellezza e cura che in nessun luogo ho visto nulla di piú produttivo o di piú appariscente. Nel che la loro passione è tenuta accesa non solo dal loro proprio piacere, ma anche dalle gare fra quartiere e quartiere a chi meglio coltiva il proprio giardino; e certo in tutta quanta la città difficilmente si può trovare occupazione piú vantaggiosa, sia quanto al diletto, sia quanto ai bisogni di tutti; laonde di nessuna cosa piú che di tali giardini pare che si sia occupato il fondatore dello Stato. È tradizione infatti che detta città l'abbia disegnata in tutta la sua configurazione Utopo in persona, sin dal bel principio, ma abbia lasciato ai suoi discendenti la cura di abbellirla e perfezionarla, al che prevede che non sarebbe bastata l'età di un sol uomo. Infatti nei loro annali, che abbracciano 1760 anni di storia sin dall'occupazione dell'isola e vengono redatti con gran cura e conservati religiosamente, si trova scritto che le abitazioni in principio erano basse e quasi capanne e tuguri, fatte come vien viene, d'ogni sorta di legno, con pareti spalmate di loto e tetti a punta, coperti di paglia. Ora invece ogni palazzo, di forma mirabile, è a tre piani, con le pareti esterne fatte di pietre, di pietra lavorata o mattoni, mentre nell'interno il vuoto è riempito di rottami; i tetti si stendono orizzontalmente, coperti di un battuto che non costa nulla ed è fatto in modo da essere incombustibile e da superare il piombo nella resistenza alle intemperie. Difendono dal vento le finestre coi vetri, di cui fanno ivi grandissimo uso, a volte anche con un lino sottile, spalmato di olio traslucido o di ambra, ciò che evidentemente ha due vantaggi, perché in tal modo si fa passare piú luce e si fa entrare meno vento.

(T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 60-61)

More, Sugli schiavi

Anche in Utopia vige la schiavitú come forma di punizione per le colpe piú gravi, oppure come via di scampo a quanti in altri paesi hanno subíto la condanna a morte o vivono in condizioni miserrime.

Th. More, *Utopia*, II, Sugli schiavi

Come schiavi in Utopia non si hanno né i prigionieri di guerra, a meno che non l'abbiano mossa essi, né i figli di schiavi, né infine quanti si possono acquistare fra gli schiavi di altri popoli, ma o quelli la cui scelleraggine finisce in schiavitú o la cui colpa, il caso è molto piú frequente, commessa in città straniera destina all'estremo supplizio. Di questi molti se ne chiedono e menano via, a volta per poco prezzo, piú spesso anche gratis. Queste varie specie di schiavi sono addetti ai lavori forzati e a vita, ma quelli paesani li trattano piú duramente, come gente perduta piú degli altri e meritevole di piú gravi punizioni perché, pur essendo egregiamente avviati a virtù da una splendida educazione, non poterono tuttavia frenarsi dalla colpa. Un'altra categoria di schiavi si ha quando i giornalieri di un altro popolo, laboriosi ma poveri, se ne vengono da loro a servire di propria iniziativa. Li trattano umanamente e quasi con la stessa dolcezza dei cittadini, salvo che s'impone loro un po' piú di lavoro, visto che vi sono avvezzi; se uno poi vuole andarsene via, cosa che non accade spesso, non lo trattengono a forza e non lo rimandano a mani vuote.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pag. 97

More, Sui rapporti sessuali e sul matrimonio

I rapporti fra uomo e donna all'interno del matrimonio sono notoriamente complessi e di difficile soluzione. In Utopia vigono norme miranti a che la scelta sia felice e l'unione stabile. Il divorzio è comunque permesso, previo consenso del coniuge e dopo attento controllo da parte delle organizzazioni statali. Per l'adulterio è prevista la schiavitù e la pena di morte.

Th. More, *Utopia*, II, Sugli schiavi

La donna non va a nozze prima dei diciott'anni, l'uomo se non ne sono passati più di altri quattro ancora. Se l'uno o l'altra, prima del matrimonio, vengono convinti di segreta lussuria, sono gravemente puniti e si vieta loro il matrimonio per sempre, a meno che la grazia del principe non perdoni loro il fallo; ma il padre di famiglia e la madre, nella cui casa è stato commesso lo sconcio, sono esposti a gran disonore, come per aver poco diligentemente badato al proprio compito. Questa mala azione è punita con tanta severità in previsione che, se non sono diligentemente allontanati dalla Venere vaga, ben pochi si unirebbero in matrimonio, nel quale bisogna pur passare tutta la vita, lo veggono, con una sola persona e sopportare in più le molestie che la cosa porta seco.

Ma d'altra parte nella scelta delle mogli seguono con rigida severità un'usanza che è, a parer mio, la cosa più sciocca, e ridicola quanto mai. La donna infatti, vergine o vedova che sia, vien mostrata nuda al pretendente da parte di una grave e onesta matrona, e a sua volta un uomo dabbene alla fanciulla presenta nudo il pretendente. Ora, rinfacciando noi loro un tal costume e deridendolo come una sciocchezza, quelli invece facevano le meraviglie della stoltezza straordinaria degli altri popoli tutti, i quali, mentre per l'acquisto di un cavalluccio, dove si tratta di pochi soldi, sono così guardinghi da rifiutarsi di comprarlo, anche se generalmente nudo, a mano che non gli si tolga la sella e se ne strappi ogni gualdrappa, per tema che sotto quelle coperte non si nasconda qualche piaga, invece nella scelta della moglie, dalla qual cosa ne seguirà o piacere o disgusto per tutta la vita, si comportino con tanta leggerezza che, stando il resto del corpo tutto avvolto da vesti, giudicano tutta quanto una donna a mala pena dallo spazio di una mano (nulla infatti si può osservare se non il volto), e la leghino a sé, non senza gran rischio di fondersi male, se qualcosa in seguito non piaccia. Non tutti gli uomini infatti sono così saggi da guardare ai soli costumi e, anche nei matrimoni di quegli stessi che sono saggi, alle virtù dell'animo aggiungono pur qualcosa anche le doti fisiche: certo, sotto l'involucro di quei vestiti può star nascosta una sì orribile bruttezza da alienare del tutto dalla moglie l'animo di uno, allorché ormai non può più separarsi corporalmente. Siffatta bruttezza se ne sopraggiunge per qualche accidente a nozze già fatte, ognuno si deve sopportare la propria sorte; ma prima, bisogna provvedere per legge acciocché nessuno cada in inganno: cosa questa cui si dovè attendere con tanto maggior cura, in quanto i soli Utopiani, fra tutte quelle contrade della terra, son paghi di una sola moglie e spesso ivi nulla spezza il matrimonio fuor della morte, a meno che non sia in questione un adulterio o una penosa inadattabilità di temperamento.

Naturalmente a chi è offeso, chiunque sia dei due, il senato concede di cambiar coniuge, ma l'altro trascina la vita disonorata e insieme celibe per sempre. Altrimenti, ripudiare la consorte contro sua voglia, pur non avendo essa niuna colpa, pel fatto che le è capitata una disgrazia nel fisico, non è permesso in nessun modo: è una crudeltà infatti, a parer loro, abbandonare uno allorquando ha bisogno di conforto, e oltre a ciò la vecchiaia, che non solo apporta malattie, ma è una malattia di per se stessa, non starebbe più tranquilla e sicura della parola data. Accade del resto talore che, non accordandosi i caratteri dei due coniugi, questi si trovano altri con cui sperano di vivere più dolcemente e, separatisi di buon accordo, contraggono nuovi matrimoni, non senza però il consentimento del senato, il quale non permette il divorzio se non dopo diligente istruttoria, fatta sia dai propri membri, sia a mezzo delle loro mogli. Anzi nemmeno in tal modo lo permette facilmente, per la ragione che sanno che non è affatto utile, a rinsaldar l'amore coniugale, far sorgere facilmente speranze di nuove nozze. Chi profana il matrimonio è colpito dalla più dura schiavitù, ma gli offesi, se erano sposati, possono, volendo, ripudiare ambedue i due adulteri e, o unirsi fra loro in matrimonio, o altrimenti con chi credono. Ma se l'uno o l'altro, che ha ricevuto il torto, persiste ad amare il proprio coniuge, pur così indegno, non gli vieta la legge di restar unito con lui, purché voglia seguirlo nella condanna all'ergastolo; e così avviene talora che il pentimento dell'uno e le sollecite premure dell'altro muovono a pietà il principe, ottenendo di nuovo la libertà. Ma a chi è recidivo per tale delitto è inflitta la morte. Per le altre colpe la legge non ha prestabilita nessuna pena determinata, ma, a seconda che par grave o meno, il senato fissa la pena. Le mogli le puniscono i mariti, i figli i padri, a meno che non abbiano commesso tale enormità che, nell'interesse della vita morale, debbano esser puniti dallo Stato. In genere i delitti più gravi vengono puniti con la disgrazia della schiavitù, visto che ciò vien considerato non meno penoso per chi delinque e di più vantaggio per lo Stato, anziché correre ad ammazzare i colpevoli e levarseli immediatamente dinanzi, e ciò perché col lavoro giovano più che con la morte, e poi col loro esempio allontanano maggiormente gli altri da simile vergogna. Ché se si ribellano a tal trattamento o recalcitrano, allora infine li scannano come bestie selvagge, cui non può frenare né carcere né catena. Invece a quelli che accettano la loro pena non vien tolta ogni speranza: domati infatti da lunghi mali, se fanno scorgere di essere pentiti, sí che la colpa dispiaccia loro più della punizione, a volte per intervento del principe, a volte per deliberazione del popolo, viene mitigata o condonata la servitù. Spingere a fornicazione è motivo di accusa, non meno che fornicare, se è vero che in ogni azione disonorante la volontà precisa e decisa è per essi uguale all'azione: infatti ciò che all'azione è mancato non deve, a parer loro, tornar di vantaggio a quello, da cui non dipese affatto che mancasse qualcosa.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 98-101

More, Sull'eutanasia

In Utopia viene anche praticata l'eutanasia, sia pure a determinate condizioni.

Th. More, *Utopia*, II, Sugli schiavi

I malati, come dicemmo, li curano con grande affetto e non lasciano proprio nulla che li renda alla buona salute, regolando le medicine e il vitto; anzi alleviano gl'incurabili con l'assisterli, con la conversazione e porgendo loro infine ogni sollievo possibile. Se poi il male non solo è inguaribile, ma dà al paziente di continuo sofferenze atroci, allora sacerdoti e magistrati, visto che è inetto a qualsiasi compito, molesto agli altri e gravoso a se stesso, sopravvive insomma alla propria morte, lo esortano a non porsi in capo di prolungare ancora quella peste funesta, e giacché la sua vita non è che tormento, a non esitare a morire; anzi fiduciosamente si liberi lui stesso da quella vita amara come da prigionia o supplizio, ovvero consenta di sua volontà a farsene strappare dagli altri: sarebbe questo un atto di saggezza, se con la morte troncherà non gli agi ma un martirio, sarebbe un atto religioso e santo, poiché in tal faccenda si piegherà ai consigli dei sacerdoti, cioè degli interpreti della volontà di Dio. Chi si lascia convincere, mette fine alla vita da sé col digiuno, ovvero si fa addormentare e se ne libera senza accorgersi; ma nessuno vien levato di mezzo contro sua voglia, né allentano l'affetto nel curarlo. Morire a questo modo, quando lo hanno convinto della cosa, è onorevole; altrimenti chi si dà morte per motivi non giusti agli occhi dei sacerdoti e del senato, non lo ritengono degno di esser seppellito o cremato, ma viene ignominiosamente gettato senza tomba in qualche pantano.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 97–98

More, Sulla guerra

La guerra è giudicata negativamente. Viene accettata solo quella "per giusta causa". Gli Alaopoliti sono i cittadini ciechi; i Nefelogeti sono gli abitanti delle nuvole.

Th. More, *Utopia*, II, La guerra

Il *bellum*, la guerra, come cosa veramente belluina – sebbene nessuna specie di belve la pratichi così di frequente come l'uomo – è profondamente detestata in Utopia, dove, contro l'uso di tutti i popoli, nulla si reputa così inglorioso quanto la gloria acquistata con le guerre. Perciò, per quanto si addestrino di continuo in esercizi militari, e non gli uomini solo, ma anche, in giorni stabiliti, le donne, per non trovarsi, al bisogno, disadatti alla guerra, non intraprendono questa da sconsiderati, ma o per difendere il proprio territorio, o per ricacciare nemici che abbiano invaso le terre di amici, o per pietà di un popolo oppresso da tirannide, allo scopo di liberarlo con le proprie forze (e lo fanno per filantropia) dall'oppressione e dalla schiavitù. Vero è che donano il loro aiuto ad amici, non sempre acciocché questi si possano difendere, ma talora anche per rendere le offese patite e vendicarle. Ciò poi fanno solamente nel caso che siano stati consultati essi, allorché la cosa è impregiudicata e, trovandosi giusto il motivo, chiesto e non ottenuto risarcimento, bisogna punire invadendoli i responsabili della violenza. E non si decidono a ciò solo ogni volta che i nemici fan preda a mezzo di scorrerie, ma molto più ostilmente quando i loro commercianti, dove che sia, o per colpa di leggi ingiuste o per cavillosa distorsione di leggi buone, son vittima, sotto color di giustizia, di ingiusti raggiri. Né fu altra la causa della guerra che, poco prima del nostro tempo, combatterono gli Utopiani a favore dei Nefelogeti contro gli Alaopoliti, se non l'offesa arrecata, pretestando un loro diritto (come a loro pareva), presso gli Alaopoliti a mercanti dei Nefelogeti. Certo, o diritto o violazione di diritto, fu punita con una guerra sí terribile che, aggiungendosi alle forze e agli odii particolari di ognuna delle parti anche l'adesione e i mezzi delle nazioni circonvicine, ne rimasero indeboliti popoli fiorentissimi, o fortemente prostrati, sinché al pullulare di sempre nuovi mali pose alfine termine l'asservimento degli Alaopoliti e la loro resa ai Nefelogeti (ché non per sé lottavano gli Utopiani), popolo che, quando gli Alaopoliti fiorivano, non era certo da paragonarsi con loro. Gli Utopiani puniscono i torti, anche finanziari, fatti ai loro amici, più aspramente che non i propri; così, se per inganno perdono dei beni, sempre che non si abbiano subito violenza né offese nei corpi, spingon gli sdegni solo fino a rompere i rapporti con quel popolo, finché non dia soddisfazione. Non già che curino i cittadini meno degli alleati, ma sopportano più facilmente di perdere il danaro proprio che quello di costoro, per la buona ragione che i commercianti loro amici, rimettendoci del proprio, sentono grave la ferita del danno, i propri concittadini invece non perdono se non del tesoro dello Stato e di quanto inoltre era in abbondanza e di soverchio in patria, se no, non sarebbero stati costretti a esportarlo. Da ciò avviene che la perdita passa inosservata dai singoli e sarebbe perciò troppa crudeltà, a parer loro, vendicare tal danno con la morte di molti, mentre

nessuno da esso ha da temere disturbo nella vita o nel tenor di vita. Del resto se uno di essi, dove che sia, vien reso inabile o ucciso per offesa altrui, sia che ciò avvenga per opera di privati o di uno Stato, assodata la cosa per mezzo di ambasciatori, non accettano altra soddisfazione che la consegna dei colpevoli, se non, intimano guerra immediatamente. Se son loro consegnati, li puniscono di morte o di schiavitù.

[...]

Una volta fatta tregua, la osservano con scrupolo, sí da non violarla nemmeno assaliti. Le terre di nemici non le devastano, né bruciano le messi, anzi cercano quanto è possibile di non rovinar queste calpestandole con uomini e cavalli, pensando che cresceranno per loro vantaggio. Non fanno male a nessuno che sia senz'armi, se non è una spia, e proteggono le città arresesi, come nemmeno quelle espugnate distruggono, ma fanno morire chi si opponeva alla resa, mettendo in schiavitù gli altri difensori, senza toccare tutta la folla di chi non combatte. Se trovano che qualcuno si è adoprato a persuadere la resa, gli assegnano parte dei beni dei condannati; il resto, venduto all'asta, vien dato agli ausiliari, ché per sé nessuno prende nulla dalla preda. E del resto, al termine della guerra, accollano le spese non agli amici per cui le han fatte, ma ai vinti, e sotto questo titolo si fanno avere in parte danaro, che mettono in serbo per tali bisogni di guerra, in parte poderi, da tenersi per sempre in quel paese, di non piccola rendita. Entrate di tal fatta posseggono ora presso molti popoli, le quali, sorte a poco a poco, per vari motivi, ammontano a piú che 700.000 ducati, e vi mandano col nome di questori alcuni cittadini a viverci splendidamente, facendovi la parte di magnati: molti però ne resta da metter nell'erario, a meno che non preferiscano prestarlo a quello stesso popolo, e spesso glielo lasciano finché è necessario; è raro il caso che richiedano tutto il danaro. Di tali poderi assegnano parte a quelli che, per loro esortazione, affrontano imprese rischiose, quali son quelle che ho mostrato sopra. Se qualche principe prende le armi contro di loro, preparandosi ad invadere la loro giurisdizione, immediatamente gli si fanno incontro con grandi forze fuori del paese: non fanno infatti la guerra nelle proprie terre senza buon motivo, né si danno necessità sí gravi da costringerli a far entrare nella loro isola milizie altrui in aiuto.

T. Moro, *Utopia*, Laterza, Bari, 1982, pagg. 105-107 e 114-115

Morris, L'analisi tridimensionale del linguaggio

Secondo il filosofo americano il linguaggio può essere interpretato nel suo aspetto sintattico (Lsin), semantico (Lsem) e pragmatico (Lp); e l'analisi tridimensionale dimostra la validità di tutte queste interpretazioni.

Ch. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*

Come la maggior parte dei termini che hanno a che fare con i segni, anche il "linguaggio" e la "lingua" sono ambigui in questo, che si possono caratterizzare secondo ognuna delle tre dimensioni. Così un formalista è incline a vedere una lingua in qualsiasi sistema assiomatico, ci siano o meno delle cose da esso denotate, sia esso effettivamente usato da un gruppo di interpreti o no; un empirista tende a insistere sul fatto che i segni devono trovarsi in rapporto con oggetti da essi denotati, di cui asseriscono con esattezza la proprietà; un pragmatista vede nel linguaggio soprattutto un tipo di attività comunicativa, di origine e natura sociale, che permette ai membri di un gruppo sociale di meglio soddisfare i propri bisogni individuali e comuni. Il merito dell'analisi tridimensionale è che vi si riconosce la validità di tutti questi punti di vista in quanto essi si riferiscono a tre aspetti di un unico fenomeno, che resta sempre lo stesso; quando occorra, si indicherà il tipo di considerazione (e quindi di astrazione) usato con Lsin, Lsem, o Lp.

P. Brondi, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pag. 400

Morris, La semiotica

Charles W. Morris (n. 1901), filosofo americano, fu influenzato dal pragmatismo e dal comportamentismo. Decisivo fu il suo incontro con il Circolo di Vienna, da cui nacque in lui l'idea di realizzare l'International Encyclopedia of Unified Science. Egli è convinto che l'intera civiltà umana "riposa su segni e su sistemi di segni" e definisce la semiotica come la scienza che si propone "di fornire i fondamenti comuni a tutte le discipline che si occupano dei segni", per arrivare ad una metascienza.

Ch. W. Morris, *Lineamenti di una teoria dei segni*, trad. it. di F. Rossi-Landi, Paravia, Torino, 1954, pagg. 3-8

Non c'è nessun essere vivente che si serva di segni tanto quanto gli uomini. È chiaro che anche gli animali rispondono a certe cose come a segni di certe altre; ma i loro segni non raggiungono il grado di complessità e di elaborazione che si ritrova nel linguaggio parlato e scritto, nelle arti, nei mezzi per studiare e vagliare reazioni, nelle diagnosi mediche, negli strumenti di segnalazione degli uomini. Scienza e segni sono inseparabilmente connessi, giacché la scienza da una parte fornisce agli uomini segni più precisi e sicuri, dall'altra incorpora i suoi stessi risultati in sistemi di segni. La civiltà umana riposa su segni e su sistemi di segni, e non si può parlare della mente umana senza riferirsi al funzionamento dei segni – ove non si debba addirittura ammettere che essa consiste in tale funzionamento.

È dubbio che i segni siano mai stati studiati in modo così intenso, da tante persone e tanti punti di vista come oggi. L'esercito degli investigatori comprende linguisti, logici, filosofi, psicologi, biologi, antropologi, psicopatologi, sociologi e studiosi di estetica. Si sente però la mancanza di una struttura teorica, di foggia semplice, ma abbastanza ampia perché vi possano rientrare i risultati ottenuti dai diversi punti di vista, in modo che se ne formi un tutto unitario e consistente. Il presente studio si propone di suggerire un punto di vista per l'unificazione e di tracciare i contorni di una scienza generale dei segni. Ma qui ci accontenteremo di farlo molto brevemente, anche per via delle condizioni di scarso sviluppo in cui si trova la nostra disciplina e dei fini che ci proponiamo nell'ambito di questa *Enciclopedia* [...].

La semiotica sta con le varie scienze in un rapporto duplice: è una di esse ed è un loro strumento comune. La sua importanza come scienza indipendente viene dal fatto che essa, col fornire i fondamenti comuni a tutte le discipline che si occupano dei segni da un punto di vista speciale (linguistica, logica, matematica, retorica e, almeno fino a un certo punto, estetica), fa muovere un passo verso l'unificazione della scienza in genere. Il concetto di segno può rivelarsi importante per l'unificazione delle scienze sociali, psicologiche e umanistiche in quanto distinte da quelle fisiche e biologiche. E poiché, come vedremo, diventano "segni" gli oggetti stessi, di cui si occupano le scienze biologiche e fisiche, quando noi li mettiamo in rapporto con certi complessi processi funzionali [...], gli elementi

comuni che si possono trovare fra le scienze formali da un lato e quelle sociali, psicologiche e umanistiche dall'altro verranno a fornire materiale acconcio a ulteriori unificazioni da tentarsi fra questi due gruppi di scienze e quelle fisiche e biologiche. Dunque la semiotica può dare il suo contributo in un programma per l'unificazione della scienza; ma la natura e i limiti di tale contributo sono ancora da determinare [...].

La semiotica è una scienza coordinata con le altre, e studia cose o proprietà di cose fungenti da segni; essa è però anche strumento di tutte le scienze, giacché ogni scienza si serve di segni ed esprime in segni i suoi risultati. Se vogliamo dunque istituire uno studio scientifico della scienza nel suo complesso, cioè una meta-scienza, dobbiamo usare come strumento la semiotica. Nel saggio "Empirismo scientifico" (Vol. I, n. 1 della *Enciclopedia della Scienza Unificata*) si osservava che è possibile far rientrare completamente lo studio della scienza in quello della lingua della scienza, in quanto studiare tale lingua vuol dire occuparsi non soltanto della sua struttura formale, ma anche dei suoi rapporti con gli oggetti designati e con le persone che se ne servono. Da tale punto di vista, l'intera *Enciclopedia*, quale studio scientifico della scienza, è uno studio della lingua di questa. Ora, siccome nulla può essere studiato senza segni che denotino gli oggetti nel campo da studiarsi, uno studio della lingua della scienza deve servirsi di segni riferentesi a segni. La semiotica deve fornire i segni e i principi atti a portare avanti tale studio, cioè una lingua generale applicabile a ogni lingua o segno particolare, e pertanto anche a quelli specifici delle varie scienze [...].

La presentazione della semiotica come scienza e come fattore per l'unificazione delle scienze sarà qui tenuta in limiti ristretti per ragione pratica. Qui vogliamo portare avanti l'analisi solo quel tanto che basta a farne un primo strumento di lavoro per la nostra *Enciclopedia*, cioè a fornire una lingua nella quale cominciare a parlare delle lingue della scienza, arrecando con ciò a queste qualche miglioramento. Altre ricerche sarebbero necessarie per mostrare concretamente i risultati dell'analisi segnica applicata alle scienze speciali e l'importanza generale di questo tipo di analisi per l'unificazione delle scienze. Ma, anche senza documentazione particolareggiata, molti oggi non esitano ad ammettere che gli uomini, compresi gli scienziati, si debbono liberare dalla tela di parole che hanno filata; che il linguaggio in genere, compreso quello scientifico, ha un gran bisogno di venir purificato, semplificato e messo in ordine. La teoria dei segni è un utile strumento per questa "debabelizzazione".

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 28-29

Neisser, La psicologia cognitivista

Ulric Neisser nel primo capitolo del suo libro Conoscenza e realtà (1976) – che rappresenta una svolta nel movimento cognitivista – ripercorre la storia della psicologia americana fino al rinnovamento costituito dalla nascita del cognitivismo. Dopo che, a partire dagli anni Trenta, era stata abbandonata la psicologia “introspezzionista” (che studiava i processi mentali attraverso ciò che riferivano i soggetti su quel che avveniva nella propria mente cosciente), si sono affermati negli Stati Uniti la psicoanalisi e il comportamentismo per la loro possibilità di essere applicabili alla vita di tutti i giorni, e capaci di interpretare le cause del comportamento e l'esperienza reale dell'uomo. Questi due tipi di approccio hanno prevalso fino agli anni Sessanta, determinando fino ad allora il disinteresse nei confronti dell'indagine dei processi cognitivi, studiati solo dal ristretto gruppo degli psicologi della Gestalt. Dagli anni Sessanta in poi i processi cognitivi sono tornati ad essere al centro dell'interesse degli psicologi e si è sviluppato un nuovo campo di studi (la psicologia cognitivista) che ha determinato nuove ricerche sperimentali. In questo ambito sono stati riscoperti, negli Stati Uniti, anche gli studi di Jean Piaget. A determinare questa svolta è stato l'avvento del calcolatore, che ha offerto un modello per lo studio e per l'interpretazione dei processi cognitivi. Ulric Neisser – a dieci anni di distanza dalla pubblicazione del suo primo libro (Psicologia cognitivista, 1967) che rappresentò la definizione teorica del cognitivismo – giudica ora in modo critico la impostazione data dai cognitivisti alle loro ricerche sperimentali e basata sul modello del calcolatore: quelle ricerche infatti sono troppo ristrette e specialistiche, limitate a situazioni artificiali di laboratorio troppo lontane dal mondo reale e dalle situazioni in cui l'attività cognitiva si manifesta concretamente. Neisser propone qui un approccio “ecologico” all'indagine sull'attività cognitiva e suggerisce di porre attenzione alla diretta interazione fra la mente e il contesto naturale in cui essa opera.

U. Neisser, *Conoscenza e realtà*, I

L'attività cognitiva è l'attività del conoscere: l'acquisizione, l'organizzazione e l'uso della conoscenza. È una cosa che viene compiuta dagli organismi viventi, e in particolare è una cosa che viene compiuta dagli esseri umani. Per questa ragione lo studio dei processi cognitivi fa parte della psicologia, e le teorie cognitive sono teorie psicologiche.

Un tempo questa relazione appariva così ovvia che non richiedeva commenti. Allorché, un centinaio di anni fa, la psicologia emerse come disciplina indipendente, essa si dedicò in prevalenza a problemi quali la sensazione, la percezione, l'associazione, l'immaginazione e l'attenzione. Lo scopo principale della scienza psicologica era l'analisi dei “processi mentali”, che normalmente significano processi cognitivi. Purtroppo, il metodo principale impiegato per siffatta analisi consisteva di una forma speciale di introspezione, in cui osservatori altamente addestrati riferivano circa l'attività della propria mente cosciente. A lungo andare, questo metodo si è rivelato insoddisfacente. A partire dagli anni '30, esso ha

perso definitivamente credito, l'introspezione è stata abbandonata (per lo meno in America) e il lavoro psicologico ha cominciato a concentrarsi sulla motivazione l'emozione e l'azione. I testi di storia della psicologia sono soliti attribuire l'abbandono di questo primo approccio all'inadeguatezza della sua procedura base. L'introspezione è uno strumento infido che produce risultati suscettibili di venire distorti dall'atto stesso dell'osservazione. Osservatori diversi possono offrire spiegazioni introspettive divergenti dello "stesso" processo e non c'è modo di comporre questo disaccordo. La cosa è perfettamente vera, niente da dire, tuttavia c'è un'altra ragione che merita di essere presa in considerazione. Siccome la psicologia riguarda gli esseri umani, essa non può evitare la responsabilità di trattare delle questioni fondamentali circa la natura umana. In generale, il suo pubblico già possiede particolari opinioni su tali problemi: ogni epoca ha le sue concezioni – gli uomini sono liberi o determinati, razionali o irrazionali, possono scoprire la verità oppure sono condannati all'illusione. Prima o poi, la psicologia deve affrontare tali temi o verrà meno al suo scopo. Una teoria psicologica che vada al fondo dei problemi può modificare le convinzioni di un'intera società, come ha indubbiamente fatto, ad esempio, la psicoanalisi. Questo può avvenire, però, solo se la teoria ha qualcosa da dire su ciò che la gente fa in situazioni reali e culturalmente significative. Ciò che dice non dev'essere banale, e deve fornire spiegazioni ragionevoli a coloro che partecipano a queste stesse situazioni. Se una teoria manca di tali qualità – se non possiede ciò che oggi come oggi viene definito "validità ecologica" – prima o poi verrà abbandonata.

È proprio in questo senso che appare inadeguata la concezione di natura umana espressa dagli psicologi introspezionisti classici. Restrittiva, eccessivamente razionale, applicabile solo a situazioni di laboratorio, mancava quasi completamente di chiarezza esplicativa circa il modo in cui gli esseri umani interagiscono col mondo circostante: gli uomini diventano ciò che sono crescendo in una particolare cultura e in un particolare ambiente, ma gli introspezionisti non svilupparono alcuna teoria dello sviluppo cognitivo; gli uomini sono mossi da motivazioni che non conoscono e sono formati da esperienze che non sanno ricordare, ma non v'era alcuna teoria dei processi inconsci; gli uomini agiscono in base a ciò che fanno e vengono modificati dalle conseguenze delle loro azioni, ma non v'era alcuna seria teoria del comportamento. Perfino la percezione e la memoria erano interpretate secondo criteri che avevano ben pochi contatti con l'esperienza quotidiana. In breve, la psicologia introspezionista lasciava fuori praticamente tutto ciò che la gente normale considerava importante. Non dobbiamo sorprenderci, pertanto, che sia stata abbandonata per lasciare spazio a idee più promettenti.

Degli approcci emersi dopo, due sono ancora particolarmente attuali: la psicanalisi e il comportamentismo. Essi si sono applicati con successo proprio là dove la psicologia introspezionista aveva fallito. E questo non solo perché hanno offerto intuizioni valide sulla natura umana – per quanto né l'una né l'altro sarebbero sopravvissuti senza un pizzico di verità – ma perché essi sono, o pretendono di essere, applicabili alla vita di tutti i giorni: teoria e applicazione si arricchiscono a vicenda. Una scoperta clinica o sperimentale getta

nuova luce su certe classi di eventi del mondo quotidiano, e le osservazioni fatte in tale mondo suggeriscono nuove ipotesi. Senza dubbio, fin dall'inizio questi due approcci sono caratterizzati dagli sforzi diretti verso la "rilevanza". I fondatori delle due scuole, Freud e Watson, erano profondamente coscienti che il loro lavoro aveva implicazioni che si protendevano ben oltre lo studio medico e il laboratorio sperimentale. Entrambi si accinsero deliberatamente a cambiare la concezione della natura umana prevalente ai loro tempi. Freud si sforzò di convincere il mondo che le pressioni esercitate dalla libido costituivano la fonte suprema delle motivazioni umane e che l'attività cosciente occupava solo la parte più piccola e debole della mente. Il suo successo fu decisamente notevole, come possono testimoniare quasi tutte le istituzioni culturali, dalle gallerie d'arte ai tribunali.

Watson e il suo successore Skinner ritenevano che gli uomini fossero pressoché infinitamente malleabili, e che le conseguenze del comportamento umano fossero d'importanza cruciale, importanza non attribuita invece all'attività mentale che accompagna il comportamento stesso. Tali ipotesi appaiono oggi ampiamente accettate, come si può giudicare dal crescente impiego, in numerosi contesti, della modificazione del comportamento e della terapia comportamentale, nonché dal crescente timore che la scienza comportamentale possa quanto prima essere usata per manipolare la gente su vasta scala.

Un purista può sostenere che la reazione del pubblico in generale sia del tutto irrilevante per la psicologia scientifica. Io ritengo che abbia torto. L'interesse del pubblico non costituisce di per sé un'indicazione della validità di una teoria, tuttavia fa capire se la teoria può dire qualcosa d'importante. Una psicologia che non sia in grado di interpretare l'esperienza ordinaria si trova ad ignorare pressoché l'intero ambito della sua materia naturale d'indagine. Essa può sperare di emergere un bel giorno dal laboratorio con un nuovo sistema di idee importantissime, ma la cosa è decisamente improbabile se non si tratta di un lavoro già impostato su principi di prevedibile applicabilità nell'ambito delle situazioni naturali.

A partire dalla prima guerra mondiale fino ai primi anni '60, il comportamentismo e la psicoanalisi (o le discipline che ne sono derivate) hanno a tal punto dominato la psicologia in America che i processi cognitivi sono stati quasi completamente ignorati. Non erano molti gli psicologi interessati al problema di come venga acquisita la conoscenza. La percezione, che è l'atto cognitivo più importante, venne studiata principalmente da un ristretto gruppo di scienziati seguaci della tradizione della *Gestalt* e da pochi altri psicologi che lavoravano sulla misurazione e la fisiologia dei processi sensoriali. Piaget e collaboratori studiarono lo sviluppo cognitivo, ma il loro contributo ricevette scarsi riconoscimenti. Non c'era alcun lavoro sull'attenzione. Le ricerche sulla memoria non vennero mai del tutto abbandonate, ma si occupavano soprattutto dell'apprendimento di "sillabe senza senso", nell'ambito di procedimenti di laboratorio rigorosamente definiti e con scarsa possibilità di generalizzazione. Ne risultò così che l'immagine pubblica della psicologia era quella di una scienza che studiava principalmente il sesso, l'adattamento, e il controllo comportamentale.

In questi ultimi anni tale situazione ha subito cambiamenti radicali. I processi mentali sono tornati ad essere un vivace centro d'interesse. Ha cominciato a svilupparsi un nuovo campo di studi definito *psicologia cognitivista*, che tratta temi quali percezione, memoria, attenzione, riconoscimento di *pattern*, soluzione di problemi, psicologia del linguaggio, sviluppo cognitivo, e una miriade di altri argomenti lasciati a sonnecchiare per mezzo secolo. Le riviste tecniche, che un tempo privilegiavano gli articoli sul comportamento animale, attualmente straripano di relazioni su esperimenti cognitivi, e nascono continuamente nuove riviste: "Cognitive Psychology", "Cognition", "Memory and Cognition", "Perception and Psychophysics". Si ottengono con una certa facilità finanziamenti e borse di studio nel campo delle ricerche cognitive, e si può dire che tutte le università più importanti sono dotate di un laboratorio cognitivo. Il lavoro di Piaget è stato riscoperto e osannato.

Numerose sono state le ragioni di questa evoluzione ma la più importante era probabilmente connessa con l'avvento del calcolatore e questo non tanto perché i calcolatori consentissero più agevoli sperimentazioni o analisi dei dati, cosa che peraltro facevano, quanto perché le attività stesse del calcolatore sembravano in qualche maniera affini ai processi cognitivi. I calcolatori accettano le informazioni, manipolano i simboli, immagazzinano i dati nella "memoria" e li recuperano quando occorre, classificano gli input, riconoscono i *pattern*, e così via. Non era tanto importante che facessero queste operazioni proprio come fanno gli uomini, ma era importante che le facessero. L'avvento del calcolatore ha fornito la sicurezza, quanto mai necessaria, che i processi cognitivi fossero reali e che questi processi potessero essere studiati e forse compresi. Ha fornito inoltre un nuovo vocabolario e un nuovo sistema di concetti che trattano dell'attività cognitiva; termini quali *informazione*, *input*, *elaborazione*, *codificazione* e *subroutine* sono ben presto diventati patrimonio comune. Alcuni hanno addirittura dichiarato che tutte le teorie psicologiche andrebbero esplicitamente trascritte nella forma dei programmi per calcolatore. Altri, invece, hanno preso le distanze, e continuano tuttora a dissentire, ma nessuno può mettere in dubbio l'importanza della metafora offerta dal calcolatore nell'ambito della psicologia contemporanea.

Man mano che andava sviluppandosi il concetto di elaborazione dell'informazione, divenne scopo supremo del nuovo campo di studi il tentativo di seguire il flusso di informazioni nell'ambito del "sistema" (ad esempio, la mente). (Io stesso ho esplicitamente dichiarato questo scopo, in un libro intitolato *Psicologia cognitivista*). Il rapido sviluppo di nuove e numerose tecniche sperimentali, escogitate da Broadbent, Sperling, Sternberg e altri, ha creato un entusiasmante senso di progresso. Queste tecniche erano solo l'inizio: c'è stato un vero e proprio diluvio di nuovi procedimenti, che si basano quasi tutti sulla precisa distribuzione temporale di stimoli e risposte, senza dover più ricorrere all'introspezione. La proliferazione di questi metodi ingegnosi e scientificamente di tutto rispetto apparve in un primo tempo (e per molti studiosi è ancora così) come un segno che la nuova psicologia cognitivista sarebbe riuscita ad evitare le trappole in cui era caduta la vecchia psicologia.

Un siffatto ottimismo può essere considerato prematuro. Lo studio dell'elaborazione d'informazioni è certamente dotato di impulso e di prestigio, ma non si è ancora impegnato a formulare concezioni della natura umana tali da applicarsi oltre i confini del laboratorio, e all'interno del laboratorio stesso i suoi assunti base vanno poco oltre il modello per calcolatore cui deve la propria esistenza. Non viene ancora fornita alcuna spiegazione di come gli uomini agiscono o interagiscono col mondo quotidiano. In verità, gli assunti che si collocano alla base della maggior parte degli studi contemporanei sull'elaborazione di informazioni sono sorprendentemente simili a quelli della psicologia introspezionista del XIX secolo, sia pure senza l'introspezione stessa.

Se la psicologia cognitivista si dedica con troppa intensità a tale modello, si può trovare in futuro di fronte a svariati problemi. Priva di validità ecologica, indifferente alla cultura, addirittura carente a livello delle principali caratteristiche della percezione e della memoria così come si verificano nella vita quotidiana, una tale psicologia è destinata a diventare un campo ristretto e specializzato di scarso interesse. Già adesso ci sono indicazioni che così può avvenire. La proliferazione di tecniche nuove non offre più grossi incoraggiamenti anzi, comincia a diventare opprimente. In un suo recente articolo, Allan Newell effettua tabulazioni di qualcosa come 59 paradigmi sperimentali attualmente adottati. Egli si chiede esplicitamente fino a che punto un'altra generazione di tale lavoro, e lo sviluppo di nuove tecniche, possano arricchire le nostre conoscenze. Cinquantasette dei paradigmi elencati da Newell si basano su situazioni artificiali di laboratorio: le uniche dotate di un minimo di validità ecologica riguardano il gioco degli scacchi e l'osservazione della luna.

Ritengo che questa tendenza si possa rovesciare solo se lo studio dei processi cognitivi assume una direzione più "realistica", nel senso più ampio del termine. In primo luogo, gli psicologi cognitivisti devono compiere sforzi maggiori per comprendere l'attività cognitiva che si manifesta nell'ambiente ordinario e nel contesto di attività concrete. Questo non significa porre un termine agli esperimenti di laboratorio, bensì è un impegno a studiare le variabili ecologicamente importanti, anziché quelle facilmente manipolabili. In secondo luogo, sarà necessario dedicare maggiore attenzione ai particolari del mondo reale in cui vivono coloro che percepiscono e coloro che pensano, e alla delicata struttura di informazioni resa loro disponibile da quello stesso mondo. Forse abbiamo profuso troppi sforzi a elaborare modelli ipotetici della mente, e non abbastanza all'analisi dell'ambiente che la mente, per la sua formazione, è predisposta ad incontrare. In terzo luogo, la psicologia deve tener conto della sofisticazione e della complessità delle abilità cognitive che gli uomini sono realmente capaci di acquisire, e del fatto che tali abilità subiscono uno sviluppo sistematico. È difficile formulare una teoria soddisfacente dell'attività cognitiva umana, se ci si deve basare solo su esperimenti che forniscono a soggetti privi di esperienza brevi opportunità di eseguire compiti nuovi e privi di significato. Infine, gli psicologi cognitivisti devono esaminare le implicazioni del loro lavoro relativamente a problemi più fondamentali: la natura umana è troppo importante per lasciarla ai comportamentisti e agli psicoanalisti.

Scopo di questo libro è dimostrare che una tale impresa è possibile. In verità, ci si sta già avviando in questa direzione e l'impresa in questione già si può basare su molte fiorenti linee di ricerca. Gli studi sullo sviluppo cognitivo effettuati da Piaget e da T.G.R. Bower, il lavoro in campo percettivo compiuto da James J. ed Eleanor J. Gibson, il rinnovato interesse per le mappe cognitive naturali, lo spostamento verso le teorie semantiche del linguaggio e verso l'osservazione naturalistica dell'acquisizione del linguaggio – questi e molti altri sviluppi vanno visti come contributi ad una psicologia cognitivista rilevante. Nelle argomentazioni che svilupperò nel corso della mia trattazione mi baserò fundamentalmente su tali indirizzi, mentre nei punti dove non sono ancora disponibili questi agganci di sostegno, le lacune verranno colmate con speculazioni ed ipotesi personali. Anche se talune di queste mie speculazioni risulteranno errate, potranno comunque incoraggiare altri studiosi a fornire ipotesi che siano adeguate.

U. Neisser, *Conoscenza e realtà*, Il Mulino, Bologna, 1981, pagg. 25-32

Neugebauer, Euclide e Tolomeo

Otto E. Neugebauer è uno dei massimi esperti di storia della matematica e dell'astronomia, in particolare per quanto riguarda l'antichità. Dalle poche righe che seguono emergono da un lato la difficoltà che gli studiosi dei nostri giorni hanno nel ricostruire le origini dell'astronomia e dall'altro l'enorme importanza avuta dall'opera di Tolomeo: un'opera che ha oscurato per secoli altre ipotesi e altre teorie sulla struttura del cosmo che pure erano presenti fin dall'antichità, molte di tipo eliocentrico. Infatti quando Copernico, dopo avere elaborato una nuova teoria che sconfessa il geocentrismo aristotelico e tolemaico, dedica la sua opera al papa Paolo III ricorda quanti nel passato avevano già sostenuto l'eliocentrismo.

Qualsiasi tentativo di ricostruire le origini della matematica e dell'astronomia ellenistiche deve fare i conti con il fatto che gli *Elementi* di Euclide e l'*Almagesto* di Tolomeo riducessero tutti i loro antecedenti a oggetti di mero "interesse storico" con scarse possibilità di sopravvivenza. Come scrisse una volta Hilbert, l'importanza di un'opera scientifica può essere misurata dal numero di pubblicazioni precedenti di cui rende superflua la lettura.

Poiché l'opera di Euclide risale a poco più di un secolo dopo l'inizio della matematica scientifica, è stato più facile ricostruirne la preistoria di quanto non lo sia per l'astronomia. Il fatto che Euclide risalga a un'epoca piuttosto antica (300 a.C. circa) lascia spazio a due o più secoli di intensi sviluppi realizzati da uomini come Archimede e Apollonio. Tolomeo, nel 150 d.C., vive quasi alla fine dell'età ellenistica, e la sua opera abbraccia praticamente tutti i risultati astronomici che potevano essere raggiunti con i metodi matematici dell'Antichità. Una analisi accurata dell'opera di Euclide, eseguita sulla base di considerazioni puramente matematiche, ha fornito informazioni preziose sulle principali fasi precedenti che ne costituirono le basi. L'opera di Tolomeo si occupa esclusivamente della descrizione di un metodo unificato per la rappresentazione dei fenomeni celesti. Sulla base dell'*Almagesto* non potremmo farci alcuna idea circa l'esistenza di metodi totalmente diversi, di origine sia greca sia orientale, che precedettero l'*Almagesto* e qualche volta addirittura gli sopravvissero.

Infine va tenuto presente che gli *Elementi* di Euclide concernono, a parte pochissime eccezioni, uno sviluppo puramente greco in una direzione nettamente definita.

L'astronomia di Tolomeo si fonda, probabilmente, in grande misura su risultati raggiunti 300 anni prima da Ipparco, il quale a sua volta aveva subito l'influenza di idee sia greche sia babilonesi.

(O. Neugebauer, *Le scienze esatte nell'Antichità*, Feltrinelli, Milano, 1974, pag. 176-177)

Neurath, Empirismo e metafisica

Polemizzando con Russell, Neurath mette in evidenza l'accanimento antimetafisico interno alla scuola empirista della prima metà del secolo.

O. Neurath, *Universal Jargon and Terminology*, in *Philosophical Papers 1913-1946*, Dordrecht-Boston-Lancaster 1983, pagg. 225-229, trad. di F. Fistetti

Quando parlano della loro “proposta”, gli empiristi logici ammettono di aspettarsi proposte concorrenti. Essi in linea di principio, sono inclini a un atteggiamento tollerante. Né sentono il bisogno della univocità del razionalismo tradizionale. Non pochi pensatori sono dell'avviso che almeno un residuo atteggiamento razionalistico costituisca uno stimolo necessario. Io non credo, invece, che esso sia uno stimolo indispensabile (ci fu un periodo in cui la teologia, o almeno un residuo di teologia sembrava essere un elemento indispensabile della ricerca scientifica) – una questione questa, che va trattata nel capitolo sulla “behavioristica degli scienziati”.

Credo che sia piú serio che un bambino impari un linguaggio come un essere che rispecchia il comportamento degli altri e adotta mille tabú. Nessun empirista logico può impedire che un bambino venga condizionato in questo modo; al piú, può solo tentare di modificare un particolare tipo di condizionamento.

Le “interpretazioni ontologiche fuorvianti” non si limitano soltanto a pensatori che sono totalmente contrari alla nostra impresa, ma anche uno scienziato come Bertrand Russell, i cui libri hanno avuto un'influenza enorme all'interno del Movimento per l'Unità della Scienza e sull'analisi del linguaggio, non si occupa che in questo modo dei nostri tentativi.

Illustrerò le mie osservazioni su questo punto con delle citazioni dal suo ultimo libro, *An Inquiry into Meaning and Truth*, ove nella Prefazione egli dichiara: “Per quanto riguarda il metodo, simpatizzo con i positivisti logici piú che con qualsiasi altra scuola esistente”.

Russell afferma (p. 148): “La dottrina di Neurath, se presa sul serio, priva le proposizioni empiriche di ogni significato. Nonostante che i filosofi sembrino dimenticare questo semplice fatto, scopo delle parole è quello di occuparsi di cose ben diverse dalle parole. Le teorie linguistiche di alcuni filosofi moderni dimenticano le modeste finalità pratiche delle parole quotidiane, e si perdono in un misticismo neo-neo-platonico. Mi sembra di sentirli dire: ‘All'inizio era la parola’, e non ‘All'inizio c'era ciò che la parola significa’. È degno di nota che questo ritorno alla vecchia metafisica venga spacciato per un tentativo ultra-empiristico”.

Non solo a quali delle molteplici caratteristiche del misticismo neo-platonico Russell si riferisse quando ha scritto questa proposizione. A quanto pare, egli trasforma le nostre proposizioni, che si occupano di termini, in una metafisica “ontologica” che si occupa dell’“esistenza” delle parole, a cui egli si oppone mediante una proposizione “ontologica”: “all'inizio c'era ciò che la parola significa”.

Vorrei far notare che Russell nella sua risposta usa continuamente termini che io non uso

affatto. Non ho mai formulato una proposizione di questo tenore: "All'inizio c'era la parola". Russell dice polemicamente: "Se entro in un ristorante ed ordino il pranzo, non desidero certo che le mie parole si accordino con altre parole all'interno di un sistema, ma semplicemente che mi portino il cibo". Sono d'accordo con Russell, ma io non ho mai detto di voler mettere insieme le mie parole con altre parole in un sistema, quando voglio avere un pollo. Ho solo avanzato una proposta su come intraprendere una discussione. Ho semplicemente proposto di non impiegare il termine "confronto" in casi tra loro molto diversi da un lato quando diciamo "una proposizione contraddice un'altra proposizione", dall'altro quando diciamo "portare un coniglio invece del pollo non soddisfa il desiderio espresso dall'ordine di Russell". Propongo soltanto di dover trasformare così questa espressione: "Il pensiero-parola di Russell: 'apparirà un pollo' (in connessione con il suo ordine) sembra essere in contraddizione con il suo pensiero-parola: 'Non è apparso alcun pollo'". Questo è tutto.

Russell tenta di creare qualcosa di assoluto, una "realtà", una "personalità" o qualunque altra cosa essa sia. Perciò egli, come Schlick, confronta le "proposizioni della memoria" con il "pensiero attuale, mentre io proporrei di dire che noi confrontiamo le nostre "precedenti proposizioni della memoria" con le "ultime proposizioni della memoria".

Russell sembra postulare la personalità come un elemento stabile e permanente della sua discussione e, per così dire, come un'assunzione *a priori*. A questo proposito, egli pone in evidenza la dicotomia tra "mondo mentale" e "mondo non-mentale" e, al pari di Wittgenstein, con le cui opinioni non sempre è d'accordo, sembra supporre un tipo di proposizione "immateriale" che, al di là degli enunciati, funge da vettore dei significati. Credo che si possa dire che gli enunciati "rappresentano la stessa proposizione", quando essi risultano intercambiabili in rapporto alle loro rispettive posizioni all'interno della comunicazione umana.

La mia proposta è di trattare democraticamente tutte le proposizioni di osservazione senza riguardo al fatto che esse siano formulate dalla stessa persona in tempi diversi o da diverse persone; perciò propongo che in linea di principio non c'è alcuna differenza tra le proposizioni di osservazione formulate da una persona pochi secondi fa o anni addietro.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 117-118

Neurath, Il confronto tra le proposizioni

Il confronto tra le proposizioni è sempre un confronto formale e logico. Non esiste la possibilità di confrontare le proposizioni con i fatti perché esse stesse già lo sono.

Le proposizioni vanno confrontate con proposizioni e non con "esperienze", né con un "mondo", né con "qualcos'altro". Tutte queste duplicazioni senza senso appartengono ad una più o meno raffinata metafisica e devono perciò essere eliminate. Ogni nuova proposizione viene confrontata con la totalità delle proposizioni presenti, già accordate le une con le altre. Pertanto si dirà che una proposizione è corretta solo se può essere inserita entro tale sistema. Ciò che non può essere inserito in esso viene rifiutato come scorretto. Invece di rifiutare le nuove proposizioni, si può alterare l'intero sistema - cosa a cui ci si decide molto difficilmente - fino a che le nostre proposizioni possono venire inserite in esso [...]. La definizione di "corretto" e "non corretto" da qui, è molto lontana da quelle abituali nel Circolo di Vienna, le quali ricorrono al "significato" e alla "verificazione". Nella presente teoria noi restiamo sempre nell'ambito del pensiero parlato.

[Neurath, *Fisicalismo*, 1931]

Neurath, Sullo spirito di sistema

Per Neurath un empirista genuino evita tutti gli assolutismi e combatte lo "spirito di sistema". Meglio perciò usare l'idea di enciclopedia per indicare il modello scientifico.

O. Neurath, *Die Enzyklopädie als "Modell"*, in *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Wien, 1981, pagg. 725-728, trad. di F. Fistetti

La tendenza a costruire un sistema dotato di valore assoluto è un pericolo che minaccia anche l'Empirismo logico. Dal fatto che in qualche particolare disciplina sia possibile dare a una teoria la forma di un sistema di enunciati non segue che ci sia una qualsiasi ragione di considerare la totalità degli enunciati con cui si può avere a che fare come se in qualche modo fossero l'inizio di un sistema definito e completo. Propongo di non usare più il termine "il sistema della scienza" o altri termini analoghi; e di evitare, allo stesso modo, tutte le espressioni che possano essere di sostegno all'"assolutismo del sistema". Non dovremmo mai dire che certe formule sono "incrollabili", "definitivamente libere da contraddizioni", "assolutamente vere", né che esse "approssimano" sempre più un tale stato, come se questo stato fosse una cosa determinata o determinabile. Lo scopo delle pagine seguenti è mostrare che possiamo sempre partire dal nostro linguaggio ordinario, cioè dagli enunciati ordinari di media generalità, e riferire il nostro lavoro scientifico a questo punto di partenza. Tutti i tentativi di raggiungere una maggiore certezza si scontrano con difficoltà ben note che si presentano sempre quando si usano espressioni come "il mondo reale" o "l'immediatamente dato come base della discussione.

Noi rimarremo fedeli al nostro programma di "sviluppare un atteggiamento empirista generale" riferendoci sempre, in tutte le nostre considerazioni sulla scienza, a enunciati usati da un determinato gruppo di uomini in una certa epoca, per esempio gli scienziati dell'epoca in questione. In un primo momento ci troviamo alla presenza di una moltitudine di enunciati piuttosto imprecisi e scarsamente coerenti tra loro; vediamo che sistematizzazioni di una certa rilevanza vengono realizzate soltanto in casi particolari, specialmente in fisica. (Proprio queste costruzioni deduttive chiuse in se stesse costituiscono ciò che comunemente viene chiamato un *sistema*). Se dall'insieme degli enunciati d'uso comune vogliamo prendere una sezione che esprima bene il carattere di questo aggregato, arriveremo all'*enciclopedia come "modello"*, che contiene inevitabilmente enunciati precisi, altri meno precisi e diversi gruppi di enunciati più o meno coerenti. Per un sostenitore dell'atteggiamento empirista è assurdo parlare di un sistema unico e totale della scienza. Egli deve pensare al suo lavoro come tendente alla precisione e alla sistematizzazione *all'interno di un quadro sempre variabile, quello di un'enciclopedia*. Ciò che noi chiamiamo "enciclopedia" non è altro, ci sembra, che un assemblaggio provvisorio di conoscenze, non qualcosa di ancora incompleto, ma la totalità del materiale scientifico di cui disponiamo attualmente. Il futuro produrrà nuove enciclopedie che forse si contrapporranno alle nostre; ma per noi non ha alcun senso parlare dell'"enciclopedia

completa” che potrebbe servire da “unità di misura” per valutare il grado di perfezione delle enciclopedie storicamente date. Il modello della scienza non è assolutamente una enciclopedia unica e privilegiata; piuttosto abbiamo a che fare con enciclopedie, ognuna delle quali è un modello della scienza, e una delle quali è utilizzata in un determinato periodo. Il cammino della scienza procede da enciclopedie a enciclopedie. Questa è la concezione che chiamiamo *enciclopedismo*.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 113-114

Newton, *Hypotheses non fingo*

La "filosofia naturale" si basa sulla verifica empirica e sul linguaggio matematico. Essa non ha bisogno di ipotesi metafisiche.

I. Newton, *Ottica*, Questione 31

Come in matematica, così nella filosofia naturale lo studio delle cose difficili mediante il metodo analitico deve sempre precedere quello condotto con il metodo sintetico. Questa analisi consiste nel fare esperimenti ed osservazioni e trarre da questi, mediante l'induzione, conclusioni generali, non ammettendo contro di esse delle obiezioni, a meno che non siano derivate da esperimenti o da altre verità certe. Perché nella filosofia sperimentale non bisogna tener conto delle ipotesi. E sebbene il trarre per induzione dei principi generali dagli esperimenti e dalle osservazioni non equivalga a dimostrarli, tuttavia è questo il modo migliore di ragionare che la natura consenta, e può considerarsi tanto più saldo quanto più l'induzione sia generale. E se nessuna opposizione sorge dai fenomeni, si può pronunciare una conclusione universale. Ma se in seguito sorgerà dagli esperimenti qualcosa di contrario, allora si dovrà affermare una conclusione che si accordi con queste eccezioni. Mediante questa analisi possiamo procedere dalle cose composte alle cose semplici, dai movimenti alle forze che li producono e in genere dagli effetti alle loro cause, dalle cause particolari a quelle più generali, fino a giungere alle cause generalissime. Questo è il metodo analitico; quello sintetico consiste nell'assumere come principi le cause scoperte e provate e, mediante queste, spiegare i fenomeni che ne derivano e provare tali spiegazioni.

I. Newton, *Antologia*, Paravia, Torino, 1963, pagg. 140-141

Newton, L'orologio e il suo orologiaio

L'armonia dei movimenti dei corpi celesti "non poté sorgere senza il progetto e la potenza di un ente intelligente e potente". Mentre tutte le altre prove dell'esistenza di Dio, legate alla metafisica classica, perdevano di credibilità, questa sembrava particolarmente convincente. Con la legge di gravitazione universale l'universo appariva come un grande orologio e Dio ne era il suo orologiaio.

I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, III

[...] I sei principali pianeti ruotano intorno al Sole in cerchi concentrici al Sole con moto orientato nella stessa direzione e all'incirca sul medesimo piano. Dieci lune ruotano intorno alla Terra, a Giove e a Saturno in cerchi concentrici con moto orientato nella stessa direzione e approssimativamente sui piani delle orbite dei pianeti. E tutti questi moti regolari non traggono origine da cause meccaniche; le comete infatti sono trasportate liberamente in tutte le parti del cielo secondo orbite fortemente eccentriche. E per questo moto le comete passano molto rapidamente e facilmente attraverso le orbite dei pianeti; e nei propri afelii dove sono più lente e indugiano più a lungo, sono così distanti le une dalle altre che si attirano reciprocamente in misura minima. Questa elegantissima compagine del Sole, dei pianeti e delle comete non poté sorgere senza il progetto e la potenza di un ente intelligente e potente. E se le stelle fisse sono a loro volta centri di sistemi analoghi, tutti questi, essendo costruiti con identico disegno, saranno soggetti al potere dell'Uno: soprattutto in quanto la luce delle stelle fisse è della medesima natura della luce del Sole e tutti i sistemi inviano la luce reciprocamente verso tutti gli altri. E affinché i sistemi delle stelle fisse non cadano l'uno sull'altro, a causa della gravità, Egli pose una distanza immensa tra loro.

Egli regge tutte le cose non come anima del mondo, ma come signore di tutti gli universi e per il suo dominio suole essere chiamato Signore Dio *pantokrator* [dominatore universale]. Dio infatti è una parola relativa e si riferisce ai servi: e la divinità è il dominio di Dio, non sul proprio corpo, come ritengono coloro per i quali Dio è l'anima del mondo, ma sui servi. Il sommo Dio è l'ente eterno, infinito, assolutamente perfetto: ma un ente, per quanto perfetto, che però sia senza dominio non è il signore Dio [...] Dalla vera dominazione consegue che il vero Dio è sommo, cioè sommamente perfetto. Egli è eterno e infinito, onnipotente e onnisciente, dura dall'eternità per l'eternità, ed è presente nell'infinito dalla infinità. Regge tutto e conosce tutto, sia le cose che avvengono, sia quelle che possono avvenire. Non è eternità e infinità, ma è eterno e infinito; non è durata e spazio, ma dura ed è presente. Dura sempre ed è presente ovunque, e poiché esiste sempre e ovunque, costituisce la durata e lo spazio, la infinità e l'eternità. Ogni particella dello spazio è *sempre*, ogni momento individibile della durata e *ovunque*: l'Autore e Signore di tutte le cose non potrebbe essere *mai* e *in nessun luogo*. Ogni anima senziente è la stessa persona individibile nei diversi tempi, nei diversi organi di senso e nei movimenti. Nella durata sono presenti parti successive, nello spazio parti coesistenti: ma né le une né le altre sono presenti nella persona dell'uomo, nel suo principio pensante, e molto meno nella sostanza

pensante di Dio. Ogni uomo, in quanto senziente, è un solo identico uomo in tutti i singoli organi di senso. Dio è un solo e identico Dio sempre e dovunque. Dio non è onnipresente per la sola virtù, ma anche per la sostanza, giacché non può sussistere virtù senza sostanza. In lui gli universi sono contenuti e mossi, ma senza nessun reciproco turbamento. Dio non patisce niente a causa dei moti dei corpi i quali non avvertono alcuna resistenza a causa dell'onnipresenza di Dio. È manifesto che il sommo Dio deve esistere necessariamente, e in virtù della medesima necessità è *sempre* e *ovunque*. Per cui è anche interamente simile a se stesso, tutto occhio, tutto orecchio, tutto cervello, tutto braccio, tutto forza sensoriale, intellettiva e attiva, ma in modo nient'affatto umano, nient'affatto corporeo, in modo a noi del tutto sconosciuto. Come il cieco non ha idea dei colori, così non abbiamo idea dei modi in cui Dio sapientissimo sente e capisce tutte le cose. È completamente privo di corpo e di figura corporea e perciò non può essere visto né udito, né toccato, né deve essere venerato sotto la specie di qualcosa di corporeo. Abbiamo delle idee degli attributi, ma non conosciamo per niente cosa sia la sostanza di una cosa. Dei corpi vediamo soltanto le figure e i colori, sentiamo soltanto i suoni, tocchiamo soltanto le superfici esterne, odiamo soltanto gli odori e gustiamo i sapori, ma non conosciamo le sostanze intime con nessun senso, con nessuna attività riflettente; e molto meno abbiamo un'idea della sostanza di Dio. Noi lo conosciamo soltanto attraverso le sue proprietà ed attributi e per la sapientissima ed ottima struttura delle cose e per le cause finali; e lo ammiriamo in virtù della perfezione, ma in verità lo veneriamo e lo adoriamo a causa del suo dominio. Noi adoriamo infatti come servi, e Dio senza dominio, provvidenza e cause finali non è altro che fato e natura. Ma da una cieca necessità metafisica che è perfettamente identica sempre e dovunque non sorge nessuna varietà delle cose. L'intera diversità per luoghi e per tempi delle cose create poté sorgere soltanto dalle idee e dalla volontà di un Ente necessariamente esistente. In senso allegorico infatti si dice che Dio vede, ode, parla, ride, ama, odia, desidera, dà, prende, si adira, combatte, fabbrica, fonda, costruisce, poiché ogni discorso intorno a Dio deriva interamente dalle cose umane per similitudine, non certo perfetta, ma tuttavia somigliante. E tutto questo intorno a Dio: intorno al quale è compito della filosofia naturale parlare partendo dai fenomeni.

P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino, 1973, pagg. 320-324

Newton, Regole per filosofare

Tratte dall'opera piú famosa di Newton, Principi matematici della Filosofia naturale, queste regole del filosofare mostrano una concezione secondo la quale la filosofia praticamente coincide con il metodo scientifico.

I. Newton, *Principi matematici della Filosofia naturale*, III

Regola I. Degli eventi naturali non si devono ammettere cause piú numerose di quelle che sono vere e sono sufficienti a spiegare i fenomeni. Dicono i filosofi: la natura non fa nulla invano; e inutilmente viene fatto con molte cose ciò che può esser fatto con poche. La natura infatti è semplice e non sovrabbonda di cause superflue.

Regola II. Perciò, nella misura in cui può essere fatto, ad effetti naturali dello stesso genere devono essere attribuite le stesse cause. Come alla respirazione nell'uomo e nelle bestie, alla caduta di pietre in Europa e in America, alla riflessione della luce sulla Terra e sui pianeti.

Regola III. Le qualità dei corpi che non possono essere aumentate né diminuite, e quelle che appartengono a tutti i corpi sui quali è possibile svolgere esperimenti, devono essere ritenute qualità di tutti i corpi. Le qualità dei corpi infatti si fanno conoscere soltanto mediante esperimenti, e perciò devono essere ritenute generali tutte quelle che si accordano in generale con gli esperimenti e quelle che non possono essere diminuite, non possono neppure essere tolte. Certamente contro il progresso degli esperimenti non devono essere costruiti irragionevolmente dei sogni, né ci si deve allontanare dall'analogia con la natura, dato che essa suole essere semplice e sempre conforme a se stessa. L'estensione dei corpi si fa conoscere soltanto per mezzo dei sensi e non è percepita da tutti, ma in quanto appartiene a tutte le cose sensibili, è affermata in tutte le cose. Si è sperimentato che molti corpi sono duri: ma la durezza del tutto nasce dalla durezza delle parti, quindi possiamo ben concludere che non soltanto sono dure le particelle indivise di quei corpi che vengono percepiti, ma anche tutti gli altri. Che tutti i corpi siano impenetrabili lo deduciamo non con la ragione, ma col senso. Le cose che maneggiamo le troviamo impenetrabili: ne concludiamo quindi che l'impenetrabilità è una proprietà di tutti i corpi. Che tutti i corpi siano mobili e che per effetto di certe forze (che chiamiamo *vires inertiae*) perseverino nel loro moto o nella loro quiete, lo ricaviamo da simili proprietà osservate nei corpi. Estensione, durezza, impenetrabilità, mobilità e forza d'inerzia del tutto, risultano dalla estensione, durezza, impenetrabilità, mobilità e forza d'inerzia delle parti. Di qui concludiamo che le particelle ultime di tutti i corpi sono estese, dure, impenetrabili, mobili e dotate delle loro proprie forze d'inerzia. E questo è il fondamento dell'intera filosofia. Che le parti divise ma contigue dei corpi possano essere separate le une dalle altre lo abbiamo appreso dai fenomeni e nelle particelle non divise la ragione, com'è dimostrato dalla matematica, è in grado di distinguere parti ancora piú piccole. Ma non possiamo determinare con certezza se le parti così distinte e non ancora divise possono essere

realmente divise e separate l'una dall'altra dai poteri della natura. Ma se avessimo la prova anche da un solo esperimento che, rompendo un corpo duro e solido, subisce una divisione una qualunque particella non divisa, potremmo concludere, in virtù di questa regola, che sia le parti non divise sia quelle divise possono essere divise e realmente separate all'infinito.

Infine, se da esperimenti e osservazioni astronomiche risulta che tutti i corpi che ruotano intorno alla Terra gravitano verso di essa, e ciò in relazione alla quantità di materia propria a ciascuno, che la Luna gravita verso la Terra in relazione alla propria quantità di materia e che il nostro mare gravita a sua volta verso la Luna e che tutti i pianeti gravitano l'uno verso l'altro, e le comete allo stesso modo verso il Sole, allora si dovrà dire che in virtù di questa regola tutti i corpi gravitano vicendevolmente l'uno verso l'altro. Infatti l'argomento ricavato dai fenomeni circa la gravità universale, sarà anche più forte di quello concernente l'impenetrabilità dei corpi, sulla quale non abbiamo nessun esperimento e nessuna osservazione fatta direttamente sui corpi celesti. Non affermo che la gravità è essenziale a tutti i corpi: col termine forza insita (*vis insita*) intendo solo la loro forza di inerzia (*vis inertiae*). Essa è immutabile. La loro gravità diminuisce a misura che essi si allontanano dalla Terra.

Regola IV. Nella filosofia sperimentale le proposizioni ricavate per induzione dai fenomeni, malgrado le ipotesi contrarie, devono essere considerate vere o rigorosamente o quanto più possibile, fino a che non si presentino altri fenomeni mediante i quali o sono rese più rigorose o fatte suscettibili di eccezioni. Dobbiamo seguire questa regola affinché l'argomento dell'induzione non sia eliminato mediante ipotesi.

(P. Rossi, *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino, 1973, pagg. 317-319)

Newton, Tempo, spazio e moto assoluti

All'inizio dei Principi matematici della filosofia naturale Newton ci presenta una serie di definizioni ed assiomi che trattano dei concetti fondamentali della meccanica. Al tempo, allo spazio e al moto egli dedica uno Scolio, in cui espone la sua dottrina del tempo, spazio e moto assoluti "senza relazione ad alcunché di esterno". Essi sono indispensabili alla sua legge di gravitazione universale e a tutta la fisica classica, ma sono anche empiricamente indefinibili. Per cui Berkeley lo accuserà di aver reintrodotto la metafisica nella scienza.

I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, Scolio

Fin qui è stato indicato in quale senso da intendere, nel seguito, parole non comunemente note. Non definisco, invece, tempo, spazio, luogo e moto, in quanto notissimi a tutti. Va notato tuttavia, come comunemente non si concepiscano queste quantità che in relazione a cose sensibili. Di qui nascono i vari pregiudizi, per eliminare i quali conviene distinguere le medesime cose in assolute e relative, vere e apparenti, matematiche e volgari.

I. Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata; quello relativo, apparente e volgare, è una misura (accurata oppure approssimativa) sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del vero tempo: tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno.

II. Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale ed immobile; lo spazio relativo è una dimensione mobile o misura dello spazio assoluto, che i nostri sensi definiscono in relazione alla sua posizione rispetto ai corpi, ed è comunemente preso come lo spazio immobile; così la dimensione di uno spazio sotterraneo o aereo o celeste viene determinata dalla sua posizione rispetto alla terra. Lo spazio assoluto e lo spazio relativo sono identici per grandezza e specie, ma non sempre permangono identici quanto al numero. Infatti se la Terra, per esempio, si muove, lo spazio della nostra aria, che relativamente alla Terra rimane sempre identico, sarà ora una parte dello spazio assoluto attraverso cui l'aria passa, ora un'altra parte di esso; e così muterà assolutamente in perpetuo.

III. Il luogo è la parte dello spazio occupata dal corpo, e in relazione allo spazio può essere assoluto o relativo. [...]

IV. Il moto assoluto è la traslazione del corpo da un luogo assoluto in un luogo assoluto, il relativo da un luogo relativo in un luogo relativo. [...]

Definiamo, infatti, tutti i luoghi dalle distanze e dalle posizioni delle cose rispetto a un qualche corpo, che assumiamo come immobile; ed in seguito con riferimento ai luoghi predetti valutiamo tutti i moti, in quanto consideriamo i corpi come trasferiti da quei medesimi luoghi in altri. Così, invece dei luoghi e dei moti assoluti usiamo i relativi; né ciò

riesce scomodo nelle cose umane: ma nella filosofia occorre astrarre dai sensi.

I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino, 1965, pagg. 104-108, 110

Nietzsche, Apollineo e dionisiaco

L'apollineo e il dionisiaco sono due impulsi, entrambi necessari per la produzione artistica come l'elemento maschile e quello femminile sono necessari alla riproduzione.

F Nietzsche, *La nascita della tragedia*

Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'*apollineo* e del *dionisiaco*, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua lotta e una riconciliazione che interviene solo periodicamente. Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci, che rendono percepibili a chi capisce le profonde dottrine occulte della loro visione dell'arte non certo mediante concetti, bensí mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi. Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello scultore, l'*apollinea*, e l'arte non figurativa della musica, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo piú in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e piú robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'antitesi, che il comune termine "arte" solo apparentemente supera; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della "volontà" ellenica, appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pag. 46

Nietzsche, Casta sacerdotale e casta aristocratica

Per l'illuminismo settecentesco la contrapposizione era fra il prete e il filosofo. In Nietzsche il primo termine della contrapposizione rimane sempre il prete, ma il secondo diventa chi impersona lo spirito aristocratico. Comunque molti dei temi illuministi sono qui presenti, a partire dal giudizio sugli ebrei e sui loro discepoli, i cristiani, da cui è partita "la rivolta degli schiavi nella morale".

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*

Si sarà già indovinato con quanta facilità la maniera sacerdotale di valutazione può distaccarsi da quella cavalleresco-aristocratica e svilupparsi ulteriormente fino a diventarne l'antitesi; alla quale cosa verrà dato un particolare impulso ogni qual volta la casta sacerdotale e quella guerriera entreranno per gelosia in contrasto tra loro e non vorranno reciprocamente accordarsi intorno all'estimazione. I giudizi di valore cavalleresco-aristocratici presuppongono una poderosa costituzione fisica, una salute fiorente, ricca, spumeggiante, al punto da traboccare, e con essa quel che ne condiziona la conservazione, cioè guerra, avventura, caccia, danza, giostre, nonché, in generale, tutto quanto implica un agire forte, libero, gioioso. La maniera sacerdotale aristocratica di valutazione – l'abbiamo già visto – ha presupposti diversi: quando c'è di mezzo la guerra, le cose si mettono piuttosto male per essa! I sacerdoti, come è noto, sono i *nemici piú malvagi* – e perché mai? Perché sono i piú impotenti. È a causa dell'impotenza che l'odio cresce in loro fino ad assumere proporzioni mostruose e sinistre, le piú intellettuali e venefiche. I massimi odiatori nella storia del mondo sono sempre stati i preti, e sono stati pure gli odiatori piú geniali – in confronto alla genialità della vendetta sacerdotale, ogni altra genialità può a stento essere presa in considerazione. La storia umana sarebbe una cosa veramente troppo stupida senza lo spirito che da parte degli impotenti è venuto in essa – prendiamo subito il piú grosso esempio. Tutto quanto è stato fatto sulla terra contro "i nobili", "i potenti", "i signori", "i depositari del potere" non merita una parola in confronto a ciò che contro costoro hanno fatto gli Ebrei; gli Ebrei, quel popolo sacerdotale che ha saputo infine prendersi soddisfazione dei propri nemici e dominatori unicamente attraverso una radicale trasvalutazione dei loro valori, dunque attraverso un atto improntato alla *piú spirituale vendetta*. Questo soltanto si conveniva appunto a un popolo sacerdotale, a un popolo dalla piú compressa avidità di vendetta sacerdotale. Sono stati gli Ebrei ad avere osato, con una terrificante consequenzialità, stringendolo ben saldo con i denti dell'odio piú abissale (l'odio dell'impotenza), il rovesciamento dell'aristocratica equazione di valore (buono = nobile = potente = bello = felice = caro agli dèi), ovverossia "i miserabili soltanto sono i buoni; solo i poveri, gl'impotenti, gli umili sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, gli infermi, i deformi sono anche gli unici devoti, gli unici uomini pii, per i quali soli esiste una beatitudine – mentre invece voi, voi nobili e potenti, siete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i lascivi, gl'insaziati, gli empi, e sarete anche eternamente gli sciagurati, i maledetti e i

dannati!"... Sappiamo *chi* ha raccolto l'eredità di questa trasvalutazione giudaica... Riguardo alla mostruosa e smisuratamente funesta iniziativa che gli Ebrei hanno assunto con questa dichiarazione di guerra, la piú radicale di tutte, ricordo quanto ebbi a scrivere ad altro proposito ("Al di là del bene e del male", p. 118) – che ha inizio cioè con gli Ebrei *la rivolta degli schiavi nella morale*, quella rivolta che ha alle sue spalle una storia bimillenaria e che oggi non abbiamo piú sotto gli occhi per il semplice fatto che – è stata vittoriosa...

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 341-342

Nietzsche, Chi è il filosofo

Il filosofo è prima di tutto la coscienza critica del suo tempo, perché il suo sguardo non si posa tanto sull'oggi quanto sul domani e sul dopodomani. Al filosofo è necessaria la grandezza d'animo, in un mondo in cui essa non appare più possibile.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

212. Sono sempre più indotto a credere che il filosofo, come uomo *necessario* del domani e del dopodomani, si sia trovato in ogni tempo in contraddizione con il suo oggi: il suo nemico fu ogni volta l'ideale dell'oggi. Sinora tutti questi eccezionali fautori dell'uomo, ai quali si dà il nome di filosofi e che raramente si sentirono amici della verità, ma piuttosto sgradevoli giullari e pericolosi punti interrogativi – hanno trovato il loro compito, il loro duro, non voluto, inevitabile compito, e infine la grandezza del loro compito, nel costituire essi stessi la cattiva coscienza del loro tempo. Vivisezionando col coltello proprio il cuore delle *virtù del tempo*, tradirono quel che era il loro strano segreto: conoscere una *nuova* grandezza dell'uomo, una nuova strada non ancora mai battuta per il suo innalzamento. Essi svelarono ogni volta quanta ipocrisia e infingardaggine, quanto lasciarsi andare e lasciarsi cadere, quanta menzogna si nascondesse sotto il tipo maggiormente venerato della moralità loro contemporanea, quanta virtù fosse *sopravvissuta* a se stessa; ogni volta essi dissero: "Dobbiamo arrivare e partire da quel luogo, che oggi è per voi meno di ogni altro familiare". Dinanzi a un mondo delle "idee moderne", che vorrebbe confinare ognuno in un angolo e in una "specializzazione", un filosofo, ove mai oggi un filosofo potesse esistere, sarebbe costretto a porre la grandezza dell'uomo, l'idea di "grandezza" proprio nella sua vastità e multiformità, nel suo essere intero in molte cose: determinerebbe persino il valore e il rango, a seconda di quali e quante cose uno sia in grado di sopportare e di assumere sopra di sé, a seconda del limite *fino* al quale uno può tendere la sua responsabilità. Oggigiorno il gusto e la virtù dell'epoca affievoliscono e assottigliano il volere, nulla è tanto in armonia con i tempi quanto l'estenuazione della volontà.

[...] Oggi è tutto l'opposto qui in Europa, dove soltanto l'animale da armento perviene agli onori e onori distribuisce, dove l'"uguaglianza dei diritti" si potrebbe anche troppo facilmente trasformare nell'uguaglianza dei torti: intendo dire in una comune guerriglia contro tutto quanto di raro, d'inconsueto, di privilegiato appartiene all'uomo superiore, all'anima superiore, alla superiore responsabilità, alla pienezza creativa della potenza e all'arte del signoreggiare – oggigiorno si addice alla nozione di "grandezza" l'essere nobili, il voler essere per se stessi, il poter essere diversi, il restarsene isolati e la necessità di vivere a modo proprio; il filosofo divinerà qualcosa del suo proprio ideale, quando stabilirà "Più grande tra tutti sarà colui che può essere il più solitario, il più nascosto, il più diverso, l'uomo al di là del bene e del male, il signore delle proprie virtù, ricco quant'altri mai di volontà; questo appunto deve chiamarsi *grandezza*: poter essere tanto multiforme quanto intero, tanto esteso quanto colmo". E ancora una volta domandiamo: è oggi – *possibile* la

grandezza?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 331-333

Nietzsche, Come il mondo vero divenne favola

In quel modo che gli è proprio, fatto di allusioni e di immagini, Nietzsche traccia una breve storia della filosofia come storia della verità che si rivela come una falsa idea. Il punto culminante di questa storia è nel messaggio di Zarathustra.

F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*

Come il "mondo vero" finì per diventare favola

Storia di un errore

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*.

(La forma piú antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi "Io, Platone, sono la verità").

2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso ("al peccatore che fa penitenza").

(Progresso dell'idea: essa diventa piú sottile, piú capziosa, piú inafferrabile – *diventa donna*, si cristianizza...).

3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, impromettibile, ma già in quanto pensato una consolazione, un obbligo, un imperativo.

(In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; la idea sublimata, pallida, nordica, königsbergica).

4. Il mondo vero – inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto, anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto?...

(Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo).

5. Il "mondo vero" – un'idea, che non serve piú a niente, nemmeno piú vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola!

(Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi).

6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? forse quello apparente?... Ma no! *col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!*

(Mezzogiorno; momento dell'ombra piú corta, fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità: INCIPIT ZARATHUSTRA).

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 385-386

Nietzsche, Delle donnicciole vecchie e di quelle giovani

In sintonia con la lettura precedente riportiamo il dialogo fra Zarathustra e una "vecchia donnetta". L'argomento è la donna e il suo rapporto con l'uomo.

F. Nietzsche, *Cosí parlò Zarathustra*

Allorché oggi me ne andavo solo, all'ora in cui il sole tramonta, incontrai una vecchia donnetta, ed essa cosí parlò all'anima mia:

"Molte cose ha detto Zarathustra anche a noi donne, ma mai ci ha parlato della donna". Ed io le risposi: "Della donna bisogna parlare soltanto all'uomo".

"Parla anche a me della donna", ella disse; "sono abbastanza vecchia per dimenticarlo subito dopo".

Ed io accontentai la vecchia donnetta e cosí le parlai:

"Tutto nella donna è un mistero e tutto nella donna ha una soluzione: essa si chiama gravidanza.

L'uomo è per la donna un mezzo: lo scopo è sempre il bambino. Ma che cos'è la donna per l'uomo?

L'uomo vuole due cose: gioco e pericolo. Perciò vuole la donna, come il giocattolo piú pericoloso.

L'uomo deve essere educato per la guerra, e la donna per svago del guerriero: tutto il resto è follia.

Frutti troppo dolci, questi il guerriero non li vuole. Perciò vuole la donna: perché amara è anche la donna piú dolce.

La donna capisce i fanciulli meglio dell'uomo, ma l'uomo è piú infantile della donna.

Nel vero uomo, è nascosto un fanciullo: il quale vuole giocare. Su, donne, scopritemi dunque il fanciullo nell'uomo!

Un giocattolo sia la donna; un giocattolo fine e puro, simile a una pietra preziosa illuminata dalle virtù di un mondo che non esiste ancora.

Il raggio di una stella splenda nel vostro amore! La vostra speranza sia: "Possa io partorire il Superuomo!"

Nel vostro amore sia il coraggio! Col vostro amore dovete assalire colui che v'incute timore.

Nel vostro amore sia il vostro onore! Di solito la donna capisce poco di onore. Ma il vostro onore sia questo: amare sempre, piú di quanto siate amate voi stesse, e non essere mai in seconda fila.

L'uomo tema la donna quando essa ama: perché essa allora compie ogni sacrificio, e le altre cose sono per lei senza valore.

L'uomo tema la donna quando essa odia: perché l'uomo in fondo al suo animo è soltanto cattivo, mentre la donna è malvagia.

Chi è che la donna odia piú d'ogni altro? Il ferro cosí disse al magnete: "Io odio te piú d'ogni altra cosa, perché tu attiri, ma non hai abbastanza forza per tirare a te".

La felicità dell'uomo si chiama: io voglio. La felicità della donna si chiama: egli vuole.
“Ecco, soltanto ora il mondo è perfetto!” Così pensa ogni donna, quando, amando con tutto il cuore, obbedisce.
E la donna deve obbedire e trovare una profondità per la sua superficie. Il carattere della donna è superficie, un'epidermide animata tempestosa sopra un'acqua poco profonda. Ma l'animo dell'uomo è profondo, la sua corrente scroscia in sotterranee caverne: la donna intuisce la sua forza, ma non la comprende.
Allora la vecchia donnetta mi rispose: “Zarathustra ha detto molte cose garbate, specialmente per quelle donne che sono ancora abbastanza giovani perché ciò le riguardi. È strano, Zarathustra conosce poco le donne, eppure ha ragione di parlare così di esse. Forse perché niente è impossibile per ciò che riguarda la donna?
Ed ora, per ringraziamento, prenditi una piccola verità! Sono abbastanza vecchia per essa! Avviluppala bene e chiudile la bocca: se no grida troppo forte, questa piccola verità.
“Dammi, o donna, la tua piccola verità!” dissi. E la vecchia donnetta disse così:
“Vai dalle donne? Non dimenticare la frusta!”
Così parlò Zarathustra.

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano, 1979, pagg. 109-111

Nietzsche, Dio è morto

Questo aforisma della Gaia scienza è uno dei passi piú famosi dell'intera storia della filosofia. Esso merita la massima attenzione anche nei particolari.

F. Nietzsche, *La gaia scienza*, aforisma 125

125. *L'uomo folle.* – Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “Cerco Dio! Cerco Dio!”. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto piú freddo? Non seguita a venire notte, sempre piú notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di piú sacro e di piú possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremmo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione piú grande: tutti coloro che verranno dopo di noi appariranno, in virtù di questa azione, ad una storia piú alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. “Vengo troppo presto – proseguí – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancora sempre piú lontana da loro delle piú lontane costellazioni: *eppure son loro che l'hanno compiuta!*”. Si racconta ancora che l'uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone

fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo:
“Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?”.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 213-214

Nietzsche, Il cammino di Dio sulla terra

Friedrich Nietzsche (1844-1900), quasi contemporaneamente a Marx, prende posizione sulla dialettica e sulla concezione hegeliana della storia. L'aspetto che piú disturba Nietzsche è la "chiusura" del sistema hegeliano: nella dialettica hegeliana non vi è libertà, anzi da essa scaturiscono una filosofia e una concezione della storia che educano alla sottomissione e al servilismo.

F. Nietzsche, *Utilità e danno della storia* [1874]

Credo che in questo secolo non ci sia stata nessuna deviazione o svolta pericolosa della cultura tedesca, che non sia diventata piú pericolosa ancora per l'enorme influenza fino a questo momento dilagante, di questa filosofia, ossia della filosofia hegeliana. [...] Una tale maniera di considerare ha abituato i Tedeschi a parlare del "processo del mondo" e a giustificare il proprio tempo come il risultato necessario di questo processo del mondo; una tale maniera di considerare ha messo la storia al posto delle altre forze spirituali, l'arte e la religione, come unicamente sovrana, in quanto essa è "il concetto che realizza se stesso", in quanto essa è "la dialettica degli spiriti dei popoli" e il "giudizio universale".

Questa storia hegelianamente intesa la si è chiamata con scherno "il cammino di Dio sulla Terra"; il quale Dio però viene per parte sua fatto solo dalla storia. Ma questo Dio è diventato nei crani degli hegeliani trasparente e comprensibile a se stesso, e ha già salito tutti i gradini dialetticamente possibili del suo divenire, fino a quella autorivelazione: sicché per Hegel il vertice e il punto terminale del processo del mondo si sono identificati con la sua stessa esistenza berlinese. Egli anzi avrebbe dovuto dire che tutte le cose che vengono dopo di lui sono propriamente soltanto una coda musicale del rondò della storia mondiale, e che, ancor piú propriamente, esse sono da giudicare superflue. Questo egli non l'ha detto: in compenso ha istillato nelle generazioni da lui lievitate quell'ammirazione di fronte alla "potenza della storia", che praticamente si trasforma ad ogni istante in nuda ammirazione del successo e conduce all'idolatria del fatto: per tale idolatria ci si è oggi generalmente esercitati nell'espressione molto mitologica, e inoltre davvero ottimamente tedesca, "tener conto dei fatti". Ma chi ha imparato a incurvare la schiena e a piegare la testa davanti alla "potenza della storia", in guisa cinesemente meccanica fa da ultimo cenno di "s" a ogni potenza, sia poi questa un governo o un'opinione pubblica o una maggioranza numerica, e muove le sue membra esattamente al ritmo in cui una qualsiasi "potenza" tira il filo. Se ogni successo contiene in sé una necessità razionale, se ogni avvenimento è la vittoria di ciò che è logico e dell'"idea", allora ci si metta subito giù in ginocchio e si percorra poi inginocchiati l'intera scala dei "successi".

(F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, II, in *Opere*, Adelphi, Milano, 1976², vol. III, tomo 1, pagg. 326-328)

Nietzsche, Il pathos della distanza

Per Nietzsche l'umanità è sempre progredita per merito degli aristocratici, della casta dominante che incarna lo spirito dionisiaco, dei forti che hanno oppresso i deboli. Appare chiaro il riferimento ai sofisti Trasimaco e Callicle.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

257. Ogni elevazione del tipo “uomo” è stata, fino a oggi, opera di una società aristocratica – e così continuerà sempre a essere: di una società, cioè, che crede in una lunga scala gerarchica e in una differenziazione di valore tra uomo e uomo, e che in un certo senso ha bisogno della schiavitù. Senza il *pathos della distanza*, così come nasce dalla incarnata diversità delle classi, dalla costante ampiezza e altezza di sguardo con cui la casta dominante considera sudditi e strumenti, nonché dal suo altrettanto costante esercizio nell'obbedire e nel comandare, nel tenere in basso e a distanza, senza questo *pathos* non potrebbe neppure nascere quel desiderio di un sempre nuovo accrescersi della distanza all'interno dell'anima stessa, la elaborazione di condizioni sempre più elevate, più rare, più lontane, più cariche di tensione, più vaste, insomma l'innalzamento appunto del tipo “uomo”, l'assiduo “autosuperamento dell'uomo”, per prendere una formola morale in un senso sovramorale. Indubbiamente, per quanto riguarda la storia delle origini di una società aristocratica (il presupposto, dunque, di quell'innalzamento del tipo “uomo”), non ci si può abbandonare ad alcuna illusione umanitaria: la verità è dura. Diciamocelo francamente, come sino a oggi ogni civiltà superiore è *cominciata* sulla terra! Uomini con un'indole ancora naturale, barbari in ogni terribile significato della parola, uomini da preda ancora in possesso di non infrante energie volitive e bramosie di potenza, si gettarono su razze più deboli, più ben costumate, più pacifiche, forse dedite al commercio o alla pastorizia, o su antiche civiltà marcescenti, in cui appunto l'ultima forza vitale fiammeggiava in rutilanti fuochi artificiali d'intelligenza e di pervertimento. La classe aristocratica è stata sempre, in principio, la casta barbarica: la sua preponderanza non stava in primo luogo nella forza fisica, ma in quella psichica, – erano gli uomini *più* interi (la qual cosa, a ogni grado, significa anche lo stesso che “bestia più intera”).

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 334-335

Nietzsche, Il superuomo

In questo celebre passo dello Zarathustra Nietzsche ci presenta la figura del superuomo (soprauomo, oltreuomo...), che egli definisce "il vero senso della terra", il "nuovo Dioniso". Da notare che la struttura del discorso nicciano ricalca quello del Vangelo noto come "Discorso della montagna" o "Discorso delle beatitudini".

F. Nietzsche, *Cosí parlò Zarathustra*

E Zarathustra cosí parlò al popolo:

"Io vi insegnerò cos'è il Superuomo. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto per superarlo?

Tutti gli esseri fino ad oggi hanno creato qualcosa che andava al di là di loro stessi: e voi invece volete essere la bassa marea di questa grande ondata e tornare ad esser bestie piuttosto che superare l'uomo?

Che cos'è la scimmia per l'uomo? Qualcosa che fa ridere, oppure suscita un doloroso senso di vergogna. La stessa cosa sarà quindi l'uomo per il Superuomo: un motivo di riso o di dolorosa vergogna.

Avete percorso il cammino dal verme all'uomo, ma in voi c'è ancora molto del verme. Una volta eravate scimmie, e anche adesso l'uomo è piú scimmia di qualsiasi scimmia al mondo. Ma anche il piú saggio di voi non è che un essere ibrido, qualcosa di mezzo fra la pianta e lo spettro. È questo forse ch'io vi comando di essere? Fantasmì o piante?

Guardate, io invece vi insegno a diventare Superuomini!

Il Superuomo, ecco il vero senso della terra. La vostra volontà quindi dica: il Superuomo diventi il senso della terra.

Vi scongiuro, o fratelli, siate fedeli alla terra, e non credete a coloro che vi parlano di speranze ultraterrene! Essi sono dei manipolatori di veleni, sia che lo sappiano, o no. Sono degli spregiatori della vita, dei moribondi, degli intossicati dei quali la terra è stanca: se ne vadano in pace!

Una volta il peccato contro Dio era il peggior sacrilegio; ma Dio è morto, e perciò sono morti anche questi esseri sacrileghi. Peccare contro la terra, ecco la cosa piú terribile che si può fare oggi; stimare di piú le viscere dell'imperscrutabile che non il senso della terra!

Un tempo l'anima guardava con disprezzo al corpo: e allora questo disprezzo era la cosa piú alta: essa voleva che fosse magro, affamato, orribile. Cosí pensava di sfuggire a lui e alla terra.

Oh, quell'anima era essa stessa orribile, magra, affamata: e la gioia di quell'anima era la crudeltà!

Ma anche voi, fratelli miei, ditemi: che cosa vi dice il corpo a proposito di questa vostra anima? Non è essa povertà, sporcizia e un miserabile benessere?

In verità, l'anima è un sudicio fiume. Bisogna essere un mare per accogliere in sé un sudicio fiume senza diventare impuri.

Ecco, io vi insegnerò a diventare Superuomini; il Superuomo è appunto quel mare, in cui si può perdere il vostro grande disprezzo.

Qual è l'esperienza più grande che potete avere? L'ora del grande disprezzo. L'ora in cui la vostra felicità vi farà nausea, e anche la vostra ragione, e la vostra virtù.

È l'ora in cui direte: 'Che mi importa della mia felicità? Essa non è che povertà e sporcizia e un miserabile benessere. Ma la mia felicità dovrebbe giustificare la mia stessa esistenza'.

È l'ora in cui direte: 'Che me ne importa della mia ragione? Ha essa forse, fame di sapere, come il leone di nutrimento? Essa è povertà e sporcizia e un miserabile benessere!'

È l'ora in cui direte: 'Che me ne importa della mia virtù? Ancora non mi ha reso furibondo. Come sono stanco del mio Bene e del mio Male! Tutto ciò è povertà e sporcizia: e un miserabile benessere!'

È l'ora in cui direte: 'Che me ne importa della mia giustizia? Non vedo ancora ch'io sia diventato fiamma ardente e carbone!'

È l'ora in cui direte: 'Che me ne importa della mia compassione? Non è la pietà la croce cui viene inchiodato colui che amò gli uomini? Ma la mia pietà non è una crocifissione'.

Avete già parlato cosí? Gridato cosí? Ahimè, se mai vi avessi già udito gridare a quel modo!

Non il vostro peccato, no, è la vostra moderazione che grida vendetta al cielo, l'avarizia che conservate nei vostri stessi peccati!

Dov'è il lampo che deve leccarvi con la sua lingua? La follia con cui dovete essere vaccinati?

Ecco, io vi insegno a diventare Superuomini: essi sono quel lampo, essi sono quella follia!"

Quando Zarathustra ebbe cosí parlato, uno della folla gridò: "Abbiamo sentito abbastanza il funambolo, ora vogliamo anche vederlo!" E il popolo rise di Zarathustra. Ma il funambolo, che credeva che quelle parole fossero rivolte a lui, si mise all'opera.

Zarathustra tuttavia guardò il popolo e stupí. Poi parlò in questa guisa:

"L'uomo è una corda annodata fra l'animale e il Superuomo, una corda tesa sopra un abisso.

Un pericoloso andar dall'altra parte, un pericoloso metà-cammino, un pericoloso guardarsi indietro, un pericoloso rabbrivire e star fermi.

Ciò che v'è di grande nell'uomo, è che egli è un ponte e non uno scopo: ciò che si può amare nell'uomo, è che egli è un *passaggio* e una *caduta*.

Io amo coloro che non sanno vivere anche se sono coloro che cadono perché essi sono coloro che attraversano.

Io amo i grandi spregiatori, perché sono i grandi adoratori, sono frecce di nostalgia verso l'altra riva.

Io amo coloro che non soltanto dietro le stelle cercano una ragione per sacrificarsi e andare a fondo; ma che si sacrificano per la terra, affinché essa divenga un giorno proprietà del Superuomo.

Io amo colui che vive per conoscere, e che vuole conoscere perché un giorno il Superuomo

possa vivere. E così vuole la propria distruzione.

Io amo colui che lavora e inventa, in modo da costruire la casa per il Superuomo e preparare per lui la terra, l'animale e la pianta; perché così facendo vuole la propria distruzione.

Io amo colui che ama la sua virtù: perché la virtù è volontà di distruzione e freccia della nostalgia.

Io amo colui che non serba in sé una sola goccia del proprio spirito, al contrario, vuol essere interamente lo spirito della propria virtù: e così passerà come spirito sopra il ponte.

Io amo colui che della propria virtù fa la propria inclinazione e il stesso destino: così, per amore della sua virtù, vorrà ancora vivere, e al tempo stesso non più vivere.

Io amo colui che non vuole avere troppe virtù. Una virtù vale più di due virtù, perché essa è doppiamente un nodo cui si attacca il destino.

Io amo colui che spreca la propria anima, che non vuole ringraziamenti, e che non restituisce nulla: perché egli dona sempre e non vuole conservarsi.

Io amo colui che si vergogna quando il dado cade in modo favorevole a lui, e si chiede: 'Sono forse un baro?' giacché egli vuole andare a fondo.

Io amo colui che getta parole d'oro davanti alle sue azioni e mantiene sempre più di ciò che ha promesso: perché egli vuole la propria distruzione.

Io amo colui che giustifica quelli che verranno e assolve quelli che sono tramontati: poiché egli vuole andare a fondo a causa degli uomini del presente.

Io amo colui che castiga il proprio Dio perché lo ama, giacché egli perirà per la collera del suo Dio.

Io amo colui la cui anima resta profonda anche nella ferita e può esser distrutto anche da un piccolo avvenimento, perché così andrà volentieri all'altro capo del ponte.

Io amo colui la cui anima è troppo ricca, sì che egli dimentica se stesso e tutte le cose che sono in lui: in tal guisa tutte le cose diverranno la sua distruzione.

Io amo colui che è libero di spirito e di cuore: perché la sua testa sarà soltanto il viscere del suo cuore; il suo cuore tuttavia lo spingerà verso la rovina.

Io amo tutti coloro che sono come gocce pesanti che cadono a una a una dalla nera nube che sovrasta all'uomo: essi annunciano che sta per venire il fulmine e periscono come annunciatori.

Vedete, io sono un annunciatore del fulmine, sono una di quelle gocce che cadono dalla nube: quel fulmine si chiama Superuomo".

F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Longanesi, Milano, 1979, pagg. 37-41

Nietzsche, Il vero filosofo

L'“operaio della filosofia ha il compito di “accertare e ridurre in formule”. Di questo tipo sono stati in realtà Kant e Hegel. I veri filosofi hanno invece il compito di comandare e legiferare; la loro è “volontà di potenza”.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

211. Insisto nel dire che si cessi finalmente dallo scambiare per filosofi gli operai della filosofia e soprattutto gli uomini di scienza – e che proprio su questo punto si dia rigorosamente “a ognuno il suo”, e non già troppo a questi, troppo poco a quelli. Può darsi che per l'educazione del vero filosofo sia necessario che anche lui si sia arrestato una volta su tutti questi gradini ai quali i suoi servitori, gli operai scientifici della filosofia, restano inchiodati – *devono* restare inchiodati; forse deve essere stato anche lui un critico e uno scettico e un dogmatico e uno storico, e oltre a ciò un poeta e un raccoglitore e un viaggiatore e un divinatore di enigmi e un moralista e un veggente e un “libero spirito”, quasi ogni cosa, per percorrere la cerchia dei valori e dei sentimenti di valore umani e per *potere* scrutare dall'alto verso ogni lontananza, dagli abissi verso ogni altitudine, dal cantuccio verso ogni orizzonte. Ma tutte queste sono soltanto condizioni preliminari del suo compito: questo stesso compito vuole qualcosa di diverso – esige che egli *crei* dei valori. Quegli operai della filosofia, conformi al nobile modello di Kant e Hegel, devono accertare e ridurre in formule qualsiasi ampia fattispecie di valutazioni – vale a dire di antiche *determinazioni* di valori, creazioni di valori, che sono diventate dominanti e che per un certo tratto di tempo hanno assunto il nome di “verità” – sia nel campo della *logica* che in quello della *politica* (morale) e dell'*arte*. Spetta a questi investigatori rendere perspicuo, ben ponderato, palpabile, maneggevole tutto quanto sino a oggi è accaduto ed è stato oggetto di valutazione; abbreviare ogni lunghezza, anzi il “tempo” stesso, e *soggiogare* l'intero passato: un compito sterminato e meraviglioso, al servizio del quale ogni sottile orgoglio, ogni tenace volontà può senz'altro trovare il proprio soddisfacimento. *Ma i veri filosofi sono coloro che comandano e legiferano*: essi affermano “*così deve essere!*”, essi determinano in primo luogo il “dove” e l’“a che scopo” degli uomini e così facendo dispongono del lavoro preparatorio di tutti gli operai della filosofia, di tutti i soggiogatori del passato – essi pretendono verso l'avvenire la loro mano creatrice e tutto quanto è ed è stato diventa per essi mezzo, strumento, martello. Il loro “conoscere” è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – *volontà di potenza*. – Esistono oggi tali filosofi? Sono già esistiti tali filosofi? Non *devono* forse esistere tali filosofi?

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 330-331

Nietzsche, L'eccesso di storia è negativo

Contro lo storicismo, che Nietzsche considera una malattia spirituale, vi sono due medicine: l'antistorico e il sovrastorico. Egli poi ricorda che la vita deve dominare sulla coscienza.

F. Nietzsche, *Considerazioni inattuali*, II, *Utilità e danno della storia per la vita*

L'eccesso di storia ha intaccato la forza plastica della vita, essa non è più capace di servirsi del passato come di un robusto nutrimento. Il male è terribile, e nondimeno, se la gioventù non avesse il dono chiaroveggente della natura, nessuno saprebbe che esso è un male e che si è perduto un paradiso di salute. Ma questa stessa gioventù indovina anche col salutare istinto della natura stessa come questo paradiso si possa riconquistare; essa conosce gli unguenti e le medicine contro la malattia storica, contro l'eccesso dell'elemento storico: come si chiamano?

Non ci si stupisca, si chiamano con nomi di veleni: i rimedi contro l'elemento storico si chiamano – *l'antistorico e il sovrastorico*. Con questi nomi ritorniamo all'inizio della nostra trattazione e alla sua serenità.

Con il termine "l'antistorico" designo la forza e l'arte di poter *dimenticare* e di rinchiudersi in un *orizzonte* limitato; "sovrastoriche" chiamo le potenze che distolgono lo sguardo dal divenire, volgendolo a ciò che dà all'esistenza il carattere dell'eterno e dell'immutabile, all'arte e alla *religione*. La *scienza* – è essa infatti che parlerebbe di veleni – in quella forza, in queste potenze vede potenze e forze avverse: essa reputa infatti vera e giusta, ossia una considerazione scientifica, solo la considerazione delle cose che vede dappertutto un divenuto, un elemento storico, e in nessun luogo un ente, un eterno. Allo stesso modo che essa vive in intima contraddizione con le forze eternizzanti dell'arte e della religione, così essa odia l'oblio, la morte del sapere, come pure cerca di eliminare tutte le delimitazioni dell'orizzonte e getta l'uomo in quel mare infinito e illimitato di onde luminose, nel mare del divenire conosciuto.

Almeno vi potesse vivere! Allo stesso modo che per un terremoto le città crollano, si spopolano e l'uomo costruisce solo tremando e di nascosto la sua casa su un suolo vulcanico, così anche la vita si abbatte su se stessa, diventando debole e scoraggiata, se il *terremoto di idee* che la scienza provoca toglie all'uomo il fondamento di tutta la sua sicurezza e la sua pace, la fede in ciò che perdura ed è eterno. Ma la vita deve dominare sulla conoscenza, sulla scienza, oppure la conoscenza deve dominare sulla vita? Quale delle due forze è la più alta e la decisiva? Nessuno può dubitarne: la vita è il potere più alto, dominante, poiché una conoscenza che distruggesse la vita distruggerebbe nel contempo se stessa.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 102-103

Nietzsche, La vita è essenzialmente sopraffazione

L'ideale egualitario è un principio negatore della vita, la quale è essenzialmente "volontà di potenza". Lo sfruttamento è l'essenza del vivere e non segno di barbarie o d'imperfezione.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

259. Trattenerci reciprocamente dall'offesa, dalla violenza, dallo sfruttamento, stabilire un'eguaglianza tra la propria volontà e quella dell'altro: tutto questo può, in un certo qual senso grossolano, divenire una buona costumanza tra individui, ove ne siano date le condizioni (vale a dire la loro effettiva somiglianza in quantità di forza e in misure di valore, nonché la loro mutua interdipendenza all'interno di un *unico* corpo). Ma appena questo principio volesse guadagnare ulteriormente terreno, addirittura, se possibile, come *principio basilare della società*, si mostrerebbe immediatamente per quello che è: una volontà di *negazione* della vita, un principio di dissoluzione e di decadenza. Su questo punto occorre rivolgere radicalmente il pensiero al fondamento e guardarsi da ogni debolezza sentimentale: la vita è *essenzialmente* appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forme proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare – ma a che scopo si dovrebbe sempre usare proprio queste parole, sulle quali da tempo memorabile si è impressa un'intenzione denigratoria? Anche quel corpo all'interno del quale, come è stato precedentemente ammesso, i singoli si trattano da eguali – ciò accade in ogni sana aristocrazia – deve anch'esso, ove sia un corpo vivo e non moribondo, fare verso gli altri corpi tutto ciò da cui vicendevolmente si astengono gli individui in esso compresi: dovrà essere la volontà di potenza in carne e ossa, sarà volontà di crescere, di estendersi, di attirare a sé, di acquistare preponderanza – non trovando in una qualche moralità o immoralità il suo punto di partenza, ma per il fatto stesso che esso *vive*, e perché la vita è precisamente volontà di potenza. In nessun punto, tuttavia, la coscienza comune degli Europei è più riluttante all'ammaestramento di quanto lo sia a questo proposito; oggi si vaneggia in ogni dove, perfino sotto scientifici travestimenti, di condizioni di là da venire della società, da cui dovrà scomparire il suo "carattere di sfruttamento" – ciò suona alle mie orecchie come se si promettesse di inventare una vita che si astenesse da ogni funzione organica. Lo "sfruttamento" non compete a una società guasta oppure imperfetta e primitiva: esso concerne l'essenza del vivente, in quanto fondamentale funzione organica, è una conseguenza di quella caratteristica volontà di potenza, che è appunto la volontà della vita. – Ammesso che questa, come teoria, sia una novità – come realtà è il *fatto originario* di tutta la storia: si sia fino a questo punto sinceri verso se stessi!

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 335-336

Nietzsche, le tre metamorfosi

Nietzsche si raffigura il cammino della coscienza dagli idoli della superstizione e dalle menzogne della morale al dionisiaco e al superuomo in tre tappe. La prima è quella del cammello, che rappresenta l'uomo che si piega davanti alla maestà di Dio. La seconda è quella del leone, che reagisce e combatte contro i falsi idoli. La terza è quella del fanciullo che dice sí alla vita e che esprime l'essenza dionisiaca della libertà umana.

F. Nietzsche, *Cosí parlò Zarathustra*

Tre metamorfosi io vi nomino dello spirito: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo.

Molte cose pesanti vi sono per lo spirito, lo spirito forte e paziente nel quale abita la venerazione: la sua forza anela verso le cose pesanti, piú difficili a portare.

Che cosa è gravoso? domanda lo spirito paziente e piega le ginocchia, come il cammello, e vuol essere ben caricato.

Qual è la cosa piú gravosa da portare, eroi? cosí chiede lo spirito paziente, affinché io la prenda su di me e possa rallegrarmi della mia robustezza.

Non è forse questo: umiliarsi per far male alla propria alterigia? Far rilucere la propria follia per deridere la propria saggezza?

Oppure è: separarsi dalla propria causa quando essa celebra la sua vittoria? Salire sulle cime dei monti per tentare il tentatore?

Oppure è: nutrirsi delle ghiande e dell'erba della conoscenza e a causa della verità soffrire la fame dell'anima?

Oppure è: essere ammalato e mandare a casa coloro che vogliono consolarti, e invece fare amicizia coi sordi, che mai odono ciò che tu vuoi?

Oppure è: scendere nell'acqua sporca, purché sia l'acqua della verità, senza respingere rane fredde o caldi rospi?

Oppure è: amare quelli che ci disprezzano e porgere la mano allo spettro quando ci vuol fare paura?

Tutte queste cose, le piú gravose da portare, lo spirito paziente prende su di sé: come il cammello che corre in fretta nel deserto sotto il suo carico, cosí corre anche lui nel suo deserto.

Ma là dove il deserto è piú solitario avviene la seconda metamorfosi: qui lo spirito diventa leone, egli vuol come preda la sua libertà ed essere signore nel proprio deserto.

Qui cerca il suo ultimo signore: il nemico di lui e del suo ultimo dio vuol egli diventare, con il grande drago vuol egli combattere per la vittoria.

Chi è il grande drago, che lo spirito non vuol piú chiamare signore e dio? "Tu devi" si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice "io voglio".

"Tu devi" gli sbarra il cammino, un rettile dalle squame scintillanti come l'oro, e su ogni squama splende a lettere d'oro "tu devi!".

Valori millenari rilucono su queste squame e così parla il piú possente dei draghi: “tutti i valori delle cose – risplendono su di me”.

“Tutti i valori sono già stati creati, e io sono – ogni valore creato. In verità non ha da essere piú alcun “io voglio!””. Così parla il drago.

Fratelli, perché il leone è necessario allo spirito? Perché non basta la bestia da soma, che a tutto rinuncia ed è piena di venerazione?

Creare valori nuovi – di ciò il leone non è ancora capace: ma crearsi la libertà per una nuova creazione – di questo è capace la potenza del leone.

Crearsi la libertà e un no sacro anche verso il dovere: per questo, fratelli, è necessario il leone.

Prendersi il diritto per valori nuovi – questo è il piú terribile atto di prendere, per uno spirito paziente e venerante. In verità è un depredare per lui e il compito di una bestia da preda. Un tempo egli amava come la cosa piú sacra il “tu devi”: ora è costretto a trovare illusione e arbitrio anche nelle cose piú sacre, per predar via libertà dal suo amore: per questa rapina occorre il leone.

Ma ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve anche diventare un fanciullo?

Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota ruotante da sola, un primo moto, un sacro dire di sí.

Sí, per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro dire di sí: ora lo spirito vuole la sua volontà, il perduto per il mondo conquista per sé il suo mondo.

Tre metamorfosi vi ho nominato dello spirito: come lo spirito divenne cammello, leone il cammello, e infine il leone fanciullo. –

Cosí parlò Zarathustra. Allora egli soggiornava nella città che è chiamata: “Vacca pezzata”.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 234-235

Nietzsche, Morale d'armento

Nonostante l'esigenza di una morale superiore, l'Europa è dominata da una "morale d'armento", difesa a tutti i costi dalla religione cristiana e oggi anche dal movimento democratico, che deriva dal cristianesimo. Infine anche i socialisti e gli anarchici tendono alla comunità, all'armento. "L'Europa sembra minacciata da un nuovo buddismo".

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

202. Diciamo subito ancora una volta quel che già abbiamo detto cento volte: giacché oggi non sono ben disposti gli orecchi a intendere certe verità, le *nostre* verità! Ci è già abbastanza noto quanto suoni offensivo annoverare, senza fronzoli e non metaforicamente, l'uomo in genere tra gli animali; e ci verrà quasi considerata una *colpa* l'aver costantemente usato, proprio in riferimento agli uomini delle "idee moderne", le espressioni "armento", "istinti dell'armento" e simili. Che importa! Non possiamo fare altrimenti: sta proprio in questo, infatti, la nostra nuova conoscenza. Abbiamo riscontrato che l'Europa ha raggiunto l'unanimità in tutti i suoi principali giudizi morali, senza escludere quei paesi in cui domina l'influsso europeo: si sa, evidentemente, in Europa, quel che Socrate riteneva di non sapere e ciò che quel vecchio famoso serpente aveva un tempo promesso di insegnare – si "sa" oggi che cos'è bene e male. Deve allora aver suoni aspri e tutt'altro che gradevoli agli orecchi la nostra ognor rinnovata insistenza nel dire che è l'istinto dell'uomo animale d'armento quel che in lui crede di saperne abbastanza a questo proposito, celebra se stesso con la lode e il biasimo e chiama se stesso buono: come tale, questo istinto è arrivato a farsi strada, a predominare e a signoreggiare sugli altri e guadagna sempre più terreno in armonia a quel crescente processo di convergenza e di assimilazione fisiologica di cui esso è un sintomo. *La morale è oggi in Europa una morale d'armento* – dunque stando a come intendiamo noi le cose – nient'altro che un solo tipo di morale umana, accanto, avanti, e dopo la quale molte altre, soprattutto morali *superiori*, sono o dovrebbero essere possibili. Contro una tale "possibilità", contro un tale "dovrebbe", questa morale però si difende con tutte le sue forze: essa si affanna a dire con ostinazione implacabile "io sono la morale in sé, e non v'è altra morale se non questa!" – anzi, sostenuta da una religione che appagava le più sublimi concupiscenze delle bestie da mandria, lusingandole, si è giunti al punto che persino nelle istituzioni politiche e sociali troviamo un'espressione sempre maggiormente evidente di questa morale: il movimento *democratico* costituisce l'eredità di quello cristiano. Ma che il suo ritmo sia ancor troppo lento e indolente per gli impazienti, i malati e i morbosamente smaniosi, lo attesta il tumulto ognor più furibondo dell'anarchica canea, digrignante i denti in guisa sempre più manifesta, che va girando per le strade della cultura europea: in apparente antitesi coi democratici e cogli ideologi rivoluzionari pacificamente operosi e ancor più coi melensi filosofastri e zelatori della fratellanza, i quali si dicono socialisti e vogliono la "libera società", ma in verità unanimi con tutti costoro nella radicale e istintiva inimicizia contro ogni altra forma sociale che non sia

quella della mandria *autonoma* (arrivando persino al rifiuto del concetto di “padrone” e “servo” – *ni dieu ni maître*, dice una formola socialista –); unanimi nella tenace opposizione a ogni pretesa particolare, a ogni particolare diritto e privilegio (la qual cosa, in definitiva, significa opposizione ad *ogni* diritto: giacché se tutti sono uguali, nessuno ha più bisogno di “diritti”); unanimi nel diffidare della giustizia punitiva (come se essa rappresentasse una violenza esercitata su chi è più debole, un torto arrecato alla *necessaria* conseguenza di tutte le società anteriori); ed egualmente unanimi nella religione della compassione, nel simpatizzare interiormente con tutto quanto è sentito, vissuto, sofferto (scendendo in basso fino al livello della bestia o innalzandosi a “Dio” – l’aberrazione di una “compassione verso Dio” appartiene a un’epoca democratica –); tutti quanti unanimi nel grido e nell’impazienza della compassione, nell’odio mortale contro il dolore in generale, nella quasi femminile incapacità di poter restare a guardare, di poter *lasciare* che si soffra; unanimi nel forzato offuscamento e infrollimento, alla mercé del quale l’Europa sembra minacciata da un nuovo buddhismo; unanimi nella fede in una morale della pietà *comunitaria*, come se questa fosse la morale in sé, la vetta ormai *raggiunta* dagli uomini, l’unica speranza dell’avvenire, il conforto del presente, il grande riscatto di tutte le colpe del passato; tutti quanti unanimi nella fede verso la comunità quale *redentrica*, dunque, verso l’armento in “sé”.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 320-322

Nietzsche, Per gli spiriti forti

Per noi che siamo antidemocratici – afferma Nietzsche – l'ideale è uno spirito forte, capace di capovolgere gli “eterni valori” e di affermare la volontà dell'uomo come dominatore del suo destino. Gli uomini forti salveranno gli altri dal processo degenerativo in cui sono immersi.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

203. Noi, che abbiamo una fede diversa – noi, per i quali il movimento democratico rappresenta non soltanto una forma di decadenza dell'organizzazione politica, ma anche una forma di decadenza, cioè d'immeschinimento, dell'uomo, un suo mediocrizzarsi e invilirsi: dove dobbiamo tendere *noi*, con le nostre speranze? – Verso *nuovi filosofi*, non c'è altra scelta; verso spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e trasvalutare, capovolgere “valori eterni”: verso precursori, verso uomini dell'avvenire che nel presente stringono imperiosamente quel nodo che costringerà la volontà di millenni a prendere *nuove* strade. Per insegnare all'uomo che l'avvenire dell'uomo è la sua *volontà*, è subordinato a un volere umano, e per preparare grandi rischi e tentativi totali di disciplina e d'allevamento, allo scopo di mettere in tal modo fine a quell'orribile dominio dell'assurdo e del caso che fino a oggi ha avuto il nome di “storia” – l'assurdo del “maggior numero” è soltanto la sua forma ultima –: per questo sarà, a un certo momento, necessaria una nuova specie di filosofi e di reggitori, di fronte ai quali tutti gli spiriti nascosti, terribili e benigni, esistiti sulla terra, sembreranno immagini pallide e imbastardite. E l'immagine di tali condottieri che si libra dinanzi ai *nostri* occhi: posso dirlo forte a voi, spiriti liberi? Le circostanze che si dovrebbero in parte creare, in parte utilizzare, perché essi sorgano; le vie e le prove presumibili, in virtù delle quali un'anima potrebbe crescere sino a un'altezza e a una forza tali da sentire la *costrizione* verso questi compiti; una trasvalutazione dei valori, sotto il nuovo torchio e martello della quale una coscienza verrebbe temprata e un cuore trasmutato in bronzo, così da poter sopportare il peso di una nuova responsabilità; e d'altro canto la necessità di tali condottieri, il tremendo pericolo che essi possano non giungere, o fallire, o degenerare – queste sono le *nostre* vere ambascie e abbuamenti, lo sapete voi, voi, spiriti liberi? Questi sono i nostri pesanti, lontani pensieri e uragani che toccano il cielo della *nostra* vita. Esistono pochi dolori così penetranti come quello di aver veduto, divinato, partecipato intimamente al modo con cui un uomo d'eccezione è uscito dalla sua strada ed è andato tralignando: ma chi tiene rivolto il suo inconsueto sguardo al comune pericolo che l'uomo stesso *degeneri*, chi, come noi, ha conosciuto la mostruosa casualità, che sino a oggi ha giocato sull'avvenire umano – un giuoco in cui né una mano e neppure un “dito d'Iddio” si sono mai immischiati! – chi intuisce la sinistra fatalità che ci si cela nella dabbenaggine idiota e nella fiduciosa beatitudine delle “idee moderne”, e ancor più in tutta quanta la morale cristiano-europea, proverà una stretta al cuore, alla quale non è dato paragonarne altra – anzi abbraccerà con un *unico* sguardo

tutto quello che, con una favorevole concentrazione e un incremento di forze e di compiti, *una plasmazione educativa* potrebbe ancora *ricavare dall'uomo*; con tutto quel che la sua coscienza sa, si renderà conto che l'uomo non è ancora esaurito per le sue possibilità più grandi, e che già spesso il tipo "uomo" è stato vicino a misteriose decisioni e a nuove strade; – meglio ancora saprà, per un suo stesso dolorosissimo ricordo, su quali miserabili cose è accaduto in genere fino a oggi che realtà in divenire, di primissimo rango, finissero per infrangersi, sfasciarsi, inabissarsi lentamente e rendersi esse stesse miserabili. La *degenerazione totale dell'uomo*, che nel suo grado più basso arriva a quel che per i babbuassi socialisti e per le teste vuote rappresenta l'"uomo dell'avvenire" – il loro ideale! – questa degenerazione e questo immeschinimento dell'uomo in perfetta bestia d'armento (o, come costoro dicono, in uomo di una "libera società"), questo animalizzarsi dell'uomo in bestia nana fornita di eguali diritti ed esigenze è *possibile*, non vi è dubbio! Chi anche una sola volta ha meditato sino in fondo questa possibilità, conosce un disgusto di più rispetto agli altri uomini, e forse anche un nuovo compito!

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pag. 322-323

Nietzsche, Platone e l'immortalità dell'anima

Nel 1869 Friedrich Nietzsche fu chiamato a insegnare filologia all'Università di Basilea. Negli anni 1871-1872, 1873-1874 e 1876 tenne corsi su Platone. Nietzsche aveva l'abitudine di preparare le proprie lezioni tracciandone lo schema o scrivendole per intero: la pagina che segue proviene dagli appunti per il corso del 1876, e ci sembra una sintesi molto chiara ed efficace della dottrina platonica dell'anima. Naturalmente Nietzsche non è un espositore neutrale del pensiero platonico: egli ha grande ammirazione per la filosofia di Platone e ancora di più per l'uomo Platone (nella Introduzione delle lezioni all'università di Basilea egli scrive: "La teoria delle Idee è qualcosa di stupefacente [...]. L'uomo è ancora più interessante dei suoi libri"); ma non può fare a meno di mettere in evidenza come nel platonismo la realtà delle Idee e l'affermazione dell'immortalità dell'anima tolgano ogni valore al "mondo empirico" in cui viviamo, e portino a considerare il corpo come "prigione" (a questo proposito si veda, ad esempio, Cratilo, 400 c, dove il corpo è definito séma – "tomba" – dell'anima). Le parole greche usate da Nietzsche significano: "le cose che sono", "enti" (ónta); "identico" (íson); "bene" (agathón); "conoscenza", "scienza" (epistéme); "ricordo", "riminiscenza" (anámnesis). Maya nell'antico pensiero indiano rappresenta l'illusione, la manifestazione illusoria che copre come un velo la realtà. La testimonianza di Filolao (filosofo pitagorico contemporaneo di Platone) richiamata da Nietzsche è riportata nei Frammenti dei presocratici di Diels e Kranz (ffr.44 B 14-15, 22), dove fra l'altro si legge: "Il pitagorico [Filolao] dice così: "Anche gli antichi teologi e gli antichi vati testimoniano che per espiare qualche colpa l'anima è unita al corpo e in questo sepolta""; "Euxiteo pitagorico [...] diceva [...] che tutte le anime sono legate al corpo e alla vita di quaggiù per espiare" (fr. 14).

F. Nietzsche, *Plato amicus sed*, II, 19

Vediamo che Platone deve ai pitagorici l'ipotesi di una molteplicità di ónta, cioè di oggetti non sensibili, e anche la teoria secondo la quale le cose empiriche sarebbero imitazioni di quegli ónta veri. Ora, pur vivendo noi solo nel mondo empirico, come perveniamo a sapere qualcosa delle idee? Da dove raggiungiamo l'íson, l'agathón, che a noi non si presentano nella realtà? Da dove determiniamo quella somiglianza delle cose con l'idea? A Platone viene a questo punto in aiuto la teoria dell'immortalità dell'anima. Come dice Filolao, le anime sono imprigionate nei corpi per punizione, il corpo è un carcere, nel quale la divinità le ha rinchiusse per punizione, e dal quale perciò esse non si possono liberare a proprio piacimento. Quando l'anima si è separata dal corpo, conduce un'esistenza incorporea in un mondo superiore. Ma questo naturalmente solo se si è mostrata degna di questa felicità. Altrimenti si ha la trasmigrazione delle anime, che per espiatione passano attraverso diversi corpi. Platone accetta interamente questa teoria. Il conoscente è una sostanza immateriale del tutto diversa dal corpo, denominata anima; il corpo è un'ostacolo alla conoscenza. Perciò è fallace ogni conoscenza mediata dai sensi: la sola vera è quella

libera e sgombra da ogni sensibilità (quindi intuizione); perciò il pensare puro, l'operare con concetti astratti. L'anima realizza ciò solo con mezzi propri; di conseguenza il processo si svolge nel migliore dei modi se essa si è separata dal corpo. Una teoria estremamente gravida di conseguenze! Solo Locke spinse di nuovo per una ricerca sull'origine dei concetti e sostenne che non esistono concetti innati. Quindi: 1. c'è conoscenza (Socrate), 2. ma *come* è possibile? mediante la preesistenza dell'anima, la rammemorazione, *epistéme* = *anámnesis*, rapporto con i veri *ónta*, corpo e senso come nebbia e *maya*.

(F. Nietzsche, *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991, pagg. 94-95)

Nietzsche, Razze superiori e inferiori

Se per tanti anni Nietzsche è stato accusato di essere un precursore del nazismo qualche motivo ci doveva pur essere stato. Questa lettura vuole dimostrare che appunto qualche motivo c'è stato.

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*

In latino, *malus* (al quale metto accanto *mélas*) potrebbe essere designato l'uomo volgare, in quanto individuo dal colore scuro, soprattutto nero di capelli (*"hic niger est"*), l'autoctono preariano del suolo italico, che per il colore della pelle si distaccava, con la massima evidenza, dalla bionda razza dominante, cioè quella ariana dei conquistatori: il gaelico mi ha quanto meno offerto il caso esattamente corrispondente – *fin* (per esempio nel nome *Fin-Gal*), il termine distintivo dell'aristocrazia e infine il buono, nobile, puro, originariamente la testa bionda in antitesi agli scuri abitanti primevi dai capelli neri. I Celti, sia detto incidentalmente, erano senz'altro una razza bionda; si cade in errore se si mette in relazione a una qualche origine celtica o a una qualche mescolanza di sangue – come fa ancora Virchow – quelle zone di una popolazione completamente nera di capelli che si possono osservare sulle più accurate carte etnografiche della Germania: è piuttosto la popolazione tedesca *preariana* a predominare in quei luoghi. (La stessa cosa vale all'incirca per l'intera Europa: in sostanza, la razza sottomessa ha finito per riprendere qui il sopravvento, con il suo colore, la forma larga del cranio e forse perfino con i suoi istinti intellettuali e sociali: chi ci garantisce che la moderna democrazia, l'ancor più moderno anarchismo, e specialmente quella tendenza alla "commune", alla forma più primitiva di società, che è oggi comune a tutti i socialisti d'Europa, non debba significare essenzialmente un enorme contraccolpo – e che la razza dei conquistatori e dei signori, quella degli ariani, non sia per soccombere anche fisiologicamente?...)

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 338-339

Nietzsche, Socrate corruttore

Nietzsche vede in Socrate il nemico dell'istinto, del dionisiaco, colui che si oppone alla natura stessa dell'uomo greco, che invece noi tanto ammiriamo.

F Nietzsche, *La nascita della tragedia*

Che Socrate avesse uno stretto legame di tendenza con Euripide, non sfuggì all'antichità in quel tempo; e l'espressione più eloquente di questo fiuto felice è quella leggenda circolante ad Atene, secondo cui Socrate usava aiutare Euripide a poetare. Dai partigiani del "buon tempo antico" i due nomi venivano pronunciati assieme, quando si trattava di enumerare i presunti corruttori del popolo: dal loro influsso seguiva che l'antica e quadrata valentia di corpo e di animo, degna di Maratona, fosse sempre più sacrificata a un dubbio razionalismo, nel progressivo intristimento delle forze fisiche e spirituali. In questo tono, mezzo di sdegno e mezzo di disprezzo, la commedia aristofanesca suole parlare di quegli uomini, con terrore dei moderni, che rinunciano volentieri a Euripide, ma non smettono mai di meravigliarsi del fatto che Socrate appaia in Aristofane come il primo e supremo *sofista*, come lo specchio e il compendio di tutte le aspirazioni sofistiche. Contro di ciò rimane un'unica consolazione, quella di mettere alla berlina Aristofane stesso come un licenzioso e bugiardo Alcibiade della poesia. Senza prendere a questo punto la difesa dei profondi istinti di Aristofane contro tali attacchi, proseguo a dimostrare in base al sentimento antico, la stretta connessione fra Socrate ed Euripide; in questo senso è da ricordare specialmente che Socrate, come avversario dell'arte tragica, si asteneva dal frequentare la tragedia, mettendosi fra gli spettatori soltanto quando veniva rappresentato un nuovo dramma di Euripide. Famosissimo è comunque l'accostamento dei due nomi nel responso dell'oracolo delfico, che indicava Socrate come il più saggio fra gli uomini, ma pronunciava insieme il giudizio che a Euripide spettava il secondo premio nella gara della saggezza.

Come terzo in questa graduatoria era nominato Sofocle; proprio lui, che poté vantarsi nei confronti di Eschilo di fare il giusto, e di farlo perché *sapeva* che cosa fosse il giusto. Evidentemente è proprio il grado di chiarezza di questo *sapere* ciò che distingue in comune quei tre uomini come i tre "sapianti" del loro tempo.

Ma la parola più acuta per quella nuova e inaudita stima del sapere e dell'intelligenza la pronunciò Socrate, quando trovò di essere l'unico che ammettesse di *non saper niente*; mentre, nelle sue peregrinazioni critiche per Atene, egli incontrava dappertutto, parlando con i maggiori statisti, oratori, poeti e artisti, la presunzione del sapere. Vide con stupore che tutte quelle celebrità non avevano un'idea giusta e sicura neanche della loro professione, e che la esercitavano solo per istinto. "Solo per istinto": con questa espressione tocchiamo il cuore e il centro della tendenza socratica. Con essa il socratismo condanna tanto l'arte vigente quanto l'etica vigente: dovunque esso volga i suoi sguardi indagatori, vede la mancanza di intelligenza e la potenza dell'illusione, e da questa mancanza deduce l'intima assurdità e riprovevolezza di quanto esiste nel presente.

Partendo da questo punto, Socrate credette di dover correggere l'esistenza: egli, come individuo isolato, entra con aria di sprezzo e di superiorità, quale precursore di una cultura, di un'arte e di una morale di tutt'altra specie, in un mondo dove ascriveremmo a nostra massima fortuna il riuscire a coglierne con venerazione un frammento.

È questa l'enorme perplessità che ci prende ogni volta di fronte a Socrate, e che ogni volta ci sprona a riconoscere il senso e il fine di questa problematicissima apparizione dell'antichità. Chi è costui, che osa da solo negare la natura greca, quella che attraverso Omero, Pindaro ed Eschilo, attraverso Fidia, attraverso Pericle, attraverso la Pizia e Dioniso, attraverso l'abisso più profondo e la cima più alta è sicura della nostra stupefatta adorazione? Quale forza demonica è questa, che può ardire di rovesciare nella polvere un tale filo incantato? Quale semidio è questo, a cui il coro degli spiriti dei più nobili fra gli uomini deve gridare: "Ahi! Ahi! Tu lo hai distrutto, il bel mondo, con polso possente; esso precipita, esso rovina!".

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1976, vol. XXV, pagg. 77-78

Nietzsche, Socrate medico ammalato

Friedrich Nietzsche nelle sue opere ha fatto costantemente riferimento a Socrate: per lui il filosofo greco rappresenta l'inizio e il fondamento della decadenza della cultura occidentale. Decadenza è, secondo Nietzsche, il ricorso costante ed esclusivo alla ragione, il rifiuto di tutto ciò che nell'uomo è istinto e vita, la fiducia nell'esistenza e nella conoscibilità di una Verità certa e immutabile e quindi nella possibilità per l'uomo di dominare la realtà attraverso la sapienza e la scienza. In questo senso Socrate sarebbe responsabile non solo di tutta la filosofia metafisica, ma anche dell'atteggiamento illuministico della scienza moderna che, per Nietzsche, ha portato al massimo degrado la civiltà occidentale. Contro i mali che affliggevano la società del suo tempo (e l'umanità) Socrate si pose come medico: ma dovette constatare che egli stesso era ammalato e che l'unico vero medico era la morte. Nietzsche fa riferimento esplicito alle ultime parole di Socrate, riportate da Platone nel Fedone.

11 Ho spiegato in che modo Socrate affascinava: sembrava un medico, un salvatore. È necessario dimostrare ancora l'errore insito nella sua fede, nella "razionalità ad ogni costo"? – È un autoinganno da parte dei filosofi e moralisti credere di essere già usciti dalla *décadence* solo facendo guerra contro di essa. L'uscirne fuori va oltre le loro forze: quel che scelgono come mezzo, come salvezza, è esso stesso un'altra espressione di *décadence*, – essi trasformano la sua espressione, ma da soli non la eliminano. Socrate fu un equivoco; tutta la *morale del miglioramento, anche quella cristiana fu un equivoco* ... La più viva luce del giorno, la razionalità ad ogni costo, la vita luminosa, fredda, cauta, cosciente, senza istinto, in contrapposizione agli istinti, fu essa stessa soltanto una malattia, un'altra malattia – e non fu assolutamente un ritorno alla "virtù", alla "salute". alla "felicità" ... *Dover combattere gli istinti* – questa è la formula della *décadence*: sino a che la vita *si innalza*, felicità e istinto sono uguali.

12 – Ha forse compreso anche questo, il più accorto tra tutti gli ingannatori di sé? Lo disse a se stesso alla fine, nella saggezza del suo coraggio di fronte alla morte? ... Socrate volle morire: – non Atene ma *egli stesso* si diede la coppa di veleno, egli costrinse Atene a dargli la coppa avvelenata ... "Socrate non è un medico", disse piano tra sé e sé: "qui il medico è solo la morte ... Socrate fu soltanto per lungo tempo malato ...".

(F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero Come fare filosofia col martello*, trad. di C. Zuin, Zanichelli, Bologna, 1966, pag. 61)

Nietzsche, Sui filosofi

I filosofi in genere sono ingenui e non del tutto onesti. Essi in fondo non sono altro che avvocati delle loro idee, dei loro pregiudizi; “nel filosofo non c'è nulla d'impersonale”.

F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*

Dopo aver letto assai a lungo i filosofi tra le righe, dopo averli studiati attentamente, io dico: bisogna ancora collocare la maggior parte del pensiero cosciente, e persino il pensiero filosofico, tra le attività dell'istinto; bisogna cominciare ad imparare dal capo come si è fatto a proposito dell'“atavismo” e dell'“ereditarietà”. Come l'atto della nascita di per sé non può esser reso in considerazione nel progresso e nel processo della ereditarietà, così la coscienza non può essere contrapposta all'istinto. Quasi tutto il pensiero cosciente del filosofo è diretto nascostamente dai suoi istinti ed è obbligato a seguire una strada determinata. Anche dietro la logica e le sue mosse, apparentemente indipendenti, si nasconde giudizi di valori, o, per dirla chiaramente, esigenze fisiologiche di conservazione di una data specie di vita. [...]

Quello che ci spinge a guardare un po' con diffidenza, con una certa aria di ironia tutti i filosofi non è tanto il fatto che più volte essi hanno avuto modo di convincerci della loro ingenuità, [...] ma per il fatto che non sono del tutto onesti: mentre infatti in coro alzano canti in onore della virtù, quando si osa toccare il problema della realtà, vorrebbero farci credere che le loro opinioni sono il risultato di una dialettica fredda, pura, olimpicamente distaccata, da loro scoperta e ottenuta [...]; mentre in realtà una frase colta a volo, un'idea strana, una suggestione, un desiderio costretto nell'astratto e opportunamente filtrato, è quello che essi difendono con ragioni cercate a fatica. In fondo, sono tanti avvocati che non vogliono sentirsi chiamare con il loro nome, furbi difensori dei loro pregiudizi che essi vogliono far passare per “verità”; e sono ben lontani da quella forza d'animo che di tutto questo sa rendersi ragione, assai lontani dal buon gusto del coraggio, che grida tutto ciò sia per mettere in guardia i nemici e gli amici, sia per orgoglio, sia per prendersi gioco di se stessi. La pedanteria tanto rigida quanto virtuosa del vecchio Kant con la quale egli ci attira sui sentieri più scivolosi della dialettica [...] è uno spettacolo che fa ridere noi, che non ci siamo abituati, noi che non sentiamo un piacere più grande di quello di svelare gli inganni dei vecchi predicatori di morale.

Un po' alla volta sono arrivato a farmi un'idea di ciò che è la grande filosofia, nient'altro che la professione di fede del suo autore, quasi le sue memorie che egli scrive senza volerlo. Così pure che il fine morale o immorale costituisca il vero nocciolo vitale di ogni filosofia. [...] Infatti è consigliabile e prudente domandarsi, quando si vuole spiegare come abbiano avuto origine le affermazioni metafisiche di questo o quel filosofo: a quale morale tende questo filosofo? Perché io non credo che un “impulso verso la coscienza” sia il padre della filosofia, ma piuttosto che un altro impulso [...] si sia servito dello strumento “conoscenza” (ed anche “ignoranza”). Ma chi considera fino a che punto gli istinti fondamentali dell'uomo

possono essere qui stati in gioco come geni ispiratori [...] riconoscerà che essi hanno tutti almeno una volta avuto a che fare con la filosofia, e che ciascuno di essi vorrebbe presentarsi come la ragione ultima dell'esistenza, come legittimo sovrano di tutti gli altri impulsi. Poiché ogni impulso tende a dominare e come tale tende a filosofare. In verità, negli uomini colti, negli uomini di scienza propriamente detti, la cosa può essere diversa, migliore, se vogliamo: può darsi che in essi entri qualcosa che può chiamarsi "impulso verso la coscienza", qualche piccolo meccanismo indipendente che [...] possa lavorare bene per conto suo, senza coinvolgere gli altri interessi dello scienziato. Perciò i veri interessi dello scienziato sono posti di solito del tutto altrove, nella famiglia, nel denaro, nella politica: così che è quasi indifferente che il piccolo meccanismo sia applicato ad uno o ad un altro ramo della scienza [...]. Al contrario, nel filosofo non c'è nulla di impersonale: ed anzitutto la sua morale garantisce inequivocabilmente chi egli sia, vale a dire in che modo siano coordinati o subordinati tra loro i suoi istinti naturali.

R. Bortot e V. Milanesi, *Il concetto di filosofia nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1984, pagg. 184-186

Nietzsche, Sul cristianesimo

Per Nietzsche il concetto cristiano di Dio è uno dei piú negativi della storia, uno dei piú nichilisti. Come Voltaire, anch'egli afferma che il personaggio piú stimabile dei Vangeli è Ponzio Pilato.

F. Nietzsche, *L'Anticristo*, 18 e 46

Il concetto cristiano di Dio – Dio come divinità dei malati, Dio come regno, Dio come spirito – è uno dei concetti piú corrotti di Dio mai raggiunti al mondo; addirittura esso rappresenta forse, nel processo di degradazione del tipo divino, l'indice del livello piú basso. Dio degenerato a *contraddizione della vita*, invece che esserne la trasfigurazione e l'eterno sí! In Dio la dichiarazione di ostilità alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula per ogni diffamazione dell'"al di qua", per ogni menzogna dall'"al di là"! Il nulla divinizzato, la volontà del nulla santificata in Dio.

Devo aggiungere che in tutto il Nuovo Testamento emerge appena *una sola* figura a cui si debba rendere onore? Pilato il governatore romano. Prendere *sul serio* un affare tra Ebrei – è qualcosa di cui non riesce a rendersi conto. Un ebreo di piú o di meno – che importa?... La nobile ironia di un romano al cui cospetto vien fatto un abuso spudorato della parola "verità", ha arricchito il Nuovo Testamento dell'unica parola *che abbia valore* – che è la critica, l'*annientamento* stesso di quello: "che cos'è la verità!"...

F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Newton Compton, Roma, 1977, pagg. 38 e 70

Nietzsche, Sul giudaismo e sul cristianesimo

Siamo di fronte ad un aspetto del pensiero di Nietzsche su cui egli insisterà sempre di più nelle sue opere fino ai toni parossistici dell'Anticristo. Il filosofo tedesco riprende molti degli argomenti tipici dell'illuminismo. La differenza sta nel fatto che invece di combattere per la luce contro le tenebre, egli combatte la battaglia degli spiriti forti, degli aristocratici contro il "risentimento" dei deboli, dello spirito plebeo.

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*

Tutto quello che si è fatto sulla terra contro "gli aristocratici", "i forti", "i signori", "i potenti" non meriterebbe nemmeno di essere citato in confronto a quello che gli *Ebrei* hanno fatto contro di loro; gli Ebrei, quel popolo sacerdotale che non ritenne di aver ricevuto la dovuta soddisfazione dai propri nemici e sopraffattori, se non dopo averne radicalmente ribaltato i valori, cioè solo grazie a un atto *della più spirituale vendetta*. Questo solo era adeguato a un popolo sacerdotale, al popolo della più latente sete di vendetta sacerdotale. Sono stati gli Ebrei che hanno osato ribaltare e mantenere, stringendo i denti dell'odio più abissale (l'odio della impotenza), l'equazione aristocratica di valore (buono = aristocratico = potente = bello = felice = caro agli dei), cioè "i miserabili solo sono i buoni, i poveri, gli impotenti, gli umili solo sono i buoni, i sofferenti, gli indigenti, i malati, i brutti sono anche gli unici a essere pii, beati in dio, solo a loro è concessa la beatitudine – là dove voi, al contrario, – voi nobili e potenti, voi sarete per l'eternità i malvagi, i crudeli, i corrotti, gli insaziabili, gli empî, e sarete anche per l'eternità infelici, dannati, e maledetti!"... Si sa *chi* ha ereditato questo sovvertimento di valore giudaico... A proposito dell'iniziativa mostruosa e oltremodo fatale assunta dagli Ebrei con questa dichiarazione di guerra, radicale più di ogni altra, mi sovven-go di quello che ho detto in altra occasione (*Al li là del bene e del male*, p. 118) – che cioè con gli Ebrei si inizia *la rivolta degli schiavi nella morale*: rivolta che ha dietro di sé duemila anni di storia e che oggi abbiamo perso di vista solo perché essa – ha vinto...

8.

– Ma non lo capite? Non avete occhi per questa cosa che ha avuto bisogno di due millenni per arrivare alla vittoria?... E non c'è da meravigliarsene: tutte le cose *lunghe* sono difficili da vedere, da afferrare nel loro insieme. Questo è però accaduto: dal tronco di quell'albero della vendetta e dell'odio, dell'odio giudaico – dell'odio più profondo e più sublime e perciò stesso creatore di ideali, e sovvertitore di valori, di cui sulla terra non si è mai dato l'uguale – da questo tronco è nato qualcosa di altrettanto incorporabile, un *nuovo amore*, un amore più profondo e sublime di tutti gli altri – e da quale altro tronco sarebbe mai potuto nascere?... Non si creda però che esso sia cresciuto come vera e propria negazione di quella sete di vendetta, come l'antitesi dell'odio giudaico!

No, è vero piuttosto il contrario! L'amore sbocciò dall'odio, come sua corona, corona trionfale, che alla luce più pura e chiara e forte del sole si allargava sempre di più; e tesa

agli stessi fini di quell'odio, cerca nel regno della luce e dell'altezza la vittoria, la preda, la seduzione, con lo stesso impeto con cui le radici di quell'odio affondavano sempre più profondamente e avidamente in tutto ciò che era profondo e mal-vagio. Questo Gesù di Nazareth, vivente vangelo dell'amore, questo "Salvatore" che porta ai poveri, ai malati, ai peccatori beatitudine e vittoria – non ha rappresentato forse la seduzione nella sua forma più sinistra e irresistibile, la seduzione e la via tortuosa proprio verso quei valori e quel rinnovamento *giudaico* dell'ideale? Israele non ha forse raggiunto proprio per la via traversa di questo "Salvatore", di questo apparente oppositore e dissolvitore di Israele, il fine supremo della sua sublime sete di vendetta? Non è forse proprio della misteriosa magia nera di una politica della vendetta realmente *gran-de*, di una vendetta lungimirante, sotterranea, che progredisce lentamente secondo calcolati programmi, il fatto che Israele stesso ha voluto rinnegare e inchiodare alla croce di fronte al mondo intero come qualcosa di mortalmente ostile, proprio lo strumento della propria vendetta, acciocché *il mondo intero*, e cioè tutti i nemici di Israele potessero abboccare senza sospetto proprio a questa esca? E d'altra parte, chi mai potrebbe pensare, con tutta la massima sottigliezza di spirito, a un'esca più *pericolosa* di questa? Qualcosa che per forza di attrazione, per forza ipnotica, inebriante e rovinosa possa essere simile a quel simbolo della "santa croce", a quel paradosso terrifico di un "Dio in croce", a quel mistero di una crudeltà inconcepibile, estrema, e di una autocrocefissione di Dío per la *salvezza degli uomini*?... Certo è, perlomeno, che *sub hoc signo* Israele ha continuato da allora a trionfare con la sua vendetta e col suo sovvertimento di tutti i valori, su tutti gli altri ideali, su tutti gli ideali *più nobili*.

– "Ma che significa parlare di *più nobili ideali*. Rassegnamoci ai fatti: il popolo ha vinto – ovverosia "gli schiavi", o "la plebe", o "il gregge", o come altro volete chiamarla – e se questo è avvenuto tramite gli iebrei, ebbene, mai nessun popolo ha avuto una missione storica più universale! I signori sono stati spazzati via: la morale dell'uomo comune ha vinto. Questa vittoria può essere vista anche come un avvelenamento del sangue (ha mescolato le razze tra loro) – non dico di no, ma è innegabile che questa *intossicazione abbia avuto successo*. La "salvezza" del genere umano (cioè dei "signori") è sulla strada migliore; tutto si giudaizza, si cristianizza o si plebeizza a vista d'occhio (che importano le parole!).

F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, Newton Compton, Roma, 1977, pagg. 55-57

Nietzsche, Sul socialismo

In questa lettura Nietzsche considera il socialismo come il “fratello minore” del dispotismo. Esso è contro l'individuo, quindi statalista e reazionario; e si prepara a dominare col terrore.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*

Il socialismo con riguardo ai suoi mezzi. Il socialismo è il fantastico fratello minore del quasi spento dispotismo, di cui vuole raccogliere l'eredità; le sue aspirazioni sono quindi nel senso più profondo reazionarie. Giacché esso ambisce a una pienezza di potere statale, quale solo qualche volta il dispotismo ha avuta, anzi esso supera di gran lunga ogni forma analoga del passato, perché aspira espressamente all'annientamento dell'individuo: che gli appare come un ingiustificato lusso della natura e che dovrà essere trasformato dal socialismo in un appropriato *organo dalla comunità*. A causa della sua parentela, esso appare sempre in vicinanza di tutti gli eccessivi spiegamenti di potenza, come l'antico, tipico socialista Platone alla corte del tiranno siciliano; desidera (e in certe circostanze favorisce) lo Stato dittatoriale cesareo di questo secolo, perché, come si è detto, ne vorrebbe diventare l'erede. Ma neanche una tale eredità basterebbe per i suoi fini, esso ha bisogno della più servile soggezione di tutti i cittadini di fronte allo Stato assoluto, qualcosa di cui non è mai esistito l'uguale; e dato che non può neanche più contare sulla vecchia pietà religiosa verso lo Stato, ed è destinato anzi a lavorare costantemente, senza volerlo, all'eliminazione di essa – in quanto cioè lavora all'eliminazione di tutti gli *Stati* esistenti – può qua e là sperare di esistere solo per brevi periodi, grazie al più violento terrorismo. Perciò si prepara segretamente a dominare col terrore e caccia in testa come un chiodo alle masse semicolte la parola “giustizia”, per privarle completamente del loro intelletto (dopo che questo intelletto ha già molto sofferto a causa della mezza cultura) e per creare in loro una buona coscienza per il cattivo giuoco che devono giocare. Il socialismo può servire a insegnare in modo assai brutale e incalzante i pericoli di tutte le accumulazioni di potere statale, e in questo senso a ispirare diffidenza contro lo stesso Stato. Quando, la sua rauca voce romperà nel grido di guerra: “*Quanto più Stato è possibile*”, in un primo momento questo grido diverrà così più fragoroso che mai: ma tosto proromperà, con forza tanto maggiore, anche l'altro grido opposto: “*Quanto meno Stato è possibile*”.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Mondadori, Milano, 1970, vol. I, pagg. 246-247

Nietzsche, Sulla borghesia e sul proletariato

Per Nietzsche la borghesia si caratterizza per il possesso dei beni e per il fatto che ama esibirli. Ciò provoca la reazione del proletariato, la cui caratteristica maggiore è il sentimento dell'invidia.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*

304. *Spiriti rivoluzionari e possidenti.* L'unico mezzo contro il socialismo che sia in vostro potere è: di non sfidarlo, cioè di vivere voi stessi con moderazione e modestia, di impedire con tutte le forze l'esibizione di ogni sontuosità e di venire in aiuto dello Stato, quando grava sensibilmente di imposte tutto ciò che è superfluo e voluttuario. Non volete questo mezzo? Allora, voi ricchi borghesi, che vi chiamate "liberali", confessate che è la vostra stessa profonda convinzione che trovate così terribile e minacciosa nei socialisti, e che però in voi ammettete come inevitabile, come se nei socialisti fosse qualcosa di diverso. Se voi, così come siete, non aveste il vostro *patrimonio* e la preoccupazione di conservarlo, questa vostra convinzione farebbe di voi dei socialisti: l'unica differenza tra voi e loro è il possesso. Dovete vincere innanzitutto voi stessi, se volete in qualche modo vincere sugli avversari della vostra prosperità. E fosse questa prosperità veramente benessere! Essa non sarebbe così esteriore, non provocherebbe tanto l'invidia, sarebbe più comunicativa, benevola, conciliante e soccorrevole. Ma la falsità e l'istrionismo delle vostre gioie, che risiedono più nel sentimento del contrasto (del fatto che gli altri non le hanno e vi invidiano) che non nel sentimento di pienezza e innalzamento delle forze – le vostre abitazioni, i vostri abiti, le vostre carrozze, le vostre vetrine e le esigenze del vostro palato e della vostra tavola; il vostro chiassoso entusiasmo per l'opera e per la musica, e infine le vostre donne, formate e colte, ma di metallo non nobile, dorate, ma senza il suono dell'oro, da voi scelte come pezzi da parata e che anche si presentano come pezzi da parata: sono questi i velenosi propagatori di quella malattia del popolo, del socialismo che, come una rogna del cuore, si diffonde sempre più rapidamente nella massa, ma che ha *in voi* la sua prima sede e focolaio di incubazione. E chi potrebbe ancora oggi trattenere questa peste?

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Mondadori, Milano, 1970, vol. I, pagg. 99-100

Nietzsche, Sulla donna e sul matrimonio

Nietzsche dedica alcuni aforismi di Umano, troppo umano alla donna, al suo rapporto con l'uomo e al matrimonio che giudichiamo interessanti.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*

385. *Una specie della gelosia.* Le madri sono facilmente gelose degli amici dei loro figli, quando questi conseguono successi particolari. Una madre ama di solito in suo figlio più sé che il figlio stesso.

[...]

387. *Bontà materna.* Certe madri hanno bisogno di figli felici, onorati; altre di figli infelici: altrimenti la loro bontà di madri non può manifestarsi.

388. *Differenti sospiri.* Alcuni mariti hanno sospirato sul rapimento delle loro mogli; la maggior parte nel fatto che nessuno gliele abbia volute rapire.

389. *Matrimoni d'amore.* I matrimoni che vengono conclusi per amore (i cosiddetti matrimoni d'amore) hanno l'errore per padre e la necessità (il bisogno) per madre.

390. *Amicizia femminile.* Le donne possono stringere benissimo amicizia con un uomo; ma per poterla conservare – a tal fine deve ben aiutare una piccola antipatia fisica.

391. *Noia.* Molte persone, specialmente donne, non sentono la noia, perché non hanno mai imparato a lavorare ordinatamente.

392. *Un elemento dell'amore.* In ogni specie di amore femminile viene in luce anche qualcosa dell'amore materno.

393. *L'unità di luogo e il dramma.* Se i coniugi non vivessero insieme, i buoni matrimoni sarebbero più frequenti.

394. *Conseguenze abituali del matrimonio.* Ogni rapporto che non eleva abbassa, e viceversa; perciò gli uomini scendono alquanto, quando prendono moglie, mentre le donne vengono alquanto innalzate. Gli uomini troppo spirituali provano in ugual misura bisogno e ripugnanza per il matrimonio, come per una repellente medicina.

[...]

399. *Matrimonio di buona durata.* Un matrimonio in cui ciascuno dei coniugi vuol raggiungere tramite l'altro uno scopo individuale, si tiene bene insieme, come per esempio quando la moglie vuol diventare celebre per mezzo del marito e il marito popolare per mezzo della moglie.

400. *Natura da Proteo.* Per amore le donne diventano veramente tali, quali esse vivono nell'immaginazione degli uomini da cui sono amate.

401. *Amare e possedere.* Le donne amano per lo più un uomo importante in modo da volerlo avere tutto per sé. Volentieri lo metterebbero in clausura se la loro vanità non le dissuadesse: questa vuole che egli appaia importante anche di fronte agli altri.

402. *Prova di un buon matrimonio.* Un matrimonio si dimostra buono se sopporta per una volta un'"eccezione".

[...]

404. *Onorabilità e onestà.* Quelle ragazze che vogliono procurarsi col solo loro fascino giovanile una sistemazione per tutta la vita e la cui furberia viene ancora più aizzata da madri smalziate, vogliono esattamente la stessa cosa delle etère, solo che sono più intelligenti e più disoneste di queste ultime.

405. *Maschere.* Ci sono donne che, per quanto la si cerchi in loro, non hanno interiorità, sono pure maschere. È da compiangere l'uomo che ha a che fare con tali esseri quasi spettrali, necessariamente insoddisfacenti; ma proprio esse possono eccitare al massimo il desiderio dell'uomo: egli cerca la loro anima – e continua a cercare.

[...]

411. *L'intelletto femminile.* L'intelletto delle donne si manifesta come perfetta padronanza, presenza di spirito, sfruttamento di tutti i vantaggi. Esse lo trasmettono come loro qualità fondamentale ai loro figli, e il padre vi aggiunge il fondo più oscuro della volontà. L'influsso del padre determina per così dire il ritmo e l'armonia, secondo cui si svolgerà la musica della nuova vita; mentre la melodia di essa proviene dalla donna. – Detto per coloro che sanno trarre profitto da qualcosa: le donne hanno l'intelletto, gli uomini il sentimento e la passione. Ciò non è contraddetto dal fatto che gli uomini giungano in realtà tanto più lontano con il loro intelletto: essi hanno gli impulsi più profondi e più forti; sono questi che portano così lontano il loro intelletto, che di per sé è qualcosa di passivo. Spesso le donne si meravigliano segretamente della grande venerazione che gli uomini tributano al loro sentimento. Se gli uomini, nella scelta della loro compagna, cercano soprattutto un essere profondo, pieno di sentimento, e le donne invece un essere intelligente, fornito di presenza di spirito e brillante, si vede in fondo chiaramente come l'uomo cerchi l'uomo idealizzato e la donna la donna idealizzata, ossia non l'integrazione, bensì il perfezionamento dei propri pregi.

[...]

Le donne nell'odio. Nello stato di odio le donne sono più pericolose degli uomini; innanzitutto perché esse, una volta che il loro sentimento ostile sia suscitato, non sono trattenute da nessun riguardo di equità e lasciano invece crescere indisturbato il loro odio fino alle ultime conseguenze; poi perché sono esercitate a trovare punti deboli (che ogni uomo, ogni partito ha) e a colpire in essi: nella qual cosa il loro intelletto, affilato come un pugnale, rende loro eccellenti servigi (mentre gli uomini alla vista delle ferite si trattengono e divengono spesso magnanimi e concilianti).

415. *Amore.* L'idolatria che le donne professano per l'amore è in fondo e in origine un'invenzione dell'accortezza, in quanto con tutte quelle idealizzazioni dell'amore esse accrescono il loro potere e si presentano come sempre più desiderabili agli occhi degli uomini. Ma con la secolare assuefazione a questa esagerata valutazione dell'amore, è avvenuto che esse sono cadute nella loro stessa rete e hanno dimenticato quell'origine. Oggi esse stesse sono illuse ancor più degli uomini e soffrono perciò anche di più per la delusione che quasi necessariamente arriverà nella vita di ogni donna, nella misura in cui

essa abbia in genere abbastanza fantasia e intelletto per poter essere illusa e delusa.

416. *Sull'emancipazione delle donne.* Possono le donne in genere essere giuste, quando sono così abituate ad amare, a sentire subito pro e contro? Perciò, anche, esse si infiammano più raramente per una causa che per una persona; ma se si infiammano per una causa, ne diventano subito partigiane, sciupando in tal modo l'azione pura e innocente. Così un pericolo non piccolo sorge quando vengono loro affidate la politica e certi settori della scienza (per esempio la storia). Giacché: che cosa è più raro di una donna che sappia veramente che cos'è la scienza? Le migliori nutrono addirittura in seno un segreto disprezzo nei suoi riguardi, come se in qualche modo le fossero superiori. Forse tutto ciò potrà cambiare, ma intanto è così.

417. *L'ispirazione nel giudizio delle donne.* Quei repentini giudizi sul pro o il contro che le donne sogliono dare, le fulminee illuminazioni dei rapporti personali attraverso le loro prorompenti simpatie e antipatie, insomma, le prove dell'ingiustizia femminile sono state dagli uomini innamorati circondate di un'aureola, come se tutte le donne avessero ispirazioni di saggezza, anche senza il tripode delfico e la corona d'alloro; e le loro sentenze continuano per lungo tempo a essere oggetto di interpretazione e di applicazione, quasi fossero oracoli sibillini. Ma se si considera che si può sempre dire qualcosa a favore come a sfavore di ogni persona e di ogni cosa, che tutte le cose non hanno solo due, ma tre e quattro facce, è difficile, in pratica, con tali improvvisi giudizi, sbagliare del tutto; anzi si potrebbe dire: la natura delle cose è fatta in modo tale, che le donne hanno sempre ragione.

[...]

270. *Lo spirito delle donne nella società odierna.* Come oggi le donne la pensino sullo spirito degli uomini, lo si indovina dal fatto che esse nella loro arte di adornarsi pensano a tutto fuorché ad accentuare particolarmente lo spirito dei loro tratti o i dettagli spiritosi del loro viso: al contrario nascondono cose simili, e fanno invece darsi, per esempio con una disposizione dei capelli sulla fronte, l'espressione di una viva e bramata sensualità e materialità, proprio quando posseggono poco di queste qualità. La loro convinzione che nelle donne lo spirito spaventi gli uomini giunge al punto che esse stesse rinnegano volentieri l'acutezza del più spirituale tra i sensi e si accollano intenzionalmente la reputazione di *miopia*; in tal modo confidano di rendere gli uomini più fiduciosi: è come se intorno a loro si diffondesse un dolce, invitante crepuscolo.

271. *Grande e fugace.* Ciò che muove alle lacrime colui che guarda è il fanatico sguardo di felicità con cui una bella e giovane donna guarda suo marito. Si prova in tale circostanza tutta la melanconia dell'autunno, tanto per la grandezza, quanto per la fugacità della felicità umana.

272. *Spirito di sacrificio.* Molte donne hanno l'*intelletto del sacrificio* e non sono più contente della loro vita, se i mariti non le vogliono sacrificare: allora non sanno più a che cosa appigliarsi con la loro mente e si trasformano improvvisamente da vittime in sacerdoti sacrificanti esse stesse.

273. *Ciò che è non femminile*. “Stupido come un uomo” dicono le donne: “vile come una donna” dicono gli uomini. La stupidità è nella donna il *non femminile*.

274. *Il temperamento maschile e femminile e la mortalità*. Che il sesso maschile abbia un temperamento peggiore del sesso femminile, risulta anche da ciò, che i bambini sono più esposti alla mortalità delle bambine, evidentemente perché essi più facilmente “escono dai gangheri”: la loro selvatichezza e incompatibilità peggiora facilmente tutti i mali fino a renderli mortali.

F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Mondadori, Milano, 1970, vol. I, pagg. 214-219 e vol. II, pagg. 220-221

Nolte, Lo storico deve appropriarsi del passato

E. Nolte allievo di Heidegger, storico tedesco, docente presso numerose università, molto discusso per l'originalità e l'audacia dei suoi schemi interpretativi della storia del nostro secolo, autore di importanti opere sul fascismo, è noto soprattutto per essere stato la causa di una famosa Historikerstreit (1986) e per essere l'autore di Nazionalsocialismo e bolscevismo (1987).

L'argomento dei crimini nazisti viene affrontato da Nolte in un modo che lo porta ad imbattersi in tematiche tipicamente filosofiche. Secondo lui un "passato che non vuole passare" deve essere considerato dallo storico come un assurdo, come se un episodio della storia appartenesse ad un'altra dimensione. Se qualcosa è avvenuto nella storia, il compito dello storico è di comprenderlo e quindi in qualche modo di appropriarsene, anche se si tratta dei delitti del nazismo. La lettura è tratta dall'intervento di Nolte sulla Frankfurter Allgemeine Zeitung, che ha dato origine all'Historikerstreit.

E. Nolte, Il passato che non vuole passare

Con "passato che non vuole passare" si può intendere soltanto il passato nazionalsocialista dei tedeschi o dell'Germania. Il tema implica la tesi che ogni passato di solito passa, e che in questo non passare c'è qualcosa di affatto eccezionale. D'altra parte il normale passare del passato non va inteso come scomparsa. Nei libri di storia si continua a discutere dell'età napoleonica o della classicità augustea; ma questi passati hanno perso, ovviamente, l'urgenza che avevano per i contemporanei, e proprio per questo possono essere affidati agli storici. Invece, a quanto pare, il passato nazionalsocialista (come ha rilevato di recente Hermann Lübbel) non soggiace a questo processo di dissoluzione e di indebolimento, ma sembra, al contrario, diventare sempre più vivo e vigoroso: non come modello bensì come spauracchio, come passato che si pone come presente, o che pende sul presente come una mannaia.[...]

È una singolare lacuna della letteratura sul nazionalsocialismo, quella di non sapere o di non voler prendere atto della misura in cui tutto ciò che i nazionalsocialisti fecero in seguito, con la sola eccezione della tecnica delle camere a gas, era già descritto in una vasta letteratura dei primi anni venti: deportazioni e fucilazioni in massa, torture, campi di concentramento, eliminazione di interi gruppi secondo criteri puramente oggettivi, ordini di sterminio di milioni di uomini innocenti ma ritenuti "nemici".

È probabile che molti di questi racconti siano esagerati. È certo che anche il "terrore bianco" compì azioni orrende, anche se nel suo ambito non potevano esserci analogie con la postulata "eliminazione della borghesia". Tuttavia deve essere lecito, anzi è inevitabile, porre il seguente interrogativo: non compì Hitler, non compirono i nazionalsocialisti un'azione "asiatica" forse soltanto perché consideravano se stessi e i propri simili vittime potenziali o effettive di un'azione "asiatica"? L'"Arcipelago Gulag" non precedette [war ursprünglicher] Auschwitz? Non fu lo "sterminio di classe" dei bolscevichi il prius logico e

fattuale dello “sterminio di razza” dei nazionalsocialisti? Le azioni più misteriose di Hitler non vanno spiegate anche col fatto che egli non aveva dimenticato la “gabbia dei topi”? Le radici di Auschwitz non stavano in un passato che non voleva passare?

Non occorre aver letto il libriccino, introvabile, di Melgunov per porre queste domande. Ma sono domande che si ha timore di sollevare e anch'io per lungo tempo ho esitato a formularle. Sono considerate tesi di polemica anticomunista o prodotti della guerra fredda. Non sono nemmeno gradite agli specialisti, costretti entro problematiche sempre più anguste. Esse si fondano però su verità semplici. Ignorare deliberatamente certe verità può avere ragioni morali, ma è una violazione dell'etica scientifica.

[...]

Chi considera questa storia non come mitologema, ma osservandola nei suoi nessi essenziali, giungerà a una conclusione centrale: se essa, pur con tutta la sua oscurità e atrocità, ma anche con il suo aspetto di sconcertante novità, di cui va dato atto ai suoi agenti, ha avuto un senso per i discendenti, tale senso deve consistere allora nella liberazione dalla tirannia del pensiero collettivistico. Ciò dovrebbe spingere al tempo stesso a rispettare *tutte* le regole di un ordine liberale. Un ordine che permette e incoraggia la critica, quando essa è rivolta ad azioni, forme di pensiero e tradizioni, dunque anche a governi e a organizzazioni di ogni tipo; ma che deve imprimere il marchio dell'illecito a una critica di condizioni dalle quali gli individui non possono liberarsi (o solo con estrema difficoltà): cioè la critica verso “gli” ebrei, “i” russi, “i” tedeschi o “i” piccolo-borghesi. Se il “confronto” col nazionalsocialismo viene condizionato proprio da questo pensiero collettivistico, sarà giusto mettervi la parola fine. È innegabile che spensieratezza e autocompiacimento potrebbero in seguito dilagare. Ma questa *non* è una conseguenza inevitabile; e in ogni caso la verità non può essere subordinata all'utilità. Un confronto più ampio, che dovrebbe consistere in primo luogo nella riflessione sulla storia degli ultimi due secoli, porterebbe sí il passato in questione a “passare”, come si addice a qualsiasi passato; ma riuscirebbe proprio per questo ad appropriarsene.

AA. VV., *Germania: un passato che non passa*, a cura di G. E. Rusconi, Einaudi, Torino, 1987, pagg. 3 e 8-10

Nolte, Sul male assoluto

Durante l'Historikerstreit fu posto il problema dell'unicità e quindi dell'imparagonabilità di Auschwitz. Nonostante la complessità dei giochi politici e le reciproche accuse, questo tema rimane di significato chiaramente filosofico. Nell'opera Nazionalismo e bolscevismo, in cui presenta la tesi che il periodo 1917-1945 sia da interpretare come una "guerra civile europea", Nolte rileva che l'idea che esista nella storia qualcosa di "non paragonabile", quindi di assoluto, non può essere accettato dallo storico e che comunque per dire che qualcosa è imparagonabile bisogna che sia stato prima paragonato con qualcos'altro.

E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus* [La guerra civile europea 1917-1945. Nazionalsocialismo e bolscevismo]

Auschwitz era un sovrappiù in un significato ancora più profondo di quanto lo fossero la lotta antipartigiana, rivolta alla totale sicurezza e quindi preventiva, e quel socialismo biologico che pianificava l'"eliminazione di tutto ciò che è nocivo e malsano" di cui furono vittime moltissimi zingari e che si rivolse contro gli slavi. La "soluzione finale" è unica in un senso non banale, ma con ciò non è incomparabile; infatti il diritto di chiamarla unica nel suo genere nasce solo dal confronto il più ampio possibile e il grande iato dell'incomprensibilità può essere collocato solo in un punto che viene alla luce dopo un lungo cammino per la lotta della comprensione.

[...]

L'asprezza delle resistenze suscitate dalla tesi che l'arcipelago Gulag sia stato più originario di Auschwitz e che tra i due sussista un nesso causale, alla fine dei conti può essere spiegata solo con motivazioni politiche che a loro volta forniscono l'esca a insinuazioni politiche. Si è dell'avviso che questa tesi e la sua dimostrazione disturbino la coesistenza auspicabile tra le potenze mondiali e che ostacolino l'ulteriore sviluppo dell'umanità, divenuta così numerosa e così forte da rappresentare un pericolo per la sua stessa coesistenza pacifica sul pianeta ormai troppo piccolo. Ma il vero pericolo per l'auspicabile sviluppo nasce dall'affermazione che in questo mondo ci sarebbero soltanto due campi e che solo uno di essi avrebbe la capacità e la volontà di garantire la pace mentre l'altro, essendo il male universale, cercherebbe di inasprire tutti i conflitti mirando in ultima analisi a un dominio universale.

[...]

Non esiste un male universale dal quale il mondo dovrebbe essere guarito; il socialismo reale è un concetto-limite al quale non potrà mai corrispondere una qualche realtà; tra i due poli della pura economia di Stato e di un capitalismo di tipo manchesteriano basato su un'economia privata senza restrizioni, ci sono numerose sfumature i cui pro e contro vanno ripetutamente saggiati.

E. Nolte, *Bolscevismo e nazionalsocialismo*, Sansoni, Firenze 1988, pag. 414 e 441-442

Ockham, Crisi della ragione

L'opera di Ockham è l'esempio piú evidente della crisi di fiducia nella ragione, in cui sfocia la tarda Scolastica. La ragione viene radicalmente ridimensionata nelle sue pretese: Ockham contrappone al principio di causa e al finalismo il criterio dell'assoluta libertà di Dio. La conseguenza è la separazione netta tra ragione e fede e l'affermazione della piú completa autonomia della logica dalla teologia.

fonti diverse

1 Non prima compete a Dio non poter fare l'impossibile che compete all'impossibile non poter essere fatto; e neppur non prima compete all'impossibile non poter essere fatto che a Dio non poter fare l'impossibile (*In I Sententiarum*, 43, 2, E).

2 Tutto ciò che la creatura ha di reale, come qualcosa d'inerente a sé, lo ha da Dio come dal principio [...]. Non è un modo proprio di parlare il dire che l'essere possibile compete alla creatura, ma piú propriamente si deve dire che la creatura è possibile, non per una qualche cosa che ad essa convenga, ma perché può essere di fatto nella natura (*In I Sententiarum*, 43, 2, F).

3 Dio fa frequentemente con molti mezzi ciò che potrebbe fare con mezzi minori; e tuttavia non fa male perché per il solo fatto che egli vuole, ciò che è fatto da lui è buono e giusto (*In I Sententiarum*, 17, 3, D, F).

4 Dio, commettendo il peccato, non pecca (*Centiloquium theologicum*, 5, C).

5 Non include contraddizione il fatto che Dio assuma la natura asinina; Dio può assumere una pietra e un legno (*Centiloquium theologicum*, 6, A).

6 La testa di Cristo è il piede di Cristo (*ibidem*).

7 Uno stesso corpo può essere, in un luogo, freddo o caldo, dolce o amaro, umido o secco, e in un altro no (*Centiloquium theologicum*, 29).

8 Bisogna negare il ragionamento nella teologia, giacché, benché esso abbia evidenza in materia creata e naturale, non ha tuttavia valore in materia increata, e precisamente nelle proposizioni o nei termini della Trinità divina (*Centiloquium theologicum*, 55, C).

9 La proposizione: ciò che in Dio è il Padre è anche il Figlio implica contraddizione sul piano della scienza naturale [...] e così giudicarono Aristotele e tutti i filosofi antichi e moderni astrazione fatta dalla fede (*Centiloquium theologicum*, 59).

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pag. 144)

Orazio, Carpe diem

Che il poeta si sia ispirato ad Alceo non importa; questa concezione della vita e del tempo, giustamente famosa, è legata ad Orazio e alla straordinaria efficacia con cui l'ha espressa.

Carminum I, 11

1 Tu ne quaesieris, scire nefas, quem mihi, quem tibi
 2 finem di dederint, Leuconoe, nec Babylonios
 3 temptaris numeros. Ut melius, quidquid erit, pati,
 4 seu plures hiemes, seu tribuit Iuppiter ultimam,
 5 quae nunc oppositis debilitat pumicibus mare
 6 Tyrrhenum: sapias, vina liques, et spatio brevi
 7 spem longam reseces. Dum loquimur, fugerit invida
 8 aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.

1. Non domandarti – non è giusto saperlo – a me, a te
 2. quale sorte abbian dato gli dèi, e non chiederlo agli astri,
 3. o Leuconoe; al meglio sopporta quel che sarà:
 4. se molti inverni Giove ancor ti conceda
 5. o ultimo questo che contro gli scogli fiacca le onde
 6. del mare Tirreno. Sii saggia, mesci il vino
 7. – breve è la vita – rinuncia a speranze lontane. Parliamo
 8. e fugge il tempo geloso: *carpe diem*, non pensare a domani.

Orazio, Filosofo e poeta

Anche la poesia lirica può avere una sua dimensione filosofica. E questa dimensione è presente fino dalla prima delle Odi, anch'essa dedicata a Mecenate.

Carminum I, 1, vv. 29-36

[...]

- 1 Me doctarum hederæ præmia frontium
- 2 dis miscent superis, me gelidum nemus
- 3 Nympharumque leves cum Satyris chori
- 4 secernunt populo, si neque tibus
- 5 Euterpe cohibet nec Polyhymnia
- 6 Lesboum refugit tendere barbiton.
- 7 Quodsi me lyricis vatibus inseres,
- 8 sublimi feriam sidera vertice.

[...]

1. La corona di edera che cinge la fronte ai sapienti
2. mi rende uguale agli dèi; l'ombra fresca del bosco
3. e le danze leggere di Satiri e Ninfe
4. dalla gente comune mi tengon lontano, se il flauto
5. di Euterpe non cessa il suo suono e Polimnia
6. non rifiuta la cetra di Lesbo accordata.
7. Se tu fra i lirici mi stimi poeta
8. Toccherò col capo le stelle.

Orazio, Gli odiati cipressi

Ancora sulla brevità della vita e sulla certezza del destino finale. La morte accomuna ricchi e poveri, dimostrando così l'inutilità di accumulare ricchezze in questa vita.

Carminum II, 14

1 Eheu fugaces, Postume, Postume,
 2 labuntur anni nec pietas moram
 3 rugis et instanti senectae
 4 adferet indomitaeque morti:
 5 non si trecentis quotquot eunt dies,
 6 amice, places inlacrimabilem
 7 Plutona tauris, qui ter amplum
 8 Geryonen Tityonque tristi
 9 compescit unda, scilicet omnibus,
 10 quicumque terrae munere vescimur,
 11 enaviganda, sive reges
 12 sive inopes erimus coloni.
 13 Frustra cruento Marte carebimus
 14 fractisque rauci fluctibus Hadriae,
 15 frustra per autumnos nocentem
 16 corporibus metuemus Austrum.
 17 Visendus ater flumine languido
 18 Cocytos errans et Danaï genus
 19 infame damnatusque longi
 20 Sisyphus Aeolides laboris.
 21 Linquenda tellus et domus et placens
 22 uxor, neque harum quas colis arborum
 23 te praeter invisas cupressos
 24 ulla brevem dominum sequetur.
 25 Absumet heres Caecuba dignior
 26 servata centum clavibus et mero
 27 tinget pavimentum superbo,
 28 pontificum potiore cenis.

1. Fugaci, o Postumo, ahimè Postumo,
2. gli anni scivolano via, e non c'è preghiera
3. che arresti le rughe e la vecchiaia che avanza
4. e la morte che vince sempre:
5. trecento tori ogni giorno sull'ara

6. non ti faran grato a Plutone
7. – mai ha versato una lacrima –
8. che tien prigionieri Tizio e Gerione
9. al di là di quel nero torrente che tutti
10. che dalla terra traiam nutrimento
11. di certo dovrem traversare: i re
12. e il piú triste bracciante.
13. Lontani invan ci terremo da Marte cruento
14. e dal frangersi d'onde del roco Adriatico;
15. invano d'autunno fuggiremo l'insalubre
16. vento di Austro che debilita i corpi.
17. Certamente vedremo del Cocito lento
18. correre la nera corrente e l'infame progenie
19. di Danao e l'Eolide Sisifo dannato
20. all'eterna fatica.
21. Lasciare la terra, la casa e l'amata
22. consorte: nessuno degli alberi che ora coltivi
23. nessuno se non gli odiati cipressi
24. seguirà il padrone dalla vita sí breve.
25. Un erede piú furbo berrà il tuo Cecubo,
26. che con cento chiavi hai protetto, per terra
27. spargerà il vino schietto e generoso, migliore
28. di quello che bevono a cena i Pontefici.

Orfismo, Zeus è il principio

Per quanto riguarda la dottrina orfica sul divino proponiamo il frammento A 71 Colli, che rappresenta Zeus come il principio da cui tutto deriva. La poesia di questi versi esprime con molta efficacia il significato che il concetto dell'arché ebbe per i primi filosofi.

Fr. A 71 Colli

- 1 Zeus nacque per primo, Zeus dalla fulgente folgore è l'ultimo;
- 2 Zeus è la testa, Zeus è il mezzo: da Zeus tutto è compiuto;
- 3 Zeus è il fondo della terra e del cielo stellante;
- 4 Zeus nacque maschio, Zeus immortale fu fanciulla;
- 5 Zeus è il soffio di tutte le cose, Zeus è lo slancio del fuoco infaticato.
- 6 Zeus è la radice del mare, Zeus è il sole e la luna;
- 7 Zeus è il re, Zeus dalla fulgente folgore è il dominatore di tutte le cose.

(G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano, 1990, pag. 195)

Origene, Utilità della filosofia

Pur riconoscendo i limiti della filosofia dei Greci, Origene le attribuisce un ruolo importante: da un lato come mezzo per "integrare" il cristianesimo e dall'altro come mezzo per avvicinare alla fede.

fonti diverse

a) Insufficienza del pensiero greco (*Contra Celsum*, I, 2)

Dai suoi [di Celso] detti bisogna dedurre per la difesa delle verità cristiane che, se qualcuno formato alle discipline greche ed esercitato in esse passerà a noi, egli non solo giudicherà vere le cose che crediamo, ma le rafforzerà con il peso delle ragioni e aggiungerà quello che appare mancante, affinché secondo il metodo e le leggi delle scuole greche possano essere dimostrate. Ma aggiungo che la dottrina cristiana può essere dimostrata con una sua propria ragione. Divina è questa ragione, e la dialettica dei Greci non può nemmeno paragonarsi ad essa. Essa consiste, insegna l'Apostolo (*Prima epistola ai Corinzi*, II, 4), nella dimostrazione dello Spirito e della Potenza. Lo Spirito per le profezie, la cui perspicuità ed evidenza può persuadere ogni lettore a credere quelle cose che si riferiscono a Cristo; la Potenza per i miracoli, di fronte ai quali la forza e il dominio della produzione si trova presso i cristiani.

b) Difesa della filosofia (*Contra Celsum*, I, 15)

L'Apostolo non dice in assoluto che la sapienza è stoltezza presso Dio, ma la sapienza di questo mondo. Né dice in assoluto: se qualcuno sembra essere sapiente tra voi diventi stolto, ma diventi stolto in questo mondo, affinché sia sapiente. Diciamo dunque sapienza di questo mondo quella filosofia che è tutta piena di false opinioni e che secondo le *Scritture* si rende inutile e superflua. Né chiamiamo assolutamente stoltezza quella buona, ma quella con cui uno sembra stolto a questo mondo; in questo senso un platonico, che ammette l'anima immortale e crede che essa passi da un corpo all'altro, lo diremmo stolto nei confronti degli stoici, dei peripatetici e degli epicurei; degli stoici, che mettono in ridicolo queste dottrine; dei peripatetici, che deridono le profondità di Platone; degli epicurei infine, per i quali sono superstiziosi coloro che ammettono la provvidenza e prepongono Dio a tutte le cose. Inoltre anche secondo la nostra dottrina è meglio essere persuasi dalla ragione e dalla sapienza che dalla semplice fede.

c) La sintesi di fede e di filosofia (*Epistola ad Gregorium*)

Io vorrei che tu con tutte le forze della tua buona indole ti dedicassi alla dottrina cristiana come ad una missione; per conseguire tale scopo desidererei che tu adoperassi, come aiuto dalla filosofia dei Greci, quelle discipline che sono enciclopediche e come un

preludio al cristianesimo; e inoltre dalla geometria e dalla astronomia tutte quelle nozioni che sono utili alla interpretazione delle *Sacre Scritture*, in modo che quanto insegnano i filosofi sulla geometria, sulla musica, sulla grammatica, sulla retorica e sull'astronomia come aiutanti della filosofia, noi lo diciamo della filosofia nei confronti del cristianesimo.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. V, pagg. 88-89)

Ortega y Gasset, L'uomo_massa

Josè Ortega y Gasset (1883-1955) è uno dei maggiori esponenti dell'esistenzialismo europeo. Egli mette in evidenza nel suo pensiero come la vita sia in uno stretto e dinamico rapporto con la realtà che ci circonda e con la molteplicità delle possibilità che costantemente ci si presentano davanti. La sua opera più famosa è La ribellione delle masse (1930) a cui egli, influenzato da Nietzsche, contrappone una minoranza che si propone come un'aristocrazia dello spirito.

In questa lettura il filosofo spagnolo mette a fuoco la genesi storica e alcune caratteristiche fondamentali dell'uomo-massa.

J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* [1930]; trad. it. a cura di S. Battaglia, Il Mulino, Bologna, 1962, pagg. 46-51

Com'è questo uomo-massa che oggi domina la vita pubblica, quella politica e quella non politica? Perché esso è così? Voglio dire, come si è prodotto?

Conviene rispondere simultaneamente a entrambe le questioni, perché si chiariscono a vicenda. L'uomo che ora tenta di porsi alla testa dell'esistenza europea è assai diverso da quello che ha diretto il secolo XIX, però è stato prodotto e preparato nel secolo XIX.

Qualunque mente perspicace del 1820, 1850, 1880, poteva prevedere, con un semplice ragionamento a priori, la gravità della situazione storica attuale. Ed effettivamente nulla di nuovo accade che non sia stato previsto cent'anni fa: "Le masse avanzano", diceva, apocalittico, Hegel; "Senza un nuovo potere spirituale, la nostra epoca, che è un'epoca rivoluzionaria, produrrà una catastrofe", annunciava Augusto Comte; "Vedo salire la marea del nichilismo!" gridava da un angolo roccioso dell'Engadina il baffuto Nietzsche. È falso dire che la Storia non sia prevedibile. Innumerevoli volte è stata profetizzata. Se l'avvenire non offrisse un fianco alla profezia, non potrebbe nemmeno esser compreso allorché si compie e diventa passato. L'idea che lo storiografo è un profeta all'inverso riassume l'intera filosofia della storia. Certamente accade soltanto di potere anticipare la struttura generale del futuro; però questo stesso è l'unica cosa che, in verità, comprendiamo del passato e del presente. Perciò, chi voglia penetrare la propria epoca, la osservi da lontano. A che distanza? Molto semplice: alla distanza giusta che gl'impedisca di vedere il naso di Cleopatra.

Che aspetto conferisce la vita a questo uomo della moltitudine, che con progressiva abbondanza il secolo XIX va generando? Anzitutto, un aspetto di pluriforme facilità materiale. Mai l'uomo medio ha potuto risolvere con tanta larghezza il proprio problema economico. Mentre, in proporzione, diminuivano le grandi fortune e si faceva più dura l'esistenza dell'operaio industriale, l'uomo medio trovava ogni giorno più aperto il suo orizzonte economico. Ogni giorno aggiungeva un nuovo lusso al repertorio del suo "standard" vitale. Ogni giorno la sua posizione era più sicura e più indipendente dall'arbitrio altrui. Ciò che prima si trova considerato come un beneficio della sorte che ispirava umile

gratitudine verso il destino, si tramutò in un diritto che non si gradisce ma si esige.

Dal 1900 comincia anche l'operaio ad ampliare e rendere sicura la sua vita. Tuttavia deve lottare per ottenerlo. Non s'incontra al pari dell'uomo medio, con il benessere posto dinanzi a lui con sollecitudine da una società e da uno Stato che sono un portento d'organizzazione.

A questa facilità e sicurezza economiche si aggiungono quelle fisiche: il "confort" e l'ordine pubblico. La vita scivola sopra comode rotaie, e non c'è possibilità che intervenga in essa nulla di violento e pericoloso.

Una situazione così aperta e libera doveva necessariamente eccitare nello strato più profondo di queste anime medie un'impressione vitale, che poteva esprimersi con il detto, tanto grazioso e arguto, del nostro vecchio popolo: "larga è la Castiglia". Cioè, in tutti questi ordini elementari e decisivi la vita si presentò all'uomo nuovo come esente d'impedimenti. La comprensione di questo fatto e della sua importanza si coglie automaticamente allorché si ricordi che questo slancio vitale mancò completamente all'uomo comune del passato. Al contrario, fu per lui la vita un destino penoso, e dal punto di vista economico e da quello fisico. Sentì il vivere fin dalla nascita come un cumulo di difficoltà che era giocoforza sopportare, senza che ci fosse altra soluzione se non quella di adattarvisi di stringersi nell'angustia ch'esse lasciavano.

Però appare ancora più chiaro il contrasto di situazioni se dall'aspetto materiale passiamo a quello civile e morale. L'uomo medio, a partire dalla seconda metà del secolo XIX, non trova dinanzi a sé nessuna barriera, vale a dire che nemmeno nelle forme della vita pubblica si trova dinanzi a ostacoli e limitazioni. Nulla lo costringe a mortificare la sua vita. Anche qui "larga è la Castiglia". Non esistono gli "stati" né le "caste". Non c'è nessuno civilmente privilegiato. L'uomo medio ha appreso che tutti gli uomini sono legalmente uguali.

Giammai in tutta la Storia l'uomo era stato posto in una circostanza o ambiente vitale che somigliasse neanche lontanamente a quello che queste condizioni determinavano. Si tratta, effettivamente, d'una innovazione radicale nel destino umano, che è fondata dal secolo XIX. Si crea un nuovo scenario per l'esistenza dell'uomo, nuovo materialmente e civilmente. Tre principi hanno reso possibile questo nuovo mondo: la democrazia liberale, l'esperienza scientifica e l'industrialismo. I due ultimi possono riassumersi in uno, la tecnica. Nessuno di questi principi è stato scoperto dal secolo XIX, ma anzi essi procedono dai due secoli anteriori. L'onore del secolo XIX non consiste nella loro scoperta, bensì nella loro introduzione. Nessuno lo ignora. Però non basta il riconoscimento astratto, ma è necessario addossarsi il peso delle sue inesorabili conseguenze.

Il secolo XIX fu essenzialmente rivoluzionario. E questo suo carattere non è da ricercarsi nello spettacolo delle sue barricate, che sono cronaca, ma nel fatto che collocò l'uomo medio – la grande massa sociale – in condizioni di vita radicalmente opposte a quelle che sempre lo avevano circondato. Invertì l'esistenza pubblica. E la rivoluzione non consiste nella rivolta contro l'ordine preesistente, ma nell'introduzione di un nuovo ordine che

capovolge quello tradizionale. Per questo non si fa nessuna esagerazione nel dire che l'uomo generato dal secolo XIX è, agli effetti della vita pubblica, un uomo a parte rispetto a tutti gli altri uomini della storia. L'uomo del secolo XVIII si differenzia, naturalmente, da quello dominante nel secolo XVII, e questo da quello che caratterizza il secolo XVI, però tutti risultano legati da una parentela, sono affini e perfino identici nell'essenziale, se si confronta con essi quest'uomo nuovo. Per il "volgo" di tutte le età, il concetto di "vita" significava, anzitutto, limitazione, obbligo, dipendenza; in una parola, pressione. Se si vuole, si dica oppressione, purché non si intenda con essa soltanto quella giuridica e sociale, dimenticando quella cosmica. Perché è quest'ultima che non è mancata mai fino a cento anni fa, data in cui comincia l'espansione della tecnica scientifica – fisica e amministrativa – praticamente illimitata. Prima, anche per il ricco e il potente, il mondo era un ambito di povertà, difficoltà e pericolo.

Il mondo che fin dalla nascita circonda l'uomo nuovo, non lo costringe a limitarsi in nessun senso, non gl'intima nessun veto né alcuna remora ma, al contrario, eccita i suoi appetiti, che, per principio, possono crescere illimitatamente. Allora accade – e ciò è molto importante – che questo mondo del secolo XIX e degli inizi del XX non soltanto possiede le perfezioni e le ampiezze che di fatto ha, ma inoltre ispira ai suoi cittadini l'assoluta sicurezza che domani esso sarà ancora più ricco, più perfetto e più vasto, come se godesse d'uno spontaneo e inesauribile accrescimento. Ancora oggi, nonostante alcuni segni che incominciano a fare una piccola breccia in questa fede categorica, ancora oggi sono assai pochi gli uomini che dubitano che le automobili saranno fra cinque anni più comode e più a buon mercato d'adesso. Vi si crede come nell'immane levata del sole. E la similitudine è giusta ché, in realtà, l'uomo comune, nell'incontrarsi con questo mondo della tecnica e socialmente tanto perfezionato, crede che lo ha prodotto la Natura stessa, e non pensa mai agli sforzi geniali di individui eccezionali che presuppone la sua creazione. E ancora meno s'indurrà ad ammettere che tutte queste facilità continuino a sostenersi su certe difficili virtù degli uomini, il cui minimo difetto volatilizzerebbe la magnifica costruzione. Tutto ciò ci porta a segnare nel diagramma psicologico dell'uomo-massa attuale due primi tratti: la libera espansione dei suoi desideri vitali, pertanto, della sua persona, e l'assoluta ingratitudine verso quanto ha reso possibile la facilità della sua esistenza. L'uno e l'altro tratto costituiscono la nota psicologica del bimbo viziato. E, in realtà, non cadrebbe in errore chi volesse utilizzare la nozione di essa come una lente attraverso cui guardare l'anima delle masse odierne. Erede d'un passato vastissimo e geniale – geniale d'ispirazione e di sforzi – il nuovo popolo è stato viziato dal mondo circostante.

Vezzeggiare, viziare equivale a non frenare i desideri a dare l'impressione a un essere che tutto gli è permesso e che a nulla egli è obbligato. La creatura sottomessa a questo regime non ha l'esperienza dei suoi propri confini. A forza di evitarle ogni pressione dell'ambiente, ogni scontro con altri esseri arriva a credere effettivamente che soltanto essa esiste, e si abitua a non tenere in conto gli altri soprattutto a non considerare nessuno come superiore a se stessa. Questa sensazione della superiorità altrui gliela poteva dare soltanto chi più

forte di lei l'avesse obbligata a rinunciare a un desiderio, a ridursi, a contenersi. Così avrebbe appreso questa disciplina essenziale: "Qui arrivo io e qui comincia altri che può più di me. Nel mondo, evidentemente, siamo almeno in due: io e un altro superiore a me". All'uomo medio di altre epoche il suo stesso "mondo" insegnava quotidianamente questa elementare saggezza, perché era un mondo così duramente organizzato, che le catastrofi erano frequenti e non c'era in esso nulla di sicuro, né abbondante, né stabile. E invece le nuove masse s'incontrano con un paesaggio pieno di possibilità e inoltre sicuro, e tutto ciò pronto, a loro disposizione, senza dipendere da un previo sforzo, come appunto troviamo il sole in alto senza che ce lo siamo caricato sulle spalle. Nessun essere è riconoscente ad altri dell'aria che respira, perché l'aria non è stata fabbricata da nessuno: appartiene all'insieme di ciò che è qui, di ciò che chiamiamo "naturale", perché non manca mai. Queste masse "viziate" sono poco intelligenti per non finire col credere che questa organizzazione materiale e sociale, posta a loro disposizione come l'aria, sia della stessa origine, dato che non sbaglia mai apparentemente, ed è quasi perfetta quanto quella naturale. La mia tesi è dunque questa: la perfezione stessa con cui il secolo XIX ha dato un'organizzazione a certi ordini della vita, è la prima causa per cui le masse che ne beneficiano non siano disposte a considerarla come un'organizzazione, ma come "natura". In tal modo si spiega e si definisce l'assurdo stato d'animo che queste masse rivelano: non sono preoccupate se non del loro benessere, e, nello stesso tempo, non si sentono solidali con le cause di questo benessere. Siccome non vedono nei vantaggi della civiltà una scoperta e una costruzione prodigiosa, che soltanto si possono mantenere a costo di grandi sforzi e cautele, credono che la propria funzione si riduca a esigerli perentoriamente, come se fossero diritti nativi. Nelle sommosse che la carestia provoca, le masse popolari cercano di procurarsi il pane, e il mezzo a cui ricorrono suole essere quello di distruggere i panifici. Questo può servire come simbolo del comportamento che, in più vaste e sottili proporzioni, usano le masse attuali di fronte alla civiltà che le nutre.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. I, pag. 413-417

Osiander, Il sistema copernicano non è niente più di un'ipotesi matematica

Questa è la prefazione di Osiander, pubblicata anonima, che favorì una serie di equivoci sulle vere intenzioni dell'autore del De revolutionibus. Osiander afferma esplicitamente che dall'astronomia non si può ottenere niente di certo, ma soltanto ipotesi.

[A. Osiander], *Ad lectorem de hypothesibus huius operis, Praefatio*, in N. Copernici, *De revolutionibus orbium coelestium*

Io non dubito affatto che alcuni uomini eruditi, essendosi ormai diffusa la notizia della novità delle ipotesi di quest'opera che rende la Terra mobile e pone immobile il Sole al centro dell'Universo, siano fortemente indignati e pensino che non si debbano turbare le discipline liberali, ben fondate ormai da lungo tempo. Se tuttavia essi volessero esaminare in modo accurato la cosa, essi troverebbero che l'autore di quest'opera non ha fatto niente che meriti biasimo. È compito dell'astronomo infatti comporre, mediante un'osservazione diligente ed abile, la storia dei movimenti celesti e quindi di cercarne le cause ovvero, poiché in nessun modo è possibile cogliere quelle vere, di immaginare ed inventare delle ipotesi qualsiasi sulla cui base questi movimenti, sia riguardo al futuro sia al passato, possano essere calcolati con esattezza conformemente ai principi della geometria. E questi due compiti l'autore di quest'opera li ha assolti egregiamente. Poiché infatti non è necessario che queste ipotesi siano vere e neppure verosimili, ma basta questo soltanto: che esse offrano dei calcoli conformi all'osservazione. A meno che qualcuno non sia così ignaro di ottica e geometria da ritenere verosimile l'epiciclo di Venere e da considerarlo la causa per cui Venere ora segue ora precede il Sole di quaranta parti di cerchio [gradi] e più. Chi non vede infatti che una volta ammesso ciò ne segue necessariamente che al perigeo il diametro della stella dovrebbe apparire quattro volte più grande e il corpo stesso più di sedici volte più grande che nell'apogeo? Ma questo va contro tutta l'esperienza di secoli. Ci sono tuttavia in questa scienza cose non meno assurde che però non è necessario esaminare adesso in questa sede. Risulta infatti abbastanza chiaro che tale arte, in modo semplice e totale, ignora le cause dei movimenti irregolari dei fenomeni celesti. E se quindi ne escogita qualcuna con l'immaginazione - e ne escogita moltissime - essa non le escogita affatto per persuadere qualcuno che le cose stanno così, ma solo perché vi si possa fondare un calcolo esatto. Ora, come si offrono differenti ipotesi per spiegare uno stesso movimento di un corpo celeste (come, per il moto del Sole, l'eccentricità e l'epiciclo), l'astronomo adotterà di preferenza quella che può essere compresa più facilmente. Il filosofo forse richiederà in più la verisimiglianza: ma nessuno dei due comprenderà o insegnerà qualcosa di certo a meno che non gli sia rivelato per rivelazione divina. Lasciamo dunque che anche queste nuove ipotesi siano conosciute tra le antiche, nient'affatto più verisimili, tanto più che sono ammirevoli e facili a un tempo e portano con sé un tesoro immenso di osservazioni dottissime. E che nessuno, in ciò che concerne le ipotesi, si aspetti dall'astronomia nulla di certo, dal momento che essa non può

darci niente di simile, in tal modo eviterà di abbandonare questa disciplina più ignorante di quando vi si era accostato, per aver considerato come vere cose che erano state elaborate per uno scopo differente.

(*La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, a cura di Paolo Rossi, Loescher, Torino, 1973, pagg. 186-188)

Overbeck, Testimone della pazzia di Nietzsche

Forse l'unico che rimase amico di Nietzsche fino alla fine fu F. Overbeck, di cui particolarmente preziosa è la testimonianza sulla follia del filosofo, già prevista nel 1875 da Cosima Wagner, la quale, commentando alcune lettere inviategli da Nietzsche, aveva affermato di temere che egli avrebbe fatto la fine di Hölderlin. Nella prima parte della lettura Overbeck interpreta l'evento tragico come conseguenza di diversi fattori, in particolare la sua megalomania. Nella seconda parte Overbeck accenna al fatto che Nietzsche si considerava il successore della morte di Dio, il giullare della nuova eternità. Nella terza colpisce soprattutto l'espressione: "Per Nietzsche è finita".

F. Overbeck, *Lettere al signor Köselitz* (lettere a P. Gast-Köselitz del gennaio 1889)

Mio caro Signor Köselitz,
verso nessuno piú che verso di Lei, io mi sento obbligato di dare comunicazione immediata di una atroce disgrazia. Alcune lettere indirizzate qui mi fecero costatare il manifestarsi della follia di Nietzsche. Lunedì sera partii per Torino, ieri mattina ho affidato Nietzsche, o piuttosto un cumulo di rovine di lui riconoscibili soltanto per l'amico, all'ospedale psichiatrico di qui. Ivi il suo caso, caratterizzato in primo luogo dalla piú smisurata megalomania, (ma anche da molte altre cose!) viene considerato senza speranza. Non ho mai visto un'immagine tanto atroce della distruzione. Per molte ragioni devo oggi por termine a questa comunicazione. Quale risposta alla Sua lettera che ho trovato al mio ritorno! Lei sa in ogni caso quanto io mi affligga con Lei.

Suo dev.mo

Overbeck

[...]

Il 6 gennaio Jakob Burckhardt ricevette una lettera di cui egli mi informò subito, affidandomela temporaneamente in quanto primo documento decisivo per il mio intervento. Allora divenne per me chiaro che tra questa e la lettera precedente Nietzsche aveva perduto se stesso – il 4 gennaio, come mi fu in seguito confermato dal suo padrone di casa. Nietzsche non era soltanto re ma padre di altri re (Umberto ecc.), era stato egli stesso al suo funerale (a quello di suo figlio Robilant) e così via, e tutto nel tono scurrile di un folle. Disorientato, nella mia disperazione, scrissi subito una lettera molto urgente, pregando Nietzsche di venire subito da me; si trattava, come venni a sapere un giorno dopo dal primario del nostro ospedale psichiatrico, di una follia doppia, le cui possibili conseguenze io troncai subito, quel giorno stesso, con l'annuncio telegrafico della mia partenza immediata. Il collega Wille infatti – così si chiama quel primario – dopo che gli ebbi mostrato quella lettera a Burckhardt e un'altra breve che ricevetti io stesso lunedì mattina, non mi lasciò dubbi sul fatto che non bisognava perdere tempo, e che, se mi sentivo in qualche modo obbligato, dovevo partire subito. E di questo gli sono ora molto grato, avendomi così spinto subito ad intraprendere piú di quel che ero cosciente di poter fare. Di

fatto io non avrei dovuto arrivare a Torino un'ora piú tardi. Lo stesso pomeriggio – quello cioè del mio arrivo, otto giorni or sono – la cosa divenne uno scandalo pubblico, perché il padrone di casa, il cui ritrovamento si aggroviò per me in particolare complicazioni, era stato alla polizia e al Consolato tedesco, come seppi quando finalmente ebbi di fronte a me la moglie, mentre un'ora prima, come ho già potuto constatare, nulla era ancora noto alla polizia. Nietzsche, che già un giorno prima era caduto ed era stato raccolto per strada, correva il pericolo di finire al piú presto in un manicomio privato, e di essere circondato da avventurieri, che in Italia in una tale circostanza possono ritrovarsi insieme piú rapidamente che altrove. Era l'ultimo momento nel quale era ancora possibile portarlo via senza ostacoli particolari, salvo il suo proprio stato. Tralascio di descrivere le condizioni toccanti in cui trovai Nietzsche, affidato alle cure dei suoi padroni in casa (proprietari di un chiosco di giornali in Via Carlo Alberto): anch'esse possono essere ritenute tipiche per l'Italia. Ritorno alla cosa principale, cioè al momento terribile in cui io rividi Nietzsche, un momento terribile in un senso del tutto singolare, e completamente diverso da tutto quanto accadde dopo. Scorsi Nietzsche accovacciato nell'angolo di un divano mentre leggeva – come risultò poi si trattava delle ultime bozze del *Nietzsche contra Wagner* – con un aspetto tremendamente deperito; egli mi vide e si precipitò su di me, mi abbracciò forte riconoscendomi, e scoppiò in un fiume di lacrime; con sussulti si risprofondò poi nel divano, mentre io, anche per la scossa, non ero in grado di rimanere in piedi. Gli si è forse aperto in quel momento l'abisso in cui si trova o piuttosto in cui è precipitato? Ad ogni modo nulla del genere è venuto a ripetersi. L'intera famiglia Fino era presente. Non appena Nietzsche giaceva di nuovo là tra gemiti e sussulti, gli fu fatta inghiottire una soluzione di bromuro che si trovava sulla tavola. Subito iniziò l'azione calmante, e Nietzsche ridendo si diede a parlare del grande ricevimento che veniva preparato per la sera; si trovava così nel giro delle sue folli raffigurazioni dal quale non uscì piú fin tanto che gli fui vicino, sempre lucido su di me e in generale sulle persone altrui, ma racchiuso in una notte completa su se stesso. Ossia, accadde che, con canti rumorosi e in accessi di delirio al pianoforte che andavano crescendo fuori di misura, egli fece uscire con impeto brandelli del mondo di pensiero in cui in ultimo aveva vissuto, e al tempo stesso, in frasi brevi, pronunziate con un tono indescrivibilmente smorzato, enunciava cose sublimi, meravigliosamente lucide e indicibilmente spaventevoli su se stesso, come colui che succedeva alla morte di Dio, interpuntando per così dire il tutto al pianoforte; a questo seguirono novamente convulsioni e il manifestarsi di una sofferenza indicibile, ma, come ho detto, questo si verificò, quando io ero presente, solo in alcuni momenti fugaci; in complesso però prevalsero le espressioni della professione che egli stesso si attribuì, quella di giullare della nuova eternità, ed egli, maestro ineguagliabile dell'espressione, non era in grado di riprodurre i rapimenti della sua gaiezza se non con le espressioni piú triviali o danzando e saltando in modo scurrile. Il tutto veniva accompagnato dalla piú infantile innocuità, che non lo aveva abbandonato neppure nelle tre notti in cui, già smaniando, tenne desta tutta la casa; e proprio questa innocuità, insieme con una docilità quasi illimitata, non appena ci si prestava alle sue idee di

ricevimenti e di ingressi regali, di musiche festose e così via, trasformò il trasporto fin qui in un gioco da ragazzi.

[...]

Mi risparmi di descriverLe l'afflizione di quei quattro giorni in cui avevamo presso di noi la signora N., e la partenza, il momento atroce e indimenticabile in cui, verso le otto, attraverso l'atrio della stazione centrale, illuminato in maniera stridente, vidi passare Nietzsche condotto in modo serrato dai suoi accompagnatori, con un passo affrettato ma insieme vacillante, con un contegno rigido in modo innaturale; il viso era divenuto simile a una maschera, e, senza parlare, dalla vettura pubblica arrivò subito al compartimento riservato per lui.

[...]

Per N. è finita! A riguardo non mi occorre neppure la conferma del giudizio esperto del medico, secondo il quale si tratta di una paralisi che può soltanto progredire, ed è impossibile ottenere una qualche guarigione, ma soltanto momenti di calma. Tanto oltre è andata la cosa con questo eroe della libertà; ora egli non pensa più alla libertà”.

K. Löwith, *Critica dell'esistenza storica*, Morano, Napoli, 1967, pagg. 191-197

Panezio, Di fronte alla scelta

Cicerone è la fonte piú importante per conoscere il pensiero di Panezio: il De officiis ciceroniano è infatti costruito sul modello dell'opera di Panezio Perì toû kathékontos ("Sul dovere").

Cicerone, *De officiis*, I, 9

Tre dunque, secondo Panezio, sono i casi che si presentano, quando si deve prendere una deliberazione. Riflettere cioè se sia onorevole o turpe a farsi ciò che è argomento di deliberazione: nella quale considerazione spesso gli animi ondeggiavano in opposti pensieri. Ricercare poi ed esaminare se l'argomento preso in considerazione possa arrecare o no le comodità e le giocondità della vita, gli averi, il benessere, il credito e il potere, con i quali portiamo giovamento a noi stessi ed ai nostri; la quale deliberazione rientra nel campo dell'utile. Si è infine incerti nel deliberare, quando ciò che sembra utile contrasta con ciò che è moralmente onorevole: mentre infatti l'utilità ci trascina verso di sé e l'onestà anche ci chiama a sé, avviene che il nostro animo vacilli nel prendere una decisione e rimanga perplesso fra opposti pensieri.

(Cicerone, *De officiis*, Rizzoli, Milano, 1987, pagg. 81-83)

Panezio, L'onesto e l'utileCicerone, *De officiis*, III, 7-13

1 Panezio dunque, che senza dubbio trattò molto accuratamente dei doveri, e che io, con qualche modificazione, ho principalmente seguito, stabilisce tre punti, su cui di solito si pondera e si riflette intorno al dovere: primo, quando si è incerti se la cosa in questione sia onesta o turpe; secondo, se sia utile o meno; terzo, se ciò che sembra onesto contrasta con ciò che sembra utile. Egli trattò dei primi due casi in tre libri, e promise che avrebbe trattato in seguito del terzo, ma non mantenne la promessa. [...]

2 Non sono poi d'accordo con quanti sostengono che questo punto non è stato dimenticato da Panezio, ma a bella posta tralasciato, e che non era il caso di parlarne perché l'utile non può mai essere in contrasto con l'onesto. Riguardo a queste due affermazioni si può discutere forse se si dovesse svolgere oppure omettere quel punto, che è il terzo nella trattazione di Panezio; ma non si può mettere in dubbio che da Panezio sia stato proposto e poi tralasciato. È evidente che, se ha diviso la materia tre parti e ne ha svolto due, rimane da trattare la terza: si aggiunga che alla fine del terzo libro Panezio dichiara che la tratterà in seguito. [...]

3 Non si può quindi dubitare dell'intenzione di Panezio: si può forse discutere se facesse bene o no ad aggiungere questa terza parte alla ricerca dei doveri. Infatti, sia l'onesto il solo bene, secondo il parere degli stoici, sia invece, come vogliono i vostri peripatetici, un bene così grande che tutto ciò che gli si contrappone ha piccolissimo peso, è fuori di dubbio che l'utile non può venire a conflitto con l'onesto. [...] Che se Panezio fosse stato uomo tale da proclamare che la virtù deve essere praticata perché è causa di utilità, come fanno coloro che dal piacere o dalla mancanza del dolore misurano la desiderabilità delle cose, avrebbe potuto dire che talvolta l'utile è in contrasto con l'onesto. Ma poiché è invece uno che ritiene che sia bene solo ciò che è onesto, e che non con l'accrescimento né con il decrescimento di ciò che con una qualche parvenza di utilità contrasta con l'onesto, la vita possa divenire migliore o peggiore, non mi pare che avrebbe potuto introdurre la questione sul confronto fra ciò che appare utile e l'onesto. Il sommo bene degli stoici, vivere secondo natura, significa, secondo me, essere sempre in accordo con la virtù ed accettare poi tutto ciò che è secondo natura, quando non sia contrario alla virtù.

(Cicerone, *De officiis*, Rizzoli, Milano, 1987, pagg. 321-325)

Paolo, i filosofi greci

Numerosi sono gli aspetti filosoficamente rilevanti del pensiero di san Paolo (la sua dottrina sulla libertà, sui modi di essere, ecc.). Proponiamo la lettura della descrizione dell'incontro di Paolo con i filosofi di Atene, in cui emerge – nonostante il tentativo di rifarsi a parametri culturali dei Greci – la difficoltà del cristianesimo a parlare la stessa lingua dei Greci; questa difficoltà produrrà una lunga serie di incomprensioni e di conflitti.

Atti degli Apostoli, 17, 16-34

a) Paolo ad Atene

Mentre Paolo li attendeva ad Atene, fremeva nel suo spirito al vedere la città piena di idoli. Discuteva frattanto nella sinagoga con i Giudei e i pagani credenti in Dio e ogni giorno sulla piazza principale con quelli che incontrava. Anche certi filosofi epicurei e stoici discutevano con lui e alcuni dicevano: “Che cosa vorrà mai insegnare questo ciarlatano?”. E altri: “Sembra essere un annunziatore di divinità straniera”; poiché annunziava Gesù e la resurrezione. Presolo con sé, lo condussero sull'Areopago e dissero: “Possiamo dunque sapere qual è questa nuova dottrina predicata da te? Cose strane per vero ci metti negli orecchi; desideriamo dunque conoscere di che cosa si tratta”. Tutti gli Ateniesi infatti e gli stranieri colà residenti non avevano passatempo più gradito che parlare e sentir parlare.

b) Discorso di Paolo davanti all'Areopago

1 Allora Paolo, alzatosi in mezzo all'Areopago, disse: “Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dèi. Passando infatti e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: “Al Dio ignoto”. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e tutto ciò che contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della Terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come anche alcuni dei vostri poeti han detto: “Poiché di lui stirpe noi siamo”.

2 Essendo noi dunque stirpe di Dio, non dobbiamo pensare che la divinità sia simile all'oro, all'argento e alla pietra, che porti l'impronta dell'arte e dell'immaginazione umana. Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la Terra con giustizia per mezzo di un uomo che egli ha designato, dandone a tutti prova sicura con il

risuscitarlo dai morti”.

Quando sentirono parlare di risurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: “Ti sentiremo su questo un’altra volta”. Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi l’Areopagita, una donna di nome Damaride e altri con loro.

(*La Bibbia di Gerusalemme*, EDB-Borla, Bologna, 1971, pagg. 2369-2371)

Paolo, L'opposizione fra il Vangelo e la sapienza umana

Paolo di Tarso in questo passo della Prima epistola ai Corinzi contrappone alla filosofia – e alla sapienza umana in generale – la Verità rivelata da Dio. Le due forme di conoscenza sono inconciliabili e appaiono l'una follia davanti all'altra. Le parole di Paolo saranno oggetto di una costante analisi all'interno del pensiero cristiano: esse pongono infatti il problema, su cui la discussione è ancora aperta, della conciliabilità o meno tra fede e ragione.

Prima epistola ai Corinzi, I, 17-31

1 Cristo non mi ha inviato per l'immersione [a battezzare] ma per l'Evangelo, né con linguaggio (*lógos*) sapiente, per non svuotare la croce di Cristo.

2 Il linguaggio della croce infatti per coloro che si perdono è follia (*moría*), ma per coloro che si salvano, per noi, è potenza divina. Sta scritto infatti:

*Farò perire la sapienza dei sapienti
e abolirò l'intelligenza degli intelligenti.*

3 Dove è il sapiente (*sophós*), dove è il dotto (*grammateús*)? dove il dialettico di questo tempo? Dio non ha reso follia la sapienza (*sophía*) del mondo? Secondo la sapienza di Dio, il mondo non conobbe Dio con la sapienza; quindi Dio si compiacque di salvare i credenti con la follia del suo messaggio. I Giudei cercano segnali, i Greci una sapienza, e il nostro messaggio è Cristo crocifisso, insidia per i Giudei, follia per i Gentili; mentre per i chiamati, siano Giudei o Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio, poiché la follia di Dio è più sapiente degli uomini, e la debolezza di Dio più forte degli uomini.

4 Guardate, o fratelli, alla vostra chiamata: non molti i sapienti secondo la carne, non molti i potenti, non molti i nobili. Al contrario Dio scelse la porzione folle del mondo per svergognare i sapienti; e Dio scelse la porzione debole del mondo per svergognare la forte; e Dio scelse la porzione ignobile del mondo, e la spregiata, e il nulla (*tà mè ónta*) per dissolvere l'esistente (*tà ónta*), affinché nessuna carne si vanti innanzi a Dio. Per opera sua voi siete in Cristo Gesù, il quale divenne per grazia di Dio sapienza per noi, e giustizia e santificazione e riscatto, affinché, come sta scritto: *Chi si vanta si vanti nel Signore.*

(San Paolo, *Le Lettere*, Einaudi, Torino, 1990, pag. 61)

Paolo di Tarso, La conversione

Quanto a Saulo, ancora esalando minacce di strage contro i discepoli di Gesù, si presentò al sommo sacerdote e gli domandò autorizzazione scritta all'indirizzo delle comunità di Damasco allo scopo di arrestare e tradurre a Gerusalemme tutti quanti, uomini e donne, gli aderenti alla nostra religione. Durante il viaggio avvenne che, nelle vicinanze di Damasco, un fulgore improvviso gli balenò intorno dal cielo. Stramazzato a terra, sentì una voce che gli diceva: "Saulo, Saulo, perché mi perseguiti?". Egli disse: "Chi sei, Signore?". E la voce: "Sono Gesù che tu perseguiti. Ma tu àlzati ed entra in città e io ti farò dire quel che devi fare". I compagni di viaggio, sentendo parlare e non vedendo nessuno, erano senza parola. Saulo, comunque, si rialzò, ma, per quanto aprisse gli occhi, non distingueva nulla; perciò, per introdurlo in Damasco, lo presero per mano. Ed egli per tre giorni restò incapace di vedere e totalmente digiuno.

Ora viveva nella città un discepolo di nome Anania, che il Signore per mezzo di una visione chiamò: "Anania!". Rispose: "Eccomi, Signore". Riprese il Signore Gesù: "Su, va' nella via Dritta e cerca in casa di Giuda un certo Saulo di Tarso che sta pregando". In realtà Saulo vide in visione un certo Anania venir da lui e imporgli le mani per ridonargli la vista. Anania obiettò a Gesù: "Signore, da molti ho saputo di questo uomo tutto il male che ha fatto in Gerusalemme ai tuoi fedeli, e anche dai gran sacerdoti è autorizzato ad arrestare i tuoi adoratori". Gli rispose il Signore: "Va' ugualmente, poiché quest'uomo è un mio strumento eletto per portare il mio evangelo davanti ai pagani, ai re e ai figli d'Israele. E a me solo tocca mostrargli tutto quel che dovrà soffrire per la mia causa".

Allora Anania si mosse. Entrò in quella casa e impose le mani a Saulo, dicendo queste parole: "Saulo, fratello mio, mi ha mandato il Signore, quel Gesù che ti è apparso in viaggio, affinché tu ricuperi la vista e sia riempito di Spirito Santo". E all'istante caddero dai suoi occhi come delle croste ed egli riacquistò la vista, poi si preparò e fu battezzato, infine mangiò e si ristorò. Stette poi diverso tempo con i cristiani di Damasco. [...]

(*Conversione di Saulo*, in "Atti degli apostoli", vol.III "La sacra Bibbia", Ed. Marietti, Torino, 1960).

Parmenide, Sulla natura

Del poema di Parmenide Sulla natura possediamo circa 150 versi, che costituiscono uno dei testi piú importanti della storia della filosofia, e anche uno dei piú difficili da interpretare. I versi che ci sono pervenuti sono il frutto di una molteplicità di frammenti, uniti da un paziente e delicato lavoro di ricomposizione. Essi ci offrono un'idea abbastanza precisa della parte iniziale e centrale dell'opera. Si tratta di un "viaggio" verso la sapienza compiuto dal filosofo, il prescelto dagli dèi. Secondo l'interpretazione tradizionale, che sembra coincidere con l'interpretazione data dagli stessi discepoli di Parmenide, nel poema sono indicate due vie, fra loro opposte: quella della Verità e quella dell'opinione. Secondo le ultime interpretazioni invece si tratterebbe di tre vie, come riferisce G. Reale: "La prima via è quella della Verità, la seconda è quella dell'opinione errata dei mortali, la terza sarebbe [...] la via che cerca di riguadagnare i fenomeni nell'ottica dell'Essere", cioè che cerca di restituire al divenire una forma di realtà

(Parmenide, Poema sulla natura, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1991, pag. 11).

Frr. 28 B 1-19 DK (fonti diverse)

Proemio del Poema

Fr. 1 (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 111 e segg.)

1 Le cavalle che mi portano fin dove il mio desiderio vuol giungere,
2 mi accompagnarono, dopo che mi ebbero condotto e mi ebbero posto sulla via che dice molte cose,
3 che appartiene alla divinità e che porta per tutti i luoghi l'uomo che sa.
4 Là fui portato. Infatti, là mi portarono accorte cavalle tirando il mio carro, e fanciulle indicavano la via.
5 L'asse dei mozzi mandava un sibilo acuto,
6 infiammandosi – in quanto era premuto da due rotanti
7 cerchi da una parte e dall'altra –, quando affrettavano il corso nell'accompagnarmi,
8 le fanciulle Figlie del Sole, dopo aver lasciato le case della Notte,
9 verso la luce, togliendosi con le mani i veli dal capo.
10 Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno,
11 con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra;
12 e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti.
13 Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e chiudono.
14 Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole,
15 con accortezza la persuasero, affinché, per loro, la sbarra del chiavistello
16 senza indugiare togliesse dalla porta. E questa, subito aprendosi,

17 produsse una vasta apertura dei battenti, facendo ruotare
 18 nei cardini, in senso inverso, i bronzei assi
 19 fissati con chiodi e con borchie. Di là, subito, attraverso la porta,
 20 diritto per la strada maestra le fanciulle guidarono carro e cavalle.
 21 E la Dea di buon animo mi accolse, e con la sua mano la mia mano destra
 22 prese, e incominciò a parlare così e mi disse:
 23 “O giovane, tu che, compagno di immortali guidatrici,
 24 con le cavalle che ti portano giungi alla nostra dimora,
 25 ralleggrati, poiché non un’infausta sorte ti ha condotto a percorrere
 26 questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini –,
 27 ma legge divina e giustizia. Bisogna che tu tutto apprenda:
 28 e il solido cuore della Verità ben rotonda
 29 e le opinioni dei mortali, nelle quali non c’è una vera certezza.
 30 Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono
 31 bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso”.

Prima parte. L’Essere e la Verità

Fr. 2 (Proclo, *Commento al Timeo*, I, 345, 18-27)

1 Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –
 2 quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:
 3 l’una che “è” e che non è possibile che non sia
 4 – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità –
 5 l’altra che “non è” e che è necessario che non sia.
 6 E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.
 7 Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile,
 8 né potresti esprimerlo.

Fr. 3 (Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 440, 12)

<...> Infatti lo stesso è pensare ed essere.

Fr. 4 (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 15)

1 Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano
 saldamente presenti;
 2 infatti non potrai recidere l’essere dal suo essere congiunto con l’essere,
 3 né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo,
 4 né come raccolto insieme.

Fr. 5 (Proclo, *Commento al Parmenide*, 708, 16-17)

1 Indifferente è per me
 2 il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno.

Fr. 6 (Simplicio, *Commento alla Fisica*, 117, 4-13; 86, 27-28)

1 È necessario il dire e il pensare che l’essere sia: infatti l’essere è,

2 il nulla non è: queste cose ti esorto a considerare.
 3 E dunque da questa prima via di ricerca ti tengo lontano,
 4 ma, poi, anche da quella su cui i mortali che nulla sanno
 5 vanno errando, uomini a due teste: infatti, è l'incertezza
 6 che nei loro petti guida una dissennata mente. Costoro sono trascinati,
 7 sordi e ciechi ad un tempo, sbalorditi, razza di uomini senza giudizio,
 8 dai quali essere e non-essere sono considerati la medesima cosa
 9 e non la medesima cosa, e perciò di tutte le cose c'è un cammino che è reversibile.

Fr. 7 (Platone, *Sofista*, 237 a, 258 d; Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII 111 e 114)

1 Infatti, questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono!
 2 Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero,
 3 né l'abitudine, nata da numerose esperienze, su questa via ti forzi
 4 a muovere l'occhio che non vede, l'orecchio che rimbomba
 5 e la lingua, ma con la ragione giudica la prova molto discussa
 6 che da me ti è stata fornita.

Fr. 8 (Simplicio, *Commento alla Fisica*, e altre fonti)

1 Resta solo un discorso della via:
 2 che "è". Su questa via ci sono segni indicatori
 3 assai numerosi: l'essere è ingenerato e imperituro,
 4 infatti è un intero nel suo insieme, immobile e senza fine.
 5 Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto,
 6 uno, continuo. Quale origine, infatti, cercherai di esso?
 7 Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non-essere non ti concedo
 8 né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare
 9 che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto
 10 a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?
 11 Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla.
 12 E neppure dall'essere concederà la forza di una certezza
 13 che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il nascere
 14 né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene,
 15 ma saldamente lo tiene. La decisione intorno a tali cose sta in questo:
 16 "è" o "non è". Si è quindi deciso, come è necessario,
 17 che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile, perché non
 del vero
 18 è la via, e invece che l'altra è, ed è vera.
 19 E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?
 20 Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro.
 21 Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.
 22 E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale;

23 né c'è da qualche parte un di piú che possa impedirgli di essere unito,
 24 né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere.
 25 Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere.
 26 Ma immobile, nei limiti di grandi legami
 27 è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte
 28 sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.
 29 E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace,
 30 e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile
 31 lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno,
 32 poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:
 33 infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto.
 34 Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero,
 35 perché senza l'essere nel quale è espresso,
 36 non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà
 37 all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato
 38 ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte
 39 quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere:
 40 nascere e perire, essere e non-essere,
 41 cambiare luogo e mutare luminoso colore.
 42 Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto
 43 da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,
 44 a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche modo piú grande
 45 né in qualche modo piú piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra.
 46 Né, infatti, c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere
 47 all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere
 48 piú da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile.
 49 Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini.

Seconda parte. L'opinione della Verità

Fr. 8 (Simplicio, *Commento alla Fisica*, e altre fonti)

50 Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero
 51 intorno alla Verità; da questo punto le opinioni mortali
 52 devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole.
 53 Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme
 54 l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati.
 55 Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le
 distinguono,
 56 separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma,
 57 che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico,

58 e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per se stesso,

59 come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante.

60 Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo,

61 così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti.

Fr. 9 (Simplicio, *Commento alla Fisica*, 180, 9-12)

1 E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte,

2 e le cose che corrispondono alla loro forza sono attribuite a queste cose

o a quelle,

3 tutto è pieno ugualmente di luce e di notte oscura,

4 uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla.

Fr. 10 (Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 138, 1)

1 Tu conoscerai la natura dell'etere, e nell'etere tutte quante

2 le stelle, e della pura lampada del sole lucente

3 le invisibili opere e donde ebbero origine,

4 e apprendrai le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio

rotondo

5 e la sua natura; e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda,

6 donde ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse

7 a tenere fermi i confini degli astri.

Fr. 11 (Simplicio, *Commento al De Caelo*, 559, 22-25)

1 <...> come la terra il Sole e la Luna

2 e l'etere tutto avvolgente e la lattea via del cielo e l'Olimpo

3 estremo e l'ardente forza degli astri ebbero impulso a formarsi.

Fr. 12 (Simplicio, *Commento alla Fisica*, 39, 14-16 e 31, 13-17)

1 Le corone più strette furono riempite di fuoco non mescolato,

2 quelle che seguono ad esse furono riempite di notte, ma in esse si

immette una parte di fuoco;

3 nel mezzo di queste sta una Divinità che tutto governa:

4 dovunque, infatti, essa presiede al doloroso parto e alla congiunzione,

5 spingendo la femmina ad unirsi col maschio, e, all'inverso, di nuovo,

6 il maschio con la femmina.

Fr. 13 (Platone, *Simposio*, 178 b)

E primo di tutti gli dèi pensò Eros

Fr. 14 (Plutarco, *Contro Colotoe*, 15 1116 A)

Splendente di notte di luce che le proviene da altro, errante intorno alla terra.

Fr. 15 (Plutarco, *La faccia della luna*, 929 B)

<...> sempre guardando ai raggi del sole.

Fr. 15a (Scolio a Basilio di Cesarea, 25)

<...> ha radici nell'acqua.

Fr. 16 (Aristotele, *Metafisica*, 1009 b 21)

- 1 Come, infatti, ogni volta ha luogo la mescolanza nelle membra dai molteplici
movimenti,
- 2 così negli uomini si dispone la mente. Infatti è sempre il medesimo
- 3 ciò che negli uomini pensa la natura delle membra,
- 4 in tutti e in ciascuno. Il pieno, infatti, è pensiero.

Fr. 17 (Galeno, *In Hippocratis libros Epidemiarum*)

<...> a destra i maschi, a sinistra le femmine <...>

Fr. 18 (Celio Aureliano, *Tardarum vel chronicarum passionum libri V*, IV, 9, 134-135)

- 1 Quando la donna e l'uomo mescolano insieme i semi di Venere,
- 2 e la forza che si forma nelle vene da sangue diverso
- 3 plasma corpi ben costituiti, si conserva il giusto equilibrio.
- 4 Infatti, se, mescolatosi il seme, le forze entrano in lotta
- 5 e nel corpo che deriva dalla mescolanza non formano una unità, crudeli
- 6 tormenteranno il sesso che nasce col duplice seme.

Fr. 19 (Simplicio, *Commento al De Caelo*, 558, 9-11)

- 1 In questo modo secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono
- 2 e in seguito cresceranno e poi finiranno;
- 3 ad esse gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come un segno distintivo.

(Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Reale e L. Ruggiu, Rusconi, Milano, 1991, pagg. 85-119)

Parsons, Personalità e sistemi sociali

Talcott Parsons (1902-1979), sociologo americano, considerava l'ordine sociale non come qualcosa di naturale per l'uomo, ma il frutto di un'interazione di elementi particolarmente complessa e comunque in una stabilità sempre precaria.

In questa lettura egli afferma che il rapporto fra la personalità e i sistemi sociali è quello della reciproca interazione, ma i due elementi sono e devono rimanere distinti.

T. Parsons, *Il sistema sociale*, Comunità, Milano, 1965, pagg. 11-20

Deve essere ben chiaro che la rilevanza dell'inter-azione non rappresenta l'elemento distintivo del sistema sociale rispetto al sistema della personalità. In termini più espliciti, l'inter-azione è altrettanto costitutiva così della personalità come di un sistema sociale. A base della differenza tra personalità e sistemi sociali c'è piuttosto il centro funzionale dell'organizzazione e dell'integrazione. La personalità è il sistema relazionale di un organismo vivente che inter-agisce con una situazione; il suo centro di integrazione è l'unità organismo-personalità come entità empirica. I meccanismi della personalità devono essere compresi e formulati in rapporto ai problemi funzionali di questa unità. Il sistema di relazioni sociali nelle quali il soggetto agente è coinvolto non ha semplicemente un significato situazionale, ma è direttamente costitutivo della personalità stessa. Ma anche quando queste relazioni sono strutturate in maniera uniforme per un gruppo di individui, non ne consegue che i modi in cui questi "ruoli" uniformi sono strutturati siano costitutivi di ognuna delle varie personalità nello stesso modo. Ognuno è integrato in un diverso sistema di personalità e, di conseguenza, non "significa esattamente la stessa cosa" per due soggetti. La relazione della personalità con una struttura uniforme di ruolo è una relazione di interdipendenza e di interpenetrazione, non già una relazione di "inclusione" in cui le proprietà del sistema della personalità siano costituite dai ruoli da cui è "composta".

Vi sono, come vedremo, omologie importanti tra la personalità e il sistema sociale; ma si tratta appunto di omologie e non di una relazione macrocosmo-microcosmo – e tale distinzione è fondamentale. Infatti lo scarso peso accordato a queste considerazioni è alla base di molte difficoltà teoriche della psicologia sociale, specialmente quando essa ha cercato di "estrapolare" dalla psicologia individuale per giungere all'interpretazione motivazionale dei fenomeni di massa, oppure quando essa ha, viceversa, postulato uno "spirito di gruppo".

Da queste considerazioni deriva che tanto la struttura dei sistemi sociali quanto i meccanismi motivazionali del loro funzionamento devono essere categorizzati a un livello indipendente sia dalla personalità che dalla cultura. Detto in termini approssimativi, il tentativo di considerare la struttura sociale come una parte della cultura o la "motivazione sociale" come psicologia applicata, nel senso di una applicazione diretta della teoria della personalità, comporta – per quanto tale procedimento possa parere allettante – un grave pericolo.

La formula corretta è diversa: e cioè che gli elementi fondamentali della teoria dei sistemi sociali, al pari di quelli della personalità e della teoria della cultura, sono comuni a tutte le scienze dell'azione. Ciò è vero non di alcune soltanto, ma di tutte. Però i modi in cui questi materiali concettuali devono essere adoperati per la costruzione di strutture teoriche non sono gli stessi nel caso dei tre centri principali della teoria dell'azione. La psicologia come scienza della personalità non è quindi il "fondamento" della teoria dei sistemi sociali, ma è uno dei rami principali del grande albero della teoria dell'azione, di cui la teoria dei sistemi sociali costituisce un ramo diverso. Il fondamento comune non è la teoria dell'individuo come unità della società, ma è la teoria dell'azione come la "materia prima" con cui sono costruiti sia i sistemi della personalità sia i sistemi sociali. [...]

Il centro di quest'opera è perciò rappresentato, nell'ambito dello schema di riferimento dell'azione quale è stato delineato, dalla teoria dei sistemi sociali. Essa è in rapporto sia con la personalità che con la cultura, ma considerate non come fine a se stesse, bensì piuttosto nella loro incidenza sulla struttura e sul funzionamento dei sistemi sociali.

Nell'ambito dei sistemi di azione, il sistema sociale costituisce – come si è rilevato – un centro indipendente tanto di organizzazione empirica dell'azione quanto di analisi teorica.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 815-816

Pascal, Deismo e cristianesimo

Pascal precisa la differenza fra il Dio della ragione, che sta a fondamento del deismo (religione razionale), e il Dio cristiano, che si pone in un rapporto dialettico fra il nostro essere capax Dei e la nostra corruzione morale. I "Pensieri" sono indicati secondo l'enumerazione data dall'edizione Serini e dall'edizione Brunschwicg.

B. Pascal, *Pensieri* S. 114, B. 556

114. Fondandosi su ciò, costoro si danno a bestemmia la religione cristiana, perché la conoscono male. Immaginano che consista semplicemente nell'adorazione di un Dio concepito come grande, possente ed eterno: mentre questo è propriamente il deismo, tanto lontano da essa quasi quanto l'ateismo, che le è affatto contrario. E ne traggono motivo per concludere che la religione cristiana non è vera, perché non vedono che tutte le cose concorrono a stabilire questo punto: che Dio non si manifesta agli uomini con tutta l'evidenza che gli sarebbe possibile.

Ma ne deducano pure quel che vogliono contro il deismo, nulla potranno inferirne contro la religione cristiana: la quale consiste propriamente nel mistero del Redentore, che, unendo in sé le due nature, la umana e la divina, ha liberato gli uomini dalla corruzione del peccato per riconciliarli con Dio nella sua persona divina.

Essa insegna, dunque, agli uomini queste due verità insieme: che c'è un Dio, di cui essi son capaci, e che c'è nella natura una corruzione che li rende indegni di lui. Importa egualmente agli uomini conoscere l'una e l'altra di queste due verità; ed è parimente pericoloso conoscere Dio senza la propria miseria o la propria miseria senza il Redentore che può sanarla. Una sola di queste conoscenze produce o la superbia dei filosofi, che han conosciuto Dio ma non la nostra miseria, o la disperazione degli atei, che conoscono la nostra miseria, ma non il Redentore.

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 43–44

Pascal, Fuoco

Pochi giorni dopo i funerali di Pascal un domestico si accorse di un pezzo di carta cucito all'interno del corpetto che il filosofo aveva indossato fino alla morte. Si trattava di una piccola pergamena scritta da Pascal la notte del 23 novembre 1654; venne denominata Memoriale, nome che tuttora conserva. Si è discusso molto se si sia trattato di un fenomeno mistico: a noi sembra importante soprattutto la polemica con "il Dio dei filosofi e dei sapienti".

B. Pascal, *Il Memoriale*

L'anno di grazia 1654,

Lunedí, 23 novembre, giorno di san Clemente papa e martire e di altri nel martirologio,
Vigilia di san Crisogono martire e di altri,
Dalle dieci e mezzo circa di sera sino a circa mezzanotte e mezzo,

Fuoco.

Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti.

Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

Dio di Gesù Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

"Il tuo Dio sarà il mio Dio".

Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.

Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.

Grandezza dell'anima umana.

"Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto".

Ch'io non debba essere separato da lui in eterno.

Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.

Mi sono separato da lui.

Dereliquerunt me fontes aquae vivae.

"Mio Dio, mi abbandonerai?".

"Questa è la vita eterna, che essi ti riconoscano solo vero Dio e colui che hai inviato: Gesù Cristo".

Gesù Cristo.

Gesù Cristo.

Mi sono separato da lui; l'ho fuggito, rinnegato, crocifisso.

Che non debba mai esserne separato.

Lo si conserva soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.
Rinuncia totale e dolce.

Sottomissione intera a Gesù Cristo e al mio direttore.
In gioia per l'eternità per un giorno di esercizio
sulla terra.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 421-422)

Pascal, Grandezza e miseria dell'uomo

“Ciò che negli animali si chiama natura, nell'uomo si chiama miseria”; con questa frase lapidaria Pascal sottolinea la grandezza dell'uomo in confronto agli altri esseri viventi. Un'altra frase giustamente famosa è quella riportata nel Pensiero successivo: “L'uomo è solo una canna, ma una canna che pensa”.

B. Pascal, *Pensieri* S. 370, 377; B. 409, 347

370. *La grandezza dell'uomo.* La grandezza dell'uomo è così evidente che s'inferisce dalla sua stessa miseria. Invero, ciò che negli animali è natura, nell'uomo lo chiamiamo *miseria*: riconoscendo così che, essendo oggi la sua natura simile a quella degli animali, è decaduto da una natura migliore, che era un tempo la sua.

Infatti, chi si sente infelice di non essere re, se non un re spodestato? Forse che Paolo Emilio era considerato infelice, perché non era più console? Al contrario, tutti lo stimavano fortunato di esserlo stato, perché la sua condizione non era di esserlo sempre. Invece, si giudicava infelicissimo Perseo di non essere più re, giacché la sua condizione era di esserlo sempre: tanto che pareva strano che sopportasse ancora la vita. Chi si stima disgraziato per aver soltanto una bocca? e chi invece non si giudicherà disgraziato di non avere se non un occhio solo? A nessuno forse è mai passato per la mente di affliggersi di non aver tre occhi; ma chi ne è del tutto privo è inconsolabile. [...]

377. L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura; ma una canna che pensa. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo; un vapore, una goccia d'acqua bastano a ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire, e la superiorità che l'universo ha su di lui; mentre l'universo non ne sa nulla.

Tutta la nostra dignità sta, dunque, nel pensiero. In esso dobbiam cercare la ragione di elevarci, e non nello spazio e nella durata, che non potremmo riempire. Lavoriamo, quindi, a ben pensare: ecco il principio della morale.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 160-163)

Pascal, I sofismi delle polemiche teologiche

Le Lettere Provinciali, opera composta da diciotto lettere, apparve anonima negli anni 1656-1657; giudicata sovversiva dalle autorità francesi dell'epoca, fu condannata al rogo nel 1657, e nello stesso anno fu inserita nell'Indice dei libri proibiti. Per i termini della "discussione" teologica ai tempi di Pascal. Questo scritto "sovversivo", che rivela le doti artistiche di Pascal e la sua verve polemica, fu concepito in difesa di Antoine Arnauld (1612-1694) massimo teologo del gruppo dei giansenisti di Port Royal.

B. Pascal, *Provinciali*, 1

Prima Lettera scritta a un provinciale da uno dei suoi amici
Parigi, 23 gennaio 1656

Signore,

Ci eravamo ben ingannati. Io [...] avevo creduto che l'oggetto delle discussioni della Sorbona fosse molto importante, e grave di conseguenze per la religione. [...]

Pure, resterete assai stupito quando saprete, da questo mio racconto, a che si riduce tanto chiasso: ed è quel che vi dirò in poche parole, dopo essermene accuratamente istruito.

Si discutono due questioni: l'una di fatto, l'altra di diritto.

Oggetto della prima è di sapere se il signor Arnauld sia temerario per aver affermato, nella sua seconda lettera, che ha letto con gran cura il libro di Giansenio, ma non vi ha trovato le proposizioni condannate dal defunto papa; e che, nondimeno, siccome condanna tali proposizioni dovunque si trovino, le condanna anche in Giansenio, se ci sono.

Si tratta di sapere se egli abbia potuto, senza temerità, significare così che dubita che quelle proposizioni siano di Giansenio, dopo che i vescovi hanno sentenziato che lo sono. La questione viene deferita alla Sorbona. Settantun dottori prendon le difese del signor Arnauld, e sostengono che, a coloro che con tanti scritti gli domandavano se pensasse che quelle proposizioni siano in quel libro, egli non ha potuto dare altra risposta fuor che non ve le aveva vedute, ma che, qualora vi si trovino, ve le condanna.

[...] Ecco quanto è accaduto da questa parte.

Dall'altra, si son trovati ottanta dottori secolari e una quarantina di frati mendicanti che han condannato la proposizione del signor Arnauld, senza voler esaminare se quel che aveva detto fosse vero o falso: dopo aver dichiarato, anzi, che si trattava non già della verità della sua proposizione, ma della sua temerità.

Ve ne son stati, infine, quindici che non si sono dichiarati per la censura, e che vengon chiamati "indifferenti". Ecco com'è terminata la questione di fatto. [...]

Ma, se non temessi di esser anch'io temerario, seguirei, credo, l'opinione della maggior parte delle persone che frequento: che, avendo creduto sin qui, sulla fede pubblica, che tali proposizioni sono in Giansenio, cominciano ora a sospettare il contrario, a cagione del

bizzarro rifiuto di mostrarvele: che è tale che non ho ancora trovato nessuno il quale mi abbia detto di avercele vedute. Temo, pertanto, che la censura faccia più male che bene, e susciti in chi ne conosca la storia un'impressione affatto opposta alla conclusione. [...] Molto più considerabile sembra la questione di diritto, giacché concerne la fede. [...] Si tratta di esaminare quello che il signor Arnauld ha detto nella medesima lettera: "la grazia, senza la quale nulla si può, mancò a san Pietro nella sua caduta". A tal proposito si pensava, voi e io, che si dovesse prender in esame i più grandi principi della grazia: se sia concessa a tutti gli uomini oppure se sia efficace. Sbagliavamo. [...] Per sapere come stavano veramente le cose, mi recai a consultare il signor N, dottore di Navarra, che abita vicino a me ed è, come sapete, uno dei più zelanti contro i giansenisti; e, poiché la curiosità mi rendeva ardente quasi quanto lui, gli domandai [prima di tutto] se non avrebbero deciso formalmente che "la grazia è data a tutti gli uomini", in modo che non si avesse più a dubitarne. Ma egli mi respinse con rudezza, dicendomi che non si trattava di ciò; che tra i teologi della sua parte ce n'erano alcuni che stimavano che la grazia non sia largita a tutti; che persino gli esaminatori avevan detto in piena Sorbona che tale opinione è "problematica" e che anche lui era dello stesso avviso. E me lo confermò con questo testo, secondo lui famoso, di sant'Agostino: "Noi sappiamo che la grazia non vien data a tutti gli uomini".

Gli chiesi scusa di aver frainteso la sua opinione; e lo pregai di dirmi se non avrebbero condannato almeno quest'altra tesi dei giansenisti, che fa tanto strepito: che "la grazia è efficace, e determina la nostra volontà a compiere il bene". Ma in questa seconda domanda non fui più fortunato che nella prima. "Non ne capite nulla;" mi rispose "codesta non è un'eresia, ma un'opinione ortodossa: tutti i tomisti la professano, e anch'io l'ho sostenuta". Non osai più manifestargli i miei dubbi; [...] lo supplicai di dirmi in che consistesse, allora, l'eresia della proposizione del signor Arnauld. "In questo:" mi disse "che non riconosce che i giusti hanno il potere di adempiere i comandamenti di Dio nel modo in cui l'intendiamo noi". Dopo questa spiegazione lo lasciai; e, orgoglioso di aver inteso il nodo della questione, mi recai dal signor N, che gode ogni giorno più di ottima salute: tanto che poté condurmi da suo cognato, il quale è un giansenista, se mai ve ne furono, e, nondimeno, un gran brav'uomo. Per essergli meglio accetto, finsi di essere de' suoi e gli dissi: "È mai possibile che la Sorbona introduca nella Chiesa questo errore: che tutti i giusti hanno sempre il potere di adempiere i comandamenti?". "Che dite?" mi replicò il mio dottore "Chiamate errore una dottrina perfettamente cattolica, impugnata soltanto dai luterani e dai calvinisti?". "Come! non è codesta la vostra opinione?". "No: noi l'anatematizziamo come empia ed eretica".

Stupito di tale risposta, mi accorsi di aver fatto troppo il giansenista, come prima ero stato troppo molinista. Ma, non fidandomi interamente della sua risposta, lo pregai di dirmi in confidenza se stimasse proprio che "i giusti hanno sempre un potere effettivo di osservare i comandamenti". Il mio uomo allora si scaldò, ma di uno zelo devoto, e mi disse che per nessuna ragione avrebbe mai dissimulato le proprie convinzioni: che era la sua fede; e che

lui e tutti i suoi amici l'avrebbero difesa sino alla morte, come quella che era la pura dottrina di san Tommaso e di sant'Agostino, loro maestro.

Egli me ne parlò con tanta serietà da non lasciarmi ombra di dubbio. Forte di questa certezza, me ne tornai dal mio primo dottore e gli dissi, tutto soddisfatto, che ero sicuro che la pace sarebbe presto tornata nella Sorbona; che anche i giansenisti ammettevano il potere dei giusti di osservare i comandamenti; che me ne portavo garante io e che glielo avrei fatto sottoscrivere con il loro sangue. "Piano!" mi disse "Bisogna esser teologo per vederne la fine. La differenza che c'è tra noi è talmente sottile che noi stessi riusciamo a mala pena a scorgerla: voi fareste troppa fatica a intenderla. Accontentatevi perciò di sapere che i giansenisti ammettono bensì che tutti i giusti hanno sempre il potere di osservare i comandamenti (non di questo disputiamo), ma non che questo potere sia *prossimo*. Qui sta il punto".

Quella parola mi tornò nuova e sconosciuta. Sino allora avevo capito di che si trattava, ma quel termine di *prossimo* mi gettò nell'oscurità: e credo che sia stato inventato solo per imbrogliar le cose. Gli domandai perciò di spiegarmelo; ma egli me ne fece un mistero e mi rinviò, senz'altra soddisfazione, ai giansenisti, a domandar loro se ammettessero tale potere *prossimo*. [...] Mi recai immediatamente dal mio giansenista, al quale, dopo le prime cortesie, chiesi senz'indugio: "Ditemi, vi prego, se ammettete il potere *prossimo*". Egli si mise a ridere, e mi disse freddamente: "Ditemi voi in qual senso lo intendete, e poi vi dirò quel che ne penso io". Poiché le mie cognizioni non arrivavano a tanto, mi vidi nell'impossibilità di rispondergli; tuttavia, perché la mia visita non fosse inutile, gli dissi a caso: "Lo intendo nel senso dei molinisti". A che il mio uomo, senza scomporsi: "A quali molinisti mi rinviate?". Glieli offersi tutti in un mazzo, come costituenti un solo corpo e conducentisi secondo il medesimo spirito.

Ma egli mi disse: "Siete assai poco informato. Costoro son tanto poco della stessa opinione che ne hanno anzi di affatto contrarie. Ma, essendo tutti uniti nel proposito di rovinare il signor Arnauld, han pensato di accordarsi sul termine di *prossimo*, da pronunciare gli uni e gli altri insieme, pur intendendolo in maniera diversa, così da parlare uno stesso linguaggio e da costituire, grazie a quest'apparente conformità, un corpo considerabile e da ottenere la maggioranza, per abbatterlo a colpo sicuro".

Tale risposta mi fece stupire; ma - senz'accogliere le insinuazioni sui cattivi disegni dei molinisti [...] - mi preoccupai soltanto di conoscere i diversi significati ch'essi attribuiscono a questa misteriosa parola: *prossimo*. Ma egli mi disse: "Ve li chiarirei ben volentieri; ma vi vedreste tale difformità e tante contraddizioni che stentereste a credermi. Vi riuscirei sospetto. Ne sarete più sicuro apprendendolo da loro stessi [...]". Ne conoscevo, infatti, qualcuno. [...] Mi recai prima di tutto da un discepolo del signor Le Moine. Lo supplicai di spiegarmi che cosa significhi "avere il potere prossimo di fare una cosa". "È facile" mi rispose. "Significa avere tutto quello che è necessario per compierla, così che nulla manchi per agire". "Così" gli dissi "avere il potere prossimo di passare un fiume, significa avere una barca, dei barcaioli, dei remi e tutto il resto, in guisa che non manchi nulla". "Appunto". "E

avere il potere prossimo di vedere significa avere una buona vista e trovarsi in pieno giorno. Perché, chi avesse la vista buona, ma si trovasse al buio, secondo voi non avrebbe il potere prossimo di vedere, dacché gli mancherebbe la luce senza la quale nulla si può vedere". "Dottamente". "Di conseguenza, quando dite che tutti i giusti hanno sempre il potere prossimo di osservare i comandamenti, intendete dire che hanno tutta la grazia necessaria per adempierli, di guisa che da parte di Dio non manca loro nulla". "Aspettate: hanno sempre tutto ciò che è necessario per osservarli o, quanto meno, per pregare Dio". "Capisco; hanno tutto ciò che è necessario per pregare Dio di assisterli, senza che per pregare debbano ricevere qualche nuova grazia di Dio". "Appunto". "Ma per pregare Dio non occorre una grazia efficace?". "Secondo il signor Le Moine, no".

Per non perder tempo, mi recai dai giacobini; domandai di parlare con coloro che mi erano noti come nuovi tomisti, e li pregai di spiegarmi che cosa significhi *potere prossimo*. "Non è quello" aggiunsi "a cui nulla manca per agire?". "No" mi risposero. "Come! se gli manca qualche cosa, perché lo chiamate *prossimo*? Secondo voi, per esempio, di notte e senz'alcuna luce un uomo avrebbe il *potere prossimo* di vedere?". "Sì, lo avrebbe: salvo che non fosse cieco". "Ammettiamolo pure; ma il signor Le Moine intende la cosa in tutt'altra maniera". "È vero, ma noi non la intendiamo così". "E sia pure" replicai "perché io non disputo mai intorno ai nomi, purché conosca qual significato si attribuisce loro. Ma dalla vostra risposta arguisco che, quando dite che i giusti hanno sempre il *potere prossimo* necessario per pregare Dio, voi intendete che per pregare han bisogno di un altro ausilio, senza il quale non pregheranno mai. "Così va bene" mi risposero i miei Padri, abbracciandomi "Così va bene! A essi, infatti, occorre inoltre una grazia efficace, la quale non è concessa a tutti e che determina la loro volontà a pregare. E negarne la necessità, è un'eresia". "Benissimo" replicai a mia volta "allora, secondo voi, i giansenisti sono cattolici e il signor Le Moine eretico: infatti, i giansenisti dicono che i giusti hanno, sì, il potere di pregare, ma han tuttavia bisogno di una grazia efficace: che è quel che sostenete voi; mentre il signor Le Moine afferma che, per pregare, i giusti non han bisogno di alcuna grazia efficace: opinione che voi condannate". "Sì" mi risposero. "Ma quel potere il signor Le Moine lo chiama *potere prossimo*". "E che! miei Padri, non è giocare con le parole dire che siete d'accordo con lui perché usate gli stessi termini, quando poi differite nel modo d'intenderli?".

Essi non risposero verbo. Sennonché, proprio in quel momento capitò lì il mio discepolo del signor Le Moine [...]. Dissi allora a costui: "Conosco un uomo il quale sostiene che tutti i giusti hanno sempre il potere di pregare Dio, ma che, nondimeno, non pregheranno mai senza una grazia efficace che li determini a farlo, e che Dio non concede sempre a tutti i giusti. È eretico". "Piano" mi disse il mio dottore "voi potreste intrappolarvi. Procediamo, dunque, passo passo. *Distinguo*: se costui chiama tale potere *potere prossimo*, è tomista e, quindi, cattolico; altrimenti, è giansenista e, quindi, eretico". "Non lo chiama né prossimo, né non prossimo". "Allora è eretico: domandatelo a questi buoni Padri". Io non li presi per giudici, perché essi annuivano già. Ma dissi loro: "Quel tale si rifiuta di ammettere la parola

prossimo, perché gli si rifiuta di spiegargliela”. Allora, uno di quei Padri fece per darne la sua definizione; ma fu interrotto dal discepolo del signor Le Moine, il quale gli disse: “Volete, dunque, che ricomincino le nostre dispute? Non siamo forse rimasti d'accordo di non spiegare questo termine di *prossimo*, e di pronunziarlo gli uni e gli altri senza precisarne il significato?”. Al che il giacobino annuì.

Compresi allora le loro intenzioni; e, alzandomi per lasciarli: “In verità” dissi “miei Padri, ho una gran paura che tutto ciò sia pura sofisticheria; e, comunque vadano a finire le vostre adunanze, oso predirvi che, anche se la censura sarà pronunziata, la pace non verrà ristabilita. Poiché, una volta stabilito che bisogna proferire le sillabe *pros, si, mo*, chi non vede che, non essendo state spiegate, ciascuno di voi vorrà godere della vittoria? I giacobini diranno che vanno intese nel loro senso, il signor Le Moine nel suo; e così vi saranno molte più dispute per chiarire il termine che per introdurlo. A rigore, non si correrebbe un gran rischio ad accoglierlo senz'attribuirgli nessun significato, dacché esso può nuocere soltanto per il senso che gli vien attribuito; ma sarebbe indegno della Sorbona e della teologia far uso di termini equivoci e capziosi, senza spiegarli. Comunque sia, ditemi, vi prego, miei Padri, per l'ultima volta, che cosa debbo credere per esser cattolico. “Bisogna” mi risposero tutti in coro “che diciate che tutti i giusti hanno il potere prossimo, facendo astrazione da qualsiasi significato: *abstrahendo a sensu Thomistarum et a sensu aliorum theologorum*”. “Cioè” dissi loro accomiatandomi “bisogna proferire codesta parola con le labbra, per paura di esser eretico di nome. Giacché, infine, la parola deriva forse dalle *Scritture*?”. “No”. “È, allora, dei Padri, o dei Concili, o dei Papi?”. “No”. “È, dunque, di san Tommaso?”. “Neppure”. “Che necessità c'è, allora, di dirla, dato che non ha autorità, né, per se stessa, alcun senso?”. “Siete ben testardo” mi dissero “La direte, o sarete eretico, e messer Arnould anche. Perché noi siamo la maggioranza; e, se sarà necessario, faremo venire tanti cordiglieri [frati minori conventuali] che la spunteremo”.

Su questa solida ragione li ho lasciati, per scrivervi questa relazione, dalla quale vedrete che non è in discussione nessuno dei seguenti punti, che non sono condannati né da una parte né dall'altra: 1) che la grazia non è concessa a tutti; 2) che tutti i giusti hanno sempre il potere di osservare i comandamenti di Dio; 3) che, tuttavia, per adempierli, come per pregare, essi hanno bisogno di una grazia efficace, la quale determini la loro volontà; 4) che tale grazia non è data sempre a tutti i giusti, e dipende soltanto dalla misericordia di Dio. Solo la parola *prossimo* senza alcun senso determinato corre ancora pericolo.

Felici i popoli che la ignorano! felici quelli vissuti prima della sua nascita! Perché io non ci vedo più rimedio, salvo che i signori dell'Accademia non bandiscano, con un atto di autorità, quella barbara parola di Sorbona, causa di tante discussioni. Altrimenti, la censura sembra sicura. Ma vedo che non produrrà altro male che quello di screditare la Sorbona, per un modo di procedere che la priverà dell'autorità che le è necessaria in altri casi.

Vi lascio, intanto, libero di parteggiare o no per la parola *prossimo*, perché amo troppo il mio prossimo per perseguitarlo con simile pretesto. Se questo racconto non vi spiace, continuerò a tenervi informato di tutto quello che succederà.

(B. Pascal, *Le Provinciali*, Laterza, Bari, 1963, pagg. 3-14)

Pascal, Il cuore ha le sue ragioni

Le ragioni del cuore sono uno degli argomenti piú famosi della filosofia pascaliana. Generalmente si crede che con l'espressione ragioni del cuore Pascal faccia appello a un vago sentimentalismo. Da questa pagina si può invece comprendere che egli accenna piuttosto a un tipo di ragione, indicato nella storia della filosofia fino dai tempi di Platone come "pensiero noetico" o "intuizione intellettuale". Esso si caratterizza per l'impegno personale e la passione per la Verità. Questo modo di concepire la ricerca filosofica è espresso, ad esempio, da Socrate nell'Apologia.

B. Pascal, *Pensieri* S. 144, 146; B. 282, 277

144. Noi conosciamo la Verità non soltanto con la ragione, ma anche con il cuore. In quest'ultimo modo conosciamo i princípi primi; e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnare la certezza. I pirroniani, che non mirano ad altro, vi si adoperano inutilmente. Noi, pur essendo incapaci di darne giustificazione razionale, sappiamo di non sognare; e quell'incapacità serve solo a dimostrare la debolezza della nostra ragione, e non come essi pretendono, l'incertezza di tutte le nostre conoscenze. Infatti, la cognizione dei primi princípi - come l'esistenza dello spazio, del tempo, del movimento, dei numeri -, è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione, e fondarvi tutta la sua attività discorsiva. (Il cuore sente che lo spazio ha tre dimensioni e che i numeri sono infiniti; e la ragione poi dimostra che non ci sono due numeri quadrati l'uno dei quali sia doppio dell'altro. I princípi si sentono, le proposizioni si dimostrano, e il tutto con certezza, sebbene per differenti vie). Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi princípi, per darvi il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione un sentimento di tutte le proposizioni che essa dimostra, per indursi ad accettarle.

Questa impotenza deve, dunque, servire solamente a umiliare la ragione, che vorrebbe tutto giudicare, e non a impugnare la nostra certezza, come se solo la ragione fosse capace d'istruirci. Piacesse a Dio, che, all'opposto, non ne avessimo mai bisogno e conoscessimo ogni cosa per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha ricusato un tal dono; essa, per contro, ci ha dato solo pochissime cognizioni di questa specie; tutte le altre si possono acquistare solo per mezzo del ragionamento.

Ecco perché coloro ai quali Dio ha dato la religione per sentimento del cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a coloro che non l'hanno, noi possiamo darla solo per mezzo del ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento del cuore: senza di che la fede è puramente umana, e inutile per la salvezza.

146. Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione non conosce: lo si osserva in mille cose. Io sostengo che il cuore ama naturalmente l'Essere universale, e naturalmente se medesimo, secondo che si volge verso di lui o verso di sé; e che s'indurisce contro l'uno o contro l'altro

per propria elezione. Voi avete respinto l'uno e conservato l'altro: amate forse voi stessi per ragione?

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 58-59)

Pascal, La distrazione (*le divertissement*)

Siamo di fronte a un altro degli argomenti piú noti del pensiero pascaliano, reso oggi ancora piú attuale dall'avvento dei mezzi di comunicazione e di "distrazione" di massa. Pascal indaga il mistero che sta dietro al continuo desiderio dell'uomo di distrarsi, di non pensare.

B. Pascal, *Pensieri*, S. 348-352, 359; B. 168, 127, 129, 169, 131, 142

348. *Distrazione*. Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno risolto, per viver felici, di non pensarci.

349. Condizione dell'uomo: incostanza, noia, inquietudine.

350. La nostra natura è nel movimento; il riposo assoluto è la morte.

351. Nonostante tutte queste miserie, l'uomo vuol essere felice, e vuole soltanto esser felice, e non può non voler esser tale. Ma come fare? per riuscirci, dovrebbe rendersi immortale; siccome non lo può, ha risolto di astenersi dal pensare alla morte.

352. *Noia*. Nulla è cosí insopportabile all'uomo come essere in un pieno riposo, senza passioni, senza faccende, senza svaghi, senza occupazione. Egli sente allora la sua nullità, il suo abbandono, la sua insufficienza, la sua dipendenza, la sua impotenza, il suo vuoto. E subito sorgeranno dal fondo della sua anima il tedio, l'umor nero, la tristezza, il cruccio, il dispetto, la disperazione. [...]

359. *Distrazione*. La dignità regale non è forse di per sé cosí grande per se stessa da render felice chi la possiede con la sola visione di quel che è? Bisognerà distrarlo da quel pensiero, come la gente comune? Vedo bene che, per render felice un uomo, basta distrarlo dalle sue miserie domestiche e riempire tutti i suoi pensieri della sollecitudine di ballar bene. Ma accadrà il medesimo con un re, e sarà egli piú felice attaccandosi a quei frivoli divertimenti anziché allo spettacolo della sua grandezza? E qual oggetto piú soddisfacente si potrebbe dare alla sua mente? Non sarebbe far torto alla sua gioia occupare il suo animo a cercare di adattare i suoi passi al ritmo d'una musica o di mettere a segno una palla, invece di lasciarlo godere tranquillo la contemplazione della gloria maestosa che lo circonda? Se ne faccia la prova: si lasci un re completamente solo, senza nessuna soddisfazione dei sensi, senza nessuna occupazione della mente, senza compagnia, libero di pensare a sé a suo agio; e si vedrà che un re privo di distrazioni è un uomo pieno di miserie. Cosí si evita con cura un tal caso, ed esso ha sempre intorno a sé un gran numero di persone che badano a far seguire agli affari di Stato gli svaghi e che predispongono piaceri e giuochi per riempire tutto il tempo in cui resterebbe altrimenti in ozio, dimodoché non resti mai un vuoto. Ossia, i re son circondati da persone che si prendono una cura singolare di evitare che restino soli e in condizione di pensare a loro stessi, ben sapendo che, se ci pensassero, sarebbero infelici, nonostante che siano re. In tutto questo discorso, parlo dei re cristiani non in quanto cristiani, ma solo in quanto re.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 150-151 e 157)

Pascal, La ragione dialettica

In questa lettura Pascal usa la ragione dialettica in antitesi con la ragione epistemica allo scopo di mettere quest'ultima in difficoltà. La ragione scientifica, abituata a rapportarsi con la natura e con l'astrazione formale, quando si avventura nel campo dell'umano pretende di comportarsi nello stesso modo e d'imporsi. Da ciò deriva la necessità della dialettica di tipo sofista che Pascal le contrappone. Come Protagora affermava che "ad ogni lógos si può contrapporre un altro Lógos", così Pascal afferma la possibilità di un "rovesciamento continuo dal pro al contro". I "Pensieri" sono indicati secondo l'enumerazione data dall'edizione Serini e dall'edizione Brunschwig.

B. Pascal, *Pensieri* S. 339, B. 328

339. Ragione degli effetti. *Rovesciamento continuo dal pro al contro.*

Abbiamo, dunque, dimostrato che l'uomo è vano, perché fa stima di cose per nulla essenziali; e tutte le sue opinioni sono state demolite.

Abbiam poi dimostrato che tali opinioni sono sanissime e che, avendo perciò tutte quelle vanità una valida ragion d'essere, il volgo è meno vano di quanto si suol dire. E abbiamo distrutto così l'opinione che distruggeva quella del volgo.

Ma adesso bisogna ripudiare anche quest'ultima affermazione e dimostrare che è pur sempre vero che il volgo, pur avendo opinioni rette, è vano, perché ignora dove sta la loro verità e, mettendola dove non è, ha sempre opinioni falsissime e molto malsane.

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pag. 146

Pascal, La scommessa (le pari)

Siamo di fronte a uno dei piú famosi pensieri di Pascal, che ha fatto tanto discutere per la sua originalità e la sua audacia. Lo stesso manoscritto pascaliano è molto tormentato, pieno di aggiunte e di cancellature. Comunque il senso è chiaro: la fede coinvolge l'esistenza. E, a livello esistenziale, i ragionamenti sono scarsamente efficaci: nessun argomento può essere convincente se chi ascolta non vuole essere convinto. Ma la ragione può avere una funzione anche al di là del mondo delle certezze, cioè nel campo del possibile e del probabile. Il cavaliere di Méré, un libertino amante del gioco ha chiesto al suo amico Pascal di risolvere problemi di probabilità legati alle puntate nel gioco d'azzardo: la risposta di Pascal è l'elaborazione di una teoria della probabilità, fondata su calcoli matematici che, se applicati alla questione dell'esistenza di Dio, possono risultare convincenti anche per coloro ai quali Dio non ha fatto il dono della fede. Nella dialettica fra infinito e nulla l'uomo è costretto a scegliere, e la scelta può voler dire rischiare la vita eterna.

Pascal, *Pensieri* S. 164; B. 233

164. *Infinito, nulla.* La nostra anima vien gettata nel corpo, dove trova numero, tempo, dimensioni. Essa vi ragiona sopra, e chiama tutto ciò natura, necessità, e non può credere altro.

L'unità aggiunta all'infinito non lo accresce menomamente, non piú che la misura di un piede a una misura infinita. Dinanzi all'infinito, il finito si annichila e diventa un puro nulla. Così il nostro spirito davanti a Dio e la nostra giustizia davanti alla giustizia divina.

Tra la nostra giustizia e quella di Dio non c'è una sproporzione così grande come tra l'unità e l'infinito.

La giustizia di Dio dev'essere immensa come la sua misericordia. Ora, la giustizia verso i reprobí è meno immensa e deve urtarci meno della misericordia verso gli eletti.

Noi sappiamo che esiste un infinito, e ne ignoriamo la natura. Dacché sappiamo che è falso che i numeri siano finiti, è vero che c'è un infinito numerico. Ma non sappiamo che cosa è: è falso che sia pari, è falso che sia dispari, perché, aggiungendovi l'unità, esso non cambia natura. Tuttavia, è un numero, e ogni numero è pari o dispari (vero è che ciò s'intende di ogni numero finito). Perciò si può benissimo conoscere che esiste un Dio senza sapere che cos'è.

Forse che non c'è una verità sostanziale, dacché vediamo tante cose che non sono la stessa verità?

Noi conosciamo, dunque, l'esistenza e la natura del finito, perché siamo finiti ed estesi come esso. Conosciamo l'esistenza dell'infinito e ne ignoriamo la natura, perché ha estensione come noi, ma non limiti come noi. Ma non conosciamo né l'esistenza né la natura di Dio, perché è privo sia di estensione sia di limiti.

Tuttavia, grazie alla fede ne conosciamo l'esistenza, nello stato di gloria ne conosceremo la

natura. Ora, ho già dimostrato che si può benissimo conoscere l'esistenza di una cosa, senza conoscerne la natura.

Parliamo adesso secondo i lumi naturali.

Se c'è un Dio, è infinitamente incomprendibile, perché, non avendo né parti né limiti, non ha nessun rapporto con noi. Siamo, dunque, incapaci di conoscere che cos'è né se esista. Così stando le cose, chi oserà tentare di risolvere questo problema? Non certo noi, che siamo incommensurabili con lui.

Chi biasimerà allora i cristiani di non poter dar ragione della loro credenza, essi che professano una religione di cui non possono dar ragione? Esponendola al mondo, dichiarano che è una stoltezza, *stultitiam*; e voi vi lamentate che non ne diano le prove! Se la provassero, mancherebbero di parola: solo difettando di prove, non difettano di criterio.

“Sta bene, ma, sebbene ciò serva a scusare coloro che la presentano come tale, e li assolve dalla taccia di presentarla senza ragione, non scusa per coloro che la accolgono”.

Esaminiamo allora questo punto, e diciamo: “Dio esiste o no?” Ma da qual parte inclineremo? La ragione qui non può determinare nulla: c'è di mezzo un caos infinito. All'estremità di quella distanza infinita si gioca un giuoco in cui uscirà testa o croce. Su quale delle due punterete? Secondo ragione, non potete puntare né sull'una né sull'altra; e nemmeno escludere nessuna delle due. Non accusate, dunque, di errore chi abbia scelto, perché non ne sapete un bel nulla.

“No, ma io li biasimo non già di aver compiuto quella scelta, ma di avere scelto; perché, sebbene chi sceglie croce e chi sceglie testa incorrano nello stesso errore, sono tutte e due in errore: l'unico partito giusto è di non scommettere punto”.

Sí, ma scommettere bisogna: non è una cosa che dipenda dal vostro volere, ci siete impegnato. Che cosa sceglierete, dunque? Poiché scegliere bisogna, esaminiamo quel che v'interessa meno. Avete due cose da perdere, il vero e il bene, e due cose da impegnare nel giuoco: la vostra ragione e la vostra volontà, la vostra conoscenza e la vostra beatitudine; e la vostra natura ha da fuggire due cose: l'errore e l'infelicità. La vostra ragione non patisce maggior offesa da una scelta piuttosto che dall'altra, dacché bisogna necessariamente scegliere. Ecco un punto liquidato. Ma la vostra beatitudine? Pesiamo il guadagno e la perdita, nel caso che scommettiate in favore dell'esistenza di Dio. Valutiamo questi due casi: se vincete, guadagnate tutto; se perdete, non perdete nulla. Scommettete, dunque, senza esitare, che egli esiste.

“Ammirevole! Sí, bisogna scommettere, ma forse rischio troppo”.

Vediamo. Siccome c'è eguale probabilità di vincita e di perdita, se aveste da guadagnare solamente due vite contro una, vi converrebbe già scommettere. Ma, se ce ne fossero da guadagnare tre, dovrete giocare (poiché vi trovate nella necessità di farlo); e, dacché siete obbligato a giocare, sareste imprudente a non rischiare la vostra vita per guadagnarne tre in un giuoco nel quale c'è eguale probabilità di vincere e di perdere. Ma qui c'è un'eternità di vita e di beatitudine. Stando così le cose, quand'anche ci fosse

un'infinità di casi, di cui uno solo in vostro favore, avreste pure sempre ragione di scommettere uno per avere due; e agireste senza criterio, se, essendo obbligato a giocare, rifiutaste di arrischiare una vita contro tre in un giuoco in cui, su un'infinità di probabilità, ce ne fosse per voi una sola, quando ci fosse da guadagnare un'infinità di vita infinitamente beata. Ma qui c'è effettivamente un'infinità di vita infinitamente beata da guadagnare, una probabilità di vincita contro un numero finito di probabilità di perdita, e quel che rischiate è qualcosa di finito. Questo tronca ogni incertezza: dovunque ci sia l'infinito, e non ci sia un'infinità di probabilità di perdere contro quella di vincere, non c'è da esitare: bisogna dar tutto. E così, quando si è obbligati a giocare, bisogna rinunciare alla ragione per salvare la propria vita piuttosto che rischiarla per il guadagno infinito, che è altrettanto pronto a venire quanto la perdita del nulla.

Invero, a nulla serve dire che è incerto se si vincerà, mentre è certo che si arrischia; e che l'infinita distanza tra la *certezza* di quanto si rischia e l'*incertezza* di quanto di potrà guadagnare eguaglia il bene finito, che si rischia sicuramente, all'infinito, che è incerto. Non è così: ogni giocatore arrischia in modo certo per un guadagno incerto; e nondimeno rischia certamente il finito per un guadagno incerto del finito, senza con ciò peccare contro la ragione. Non c'è una distanza infinita tra la certezza di quanto si rischia e l'incertezza della vincita: ciò è falso. C'è, per vero, una distanza infinita tra la certezza di guadagnare e la certezza di perdere. Ma l'incertezza di vincere è sempre proporzionata alla certezza di quanto si rischia, conforme alla proporzione delle probabilità di vincita e di perdita. Di qui consegue che, quando ci siano eguali probabilità da una parte e dall'altra, la partita si gioca alla pari, e la certezza di quanto si rischia è eguale all'incertezza del guadagno: tutt'altro, quindi, che esserne infinitamente distante! E, quando c'è da arrischiare il finito in un giuoco in cui ci siano eguali probabilità di vincita e di perdita e ci sia da guadagnare l'infinito, la nostra proposizione ha una validità infinita. Ciò è dimostrativo; e, se gli uomini son capaci di qualche verità, questa ne è una.

“Lo riconosco, lo ammetto. Ma non c'è mezzo di vedere il di sotto del giuoco?”.

Sí, certamente, la *Scrittura* e il resto.

“Sta bene. Ma io ho le mani legate, e la mia bocca è muta; sono forzato a scommettere, e non sono libero; non mi si dà requie, e sono fatto in modo da non poter credere. Che volete, dunque, che faccia?”

È vero. Ma riconoscete almeno che la vostra impotenza di credere proviene dalle vostre passioni, dacché la ragione vi ci porta, e tuttavia non potete credere. Adoperatevi, dunque, a convincervi non già con l'aumento delle prove di Dio, bensí mediante la diminuzione delle vostre passioni. Voi volete andare alla fede, e non ne conoscete il cammino; volete guarire dall'incredulità, e ne chiedete il rimedio: imparate da coloro che sono stati legati come voi e che adesso scommettono tutto il loro bene: sono persone che conoscono il cammino che vorreste seguire e che son guarite da un male di cui vorreste guarire. Seguite il metodo con cui hanno cominciato: facendo cioè ogni cosa come se credessero, prendendo l'acqua benedetta, facendo dire messe, ecc. In maniera del tutto

naturale, ciò vi farà credere e vi impecorerà.

“Ma è proprio quel che temo”.

E perché? che cosa avete da perdere? Ma, per dimostrarvi che ciò conduce alla fede, sappiate che ciò diminuirà le vostre passioni, che sono i vostri grandi ostacoli.

Fine di questo discorso. Ora, qual male vi capiterà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero. A dir vero, non vivrete più nei piaceri pestiferi, nella vanagloria, nelle delizie; ma non avrete altri piaceri? Vi dico che in questa vita ci guadagnerete; e che, a ogni nuovo passo che farete in questa via, scorgerete tanta certezza di guadagno e tanto nulla in quanto rischiate, che alla fine vi renderete conto di avere scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato nulla.

“Oh! codesto discorso mi conquista, mi esalta, eccetera”.

Se questo discorso vi piace e vi sembra valido, sappiate che è fatto da un uomo che si è messo in ginocchio prima e dopo, per pregare quell'Essere infinito e senza parti, al quale sottomette tutto il suo essere, affinché si sottometta anche il vostro, per il vostro bene e per la sua gloria, e che, quindi, la sua forza si accorda con questa umiliazione.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 65-71)

Pascal, Memoriale

Pochi giorni dopo i funerali di Pascal un domestico si accorse di un pezzo di carta cucito all'interno del corpetto che il filosofo aveva indossato fino alla morte. Si trattava di una piccola pergamena scritta da Pascal la notte del 23 novembre 1654; venne denominata Memoriale, nome che tuttora conserva. Si è discusso molto se si sia trattato di un fenomeno mistico: a noi sembra importante soprattutto la polemica con "il Dio dei filosofi e dei sapienti".

B. Pascal, *Il Memoriale*

L'anno di grazia 1654,

Lunedí, 23 novembre, giorno di san Clemente papa e martire e di altri nel martirologio,
Vigilia di san Crisogono martire e di altri,
Dalle dieci e mezzo circa di sera sino a circa mezzanotte e mezzo,

Fuoco.

Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, non dei filosofi e dei sapienti.

Certezza, Certezza. Sentimento. Gioia. Pace.

Dio di Gesù Cristo.

Deum meum et Deum vestrum.

"Il tuo Dio sarà il mio Dio".

Oblio del mondo e di tutto, fuorché di Dio.

Lo si trova soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.

Grandezza dell'anima umana.

"Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto".

Ch'io non debba essere separato da lui in eterno.

Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia.

Mi sono separato da lui.

Dereliquerunt me fontes aquae vivae.

"Mio Dio, mi abbandonerai?".

"Questa è la vita eterna, che essi ti riconoscano solo vero Dio e colui che hai inviato: Gesù Cristo".

Gesù Cristo.

Gesù Cristo.

Mi sono separato da lui; l'ho fuggito, rinnegato, crocifisso.

Che non debba mai esserne separato.

Lo si conserva soltanto per le vie insegnate dal Vangelo.
Rinuncia totale e dolce.

Sottomissione intera a Gesù Cristo e al mio direttore.
In gioia per l'eternità per un giorno di esercizio
sulla terra.

Non obliviscar sermones tuos. Amen.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 421-422)

Pascal, Rapporto ragione_fede

Sul rapporto ragione-fede la posizione di Pascal può essere sintetizzata in questo breve Pensiero. I "Pensieri" sono indicati secondo l'enumerazione data dall'edizione Serini e dall'edizione Brunschwicg

B. Pascal, *Pensieri* S. 128, B. 253

128. Due eccessi: escludere la ragione, ammettere soltanto la ragione.

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pag. 54

Pascal, Spirito di geometria e spirito di finezza

L'assidua frequenza dell'ambiente libertino portò Pascal a distinguere fra "spirito di geometria" e "spirito di finezza".

B. Pascal, *Pensieri*, S. 1-4; B. 1-4

1. *Differenza tra lo spirito di geometria e lo spirito di finezza.* Nel primo i princípi sono tangibili, ma lontani dal comune modo di pensare, sicché si fa fatica a volger la mente verso di essi, per mancanza di abitudine; ma, per poco che la si volga a essi, si scorgono pienamente; e solo una mente affatto guasta può ragionar male sopra princípi cosí tangibili che è quasi impossibile che sfuggano.

Nello spirito di finezza i princípi sono, invece, nell'uso comune e dinanzi agli occhi di tutti. Non occorre volgere il capo o farsi violenza: basta aver buona vista, ma buona davvero, perché i princípi sono cosí tenui e cosí numerosi che è quasi impossibile che non ne sfugga qualcuno. Ora, basta ometterne uno per cadere in errore: occorre, pertanto, una vista molto limpida per scorgerli tutti e una mente retta per non ragionare stortamente sopra princípi noti.

Tutti i geometri sarebbero, quindi, fini se avessero la vista buona, giacché non ragionano falsamente sui princípi che conoscono; e gli spiriti fini sarebbero geometri se potessero piegare lo sguardo verso i princípi, a loro non familiari, della geometria.

Se, dunque, certi spiriti fini non sono geometri, è perché sono del tutto incapaci di volgersi verso i princípi della geometria; mentre la ragione per cui certi geometri difettano di finezza è che non scorgono quel che sta dinanzi ai loro occhi e che, essendo usi ai princípi netti e tangibili della geometria, e a ragionare solo dopo averli ben veduti e maneggiati, si perdono nelle cose in cui ci vuol finezza, nelle quali i princípi non si lascian trattare nella stessa maniera. Infatti, esse si scorgono appena; si sentono piú che non si vedano; è molto difficile farle sentire a chi non le senta da sé: sono talmente tenui e in cosí gran numero che occorre un senso molto perspicuo e molto delicato per sentirle e per giudicarne poi in modo retto e giusto secondo tale sentimento, senza poterle il piú delle volte dimostrare con ordine rigoroso, come nella geometria, perché non se ne possiedono nella stessa maniera i princípi e volerlo fare sarebbe un'impresa senza fine. Bisogna cogliere la cosa di primo acchito con un solo sguardo, e non per progresso di ragionamento, almeno sino a un certo punto. E cosí è raro che i geometri siano spiriti fini e gli spiriti fini geometri, perché i primi voglion trattare con metodo geometrico le cose che esigon finezza, e cadono nel ridicolo volendo cominciare dalle definizioni e poi dai princípi: metodo fuor di luogo in questa specie di ragionamento. Non che la mente non lo faccia, ma lo fa in modo tacito, naturalmente e senz'arte, perché l'espressione di esse eccede le umane capacità e pochi ne possiedono il sentimento.

E gli spiriti fini, per contro, essendo usi a giudicare con una sola occhiata, rimangon talmente stupiti quando si trovano di fronte a proposizioni per loro incomprensibili, e alla cui

intelligenza si eccede solo attraverso definizioni e princípi sterilissimi, che essi non sono avvezzi a esaminare minutamente, che se ne infastidiscono e se ne disgustano.

Ma gli spiriti falsi non sono mai né fini né geometrici.

I geometri che sono soltanto tali hanno, dunque, una mente retta, purché ogni cosa venga loro spiegata bene, per mezzo di definizioni e di princípi: altrimenti sono falsi e insopportabili, poiché non sanno ragionare rettamente se non sopra princípi ben chiariti.

E gli spiriti fini che sono soltanto tali non posson avere tanta pazienza da scendere sino ai primi princípi delle cose speculative e d'immaginazione, che non hanno mai incontrate nelle civili conversazioni e che sono del tutto fuori dell'uso comune.

2. Varie specie di dirittura di mente: gli uni in un dato ordine di cose, ma non negli altri, dove si smarriscono.

Gli uni deducono bene le conseguenze da pochi princípi, e questa è dirittura di mente.

Gli altri deducono bene le conseguenze delle cose in cui ci sono molti princípi.

Per esempio, gli uni comprendono a fondo i fenomeni dell'acqua, in cui ci sono pochi princípi, ma le conseguenze sono talmente sottili che solo un'estrema dirittura di mente può coglierle.

E costoro non sarebbero forse per questo grandi geometri, perché la geometria comprende un gran numero di princípi, e una mente può esser di tal natura da intendere a fondo pochi princípi, ma non da poter minimamente intendere le cose in cui ce ne sono molti.

Ci sono, dunque, due specie di spiriti: l'uno che ha il dono di cogliere con vivezza e profondità le conseguenze dei princípi, ed è lo spirito di precisione (*esprit de justesse*); l'altro, che ha il dono di comprendere un gran numero di princípi senza confonderli, ed è lo spirito di geometria. L'uno è forza e dirittura di mente; l'altro, ampiezza di mente. Ora, l'uno può essere senza l'altro; perché la mente può essere vigorosa, ma limitata, e può esser anche ampia, ma debole.

3. Coloro che sono avvezzi a giudicare con il sentimento non intendon nulla nelle cose di ragionamento, perché vogliono capire súbito d'un solo sguardo, e non sono avvezzi a cercare i princípi. E gli altri, per contro, che sono assuefatti a ragionare per princípi, non intendono nulla nelle cose di sentimento, perché vi cercano i princípi e non riescono a coglierli con una sola occhiata.

4. *Geometria, finezza*. La vera eloquenza si beffa dell'eloquenza; la vera morale, della morale: ossia, la morale del giudizio si beffa della morale dell'intelletto - che è senza regole. Poiché al giudizio appartiene il sentimento, cosí come le scienze appartengono all'intelletto. La finezza è propria del giudizio, la geometria dell'intelletto. Beffarsi della filosofia è filosofare davvero.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 5-8)

4) Pascal. *L'honnêteté*

Fra gli aspetti del pensiero libertino che influenzano Pascal c'è la teoria del gentiluomo,

elaborata dal suo amico Antoine Gombault, cavaliere di Méré. L'ideale della honnêteté contribuì a far riflettere Pascal sulla inadeguatezza della "ragione geometrica" non soltanto per la conoscenza della realtà, ma anche per stabilire rapporti umani corretti. "Gentiluomo", "valentuomo", "galantuomo", "uomo per bene" sono tutti tentativi di tradurre l'espressione francese honnête homme.

B. Pascal, *Pensieri* S. 37, 38, 41, 42; B. 35, 36, 68, 34

37. Bisogna che non si possa [dire] di uno: "È un matematico, un predicatore, una persona eloquente", ma solamente che è un uomo per bene. Questa qualità universale è la sola che mi piaccia.

Quando, nel vedere una persona, ci torna alla mente il suo libro, è cattivo segno. Vorrei che non ci si accorgesse di nessuna attitudine particolare, se non nel momento e nell'occasione di farne uso: *ne quid nimis* ["niente eccessi"]. Altrimenti, c'è da temere che una qualità spicchi sulle altre, e faccia battezzare con un dato nome chi ne sia dotato. Vorrei che si notasse che uno parla bene solo quando ci fosse da parlar bene, ma che allor ci se ne avvedesse.

38. L'uomo è pieno di bisogni, e gli è caro solo chi possa soddisfarli tutti. - "È un buon matematico". - Ma non so che farmi delle matematiche: costui mi scambierebbe per un teorema. - "È un bravo soldato". - Mi prenderebbe per una fortezza assediata. A me occorre un valentuomo, il quale possa soddisfare tutti i miei bisogni in generale.

41. Agli uomini non s'insegna a essere persone per bene, e si insegna tutto il resto. Eppure, essi non si vantano mai di alcunché come di esser gente per bene. Si vantano cioè di sapere la sola cosa che non sia stata loro insegnata.

42. Non passa tra la gente per intenditore di versi chi non abbia messo fuori insegna di poeta; lo stesso per le matematiche, ecc. Ma gl'ingegni universali non sanno che farsi di insegne e non fanno nessuna differenza tra il mestiere di poeta e quello di ricamatore. Non sono chiamati né poeti né matematici; ma sono tutto questo a un tempo, e sanno giudicare di tutti costoro. Non si capisce che cosa propriamente siano. Sanno parlare delle cose di cui si stava conversando quando son capitati tra noi. Ci accorgiamo che hanno un'attitudine piuttosto di un'altra solo quando debbono farne uso. Allora però ce ne ricordiamo, perché una delle loro caratteristiche è, appunto, che, quando non è in discussione il saper parlare, non si dice che san parlare bene, e lo si dice, invece, quando se ne discute. Falsa è, dunque, la lode che si dà a uno, allorché di lui si dice, appena entra, che è molto competente in fatto di poesia; come è cattivo segno quando non si ricorre a una data persona quando ci sia da giudicare di versi.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 5-8)

Pascal, Su Descartes

Descartes, che aveva affrontato la questione del vuoto in termini logico-razionali, giudicò in modo poco generoso le conclusioni sullo stesso problema - fondate sull'esperienza - cui era giunto Pascal. Pascal ricambiò le critiche sostenendo l'inutilità della teologia razionale di Descartes.

B. Pascal, *Pensieri* S. 50, 51; B. 78, 77

50. Descartes inutile e incerto.

51. Non posso perdonare a Descartes. Avrebbe pur voluto, in tutta la sua filosofia, poter fare a meno di Dio; ma non ha potuto esimersi dal fargli dare un colpetto per mettere in movimento il mondo: dopo di che, non sa che farsi di lui.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pag. 21)

Pascal, Sull'inutilità della teologia razionale

Secondo Pascal la teologia razionale è inutile perché “la ragione si lascia piegare da ogni verso”: le prove razionali convincono soltanto chi è già convinto; sugli altri al massimo suscitano curiosità. Il Dio cristiano è un Deus absconditus, un “Dio nascosto” (Isaia, XLV, 15).

B. Pascal, *Pensieri* S. 106, 107; B. 561, 242

106. Ci sono due maniere di persuadere delle Verità della nostra religione: l'una, con la forza della ragione; l'altra, per mezzo dell'autorità di chi insegna.

Ci si serve non di quest'ultima, bensí della prima. Non si dice: “Bisogna credere questo, perché la *Scrittura*, che lo afferma, è divina”, ma che bisogna crederlo per la tale o tal altra ragione: tutti argomenti assai deboli, perché la ragione si lascia piegare per ogni verso.

107. *Prefazione della seconda parte.* Parlare di coloro che si sono occupati di questa materia.

Considero con stupore con quale ardore costoro si accingono a parlare di Dio. Rivolgendosi con i loro discorsi agli increduli, cominciano con il provare la divinità per mezzo delle opere della natura. Non stupirei del loro modo di procedere se rivolgersero i loro discorsi ai credenti, perché è certo [che coloro] che han viva la fede nel cuore vedono súbito che tutto quanto esiste è opera del Dio che adorano. Ma per coloro in cui quella luce è spenta, e si mira a farla rivivere, per quelle persone prive di fede e di grazia, che, pur impiegando tutta la loro intelligenza a cercare tutto quanto nella natura può condurli a tale conoscenza, ci trovano soltanto oscurità e tenebre; dir loro che basta guardarsi intorno per scorgere chiaramente in ogni minima cosa Dio, e addurre, per tutta prova di così grande e importante argomento, il corso della Luna e dei pianeti, e pretendere di aver con questo discorso assolto il proprio assunto, questo è dar loro motivo di credere che le prove della nostra religione sian molto deboli. E, infatti, ragionamento ed esperienza m'insegnano che nulla è piú atto a fargliela prendere in dispregio.

Non così parla delle cose di Dio la *Sacra Scrittura*, che pur le conosce molto meglio. Essa dice, anzi, che Dio è un Dio nascosto; e che, dopo la corruzione della natura, ha lasciato gli uomini in un accecamento da cui posson uscire solo per opera di Gesù Cristo: fuori del quale è impossibile ogni comunicazione con Dio: “*Nemo novit Patrem, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare*” [“Nessuno ha conosciuto il Padre se non il Figlio e colui a cui il Figlio ha voluto rivelarlo”] (*Mt.*, XI, 27).

È quel che c'insegna la *Scrittura*, quando dice, in tanti luoghi, che coloro i quali cercano Dio lo trovano. Non si parla di una luce che sia come quella meridiana. Non si dice che coloro che cercano la luce in pieno meriggio o l'acqua nel mare la troveranno. Bisogna, dunque, che l'evidenza di Dio nella natura non sia di tal sorta. Così, la *Scrittura* dice altrove: “*Vere tu es Deus absconditus*” [“In vero tu sei un Dio nascosto”].

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 39-41)

Pascal, Tre antropologie (su Epitteto e Montaigne)

Viene riportato per intero il Colloquio con il Signore di Saci su Epitteto e Montaigne, in cui Pascal espone la sua dottrina antropologica. Il Signore di Saci era il direttore del monastero di Port Royal des Champs e parente di A. Arnauld. Il resoconto di questa conversazione fu scritto dal segretario del Signore di Saci, Nicolas Fontaine, probabilmente su appunti fornitigli da Pascal stesso. Le tre antropologie in questione sono quella stoica, quella scettica e quella cristiana.

B. Pascal, Colloquio con il Signore di Saci su Epitteto e Montaigne

Il signor Pascal venne anche lui in quel tempo ad abitare a Port-Royal [...] Il signor de Saci non poté per urbanità esimersi dal vederlo, soprattutto perché ne era stato pregato dal signor Singlin. Ma i santi lumi che trovava nella Scrittura e nei Padri gli fecero sperare di non rimanere abbagliato dalla brillante intelligenza del signor Pascal, che tuttavia incantava e conquistava tutti quanti. Ammetteva che parlava molto rettamente; e riconosceva volentieri la forza della sua intelligenza e dei suoi discorsi. [Ma diceva che non vi scorgeva nulla di nuovo]. Tutto quanto il signor Pascal gli diceva, lo aveva già letto prima di lui in sant'Agostino; e, rendendo giustizia a tutti, diceva: "Il signor Pascal è estremamente degno di stima, perché, pur non avendo letto i Padri della Chiesa, ha trovato da sé, con la perspicacia della sua mente, le stesse verità già trovate da loro. A lui sembrano stupefacenti perché non le ha lette in nessuna parte; ma noi siamo avvezzi a incontrarle a ogni passo nei nostri libri". Così quel saggio ecclesiastico, stimando che gli antichi non avessero meno lumi dei moderni, vi si atteneva, e apprezzava molto il signor Pascal per il fatto che andava d'accordo in ogni cosa con sant'Agostino.

Il modo abituale di condursi del signor de Saci nel conversare con gli altri era di adeguare i propri discorsi a coloro con cui s'intratteneva. Se, per esempio, conversava col signor di Champagne, gli parlava di pittura. Se vedeva il signor Hamon, lo intratteneva di medicina. Coloro che coltivavano il vigneto, le piante, i cereali, gli dicevano tutto quel che vi bisognava osservare. Tutto gli serviva per passare subito a Dio e per farci passare gli altri. Egli credette, dunque, opportuno mettere il signor Pascal sul suo terreno e parlargli delle letture di filosofia di cui si occupava maggiormente. Lo portò su questo terreno sin dalle loro prime conversazioni. Il signor Pascal gli disse che le sue letture abituali erano state Epitteto e Montaigne e gli fece grandi elogi di quei due autori. Il signor de Saci, che aveva sempre creduto di doverli leggere poco, pregò il signor Pascal di parlargliene a fondo.

"Epitteto – gli disse il signor Pascal – è uno dei filosofi che meglio ha conosciuto i doveri dell'uomo. Vuole, anzitutto, che esso consideri come suo oggetto principale Dio; che sia convinto che egli governa tutte le cose con giustizia; che si sottometta di cuore a lui e che lo segua volontariamente in ogni cosa, dacché egli non fa nulla se non con grandissima saggezza: questa disposizione d'animo farà cessare tutte le lamentele e tutte le mormorazioni e preparerà il suo spirito a soffrire in pace tutti gli avvenimenti più incresciosi. "Non dite mai – dice – 'Ho perduto questo'; dite piuttosto: 'L'ho reso. Mio figlio è morto: l'ho

reso. Mia moglie è morta: l'ho resa". Così dei beni e di tutto il resto. "Ma chi me lo toglie è un malvagio, – dite voi. – Perché v'inquietate di chi sia colui mediante il quale chi ve l'ha prestato adesso ve lo richiede? Finché ve ne consente l'uso, abbiate cura come di un bene che appartiene ad altri, come un viaggiatore considera se medesimo in un albergo. Voi non dovete desiderare che le cose avvengano come volete voi, ma che avvengano come avvengono. Ricordatevi – dice altrove – che siete qui come un attore e che rappresentate il personaggio di una commedia, quale piace al direttore di assegnarvelo. Se vi dà una parte corta, recitatela corta; se lunga, recitatela lunga; se vuole che recitate la parte di uno straccione, dovete rappresentarla con la maggior naturalezza possibile; e così via. Tocca a voi recitar bene la parte che vi è assegnata; ma la sua scelta spetta a un altro. Abbiate ogni giorno davanti agli occhi la morte e i mali che vi sembrano più intollerabili; e non avrete mai pensieri bassi né desidererete alcunché con eccesso".

"Epitteto mostra anche in mille maniere ciò che deve fare l'uomo. Vuole che sia umile, che nasconda i suoi buoni proponimenti, soprattutto da principio, e che li adempia in segreto: nulla li guasta maggiormente che il metterli in mostra. Egli non cessa di ripetere che tutto lo studio e il desiderio dell'uomo debbono essere di riconoscere la volontà di Dio e di seguirla. "Ecco, signore – disse il signor Pascal al signor de Saci – i lumi di quel grande spirito, che ha conosciuto così bene i doveri dell'uomo. Oserei dire che meriterebbe di essere adorato, se ne avesse conosciuto altrettanto bene l'impotenza; perché bisognava essere Dio per apprendere agli uomini l'una e l'altra cosa. Perciò, siccome era terra e cenere, dopo aver così bene compreso i nostri doveri, ecco come egli si perde nella presunzione di quel che si può. Dice che Dio ha dato all'uomo i mezzi per adempiere tutti i suoi obblighi; che questi mezzi sono in nostro potere; che bisogna cercare la felicità nelle cose che sono in poter nostro dacché Dio ce le ha date a questo scopo; che bisogna vedere quel che c'è in noi di libero; che i beni di fortuna, la vita, la pubblica considerazione non sono in nostro potere e, quindi, non conducono a Dio; ma che la nostra mente non può essere costretta a credere quel che sa essere falso né la volontà ad amare quel che sa renderla infelice; che queste due facoltà sono, pertanto, libere e che per mezzo loro noi possiamo renderci perfetti; che con esse l'uomo può perfettamente conoscere Dio, amarlo, obbedirgli, piacergli, guarire da tutti i vizi, acquisire tutte le virtù, e rendersi così santo e compagno di Dio. Tali principi di diabolica superbia lo conducono ad altri errori: ad affermare, ad esempio, che l'anima è una parte della sostanza divina; che il dolore e la morte non sono mali; che, quando si è talmente perseguitati da credere che Dio ci chiami a sé, ci si può uccidere, e altri ancora. "Quanto a Montaigne, – del quale volete egualmente che vi parli, – egli, essendo nato in uno Stato cristiano, si professa cattolico; e in ciò nulla ha di speciale. Ma, siccome ha cercato quale morale la ragione dovrebbe dettare senza la luce della fede, ha assunto i propri principî conforme a quest'ipotesi; e così, considerando l'uomo come privo di qualsiasi rivelazione, ecco come discorre. Egli sottopone tutte le cose a un dubbio universale e talmente generale che questo dubbio si volge contro di sé, cioè se dubiti, e, dubitando persino di quest'ultima supposizione, la sua incertezza si avvolge su se stessa in un circolo

perpetuo e senza sosta: opponendosi in egual modo a quanti affermano che tutto è incerto e a quanti affermano che non tutto è tale, perché egli non vuol affermare nulla. In questo dubbio di sé e in questa ignoranza che si ignora, e ch'egli chiama la sua "forma dominante", sta l'essenza del suo pensiero, che non ha potuto esprimere mediante nessun termine positivo. Infatti, se afferma di dubitare, si tradisce affermando almeno questo: che dubita; e, siccome questo è formalmente contrario alla sua intenzione, egli non ha potuto spiegarsi se non in forma interrogativa. Dimodoché, non volendo dire: "Non so", dice: "Che cosa so?", e ne fa il suo motto, mettendolo sotto bilance che, pesando i contraddittorî, si trovano in perfetto equilibrio: ossia, è un puro pirroniano. Sopra questi principî vertono tutti i suoi discorsi e tutti i suoi *Saggi*; ed è la sola cosa che pretenda di stabilire fermamente, sebbene non ne manifesti sempre l'intenzione. Egli vi distrugge a poco a poco tutto quel che tra gli uomini passa per maggiormente certo: non per stabilire l'opposto con certezza, – solo di questa è nemico, – bensí per far vedere solamente che, essendo eguali le apparenze da una parte e dall'altra, non si sa su che cosa assidere la propria credenza. "In questa disposizione di spirito, egli si prende giuoco di tutte le certezze: per esempio, combatte coloro che hanno creduto di istituire in Francia un gran rimedio contro i processi con il gran numero e la pretesa giustizia delle leggi: come se si potessero estirpare le radici dei dubbi da cui nascono i processi e ci fossero dighe capaci di contenere il torrente dell'incertezza e di incarcerare le congetture! Quando dice che tanto varrebbe sottomettere la propria causa al primo che passa che a giudici armati di tanti decreti, egli non pretende che si debba mutare l'ordinamento dello Stato: non ha tanta ambizione, né pensa che la sua opinione sia la migliore, anzi pensa che non ce ne sia nessuna di buona. Lo fa soltanto per provare la vanità delle opinioni piú accreditate, mostrando che l'abolizione di tutte le leggi porterebbe a diminuire il numero delle liti meglio di questa moltitudine di leggi, che serve solamente ad aumentarle, perché le difficoltà crescono via via che vengon soppesate e le oscurità si moltiplicano per opera dei commentarî; e che il mezzo piú sicuro per intendere il senso di un discorso è di non analizzarlo e di prenderlo cosí come si presenta: se lo si esamina solo un po', ogni chiarezza svanisce. Cosí egli giudica a caso di tutte le azioni degli uomini e dei fatti storici, ora in un modo ora in un altro, seguendo liberamente la sua prima opinione e senza assoggettare il proprio pensiero alle norme della ragione, i cui parametri son sempre falsi: felice di far vedere con il proprio esempio le contraddizioni di una stessa mente. Conforme a questo genio liberissimo, per lui è uguale vincere o no nelle dispute, avendo sempre, in entrambi i casi, un mezzo di far vedere la debolezza delle opinioni: insediato con tale superiorità in quel dubbio universale da rafforzarsi egualmente sia con la vittoria sia con la sconfitta.

"Da questa posizione, pur cosí fluttuante e vacillante, egli combatte con invincibile fermezza la pretesa degli eretici del suo tempo di conoscere essi soli il vero senso della Scrittura; ed egualmente da essa fulmina ancor piú vigorosamente l'orribile empietà di coloro che osano sostenere che Dio non esiste. Egli li attacca in modo particolare nell'*Apologie de Raymond de Sebonde*; e, trovandoli volontariamente privi di ogni

rivelazione e ridotti ai soli lumi naturali, esclusa ogni fede, domanda loro con quale autorità s'impanchino a giudicare di quell'Essere supremo, che è per definizione infinito, essi che non conoscono veramente nemmeno le infime cose della natura! Chiede loro su quali principî si fondino; intima loro di mostrarli; esamina tutti quelli che possono addurre e vi penetra così addentro, con il talento in cui eccelle, da mostrare la debolezza di tutti quelli che passano per i più manifesti e i più fermi. Domanda se l'anima conosca qualche cosa e conosca se stessa; se sia sostanza o accidente, corporea o spirituale; che cosa sia ognuna di queste cose e se non ci sia nulla che non sia di uno di questi ordini; se conosca il proprio corpo e che cos'è la materia e se possa discernere tra l'innumerabile varietà dei corpi; come possa ragionare, se è materiale; e come possa essere unita a un particolare corpo e risentirne le passioni, se è spirituale; quando essa abbia cominciato a essere, se insieme col corpo o prima, e se finisca con esso o no; se non s'inganni mai; se sappia di errare, dacché l'essenza dell'errore sta nel non avvedersene; se, nei suoi momenti di obnubilamento, non creda che due più tre fanno sei con la stessa fermezza con cui, un momento dopo, crede che facciano cinque; se gli animali ragionino, pensino, parlino; e chi possa dire che cos'è il tempo, che cos'è lo spazio o estensione, il movimento, l'unità, tutte cose che ci circondano e che sono affatto inesplicabili; che cosa siano la salute, la malattia, la vita e la morte, il bene e il male, la giustizia e il peccato, di cui parliamo continuamente; se ci siano in noi principî di verità; se quelli nei quali crediamo, e chiamiamo "assiomi" o "nozioni comuni" perché presenti in tutti gli uomini, siano conformi alla verità essenziale; e, dacché noi sappiamo solo in virtù della fede che un Essere assolutamente buono ce li ha dati, avendoci creati per la verità, chi saprà dire, senza il lume della fede, se, essendo stati formati a caso, tali principî non siano invece incerti o, se essendo stati formati da un essere fallace e malvagio, questi non ce li abbia dati falsi allo scopo d'ingannarci: mostrando in questo modo che Dio e la verità sono inseparabili e che se uno di essi è o non è, è certo o incerto, anche l'altro è necessariamente tale. Chi sa, dunque, se il senso comune, che noi consideriamo come giudice del vero, ne abbia l'essere da chi l'ha creata? Di più: chi sa che cosa sia la verità e come si possa affermare di possederla se non la si conosca? Chi sa, anzi, che cosa sia l'essere, che è impossibile definire, poiché non c'è nulla di più generale e, per spiegarlo, bisognerebbe servirsi subito di questo stesso termine, dicendo: "È..." E, dacché non sappiamo che cosa siano anima, corpo, spazio, tempo, movimento, verità, bene, e neppure essere, né sappiamo spiegare l'idea che ce ne facciamo, come possiamo esser sicuri che essa sia la medesima in tutti gli uomini: visto che non ne abbiamo altro indizio se non l'uniformità delle conseguenze, la quale non è sempre un segno dell'uniformità dei principî? Questi, infatti, possono essere assai diversi e condurre nondimeno alle stesse conseguenze; e ognuno sa che il vero si conclude spesso dal falso. "Infine, egli esamina a fondo tutte le scienze e la geometria, di cui mostra l'incertezza negli assiomi e nei termini che non definisce, come lo spazio, il movimento, ecc.; e la fisica, in maggior numero di modi; e la medicina in un'infinità di modi; e la storia, la politica, la morale, la giurisprudenza e le altre discipline. Dimodoché si resta convinti che, nella nostra

presente condizione, noi non pensiamo in maniera migliore che in sogni da cui ci destiamo solo nel momento della morte, e durante i quali possediamo i principî del vero altrettanto poco che nel sonno naturale. In cotal guisa, egli malmena con tanta forza e crudeltà la ragione priva della fede, facendola dubitare se sia ragionevole e se gli animali siano o no tali, da farla discendere dall'altezza che essa si era attribuita e da metterla, per graziosa concessione, alla pari con i bruti, senza permetterle di uscire da questa cerchia sino a quando non sia stata istruita dal suo Creatore del suo vero posto, che essa ignora, minacciandola, se si lamenta di ciò, di collocarla sotto ogni cosa (il che è altrettanto facile del contrario) e dandole facoltà di agire solo per riconoscere con sincera umiltà la propria debolezza, invece di elevarsi con sciocca insolenza”.

Il signor de Sacy, cui pareva di vivere in un paese nuovo e di ascoltare una nuova lingua, andava ripetendo tra sé le parole di sant'Agostino: “O Dio di verità! coloro che conoscono tali sottigliezze di ragionamento ti sono forse piú graditi?”. Egli compiangeva quel filosofo che si pungeva e si dilaniava in ogni sua parte con le spine che lui stesso si faceva, come sant'Agostino dice di sé quand'era in uno stato simile. Dopo aver pazientato abbastanza a lungo, disse al signor Pascal:

“Vi sono grato, signore: sono sicuro che se avessi praticato a lungo Montaigne, non lo conoscerei cosí bene come dopo questa conversazione con voi. Quell'uomo dovrebbe augurarsi che lo si conoscesse soltanto attraverso la vostra esposizione dei suoi scritti; e potrebbe dire con sant'Agostino: “Ibi me vide, attende”. Son certo che era un uomo intelligente; ma non so se voi non gli prestiate maggior ingegno di quello che aveva, con la vostra concatenazione cosí rigorosa dei suoi concetti. Potete immaginare che, avendo trascorso la mia vita come ho fatto, non mi hanno consigliato di leggere quello scrittore, le cui opere nulla hanno di quello che noi dobbiamo cercare nelle nostre letture, secondo la regola di sant'Agostino, perché le sue parole non sembrano scaturite da un gran fondo di umiltà e di pietà. Si può forse perdonare a quei filosofi del passato chiamati “accademici” di revocare in dubbio ogni cosa. Ma che bisogno aveva Montaigne di divertirsi a rinnovare una dottrina che passa ora tra i cristiani per insensata? È il giudizio che di loro dà sant'Agostino, seguendo il quale si può dire di Montaigne: “Mette in disparte tutto quel che la fede insegna; cosí noi, che abbiamo la fede, dobbiamo mettere da parte tutto quel che egli dice”. Non biasimo l'ingegno di quello scrittore: è un gran dono di Dio; ma egli poteva servirsene meglio e farne sacrificio a Dio piuttosto che al demonio. A che serve un bene, quando se ne fa un cosí cattivo uso? “Quid proderat, ecc.?””, dice di sé quel santo dottore, parlando di come era prima della sua conversione. Voi, signore, siete fortunato di esservi innalzato sopra codeste persone, chiamate “dottori”, immersi nell'ebbrezza della scienza, ma dal cuore vuoto di verità. Dio ha profuso nel vostro cuore dolcezza e attrattive diverse da quelle che trovavate in Montaigne. Vi ha richiamato da quei piaceri pericolosi, “a jucunditate pestifera”, come dice sant'Agostino, il quale rende grazie a Dio di avergli perdonato i peccati commessi gustando troppo le vanità. Sant'Agostino è tanto piú credibile in quanto ebbe anche lui, un tempo, simili opinioni; e, come voi dite di Montaigne che egli

combatté con quel suo dubbio universale gli eretici del suo tempo, così grazie a quel medesimo dubbio degli accademici, sant'Agostino abbandonò l'eresia dei Manichei. Dal giorno in cui appartenne a Dio, egli rinunziò a quelle vanità, che chiama "sacrileghe". Riconobbe con quanta saggezza san Paolo ci ammoní di non lasciarci sedurre da quei discorsi. Egli ammette, infatti, che c'è in essi una certa attrattiva, che ci conquide: qualche volta si credon vere certe cose perché vengon dette con eloquenza. Sono cibi pericolosi, – dice, – ma serviti in bei piatti; e, invece di nutrire il cuore, lo vuotano. Si somiglia allora a persone che dormano e credano di mangiare dormendo: quei cibi immaginari lascian vuoti come prima".

Il signor de Saci disse al signor Pascal molte cose del genere. Al che il signor Pascal gli rispose che, se egli lo complimentava di conoscere bene Montaigne e di saper esporlo bene, lui poteva dirgli senza complimenti che possedeva molto meglio sant'Agostino e che sapeva presentarlo molto meglio, sebbene con poco vantaggio del Montaigne. Gli dichiarò di sentirsi profondamente edificato della solidità di tutto quanto il signor de Saci gli aveva detto; tuttavia, essendo ancora tutto pieno del suo autore, non poté trattenersi e aggiunse: "Signore, vi confesso che non posso vedere senza gioia in quell'autore la superba ragione così invincibilmente malmenata con le sue stesse armi e quella ribellione così sanguinosa dell'uomo contro l'uomo, che dalla società con Dio, cui esso pretendeva d'innalzarsi con le massime della sua debole ragione, lo fa precipitare sino alla condizione dei bruti. Anzi, avrei amato con tutto il cuore il ministro d'una così grande vendetta, se, essendo egli discepolo della Chiesa per la fede, ne avesse seguito le regole della morale, inducendo gli uomini, che aveva così crudelmente umiliati, a non irritare con nuovi crimini colui che solo li può trar fuori da quei crimini che egli ci ha convinti di non poter nemmeno conoscere.

"Sennonché si conduce, invece, come un pagano. Dal principio che fuori della fede tutto è incerto, e considerando da quanto tempo si cerca il vero e il bene senza compier nessun progresso verso la tranquillità dell'animo, egli conclude che bisogna lasciarne la cura agli altri, e nel frattempo starsene in quiete, sfiorando leggermente quei problemi per timore di sprofondarcisi insistendo; e prendere il vero e il bene come si presentano a primo aspetto, senza serrarli da presso, perché son tanto poco solidi che, se appena si stringono un po', sfuggono tra le dita e lascian vuota la mano. Perciò egli segue le testimonianze dei sensi e le nozioni comuni, perché dovrebbe farsi violenza per smentirle, e non sa che cosa ci guadagnerebbe a farlo, dacché ignora dove sia il vero. Così fugge il dolore e la morte, perché il suo istinto lo spinge a farlo, e non vuol resistere per la medesima ragione; ma senza concluderne che siano veramente mali, non fidandosi un granché di quei moti naturali di timore, dacché ne sentiamo altri di piacere che accusiamo di essere cattivi, sebbene la natura affermi il contrario. Così, nella sua condotta non c'è nulla di stravagante: egli si conduce come gli altri; e tutto quanto essi fanno con la stolta convinzione di seguire il vero bene egli lo fa per un altro principio: ossia, che essendo eguali le probabilità da una parte e dall'altra, l'esempio e la comodità sono le forze che lo trascinano in un certo senso. "Segue pertanto le usanze del suo paese, perché la consuetudine lo spinge a farlo; monta

sul suo cavallo come uno che non sia filosofo, perché la bestia lo sopporta, ma senza credere di averne il diritto, non sapendo se quella bestia non abbia, viceversa, quello di servirsi di lui. Si fa talvolta violenza per evitare certi vizi; e osserva la fedeltà coniugale a cagione della pena che segue i disordini; ma se la pena che questo gli costa superasse quella che evita, accetterebbe senza difficoltà quest'ultima, poiché la regola della sua vita è sempre la comodità e la tranquillità. Egli respinge, quindi, molto lontano quella virtù stoica che vien dipinta con un aspetto severo, lo sguardo corrucciato, i capelli irti, la fronte corrugata e madida, in una positura penosa e rigida, lontana dagli uomini, assorta in un cupo silenzio e sola sulla sommità d'una roccia: fantasma, dice, capace di spaventare i bambini e che lassù non fa, con un travaglio continuo, se non cercare la tranquillità cui mai non perviene. La sua è ingenua, familiare, spassevole, allegra e, per così dire, folleggiante: segue quel che l'attrae, e scherza con negligenza sugli accidenti buoni o cattivi della vita, coricata mollemente in seno all'ozio tranquillo, da cui mostra agli uomini che cercano la felicità con tanta pena che essa si trova soltanto là e che l'ignoranza e la mancanza di curiosità sono due dolci guanciali per una testa ben fatta, com'egli stesso dice.

“Non posso nascondervi, signore, che, leggendo questo autore e confrontandolo con Epitteto, mi sono reso conto che essi sono sicuramente i due più grandi difensori delle due più celebri sette del mondo, le sole conformi alla ragione. Infatti, non si può seguire se non una di queste due strade: o c'è un Dio, e allora si pone in lui il sommo bene; o non è certo che sia, e allora è incerto anche il vero bene, poiché l'uomo ne è incapace.

“Ho provato un grandissimo piacere nel notare, in quei diversi ragionamenti, in che cosa l'uno o l'altro sono pervenuti a conformarsi in una certa misura alla vera saggezza, che hanno tentato di conoscere. Poiché se è gradevole osservare nella natura il desiderio che essa ha di rappresentare Dio in tutte le sue opere, in cui se ne scorge qualche impronta, essendone le immagini, quanto è più giusto considerare nelle produzioni degli spiriti gli sforzi che essi compiono per imitare la verità essenziale, anche fuggendola, e osservare in che cosa la attingono e in che se ne allontanano, come ho cercato di fare in questo mio esame!

“È vero, signore, che voi mi avete testè mostrato in maniera mirabile la scarsa utilità che i cristiani posson trarre da queste letture filosofiche. Non tralascerò tuttavia, con il vostro permesso, di dirvi ancora quel che ne penso, pronto però a rinunziar a tutti i lumi che non vengano da voi; e in ciò avrò il vantaggio o di aver incontrato per un caso avventurato la verità o di riceverla in modo sicuro da voi. A me sembra che la fonte degli errori di quelle due sette sia di non aver saputo che la condizione presente dell'uomo è diversa da quella in cui esso fu creato: dimodoché l'una, osservando alcuni segni della sua originaria grandezza e ignorandone la corruzione, ha considerato la natura umana come sana e senza bisogno di riparatore, il che la conduce al colmo della superbia; mentre l'altra, osservando la miseria presente e ignorando la dignità originaria, considera la natura come necessariamente inferma e irreparabile, il che la fa cadere nella disperazione di arrivare a un vero bene e di lí in un'estrema ignavia. Così, queste due condizioni, che bisognava

conoscere insieme per vedere la verità nella sua interezza, conosciute separatamente, conducono di necessità a uno di questi due vizi, l'orgoglio e l'accidia, in cui si trovano inevitabilmente tutti gli uomini prima della grazia, perché, se non rimangono nei loro disordini per ignavia, ne escono solo per vanità: tanto è vero quel che mi avete detto di sant'Agostino e che mi sembra di grande portata. Lo si riscontra, infatti, in mille guise. "A causa di questi lumi imperfetti, l'uno, conoscendo i doveri dell'uomo e ignorandone l'impotenza, si perde nella presunzione; e l'altro, conoscendone l'impotenza e non i doveri, si abbatte nell'accidia: dimodoché sembrerebbe che, essendo l'uno nella verità dove l'altro è nell'errore, unendoli insieme si costituirebbe una morale perfetta. Ma, invece di questa pace dalla loro unione nascerebbero una guerra e una distruzione generale: perché, affermando l'uno la certezza e l'altro il dubbio, l'uno la grandezza e l'altro la debolezza dell'uomo, essi rovinano la verità altrettanto che le falsità l'uno dell'altro. Sicché non possono né sussistere da soli a causa dei loro difetti né unirsi a causa delle loro opposizioni e, quindi, vanno in frantumi e si annientano per far posto alla verità del Vangelo. Solo questa concilia le contrarietà con un'arte affatto divina e, unendo tutto quanto è vero e scacciando tutto quanto è falso, ne fa una saggezza veramente celeste, in cui si conciliano quegli opposti, incompatibili in quelle dottrine umane. E la ragione di ciò che è quei saggi del mondo pongono gli opposti nel medesimo soggetto: l'uno attribuendo la grandezza alla natura e l'altro la debolezza a questa stessa natura, il che non può essere. Mentre la fede c'insegna a situarle in soggetti differenti: tutto quanto c'è di infermo appartenendo alla natura, tutto quanto c'è di valido appartenendo alla grazia. Ecco l'unione stupefacente e nuova che soltanto Dio poteva insegnare e che soltanto lui poteva compiere, e che non è se non un'immagine e un effetto dell'unione ineffabile di due nature nella sola persona di un Uomo-Dio.

"Vi chiedo scusa, signore, se davanti a voi trascorro così nella teologia, invece di rimanere nell'ambito della filosofia, cui solo mi dovevo attenere. Ma il mio ragionamento mi ci ha condotto a poco a poco; ed è difficile non entrarci, di qualunque verità si parli, perché essa è il centro di tutte le verità: il che si manifesta in questo caso perfettamente, dacché essa racchiude in maniera così evidente tutte quelle che si trovano in quelle opinioni. Così non vedo come ognuno di loro potrebbe rifiutarsi di seguirla. Infatti, se sono pieni del concetto della grandezza dell'uomo, che cosa possono aver immaginato in proposito che non resti inferiore alle promesse del Vangelo, che non sono se non il degno prezzo della morte di un Dio? E se si compiacciono invece di vedere l'infermità dell'umana natura, i loro concetti non eguagliano certo quelli della vera debolezza del peccato, di cui quella stessa morte costituì il rimedio. Quindi, tutti ci trovano più di quanto non abbiamo desiderato e, quel che è mirabile, vi si trovano uniti, essi che non si potevano accordare su un piano infinitamente inferiore".

Il signor de Saci non poté esimersi dal dire al signor Pascal che era stupito di come sapeva presentare le cose; ma dichiarò in pari tempo che non tutti possedevano lo stesso segreto di fare su quelle letture riflessioni così sagge ed elevate. Gli disse che somigliava a quei

medici abili che, per il modo ingegnoso di preparare i piú pericolosi veleni, ne sanno trarre i maggiori rimedi. Aggiunse che, sebbene si rendesse conto, da quel che gli aveva detto, che quelle letture gli erano utili, non poteva credere però che tali potessero essere a molte persone il cui spirito ne sarebbe stato un po' sviato e non sarebbe stato abbastanza elevato da leggere quegli autori e giudicarne, e saper cavar fuori le perle dal letame, "aurum ex stercore", come diceva un Padre. Il che si poteva applicare ancor meglio a quei filosofi, il cui letame, con le sue nere esalazioni, potrebbe oscurare la fede vacillante dei lettori. Perciò egli avrebbe sempre consigliato costoro di non esporsi con leggerezza a quelle letture, per paura che con quei filosofi si perdessero e diventassero preda del demonio e pastura dei vermi, secondo il linguaggio della Scrittura, al pari di quei filosofi.

"Quanto all'utilità di tali letture – disse il signor Pascal – vi dirò con molta semplicità il mio parere. In Epitteto trovo un'arte incomparabile di turbare la sicurezza di coloro che la cercano nelle cose esteriori e di obbligarli a riconoscere che sono veri e propri schiavi e miseri ciechi; e che, se non si danno senza riserva a Dio solo, è impossibile che trovino altra cosa fuor che l'errore e il dolore, da cui rifuggono. Quanto a Montaigne, egli è incomparabile nel confondere l'orgoglio di coloro che, prescindendo dalla fede, si vantano di conseguire la vera giustizia; nel disingannare coloro che si attaccano alle loro opinioni e credono di trovare nelle scienze verità incontrovertibili; e nel convincere talmente la ragione della pochezza dei suoi lumi e dei suoi errori che è difficile, quando si faccia buon uso di quei principî, esser tentato di trovare nei misteri della fede punti che vi repugnino. Infatti, l'intelligenza ne esce talmente sconfitta da restare ben lontana dal voler giudicare – come gli uomini comuni fanno troppo spesso – se l'Incarnazione o il mistero dell'Eucaristia siano possibili.

"Ma se Epitteto combatte l'accidia, conduce all'orgoglio: dimodoché può tornar nocivo a coloro che non siano convinti che anche la piú perfetta giustizia, quando non abbia il suo fondamento nella fede, è corrotta. E Montaigne è assolutamente pernicioso per coloro che abbiano qualche inclinazione verso l'empietà e i vizi. Ecco perché tali letture vanno regolate con molta cura e discrezione, badando alla condizione e ai costumi di coloro cui si consigliano. Mi sembra tuttavia che, unendole insieme, non possano dare frutti molto cattivi, perché l'una si oppone al male dell'altra. Non che possano dare la virtù, ma solo turbare nei vizi: l'anima trovandosi combattuta da quei contrari, di cui l'uno caccia l'orgoglio e l'altro l'accidia, e non potendo riposare in nessuno di quei vizi con i suoi ragionamenti, e neppure fuggirli tutti".

Cosí quelle due persone di tanto elevata intelligenza finirono con il mettersi d'accordo sul tema della lettura di quei filosofi e si ritrovarono nella medesima conclusione, cui giunsero tuttavia in maniera un po' differente: il signor de Saci immediatamente, grazie alla chiara visione del cristianesimo; e il signor Pascal dopo molti giri, seguendo i principî di quei filosofi.

B. Pascal, *Pensieri*, a cura di Paolo Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 423–439

Pascal, Tre ordini di grandezza

Questo Pensiero è stato considerato come la chiave di volta, la sintesi conclusiva dell'intero itinerario filosofico pascaliano. Esistono tre generi di "grandezza": la grandezza terrena, la grandezza degli uomini di pensiero, la grandezza della saggezza. Ognuno di essi ha i propri valori, il proprio "impero", il proprio "splendore", le proprie "vittorie".

B. Pascal, *Pensieri*, S. 795; B. 793

795. La distanza infinita che intercede tra i corpi e gli spiriti adombra la distanza infinitamente piú infinita tra gli spiriti e la carità, perché questa è soprannaturale. Tutto lo splendore delle grandezze terrene non ha nessun lustro per coloro che sono impegnati nelle ricerche intellettuali.

La grandezza degli uomini di pensiero è invisibile ai re, ai ricchi, ai condottieri di eserciti, a tutti i grandi della carne.

La grandezza della saggezza, che non è nulla se non viene da Dio, è invisibile alle persone carnali e agli uomini di pensiero. Sono tre ordini di genere diverso.

I grandi genî hanno il loro impero, il loro splendore, le loro vittorie, il loro lustro, e non hanno nessun bisogno delle grandezze carnali, che non li riguardano affatto. Son veduti non dagli occhi, ma dalle menti: e ciò basta loro.

I santi hanno il loro impero, il loro splendore, le loro vittorie, il loro lustro, e non hanno nessun bisogno delle grandezze carnali o intellettuali, che non aggiungono né tolgono loro nulla. Sono veduti da Dio e dagli angeli, non dai corpi né dalle menti curiose: a loro basta Dio.

Archimede, anche senza lustro mondano, sarebbe venerato egualmente. Non ha dato battaglie per gli occhi, ma ha donato a tutte le menti le sue invenzioni. Oh, come sfolgorò alle menti!

Gesú Cristo, senza ricchezze e senza nessuna manifestazione esteriore di scienza, sta nel proprio ordine di santità. Non fece invenzioni, non regnò; ma fu umile, paziente, santo, santo a Dio, terribile ai demoni, senza peccato. Oh! come venne in gran pompa e in prodigiosa magnificenza agli occhi del cuore, che vedono la saggezza!

Ad Archimede sarebbe stato inutile fare il principe nei suoi libri di geometria, sebbene fosse tale.

A Nostro Signore Gesú Cristo sarebbe stato inutile, per splendere nel suo regno di santità, venire da re; ma egli venne con lo splendore del suo ordine.

È ridicolo scandalizzarsi della bassezza di Gesú Cristo, come se tale bassezza fosse del medesimo ordine della grandezza che venne a rivelare. Si consideri tale grandezza nella sua vita, nella sua passione, nella sua oscurità, nella sua morte, nell'elezione dei suoi, nel loro abbandono, nella sua segreta resurrezione e nel rimanente: la si vedrà così grande che non ci sarà piú da scandalizzarsi per una bassezza che non c'è.

Ma certuni sanno ammirare soltanto le grandezze carnali, come se non ce ne fossero di

spirituali; e altri ammirano solo quelle intellettuali, come se nell'ordine della saggezza non ce ne fossero di infinitamente piú elevate.

Tutti i corpi, il firmamento, le stelle, la terra e i suoi reami non valgono il minimo tra gli spiriti, perché questo conosce tutto ciò e se stesso; e i corpi, nulla.

Tutti i corpi insieme e tutti gli spiriti insieme e tutte le loro produzioni non valgono il minimo moto di carità. Questo è di un ordine infinitamente piú elevato.

Da tutti i corpi presi insieme non si potrebbe far scaturire un piccolo pensiero: è impossibile, e di un altro ordine. Da tutti i corpi e da tutti gli spiriti non si potrebbe trarre un sol moto di vera carità: ciò è impossibile, di un altro ordine, soprannaturale.

(B. Pascal, *Pensieri*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino, 1967, pagg. 341-342)

Peano, Sulle definizioni

Partendo da Aristotele ed esaminando anche le posizioni di altri filosofi, il grande matematico italiano Giuseppe Peano (1858-1932) mette in evidenza in questa lettura l'utilità delle definizioni ma anche la presenza in esse di inesattezze e incertezze lessicali. Traduzione della frase in francese: "Le definizioni sono molto libere e non sono mai soggette ad essere contraddette, poiché non c'è nulla di più permesso che di dare ad una cosa che uno ha chiaramente indicato, il nome che egli vorrà". Traduzione della frase in latino: "Le definizioni sono di per sé arbitrarie; tuttavia devono essere accomodate ed approvate dal consenso comune degli amici".

G. Peano, *La definizione in matematica*

Le definizioni sono utili, ma non necessarie, poiché al posto del definito si può sempre sostituire il definiente, e perciò eliminare da tutta la teoria il definito. Questa eliminazione è cosa molto importante. Se eliminando il simbolo definito, la nuova esposizione non è più lunga e più complicata della precedente, ciò significa che quella definizione era poco utile. Se si incontrano difficoltà nella eliminazione, ciò prova che la definizione non fu ben data; anzi questo metodo della sostituzione è ottimo per riconoscere l'esattezza d'una definizione.

Ciò già disse Aristotele, *Top.* 6, 4: "affinché l'inesattezza della definizione diventi manifesta, devesi porre, al luogo del nome, il concetto".

I numeri razionali si definiscono mediante i naturali; quindi ogni teorema sui razionali si può trasformare in un teorema sui soli numeri naturali; la cosa è facile, e si ritrova il linguaggio di Euclide.

I numeri irrazionali si definiscono mediante i numeri razionali, quindi ogni teorema di analisi deve in definitiva essere un teorema sui numeri naturali. La trasformazione fu tentata da alcuni autori, ma la cosa non è facile. [...]

Le definizioni, in teoria sono arbitrarie. Dice Pascal: "*les définitions sont très libres, et elles ne sont jamais sujettes à être contredites, car il n'y a rien de plus permis que de donner à une chose qu'on a clairement désignée, un nom tel qu'on voudra*". Leibniz pone però una limitazione pratica: "*Definitiones per se quidem sunt arbitrariae, usui tamen accomodari et communi sociorum consensu probari debent*"

Hobbes [...] aveva già detto: "se le definizioni sono arbitrarie, tutta la matematica, che basa sulle definizioni, è una scienza arbitraria". Ma, supposte le definizioni arbitrarie, risulta solo arbitrari la forma della matematica, non il contenuto dei teoremi. Anche nella forma noi dobbiamo seguire l'uso del linguaggio comune e matematico, astenendosi dal fabbricare nuovi nomi, o dare nuovi significati alle parole note, senza necessità. Se ad una parola del linguaggio comune si dà un significato molto diverso, come *differenziale*, *integrale*, *vettore*, essa figura come una parola nuova, e non c'è pericolo di confusione.

Ma se ad una parola si dà un significato poco diverso il pericolo di confusione è continuo.

Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1978, vol. XXXI, pag. 389

Peirce, L'uomo e la parola

Il filosofo americano è convinto che se è vero che è l'uomo che crea la parola, senza la parola anche l'uomo non sarebbe quello che è.

Ch. S. Peirce, *L'uomo, un segno*

L'uomo crea la parola, e la parola significa quello che l'uomo la fa significare. Ma poiché l'uomo può pensare solo per mezzo di parole o altri simboli esterni, questi potrebbero rivoltarsi e dire: "Tu non significhi nulla che non ti abbiamo insegnato noi, e soltanto così tu indirizzi qualche parola come interpretante del tuo pensiero. Di fatto, dunque, uomini e parole si educano reciprocamente; ogni arricchimento della informazione umana coinvolge ed è coinvolto da un corrispondente arricchimento dell'informazione della parola.

La parola o il segno che l'uomo usa è l'uomo stesso. Perché il fatto che ogni pensiero è un segno, insieme al fatto che la vita è un seguito di pensieri, prova che l'uomo è un segno. Così, il fatto che ogni pensiero è un segno esterno, prova che l'uomo è un segno esterno. In altri termini, l'uomo e il segno esterno sono la stessa cosa, nello stesso senso in cui la parola *homo* e *man* sono identiche. Così il mio linguaggio è la somma totale di me stesso; poiché l'uomo è il pensiero.

P. Brondi, *Ferdinand de Saussure e il problema del linguaggio nel pensiero contemporaneo*, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1979, pagg. 332

Périer, La conversione di Pascal e l'invenzione della cicloide

Gilberte Périer è la sorella minore di Pascal e ospitò nella propria casa di Parigi il fratello nell'ultimo periodo della sua vita (dalla fine di giugno al 19 agosto 1662). Gilberte ha scritto una biografia di Pascal che è espressione non solo di amore fraterno, ma addirittura di devozione assoluta. Le pagine di Gilberte non propongono quindi il Pascal storico (la descrizione dell'invenzione della cicloide ha del paradossale), ma possono aiutare a capire come intorno alla figura di Pascal ben presto sia fiorito il mito.

G. Périer, *Vita di Blaise Pascal*

Fu in quel tempo, all'età di ventitré anni, che avendo visto l'esperienza di Torricelli scoprir in seguito ed eseguì l'altra, che si chiama *l'esperienza del vuoto*, la quale prova chiaramente che tutti gli effetti fino a quel momento attribuiti al vuoto sono causati dalla pesantezza dell'aria. Questa occupazione fu l'ultima che trattenne il suo spirito per le scienze umane, e benché abbia inventato la *cicloide* in seguito, ciò non contraddice quanto dico: poiché la trovò senza pensarvi e in un modo che fa ben credere che non vi si applicava affatto, come dirò a suo tempo. Immediatamente dopo e quando non aveva ancora ventiquattro anni, la Provvidenza di Dio avendo suscitato una occasione che lo obbligò a leggere dei libri di pietà, Dio lo illuminò in modo tale con questa santa lettura che egli comprese perfettamente come la religione cristiana ci obbliga a vivere solamente per Dio e a non avere altro oggetto al di fuori di lui. E questa Verità gli parve così evidente, così necessaria e così utile che essa mise fine a tutte le sue ricerche. Di modo che da quel momento rinunciò a tutte le altre conoscenze per applicarsi all'unica cosa che Gesù Cristo chiama necessaria.

La recrudescenza dei mali di mio fratello cominciò con il mal di denti che gli tolse completamente il sonno. Ma in qual modo uno spirito come il suo avrebbe potuto stare sveglio e non pensare a niente? È per questo che proprio durante le insonnie, così frequenti e affaticanti, gli balenarono una volta alcuni pensieri sulla cicloide. La prima idea fu seguita da una seconda e la seconda da una terza; e infine da una moltitudine di pensieri succedentisi gli uni agli altri. Essi si rivelarono, quasi suo malgrado, la dimostrazione della cicloide, del che fu egli stesso sorpreso. Ma poiché da molto tempo aveva rinunciato a tutte queste cose, non pensò minimamente a scrivere nulla. Tuttavia, avendone parlato a una persona verso la quale era tenuto a ogni sorta di deferenza, sia per rispetto ai suoi meriti sia per riconoscenza dell'affetto di cui costui lo onorava, questa persona concepì intorno a questa scoperta un progetto che concerneva solo la gloria di Dio, e incoraggiò mio fratello a scrivere tutto quello che gli era balenato nello spirito, e a farlo stampare.

È incredibile con quale rapidità fissò tutto ciò sulla carta; non faceva altro che scrivere finché la sua mano poteva andare, ed ebbe finito in pochissimi giorni. Non teneva nessuna copia ma dava i fogli a mano a mano che li componeva. Si stampava anche un'altra cosa sua che egli licenziava allo stesso modo a mano a mano che la componeva e in questo

modo forniva agli stampatori due opere diverse. Non era troppo per il suo intelletto, ma il suo corpo non poté resistere, poiché fu questo l'ultimo sforzo che terminò di rovinare interamente la sua salute e che lo ridusse in quello stato di così grande afflizione di cui abbiamo detto, di non poter nulla inghiottire.

(in B. Pascal, *Frammenti*, Rizzoli, Milano, 1983, vol. II, pag. 1061, 1077-1078)

Piaget, Funzioni invarianti e strutture variabili dello sviluppo mentale

Jean Piaget (1896-1980) in una delle opere divulgative piú conosciute (Lo sviluppo mentale del bambino, 1964) espone con chiarezza la sua teoria sullo sviluppo mentale e delinea le principali fasi dell'evoluzione dell'intelligenza, ognuna delle quali costituisce un diversa e specifica modalità di conoscere e di agire da parte del bambino. Nelle pagine iniziali qui riportate vengono definiti i concetti fondamentali che Piaget utilizza per la sua spiegazione unitaria dello sviluppo, che sottolinea la continuità esistente fra la vita biologica e la vita mentale: nello scambio fra l'organismo e l'ambiente è sempre la ricerca dell'equilibrio che spiega lo sviluppo (piú statico quello raggiunto dalla crescita organica, piú mobile quello a cui tende l'intelligenza) e si ritrovano sempre gli stessi meccanismi di funzionamento (funzioni invarianti) in base ai quali il soggetto riadatta la propria condotta, ristrutturando i propri schemi in funzione di un cambiamento nell'ambiente che ha provocato uno squilibrio (un bisogno, un problema). L'equilibrio (o adattamento) è infatti il risultato dei due processi complementari dell'assimilazione e dell'accomodamento. Attraverso questa dinamica si producono forme o stadi successivi di equilibrio sempre piú avanzate (le strutture variabili). Questo "costruttivismo" di Piaget sottolinea il ruolo fondamentale delle continue interazioni fra il soggetto e l'ambiente nella costruzione dell'intelligenza e allo stesso tempo individua come principali fattori che spiegano l'evolversi delle strutture processi spontanei e naturali dovuti a necessità interne di "equilibratura".

J. Piaget, Lo sviluppo mentale del bambino

Lo sviluppo psichico, che comincia con la nascita e termina con l'età adulta, è paragonabile alla crescita organica: come quest'ultima, consiste essenzialmente in un cammino verso l'equilibrio. Infatti, così come il corpo è in evoluzione sino ad un livello relativamente stabile, caratterizzato dal compimento della crescita e la maturità degli organi, analogamente possiamo concepire la vita mentale come evolventesi in direzione di una forma di equilibrio finale rappresentata dalla mente adulta. Lo sviluppo è quindi, in un certo senso, un progressivo equilibrarsi, un passaggio continuo da uno stato di minor equilibrio ad uno di equilibrio superiore: per quanto riguarda l'intelligenza, è facile contrapporre l'instabilità e l'incoerenza relative delle idee infantili alla sistematizzazione della ragione adulta; nella sfera della vita affettiva, si è spesso notato come l'equilibrio dei sentimenti si accresca con l'età; i rapporti sociali infine obbediscono alla stessa legge di stabilizzazione graduale. Dobbiamo tuttavia sottolineare sin dall'inizio una differenza essenziale fra la vita del corpo e quella della psiche, se vogliamo rispettare il dinamismo inerente alla realtà psichica: la forma finale di equilibrio raggiunta dalla crescita organica è piú statica di quella verso cui tende lo sviluppo mentale, e soprattutto piú instabile, tanto che, non appena si compie l'evoluzione ascendente, ha automaticamente inizio un'evoluzione regressiva che porta alla vecchiaia. Esistono alcune funzioni psichiche, strettamente dipendenti dallo stato degli organi, che seguono una curva analoga: l'acutezza visiva, ad esempio, raggiunge un punto

massimo verso la fine dell'infanzia, per diminuire in seguito, e molte relazioni percettive sono rette dalla stessa legge. Le funzioni superiori dell'intelligenza e dell'affettività tendono al contrario verso un "equilibrio mobile", tanto piú stabile, quanto piú è mobile, di modo che, per le menti sane, la fine della crescita non segna affatto l'inizio della decadenza, bensí apre la via ad un progresso spirituale che nulla ha di contraddittorio con l'equilibrio interno. È in termini di equilibrio, quindi, che cercheremo di descrivere l'evoluzione del bambino e dell'adolescente. Da questo punto di vista lo sviluppo mentale è una costruzione continua, paragonabile a quella di un vasto edificio che ad ogni aggiunta divenga piú solido, o piuttosto alla messa a punto di un delicato meccanismo, le cui fasi gradualí di montaggio portino ad un'elasticità e mobilità degli elementi tanto maggiore, quanto piú stabile divenga il loro equilibrio. A questo punto, dobbiamo però introdurre un'importante distinzione fra due aspetti complementari di questo processo di costituzione dell'equilibrio: è opportuno scindere sin dall'inizio le strutture variabili, che definiscono le forme o stati successivi dell'equilibrio, ed un certo funzionamento costante, che permette il passaggio da uno stato qualsiasi al livello successivo.

Effettivamente, quando si paragona il fanciullo all'adulto si è talvolta colpiti dall'identità delle reazioni – si parla allora di "piccola personalità", per dire che il bambino sa bene quello che desidera ed agisce, come noi, in funzione d'interessi precisi; talvolta si scopre invece una quantità di differenze – nel gioco, per esempio, o nel modo di ragionare, e si dice allora che "il bambino non è un piccolo adulto". Volta a volta, le due impressioni sono esatte: da un punto di vista funzionale, cioè considerando i moventi della condotta e del pensiero, esistono funzionamenti costanti, comuni a tutte le età: ad ogni livello l'azione suppone sempre un interesse che la provochi, si tratti di un bisogno fisiologico, affettivo o intellettuale (in quest'ultimo caso il bisogno si presenta sotto forma di un interrogativo o problema); ad ogni livello, l'intelligenza cerca di comprendere o di spiegare, ecc. ecc. Ma se le funzioni dell'interesse della spiegazione ecc. sono dunque comuni a tutti gli stadi, cioè "invarianti" in quanto funzioni, è altrettanto vero che gli "interessi" (contrapposti all'"interesse") variano considerevolmente da un livello mentale all'altro, e le spiegazioni particolari (contrapposte alla funzioni dello spiegare) sono forme molto diverse a seconda del grado di sviluppo intellettuale. Accanto alle funzioni costanti si devono quindi distinguere le strutture variabili: ed è precisamente l'analisi di queste strutture progressive, o forme successive, di equilibrio, che permette di determinare le differenze od opposizioni da un livello all'altro della condotta, dai comportamenti elementari del neonato sino all'adolescenza.

Le strutture variabili saranno dunque le forme di organizzazione dell'attività mentale, considerata nel suo duplice aspetto motorio e intellettuale da un lato, e affettivo dall'altro, e nelle sue dimensioni individuale e sociale (interindividuale). Per maggiore chiarezza distingueremo sei stadi o periodi di sviluppo che indicano l'apparizione di queste strutture costruite in successione: 1) Lo stadio dei riflessi o meccanismi ereditari, delle prime tendenze istintive (alimentari) e delle prime emozioni. 2) Lo stadio delle prime abitudini

motorie e delle prime percezioni organizzate, così come dei primi sentimenti differenziati. 3) Lo stadio dell'intelligenza sensomotoria o pratica (anteriore al linguaggio), delle organizzazioni affettive elementari e delle prime fissazioni esterne dell'affettività. Questi tre primi stadi costituiscono insieme il periodo della prima infanzia (sino a circa un anno e mezzo-due anni, cioè prima degli sviluppi del linguaggio e del pensiero propriamente detto). 4) Lo stadio dell'intelligenza intuitiva, dei sentimenti interindividuali spontanei, e dei rapporti sociali di subordinazione all'adulto (dai due ai sette anni), o seconda fase dell'infanzia propriamente detta). 5) Lo stadio delle operazioni intellettuali concrete (inizio della logica) e dei sentimenti morali e sociali di cooperazione (dai sette agli undici-dodici anni). 6) Lo stadio delle operazioni intellettuali astratte, della formazione della personalità e dell'inserimento affettivo ed intellettuale nel mondo degli adulti (adolescenti).

Ognuno di questi stadi è caratterizzato dunque dall'apparizione di strutture originali, la cui costruzione lo distingue dagli stadi anteriori. I caratteri essenziali di queste successive costruzioni persistono nel corso degli stadi anteriori, come sottostrutture sulle quali vengono edificandosi i nuovi caratteri: ne consegue che nell'adulto ogni stadio precedente corrisponde ad un livello più o meno elementare o elevato della gerarchia delle condotte. Ma ad ogni stadio corrispondono anche caratteri contingenti e secondari, che vengono modificati dallo sviluppo ulteriore in funzione dei bisogni di una migliore organizzazione. Ogni stadio costituisce dunque, attraverso le strutture che lo definiscono, una forma specifica di equilibrio, e l'evoluzione mentale si realizza nella direzione di un equilibrarsi sempre più avanzato.

Possiamo allora definire quali sono i meccanismi funzionali comuni ad ogni stadio. In modo del tutto generale possiamo dire (non solo confrontando ogni stadio al successivo, ma ogni condotta all'interno di un qualsiasi stadio alla condotta successiva) che ogni azione – cioè ogni movimento, ogni pensiero od ogni sentimento – risponde ad un bisogno. Il bambino, come l'adulto, non esegue alcuna azione, esterna o anche totalmente interiore, se non è spinto da un movente, e tale movente si presenta sempre sotto forma di un bisogno (un bisogno elementare, un interesse, un interrogativo, ecc.). Ma, come ha ben dimostrato Claparède, un bisogno è sempre la manifestazione di uno squilibrio: si ha bisogno quando qualche cosa al di fuori di noi o dentro di noi, nella nostra struttura fisica o mentale, si è modificato, e quando si tratta di riadattare la condotta in funzione di questo cambiamento. La fame o la stanchezza, per esempio, determineranno la ricerca del nutrimento o del riposo; l'incontro con un oggetto esterno provocherà il bisogno di giocare, la sua utilizzazione a fini pratici o susciterà un interrogativo, un problema teorico; una parola altrui ecciterà il bisogno di imitare, di simpatizzare, oppure susciterà la riserva o l'opposizione, poiché entra in conflitto con una nostra qualsiasi tendenza. Inversamente, l'azione si conclude quando si fa soddisfazione dei bisogni, cioè quando si è ristabilito l'equilibrio tra il fatto nuovo che ha provocato il bisogno, e la nostra organizzazione mentale quale si presentava anteriormente ad esso. Mangiare o dormire, giocare o raggiungere i propri scopi, rispondere ad un interrogativo o risolvere un problema, riuscire in una buona

imitazione, stabilire un legame affettivo, mantenere il proprio punto di vista, sono altrettante soddisfazioni che, negli esempi precedenti, porranno termine alla condotta specifica suscitata dal bisogno. Si potrebbe così dire che ad ogni istante l'azione viene squilibrata dalle trasformazioni che si manifestano nel mondo, esterno od interno, e ogni nuova condotta consiste non soltanto nel ristabilire l'equilibrio, ma anche nel tendere verso un equilibrio più stabile di quello dello stato anteriore a questa perturbazione.

L'azione umana consiste appunto in questo continuo e perpetuo meccanismo di riadattamento o riequilibrio, e proprio per tale ragione nelle prime fasi di costruzione le strutture mentali successive, determinate dallo sviluppo, possono venir considerate come altrettante forme di equilibrio, ognuna delle quali è un progresso rispetto alle precedenti. Occorre però comprendere anche che questo meccanismo funzionale, per quanto generale sia, non spiega il contenuto o la struttura dei diversi bisogni, poiché ognuno di essi è relativo all'organizzazione del livello considerato; la vista di uno stesso oggetto, per esempio, provocherà domande molto diverse in un bambino piccolo, ancora incapace di classificazione, e in un grande, con idee più ampie e sistematiche. Gli interessi di un bambino dipendono quindi in ogni momento dall'insieme delle nozioni acquisite e delle disposizioni affettive, in quanto tendono a completarle nella direzione di un migliore equilibrio.

Prima di esaminare in modo particolareggiato lo sviluppo, occorre precisare la forma generale dei bisogni e degli interessi comuni a tutte le età. Possiamo dire, a questo proposito, che ogni bisogno tende 1) ad incorporare le cose e le persone all'attività propria del soggetto, quindi ad "assimilare" il mondo esterno alle strutture già costruite, e 2) a riadattare queste in funzione della trasformazioni subite, quindi "accomodarle" agli oggetti esterni. Da questo punto di vista, tutta la vita mentale, come del resto la stessa vita organica, tende ad assimilare progressivamente l'ambiente circostante, realizzando questa incorporazione per mezzo di strutture, o organi psichici, il cui raggio d'azione diviene sempre più ampio: la percezione e i movimenti elementari (prensione, ecc.) permettono dapprima il possesso degli oggetti vicini e nel loro stato presente, più tardi la memoria e l'intelligenza pratica permettono sia di ricostituire il loro stato immediatamente anteriore, sia di anticipare le loro trasformazioni imminenti; il pensiero intuitivo rafforza poi questi due poteri; l'intelligenza logica, prima nella forma delle operazioni concrete, poi della deduzione astratta, compie quest'evoluzione, rendendo il soggetto padrone degli avvenimenti più lontani nello spazio e nel tempo. In ognuno di questi livelli la mente assolve quindi alla medesima funzione, che è quella d'incorporare a sé l'universo, ma la struttura di tale assimilazione varia, variano cioè le forme successive di incorporazione, dalla percezione e dal movimento sino alle operazioni superiori.

Così, assimilando gli oggetti, l'azione ed il pensiero sono costretti ad aggiustarsi ad essi, cioè a ridimensionarsi in seguito ad ogni variazione esterna. Possiamo chiamare "adattamento" l'equilibrio di assimilazioni ed accomodamenti; questa è la forma generale dell'equilibrio psichico; lo sviluppo mentale consisterebbe quindi nella sua progressiva

organizzazione, in un adattamento sempre piú preciso alla realtà. Studieremo ora concretamente le tappe di questo adattamento.

(J. Piaget, *Lo sviluppo mentale del bambino*, Einaudi, Torino, 1967)

Piaget, Il diritto all'educazione

Queste considerazioni di Jean Piaget sul diritto all'educazione nel mondo attuale fanno parte del suo commento all'art. 26 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo che gli fu richiesto dall'UNESCO e fu pubblicato in lingua francese nel 1972 nel Rapporto sulle strategie dell'educazione. Piaget affronta qui il problema di come debba essere inteso oggi il diritto all'educazione. Egli parte dalla constatazione che nell'essere umano l'interazione sociale ed educativa è una condizione indispensabile dello sviluppo. Il significato da dare all'educazione viene individuato in rapporto alla formazione intellettuale e morale del giovane. Dai dati sperimentali che emergono dalle ricerche di psicologia evolutiva, il pensiero e la logica – così come le regole e i sentimenti morali – non sono da considerare caratteristiche innate, ma si formano gradualmente nell'individuo e hanno bisogno di un determinato ambiente sociale che favorisca la loro elaborazione attiva da parte del soggetto e non si limiti a una semplice trasmissione e imposizione di regole e di conoscenze precostituite. Il diritto all'educazione significa quindi garantire a ciascun bambino il diritto alla costruzione delle proprie strutture mentali e dei propri principi morali, nella interazione con un ambiente sociale di formazione (la scuola) in cui siano organizzati metodi e tecniche adeguati alle leggi del suo sviluppo mentale.

J. Piaget, Dove va l'educazione?

Lo sviluppo dell'essere umano è in funzione di due gruppi di fattori: i fattori ereditari e di adattamento biologico, da cui dipende l'evoluzione del sistema nervoso e dei meccanismi psichici elementari, e i fattori di trasmissione o d'interazione sociale, che intervengono fin dalla nascita ed hanno una funzione sempre più importante, nel corso della crescita, nel costituirsi delle condotte e della vita mentale. Parlare di un diritto all'educazione significa dunque anzitutto constatare la funzione indispensabile dei fattori sociali nella formazione stessa dell'individuo.

Solo alcune società animali di tipo inferiore sono interamente regolate dal gioco degli istinti, vale a dire da dispositivi ereditari che restano interni agli individui stessi. Già negli animali superiori, il completamento di certe condotte, solo in apparenza esclusivamente istintive o innate, richiede l'intervento di trasmissioni sociali esterne, sotto forma di imitazioni, di addestramento, in breve, di un'educazione dei piccoli da parte della madre o del padre. Uno psicologo cinese ha dimostrato, ad esempio, che l'istinto di caccia dei gattini si sviluppa meno bene quando questi vengono separati dalla madre che non quando la medesima condotta viene rinforzata dalle stimolazioni e dall'esempio materno. Ma, nell'animale, la vita di famiglia è breve e gli inizi di educazione che essa comporta restano assai limitati; nelle più dotate fra le scimmie antropoidi, gli scimpanzé, i rapporti fra genitori e figli cessano dopo qualche settimana e, dopo il primo anno, il piccolo è riconosciuto dalla madre soltanto in un caso su cinque.

La differenza essenziale fra le società umane e le società animali consiste invece nel fatto

che le più importanti fra le condizioni sociali dell'uomo – i mezzi tecnici di produzione il linguaggio con l'insieme delle nozioni di cui permette la costruzione, le usanze e regole di vario tipo – non sono più determinate dall'interno attraverso meccanismi ereditari già pronti per essere attivati al contatto delle cose e degli altri esseri; queste condotte vengono acquisite per trasmissione dall'esterno, di generazione in generazione, vale a dire attraverso l'educazione, e si sviluppano soltanto in funzione d'interazioni sociali molteplici e differenziate. Da quando gli uomini parlano, ad esempio, nessun idioma si è fissato ereditariamente, ed è sempre attraverso una azione educativa esterna dell'ambiente familiare sul bambino piccolo che questo impara la propria lingua, chiamata, infatti “materna”. Indubbiamente, le potenzialità del sistema nervoso umano permettono un'acquisizione di questo genere, negata agli antropoidi, ed il possesso di una certa “funzione simbolica” fa parte di queste disposizioni interne che la società non crea, ma utilizza; tuttavia, senza una trasmissione sociale esterna (va e a dire, innanzitutto, educativa), la continuità del linguaggio collettivo rimarrebbe praticamente impossibile. Un fatto di questo genere indica, fin dall'inizio, la funzione di questa condizione formatrice, non sufficiente da sola, ma rigorosamente necessaria a quello sviluppo mentale che è l'educazione.

Ora, quel che è vero per il linguaggio – mezzo d'espressione dei valori collettivi – lo è altrettanto per questi valori stessi, come pure per le norme che li ordinano, a cominciare dai due sistemi di valori e di norme più importanti per l'adattamento ulteriore dell'individuo al suo ambiente: la logica e la morale.

Si è creduto per molto tempo che la logica fosse innata nell'individuo e che appartenesse, di fatto e di diritto, a quella “natura umana” che il senso comune considera come anteriore alla vita sociale: di cui l'idea corrente, ancora nel XVII e XVIII secolo, (e di cui l'opinione pubblica è rimasta tributaria), che le “facoltà logiche” ecc., siano naturali, e perfino le sole caratteristiche “naturali” in contrapposizione ai prodotti artificiali della vita collettiva. Così Descartes considerava il “buon senso”, vale a dire la capacità di ragionare logicamente, come la cosa più diffusa nel mondo, e Rousseau fondava tutto un sistema pedagogico sull'opposizione fra le perfezioni congenite dell'individuo e le deviazioni ulteriori dovute alla vita sociale. Sono queste le nozioni che hanno ispirato le dottrine della scuola tradizionale: l'uomo preformato nel bambino e lo sviluppo individuale consistente solo in una attualizzazione di facoltà virtuali, la funzione dell'educazione si riduce allora ad una semplice istruzione; si tratta soltanto di arricchire o di alimentare delle facoltà già formate, e non di formarle; in definitiva, è sufficiente accumulare delle conoscenze nella memoria, invece di intendere la scuola come un centro di attività reali (e sperimentali) svolte in comune, tale che l'intelligenza logica vi si elabori in funzione della azione e degli scambi sociali.

Ora, la logica non è innata nel bambino. Il risultato più evidente di un insieme di ricerche, che riguardano non soltanto il pensiero verbale dei piccoli, ma anche la loro intelligenza pratica e le operazioni concrete per mezzo delle quali essi costruiscono le loro

classificazioni, le loro nozioni di numero e di spazio, di ordine e di quantità, di movimento, di tempo e di velocità ecc., ha permesso di mettere in evidenza il fatto che certi ragionamenti, considerati logicamente necessari a partire da un certo livello mentale, sono estranei alle strutture intellettuali anteriori.

Per fissare le idee con un esempio concreto, qualsiasi bambino normale di 7-8 anni ammetterà che, se due bicchieri di forma diversa, A e B, contengono la stessa quantità d'acqua, e se i due bicchieri B e C contengono anch'essi la stessa quantità d'acqua, allora le quantità contenute in A e in C sono uguali, anche quando i due bicchieri A e C sono di forma più dissimile che non A e B o B e C. Invece, per i piccoli di 4-5 anni, non vi è alcun motivo di ammettere che le quantità A e C siano uguali, quando sono state constatate le uguaglianze $A = B$ e $B = C$, e non vi è neppure un motivo valido perché l'acqua si conservi cambiando di recipiente. Quanto ai bambini da 7 a 10 o 11 anni, se trovano evidente il ragionamento $A = B$, $B = C$, dunque $A = C$ quando si tratta di una piccola quantità d'acqua, lo mettono in dubbio quando si tratta di nozioni più complesse (per esempio, di pesi), ed a maggior ragione nel caso di ragionamenti semplicemente verbali (vale a dire senza manipolazione di oggetti). La logica formale, nel significato corrente e adulto del termine (intendo con questo, è evidente, la capacità di ragionare secondo una tale logica, come M. Jourdain che faceva della prosa senza saperlo, e non la conoscenza di questa disciplina), si costruisce realmente soltanto a partire da 11-12 anni, e occorre l'età di 14-15 anni perché si completi.

Questi dati di fatto ci sembrano tali da modificare profondamente i termini classici del problema pedagogico e, di conseguenza, il significato di diritto all'educazione: se la logica stessa si costruisce invece di essere innata, ne consegue che il primo compito dell'educazione è di formare la ragione. La proposizione "Ogni persona ha diritto all'educazione", come viene solennemente affermato all'inizio del nostro articolo 26, significa dunque in primo luogo: "Ogni essere umano ha diritto di stare, durante la propria formazione, in un ambiente scolastico tale da permettergli di elaborare fino al loro completamento, quegli strumenti indispensabili di adattamento che sono le operazioni della logica". Ora, questa formazione è più complessa di quel che non sembri, e non occorre una particolare perspicacia per accorgersi, esaminando gli individui adulti normali, rappresentativi della media degli uomini, che le personalità veramente logiche e padrone del proprio ragionamento sono rare quanto gli uomini veramente morali che esercitano la loro coscienza in tutto il suo potere.

Quel che abbiamo detto circa gli strumenti del ragionamento verrà ammesso anche più facilmente per quel che riguarda la formazione morale, in teoria almeno. Tutti ammetteranno che, se certe disposizioni innate permettono all'essere umano di costruire le leggi e i sentimenti morali, questa elaborazione presuppone l'intervento di un insieme di rapporti sociali determinati, familiari dapprima, poi più generali. Tutti riconosceranno dunque, fino ad un certo punto, la funzione formatrice dell'educazione morale in contrapposizione alle tendenze semplicemente ereditarie. Ma anche in questo caso, e

secondo un parallelismo, che l'analisi rende sempre piú evidente, fra la formazione morale e la formazione intellettuale dell'individuo, si pone il problema di sapere se l'apporto esteriore che ci si aspetta dall'educazione per completare e plasmare le disposizioni individuali, possa limitarsi ad una semplice trasmissione di regole e di conoscenze già pronte: si tratta dunque di imporre certi compiti e una certa obbedienza, in analogia con l'obbligo intellettuale di ricordare e di ripetere certe "lezioni", oppure il diritto alla formazione del ragionamento, un diritto a costruire realmente, o almeno a partecipare alla elaborazione della disciplina che sarà impegnativa per coloro stessi che avranno collaborato alla sua costruzione?

Si pone dunque, per l'educazione morale, un problema di autodisciplina, parallelo a quello dell'auto-formazione della ragione in seno ad una collettività di ricerca. Dobbiamo ad ogni modo sottolineare subito che il diritto all'educazione intellettuale e morale implica piú che un diritto ad acquisire delle conoscenze o ad ascoltare, e piú che un obbligo ad obbedire: si tratta di un diritto a costruire certi strumenti spirituali, preziosi fra tutti, e la cui costruzione richiede un ambiente sociale specifico, non fatto esclusivamente di sottomissione. L'educazione è quindi non soltanto una formazione, ma una condizione formatrice necessaria allo sviluppo naturale stesso. Dire che tutti gli esseri umani hanno diritto all'educazione, non significa dunque suggerire unicamente, come lo presuppone la psicologia individualista tributaria del senso comune, che qualsiasi individuo, destinato dalla propria natura psicobiologica a raggiungere sicuramente un livello già elevato di sviluppo, possiede in piú il diritto a ricevere dalla società l'iniziazione alle tradizioni culturali e morali; significa al contrario, approfondendo la questione, affermare che l'individuo non è in grado di acquisire le proprie strutture mentali fondamentali senza un apporto esterno che esige un determinato ambiente sociale di formazione, e che, a tutti i livelli (a partire dai piú elementari fino ai piú elevati) il fattore sociale o educativo costituisce una condizione dello sviluppo. Indubbiamente, prima dei 3-4 anni o 6-7 anni, secondo i paesi, non è la scuola ma la famiglia che ha la funzione di educare. Forse mi si risponderà che, anche ad ammettere questa funzione costruttiva delle interazioni sociali iniziali, il diritto all'educazione riguarda innanzitutto il bambino già formato dall'ambiente familiare e pronto a ricevere un insegnamento scolastico; non si tratterebbe piú allora di formazione vera e propria, ma soltanto di istruzione. Tuttavia, dissociando cosí il processo educativo in due periodi, o secondo due sfere di influenza, di cui la prima soltanto sarebbe formatrice e la seconda si limiterebbe alla trasmissione di conoscenze particolari, si impoverisce di nuovo il significato di diritto all'educazione. Non soltanto si limita la portata costruttiva di quest'ultima, ma si separa inoltre la scuola dalla vita; ora, il problema essenziale è di fare della scuola l'ambiente formatore che la famiglia tende a realizzare senza riuscirvi sempre sufficientemente e che costituisce la condizione *sine qua* non di uno sviluppo intellettuale e affettivo completo.

Affermare il diritto della persona umana alla educazione significa dunque assumersi una responsabilità molto piú gravosa che non assicurare a ciascuno l'acquisizione della lettura,

della scrittura o del calcolo; significa veramente garantire a ciascun bambino l'intero sviluppo delle sue funzioni mentali e l'acquisizione delle conoscenze, come pure dei valori morali che corrispondono all'esercizio di queste funzioni, fino all'adattamento alla vita sociale attuale. Di conseguenza, significa soprattutto assumersi l'impegno – tenendo conto della costituzione e delle attitudini che distinguono ciascun individuo – di non distruggere o sciupare nessuna delle possibilità che egli porta in sé e di cui la società è chiamata ad avvantaggiarsi per prima, invece di lasciarne perdere importanti aliquote, e di soffocarne altre.

Per questo la proclamazione di un diritto alla educazione implica, se si ha la volontà di attribuirgli un significato che superi il livello delle dichiarazioni verbali, l'utilizzazione delle conoscenze psicologiche e sociologiche che possediamo circa le leggi dello sviluppo mentale, e l'elaborazione di metodi e di tecniche adeguate agli innumerevoli dati che questi studi forniscono all'educatore. Si tratterà allora di determinare secondo quali modalità quell'ambiente sociale che è la scuola arriverà ai migliori procedimenti di formazione, e se questa formazione consiste in una semplice trasmissione di conoscenze e di regole, o se invece presuppone, come abbiamo già intravisto, delle relazioni più complesse fra l'insegnante e l'alunno e fra gli alunni stessi. Vi ritorneremo a proposito del "pieno sviluppo della personalità umana", postulato dal nostro testo.

Limitiamoci, per il momento, a formulare il principio ed a cercare quel che ne consegue dal punto di vista degli obblighi della società verso il bambino. Questo principio è dunque che l'educazione non è un semplice apporto che si aggiunge ai risultati di uno sviluppo individuale regolato in maniera innata o che si effettua con l'aiuto della sola famiglia: dalla nascita alla fine dell'adolescenza l'educazione è unica e costituisce uno dei fattori fondamentali necessari alla formazione intellettuale e morale; di conseguenza, la scuola ha una parte non trascurabile di responsabilità quanto al successo finale o all'insuccesso dell'individuo nella realizzazione delle proprie possibilità e nel suo adattamento alla vita sociale.

In una parola, l'evoluzione interna dell'individuo fornisce soltanto un numero più o meno grande, a seconda delle attitudini ai ciascuno, di abbozzi suscettibili di essere sviluppati, distrutti o lasciati ad uno stadio incompleto. Ma non sono che degli abbozzi, e soltanto le interazioni sociali e educative li trasformeranno in condotte efficaci oppure li distruggeranno per sempre. Il diritto all'educazione è dunque, né più né meno, il diritto dell'individuo a svilupparsi normalmente, in funzione delle possibilità di cui dispone, e l'obbligo, per la società, di trasformare queste possibilità in realizzazioni effettive e utili.

(F. Ravaglioli, *Educazione occidentale*, Armando, Roma, 1988, vol. III, pagg. 354-359)

Piaget, La psicologia del bambino

Jean Piaget (1896-1980) in queste pagine tratte da Le scienze dell'uomo (1970) considera il ruolo fondamentale che ha avuto lo studio della psicologia del bambino secondo un approccio genetico per comprendere come lo sviluppo consista sempre in una costruzione di strutture le quali evolvono secondo stadi "la cui successione può essere accelerata ma non soppressa". Esaminando le posizioni espresse dai diversi studiosi sui fattori che possono spiegare lo sviluppo del bambino – quali la maturazione, l'interazione con l'adulto, l'esperienza sociale – Piaget sottolinea la necessità di considerare il ruolo svolto dal fattore di "equilibrizzazione" (cioè dalla compensazione attiva da parte del soggetto nei confronti delle modificazioni esterne) che permette di spiegare la successione degli stadi secondo un ordine fisso. In relazione, infine, alla teoria dell'intelligenza, Piaget sottolinea il contributo dato dallo strutturalismo che riconosce l'esistenza di "strutture operatorie" e prende le distanze sia dalle concezioni associazionistiche sia da quelle della Gestalt (le quali riconoscono l'esistenza delle strutture, ma le riducono tutte a un unico tipo, quello della percezione). La specifica caratteristica delle strutture intellettuali è stata individuata grazie all'analisi psicogenetica (cioè alla ricostruzione del loro processo di formazione): esse non sono innate né acquisite, ma sono il risultato di una costruzione graduale da parte del soggetto. Tale concezione dello sviluppo dell'intelligenza è definito anche "costruttivismo".

J. Piaget, *Le scienze dell'uomo*

Il grande futuro della psicologia è senza dubbio legato ai metodi comparativo e psicogenetico, poiché solo seguendo il processo di formazione dei comportamenti e dei loro meccanismi, nell'animale e nel bambino (nella prospettiva di studiare anche le pre-percezioni e i movimenti nei vegetali), se ne può comprendere la natura e il funzionamento nell'adulto. Il motivo per cui è stato necessario un tempo considerevole per comprendere quanto rappresenta ormai una tendenza largamente diffusa, è che si è a lungo considerato il bambino come il protagonista passivo di un processo di apprendimento limitato a "registrare" ciò che nel mondo dell'esteriorità già organizzata è inscritto in anticipo, e soprattutto ciò che l'adulto gli insegna. Ebbene, due grandi lezioni ci vengono da una migliore conoscenza del bambino: l'universo non è, in realtà, organizzato che alla condizione di avere reinventato poco a poco tale organizzazione, strutturando gli oggetti, lo spazio, il tempo e la causalità e costituendoli in complesso logico; mai nulla si apprende dai maestri se non ricostruendo, allo stesso modo, il loro pensiero: senza questa organica appropriazione, esso non potrebbe mai fissarsi nell'intelligenza e nemmeno nella memoria (cosa che si constata direttamente). In una parola, la psicologia del bambino ci insegna che lo sviluppo è una costruzione reale, al di là di innatismo ed empirismo, e che non si risolve in un'accumulazione additiva di acquisizioni isolate, ma è una costruzione di strutture.

A. Ad una prima considerazione della linea evolutiva dell'etologia, o psicologia animale,

sorprende constatare come essa abbia conosciuto fasi parallele a quelle della psicologia dell'infanzia, senza che sia intervenuta nessun'altra influenza diretta nell'uno o nell'altro senso, giacché l'etologia è soprattutto opera di zoologi. Dopo una fase di osservazioni isolate, la psicologia animale si è fatta in laboratorio secondo rigorosi canoni di ispirazione associazionista (teorie dell'apprendimento). In seguito, è venuta la scuola detta "obiettivistica", il cui assunto ha significato ricollocare la ricerca nell'ambito della natura stessa, cioè nel complesso indissociabile organismo + ambiente, conducendo tuttavia l'analisi in modo sistematico: di qui la riscoperta dell'istinto, ma col sostegno di una larga abbondanza di fatti nuovi, che ne attestano la complessa realtà. Infine, alla generazione che ha fondato questa etologia in natura, è seguita una seconda generazione di studiosi, diffidenti nei confronti di un puro innatismo e perciò orientati a cercare la spiegazione in un complesso di innatezza e di esercizio, e che insistono sulla costruzione delle strutture piuttosto che sull'idea di preformazione semplice.

Ebbene, la psicologia dell'infanzia è passata attraverso fasi abbastanza corrispondenti. Dopo un primo stadio di osservazioni isolate e, per così dire, soprattutto "biografiche", si è sottoposto il bambino ad ogni sorta di test standardizzati, concludendo con delle indicazioni quantitative più che con idee sui meccanismi propri dello sviluppo. Questa fase è stata seguita da studi soprattutto clinici, nei quali il bambino è stato considerato nel suo contesto di vita e di attività, e a questo punto l'accento è stato posto, in modo analogo, soprattutto sui fattori di maturazione interna del sistema nervoso (Gesell e Wallon), dando spazio naturalmente al fattore sociale generale, ignoto all'animale nella forma di trasmissioni educative prolungate. Finalmente, l'attenzione si è incentrata sulla costruzione stessa delle strutture, superando nello stesso tempo i presupposti a lungo resistenti dei fattori organici e dell'azione dell'adulto.

[...]

B. È lo studio della psicogenesi nel bambino che rende agibile l'analisi di questa costruzione delle strutture. Studi di questo genere vengono intrapresi con sempre maggiore intensità in numerosi paesi, secondo molteplici tendenze di cui segnaleremo le più importanti.

Agli inizi, Gesell e Wallon hanno insistito sul ruolo della maturazione nervosa, fattore indiscutibile e i cui effetti sono constatabili ai livelli sensorio-motori iniziali (per esempio, nella mielinizzazione del fascio piramidale che rende possibile il coordinamento della visione e della prensione). Tuttavia, nella misura in cui lo sviluppo procede, la maturazione nervosa (che dura fino intorno ai 15-16 anni almeno) si limita sempre più a offrire delle possibilità senza intervenire con la necessità di una programmazione già fissata, né, del resto, le possibilità danno luogo ad attuazioni multiple, se non nella misura in cui intervengono altri fattori. Wallon, in particolare, ha insistito sul ruolo della maturazione del sistema posturale che, pur essendo strettamente legato al gioco delle emozioni, da lui considerato un fattore positivo, prefigura già gli aspetti figurativi del pensiero (immagini, ecc.).

Un altro fattore fondamentale, sul quale i medesimi autori si basano, accettando più o meno esplicitamente l'idea che la vita mentale si risolve in un intreccio di fattori organici e sociali, è il ruolo giocato dalla società ambiente: Wallon, la vecchia Scuola di Vienna (Ch. Bühler) e, attualmente, soprattutto gli psicologi sovietici, nel solco della tradizione di Vygotskij, hanno contribuito a mettere in evidenza un gran numero di fattori importanti a questo proposito. Anche da questo settore di studi, tuttavia, emergono due punti egualmente significativi. Il primo è che la disponibilità del bambino alle influenze adulte esiste, nella misura in cui riesce ad assimilarle. J.S. Bruner ha certo sostenuto che, in principio, si può insegnare al bambino qualsiasi cosa a qualsiasi età, ma un contraddittore, nel corso di un dibattito su questo tema, chiedeva quanto tempo sarebbe necessario per insegnare la teoria della relatività al proprio vicino che non fosse né un fisico né un matematico: alla risposta "tre o quattro anni", lo stesso ha aggiunto: "d'accordo, ma se si incominciassero al livello del neonato, ne occorreranno forse uno o due di più, e anche se ciò non fosse, tre o quattro anni ci riportano alla questione degli stadi" la cui successione può essere accelerata, non però soppressa.

In secondo luogo, è da considerare che, oltre al rapporto di socializzazione che si istituisce tra adulti e bambini, esistono le relazioni sociali dei bambini fra loro stessi, e queste si sviluppano solo gradualmente. Se le ricerche eseguite in passato sull'egocentrismo del linguaggio infantile non hanno conciliato tutte le opinioni, rimane acquisita però l'idea di una necessaria decentrazione del pensiero, controllabile così sul piano dei rapporti sociali (azioni in comune, giochi collettivi, ecc.) come su quello delle strutture del pensiero.

Il terzo fattore comunemente invocato è il peso dell'esperienza sullo sviluppo dell'intelligenza: il suo è un ruolo indispensabile e come tale riconosciuto da tutti gli studiosi. È necessario, tuttavia, fare una precisazione importante. Esiste, in effetti, un'esperienza che potremmo dire, in senso lato, fisica: quella cioè che consiste nell'agire sugli oggetti per derivarne delle conoscenze, attraverso un processo di astrazione che opera direttamente sull'oggetto stesso (colori, peso, ecc.). È il tipo di esperienza al quale ci si riferisce comunemente, e che costituisce l'oggetto specifico dell'empirismo. Ma esiste ancora, d'altra parte, un'esperienza che può chiamarsi logico-matematica e che gioca un ruolo assai importante nel periodo che precede l'apparizione delle operazioni deduttive: anche questo tipo di esperienza si esercita sugli oggetti, ricavando però le sue conoscenze non dall'oggetto in quanto tale, bensì dalle azioni per mezzo delle quali opera su esso; è, per esempio, il tipo di esperienza che interviene allorché il bambino verifica la commutatività, cambiando l'ordine degli oggetti e contandoli di nuovo; poiché l'ordine e la numerazione sono in questo caso dovuti esclusivamente all'azione stessa. Si è voluto contestare tale distinzione, sostenendo, per esempio, che l'ordine e il numero sono, in questo caso, negli oggetti in quanto tali: ma resta da spiegare allora chi ve li abbia messi: l'azione del soggetto o la loro natura fisica di per sé?

Sia questa distinzione, sia lo studio dell'intelligenza senso-motoria che si costituisce prima del linguaggio e dunque indipendentemente da esso, inducono allora ad ammettere che le

operazioni intellettuali, quelle logico-matematiche in special modo, sono nate dall'azione (quella del riunire, per esempio) e consistono in azioni interiorizzate (l'addizione), il cui specifico carattere è la reversibilità (all'addizione corrisponde il suo inverso, o sottrazione), esprimendo esse le coordinazioni più generali (la relazione consistente nella riunione non si applica agli oggetti, ma a quasi tutte le coordinazioni di azioni). Ma lo studio delle operazioni dimostra, soprattutto, che esse non compaiono mai allo stato isolato e sono solidali fra loro in sistemi d'insieme le cui manifestazioni sono, per esempio, una classificazione, una seriazione, la successione dei numeri, delle corrispondenze uno a uno o uno a molti, delle matrici, ecc. Dal punto di vista logico, queste totalità dipendono da note strutture di "gruppi", "reticoli", "corpi", "anelli", ecc., e l'analisi psicologica prova che tali strutture sono, in effetti, "naturali", vale a dire che si costituiscono spontaneamente con le operazioni stesse, partendo d'altronde da strutture più elementari di "raggruppamenti" vari. È dunque indispensabile, oltre ai fattori comunemente assunti a spiegazione dello sviluppo, quelli cioè di maturazione, vita sociale o esperienza, considerare un fattore di coordinazione delle azioni, non innato, la cui presenza e funzione sono tuttavia indissociabilmente legate allo stesso processo di svolgimento funzionale delle azioni, e che si può definire come fattore di equilibrizzazione. Non si tratta di una bilancia di forze nel senso gestaltista, quanto proprio di un'autoregolazione, nel senso della biologia e della cibernetica, di un fattore cioè che dimostra il rapporto di natura "essenziale" che lega l'intelligenza a tutto quanto si viene scoprendo intorno alle molteplici omeostasi proprie della vita organica. L'equilibrizzazione, concepita in questi termini, deve inoltre basarsi sulle compensazioni attive del soggetto nei confronti delle modificazioni esteriori, e in tal modo rende agibile una spiegazione causale della reversibilità, altrimenti riducibile nei limiti di un carattere propriamente logico delle operazioni.

Ancora, tale fattore di equilibrizzazione non solo spiega il carattere sequenziale degli stadi individuati nel processo di costruzione delle strutture, ma è capace di fornire, nello stesso tempo, un'interpretazione probabilista della loro successione: un qualunque stadio S non si pone come il più probabile all'inizio dello sviluppo, *ma diviene* il più probabile, una volta che l'equilibrio sia stato raggiunto allo stadio $S - 1$, intanto perché le acquisizioni in $S - 1$ sono necessarie alle costruzioni in S , e d'altra parte perché un equilibrio già conseguito non concerne che un settore limitato, dunque parziale, incompleto, ed è perciò la condizione di nuovi squilibri ai quali appunto andrà la responsabilità del passaggio da $S - 1$ a S .

C. Nell'ambito della teoria dell'intelligenza, l'insieme di queste constatazioni sembra allora autorizzare alcune conclusioni, che è difficile non scorgere. La prima è che l'intelligenza è assai più ricca e complessa degli aspetti di cui il soggetto prende coscienza, poiché quest'ultima non approda che ai risultati esteriori di essa, tranne nel caso in cui, in forza di un impegno riflessivo sistematico e retroattivo, la logica e la matematica giungano a formalizzare, senza tuttavia occuparsi in generale del problema delle loro origini, delle strutture le cui radici naturali si trovino già nell'intelligenza in atto. Quanto al soggetto

medio, egli non conosce l'intelligenza se non nelle sue prestazioni, le strutture operatorie gli sfuggono allo stesso modo del resto di tutti, quasi, i meccanismi propri dei suoi comportamenti e, ancora di piú, del suo organismo. Le strutture esistono, dunque, ma tocca all'osservatore rivelarle e analizzarle: il soggetto le ignora, infatti, nella loro qualità di strutture, e di esse è capace di individuare solo le operazioni particolari da lui utilizzate (e nemmeno tutte: utilizza continuamente l'"associatività" e la "distributività", senza sospettarlo, ed è spesso cosí anche per la commutatività).

Non appare dunque sorprendente che lo strutturalismo abbia impiegato tanto tempo per imporsi, seppure a titolo di tendenza i cui esiti possibili sono lontani dall'essere tutti raggiunti. [...] La psicologia della *Gestalt* ha scoperto delle strutture, ma ha voluto però tutte ridurle ad un unico tipo, facendone il carattere specifico della percezione e delle funzioni conoscitive inferiori ed escludendone l'applicazione all'intelligenza. Sono stati necessari la psicogenetica e l'individuazione dei diversi stadi preoperatori per rivendicare la specificità delle strutture intellettuali.

L'analisi psicogenetica, tuttavia, non vanta solo il merito di questo strutturalismo. Un altro servizio ch'essa rende è altrettanto essenziale, e si risolve nel costruttivismo. Le strutture operatorie dell'intelligenza non sono innate, si sviluppano anzi nel corso di un processo laborioso, che abbraccia i primi quindici anni dell'esistenza, nelle condizioni sociali piú favorevoli. E se si è negato che esse "giacciono" preformate nel sistema nervoso, nemmeno è da credere appartengano *a priori* al mondo fisico, nel quale non resterebbe che scoprirle. Le strutture, dunque, sono il risultato di una reale costruzione, che procede per gradi, su ciascuno dei quali è necessaria una preliminare ricostruzione dei risultati ottenuti al grado precedente, prima di ampliare il proprio ambito e di promuovere una nuova costruzione: le strutture nervose servono quale strumento all'intelligenza senso-motoria, ma questa è in grado di costruire una serie di nuove strutture (oggetto permanente, gruppo degli spostamenti, schematismo dell'intelligenza pratica, ecc.); le operazioni del pensiero, a loro volta, assumono a proprio fondamento l'azione sensorio-motrice dalla quale prendono origine, ma esse ricostruiscono ciò che era acquisito a livello pratico, elaborandolo in forma di rappresentazioni e concetti, prima di ampliare considerevolmente la gamma delle strutture iniziali; il pensiero riflessivo o astratto, finalmente, ristrutturata le iniziali operazioni mentali, situando il dominio concreto in quello dell'ipotesi e della deduzione proposizionale o formale. Nell'adulto che crea, tale movimento di costruzioni incessanti si prolunga indefinitamente, e le forme di pensiero tecnico e scientifico ne sono l'indiscutibile testimonianza.

(L. Mecacci, *Introduzione alla psicologia*, Laterza, Bari, 1994, pagg. 160-162; 164-169)

Pierre de Fermat, Il suo enigma

Pierre de Fermat (1601-1605) di professione faceva il giudice e si occupava di matematica da dilettante. Un dilettante decisamente bravo, visto che, come Descartes e indipendentemente da Descartes, ha “inventato” la geometria analitica. Se la geometria analitica ha aiutato a risolvere molti problemi, Fermat ha pensato bene di lasciarne qualcuno irrisolto ai posteri (forse perché, come Descartes, non voleva togliere loro la soddisfazione di fare nuove scoperte). In margine alla sua copia dell'*Aritmetica* di Diofanto, Fermat annotò che “è impossibile dividere un cubo in due cubi, o un biquadrato in due biquadrati, o, in generale, ogni altra potenza maggiore della seconda in due potenze dello stesso grado”. In altri termini: per $n > 2$ (se n è un numero intero) l'equazione $a^n + b^n = c^n$ non ha soluzioni intere. Fermat aggiungeva: “Della qualcosa ho scoperto una dimostrazione veramente mirabile, che non può essere contenuta nella ristrettezza del margine”. Naturalmente Fermat si guardò bene di lasciare altrove traccia della “dimostrazione mirabile”. Dopo che Samuel de Fermat, insieme ai manoscritti del padre, pubblicò anche quella nota in margine, moltissimi matematici si sono cimentati nella ricerca di quella dimostrazione. La ricerca è andata avanti fino al giugno del 1993, quando Andrew Wiles, professore all'Università di Princeton, ha annunciato di aver dimostrato il teorema di Fermat; ma i colleghi di Wiles che in tutto il mondo hanno analizzato la sua dimostrazione vi hanno trovato una lacuna. Finalmente, anche grazie all'aiuto di uno studente, nel 1995, Wiles è riuscito ad aggirare tutte le difficoltà e la dimostrazione è stata pubblicata in una versione convincente.

(estratto e adattato da U. Bottazzini, *Deliri matematici in nome di Fermat*, “Il Sole-24 ore”, 19 ottobre 1997, pag. 36)

Pirrone, L'impassibilità (*apáttheia*)

Le testimonianze su Pirrone riportate da Diogene Laerzio non sono concordi: mentre Enesidemo riferisce che la vita quotidiana di Pirrone sarebbe stata impostata sulla "cautela", il racconto di Antigono di Caristo fornisce tutt'altra immagine del filosofo scettico, che in ogni momento è coerente con i propri principi filosofici, cioè impassibile di fronte alle vicende che gli accadono intorno, anche se queste lo coinvolgono direttamente.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 62-63

1 La sua vita [di Pirrone] fu coerente con la sua dottrina. Lasciava andare ogni cosa per il suo verso e non prendeva alcuna precauzione, ma si mostrava indifferente verso ogni pericolo che gli occorreva, fossero carri o precipizi o cani, e assolutamente nulla concedeva all'arbitrio dei sensi. Ma, secondo la testimonianza di Antigono di Caristo, erano i suoi amici, che sollevano sempre accompagnarlo, a trarlo in salvezza dai pericoli. [...]

2 Antigono di Caristo nel suo scritto *Su Pirrone* narra che all'inizio visse inosservato e fu povero ed esercitò la pittura [...].

3 Si ritirava dal mondo e cercava la solitudine tranquilla, così che raramente si mostrava a quelli di casa. Si comportava così, perché aveva udito un indiano rimproverare Anassarco, dicendogli che mai avrebbe potuto istruire qualcuno ad essere migliore, dal momento che egli stesso frequentava le corti regali ed ossequiava i re. Non perdeva mai la sua compostezza, così se qualcuno lo piantava nel mezzo del discorso, egli lo finiva per conto suo [...]. Quando una volta Anassarco cadde in un pantano, Pirrone continuò la sua strada senza aiutarlo. Qualcuno gli rimproverò un tal comportamento, ma Anassarco stesso lodò la sua indifferenza e la sua impassibilità.

(Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari, 1987², vol. II, pag. 379)

Pirrone, La sospensione del giudizio (epoché)

Diogene Laerzio riporta alcune testimonianze su Pirrone e sulla “sospensione del giudizio” (epoché). Molto probabilmente questo concetto è entrato nella tradizione scettica in epoca posteriore a Pirrone. Ascanio di Abdera è personaggio del tutto sconosciuto; Enesidemo scrive quando il concetto di epoché è ormai considerato un caposaldo dello scetticismo: quindi la sua testimonianza non è sufficiente a dimostrare che esso risalga proprio a Pirrone.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 61-62

1 [...] Seguì poi Anassarco e lo accompagnò dovunque nei suoi viaggi, così che ebbe la possibilità di avere rapporti con i Gimnosofisti in India e con i Magi.

2 Di qui attinse maggiore stimolo per le sue convinzioni filosofiche e pare che egli si aprì la via più nobile per la filosofia, in quanto introdusse e adottò i principi della acatalessia (*akatalepsía*, cioè l'irrappresentabilità e incomprensibilità delle cose) e della sospensione del giudizio (*epoché*): questo primato gli viene attribuito da Ascanio di Abdera. Pirrone diceva che niente è bello né brutto, niente è giusto né ingiusto, e similmente applicava a tutte le cose il principio che nulla esiste in verità e sosteneva che tutto ciò che gli uomini fanno accade per convenzione e per abitudine, e che ogni cosa non è più questo che quello.

3 [...] Enesidemo afferma però che nella filosofia applicava il principio della sospensione del giudizio, ma che nella vita quotidiana si comportava con cautela e preveggenza. [...]

(Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari, 1987², vol. II, pagg. 378-379)

Pitagora, una vita fra varie culture (Diogene Laerzio)

Diogene Laerzio fornisce interessanti notizie su Pitagora, capostipite della filosofia "italica". Egli, originario dell'isola di Samo, vicino alle coste dell'Asia Minore, aveva viaggiato molto, recandosi anche in Egitto, paese in cui era conservata una sapienza antica, profonda e misteriosa, prima di approdare definitivamente nella Magna Grecia, dove fondò la sua scuola a Crotone e in seguito la trasferì a Metaponto. La sua filosofia è arricchita da influssi provenienti da varie culture. Con lui la Magna Grecia giungerà a detenere per un certo tempo il primato di creatività e vivacità intellettuale nel campo della filosofia. Ferecide di Siro, ricordato in questo brano, fu un mitografo e cosmografo del VI secolo a.C.

Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, I, 1-3

Parliamo ora della filosofia italica che fu iniziata da Pitagora figlio di Mnesarco incisore di anelli, come dice Ermippo, nato a Samo o, secondo Aristosseno, tirrenio, di una delle isole che gli Ateniesi occuparono avendone scacciato i Tirreni [...]. Si procurò tre coppe d'argento ed in Egitto le diede in dono a ciascuno dei sacerdoti [...]. Fu uditore di Ferecide Siro e, dopo la morte di lui, tornò a Samo [...]. Essendo giovane ed amante dello studio, emigrò dalla patria e fu iniziato in tutti i misteri greci e barbari. Fu in Egitto [...] e poi presso i Caldei ed i Magi. Poi a Creta, con Epimenide [...] e in Egitto conobbe gl'impenetrabili (misteri) e fu istruito nei segreti circa gli Dei. Tornato a Samo, ed avendo trovato la patria sotto la tirannide di Policrate, partì per Crotone in Italia ed ivi, dando leggi agli Italici, salì in alta fama con i suoi discepoli ed in trecento amministravano egregiamente le cose pubbliche, in certo modo con regime aristocratico.

(*Grande Antologia Filosofica*, vol. I, Marzorati, Milano, 1954, pag. 43)

Pitagorici, Le dottrine (Diogene Laerzio)

Anche Diogene Laerzio fornisce una ricca sintesi delle dottrine pitagoriche.

Fr. 58 B 1a DK (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 24-33)

1 (24) Nelle *Successioni dei filosofi* Alessandro dice di aver trovato anche questo nelle memorie pitagoriche.

2 (25) Che principio di tutte le cose è la monade, che dalla monade nasce la diade infinita, soggiacente come materia alla monade ch'è causa, che dalla monade e dalla diade infinita vengono i numeri, e dai numeri i punti, e da questi le linee, e da queste le figure piane, e da queste le figure solide, e da queste i corpi percepibili, i cui elementi sono quattro, fuoco acqua terra aria, che mutano e si muovono attraverso il tutto. Che da questi è formato il cosmo animato e pensante e sferico, il quale ha nel suo centro la Terra, anch'essa sferica, e abitata.

3 (26) Che ci sono anche degli antipodi, e che quello che per noi è sotto è sopra per quelli che sono ai nostri antipodi. Che ugual parte hanno nel cosmo luce e tenebre, caldo e freddo, secco e umido; che quando prevale, di questi, il caldo, allora è estate, e quando prevale il freddo è inverno, e quando caldo e freddo sono in parti uguali allora ci sono le stagioni più belle, la primavera e l'autunno; e che la primavera, fiorendo, porta salute, e che l'autunno, tramontando, è causa di malattie. E che così è anche per il giorno, in cui l'aurora fiorisce e la sera tramonta, onde la sera è più insalubre. Che l'etere intorno alla Terra è fermo e malsano sí che tutte le cose viventi in esso sono mortali, e invece più in alto è perpetuamente mosso e puro e salubre, sí che tutte le cose che vivono in esso sono immortali e perciò divine.

4 (27) Che il Sole e la Luna e gli altri astri sono dèi, perché in essi domina il caldo, ch'è principio di vita; e che la Luna è illuminata dal Sole. Che l'uomo è congenere agli dèi, perché partecipa del caldo; e che appunto per questo il dio si prende cura di noi. Che il destino governa le cose e nell'insieme e nelle parti. Che dal Sole emana un raggio il quale, attraversando l'etere freddo e l'etere denso (chiamano etere freddo l'aria, etere denso il mare e tutto ciò che è umido) e penetrando anche negli abissi, dà vita a tutte le cose.

5 (28) Che dotate di vita sono tutte le cose che partecipano del caldo (onde anche le piante sono esseri viventi), e che tuttavia non tutte hanno anima. Che l'anima è una particella dell'etere freddo e dell'etere caldo, e differisce dalla vita appunto perché partecipa anche dell'etere freddo: ed è immortale, perché immortale è ciò da cui si è staccata. Che gli animali sono generati dagli animali mediante il seme; e che la terra non può generare. Che il seme è una goccia di cervello, contenente vapore caldo; esso, quando entra nella matrice, vi immette dal cervello icore e umidità e sangue, onde poi si formano le carni e i nervi e le ossa e i peli e insomma tutto il corpo, mentre dal vapore nascono anima e senso.

6 (29) Che l'embrione prende forma in quaranta giorni; poi il fanciullo si completa e viene alla luce in sette o nove o, al massimo, dieci mesi, secondo i rapporti dell'armonia.

Che il fanciullo ha in sé tutti i rapporti della vita; e che questi, connettendosi, lo tengono unito, aggiungendosi ciascuna parte al momento dovuto secondo i rapporti dell'armonia. Che i sensi in generale, e la vista in particolare, sono costituiti da un vapore molto caldo, mediante il quale possiamo vedere attraverso l'aria e l'acqua; perché il caldo è tenuto compatto dal freddo [circostante], mentre se il vapore che è negli occhi fosse freddo, si disperderebbe a contatto dell'aria similmente fredda; e che talvolta chiamano gli occhi porte del Sole. Le stesse cose dicono anche degli altri sensi.

7 (30) E che l'anima dell'uomo si divide in tre parti, intelletto mente animo, l'intelletto e l'animo essendo comuni anche agli altri animali, la mente essendo propria dell'uomo soltanto. Che l'anima comincia dal cuore e giunge al cervello; e che la parte ch'è nel cuore è animo, quella che è nel cervello intelletto e mente. E che i sensi sono come gocce che vengono da tali parti; e che la parte razionale è immortale, le altre mortali. Che l'anima è nutrita dal sangue; e che i ragionamenti sono respiri dell'anima; e che invisibili sono l'anima e i ragionamenti, perché anche l'etere è invisibile.

8 (31) Che l'anima è tenuta insieme dalle vene, dalle arterie e dai nervi; ma che se ha forza e se ne sta racchiusa in se stessa, allora la tengono unita i ragionamenti e le opere. Che quando è cacciata dal corpo, vaga sopra la Terra nell'aria, simile a corpo. E che Hermes è il custode delle anime, e che per questo appunto è chiamato Accompagnatore e Portinaio e Ctonio, perché è lui che manda le anime uscite dai corpi nei luoghi loro destinati, sia dalla terra che dal mare. Che le anime purificate vanno verso l'alto, mentre quelle impure né s'avvicinano ad esse né s'uniscono tra loro, ma sono legate dalle Erinni in ceppi infrangibili.

9 (32) Che tutta l'aria è piena di anime; e che tali erano considerati i dèmoni e gli eroi: e che da essi sono mandati agli uomini i sogni e i segni delle malattie <e della salute>; né solo agli uomini, ma anche alle greggi e agli altri armenti. E che per essi ci sono le purificazioni e le cerimonie apotropaiche e tutta l'arte mantica e i vaticini e tutto ciò che è di tal genere. E che il più grande compimento degli uomini è quello di persuadere un'anima al bene, stornandola dal male. Che l'uomo è felice quando abbia avuto anima buona; ma che non è mai tranquillo né segue sempre la stessa corrente.

10 (33) Che la giustizia è fedeltà ai giuramenti; e che per questo Zeus è detto protettore dei giuramenti. E che la virtù è armonia; e così la salute e il bene e dio: e che per questo il tutto è composto secondo armonia. Che l'amicizia è uguaglianza armonica. Che bisogna onorare gli dèi e gli eroi, non però nello stesso modo: ma gli dèi con lodi, e in veste bianca, e in purità; gli eroi dalla metà del giorno. Che la purità s'ottiene mediante i riti della purificazione e i lavacri e le abluzioni, e col tenersi lontani da lutti e da contatti sessuali e da ogni altra impurità, e con l'astenersi da carni già toccate e da quelle di animali morti di morte naturale e dalle triglie e dai melanuri e dalle uova e dagli animali ovipari e dalle fave e dalle altre cose dalle quali invitano ad astenersi anche coloro che nei templi compiono le iniziazioni.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 510-512)

Pitagorici, Una scuola o una setta segreta (Giamblico)

La segretezza della scuola pitagorica, che faceva discutere già gli antichi e che ne rendeva di difficile comprensione le dottrine – solo in parte riservate agli iniziati –, finí ai tempi di Platone. Così racconta Giamblico di Calcide, filosofo del III-IV secolo d.C., autore di una Silloge (raccolta) in dieci libri delle dottrine pitagoriche.

Fr. 14 A 17 DK (Giamblico, *Vita pitagorica*, 199)

S'ammira anche la cura che ebbero a tener segrete le loro dottrine. Perché in tante generazioni fino a Filolao nessuno conobbe memorie di Pitagorici: fu Filolao il primo a divulgare i tre libri famosi, di cui si dice che furono acquistati per cento mine da Dione siracusano per incarico di Platone, quando Filolao si trovò in dura e grave povertà. Filolao faceva parte della setta dei Pitagorici, e per questo aveva potuto avere i libri.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 130)

Planck, Causalità e libertà

Karl Max Planck (1858-1947), fondatore della moderna fisica quantistica, epistemologo, è stato fra i primi a porsi il problema del rapporto tra la fisica classica e la nuova fisica quantistica. Sulla delicata questione del determinismo egli afferma che se dall'esterno il mondo appare come legato da un rapporto di causa, da un punto di vista interno, soggettivo, la volontà appare libera. Quindi c'è il determinismo per il passato e la libertà per il futuro.

M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, trad. di E. Persico e A. Gamba, Boringhieri, Torino, 1964, pagg. 326-327

Secondo il risultato delle nostre ricerche, l'opposizione fra una rigorosa causalità e il libero arbitrio è soltanto una difficoltà apparente che si basa sulla formulazione del problema. Quindi la risposta alla domanda se la volontà sia legata o no alla causalità, suona in modo diverso secondo il punto di partenza che si è scelto per la considerazione. Da un punto di vista esterno, oggettivo, la volontà è legata causalmente; da un punto di vista interno, soggettivo, la volontà è libera. In altre parole: una volontà esterna è legata causalmente, e ogni azione volontaria di un altro uomo si può – almeno in linea di principio, e quando si abbia una conoscenza sufficientemente precisa delle condizioni iniziali – determinare come conseguenza necessaria in tutte le sue particolarità per mezzo della legge di causalità. Quanto questo programma possa essere portato avanti, è soltanto una questione di intelligenza dell'osservatore. Al contrario, la propria volontà è comprensibile causalmente soltanto per le azioni passate, ma è libera per quanto riguarda le azioni future. È impossibile dedurre il comportamento futuro razionalmente dalle circostanze presenti e dagli influssi dell'ambiente, anche da parte di una intelligenza superiore [...]. Le nostre considerazioni ci hanno condotto ad affermare che la trattazione causale vien meno proprio nel punto in cui sarebbe più importante per la nostra vita. Nessuna scienza, nessuna autoconoscenza ci spiega come dobbiamo comportarci in una data situazione. Qui noi abbiamo bisogno di un'altra guida, di una guida che non si basi sulla nostra intelligenza, ma che agisca direttamente sulla nostra volontà, facendoci vedere in ogni situazione la direzione da seguire per le nostre azioni. Qui, a colmare il vuoto lasciato dalla scienza, si presenta come completamento necessario l'etica. Essa aggiunge al “sei costretto” causale il “devi” morale; essa pone accanto alla pura conoscenza il giudizio, che è estraneo a ogni considerazione scientifica causale.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 851-852

Planck, Relatività e assoluto

La relatività di Einstein non sopprime l'assoluto nella natura. Non siamo noi che creiamo il mondo esterno come ci fa comodo, esso ci si impone. L'assoluto non è un oggetto da afferrare, ma una meta ideale che ci sta sempre davanti, senza che noi possiamo raggiungerla.

M. Planck, *La conoscenza del mondo fisico*, trad. di E. Persico e A. Gamba, Boringhieri, Torino, 1964, pagg. 172-174

La scoperta di Einstein che i nostri concetti di spazio e tempo, che Newton e Kant ponevano a base del loro pensiero come forme assolute e date della nostra intuizione fenomenica, hanno invece un significato relativo per l'arbitrio che è implicito nella scelta del sistema di riferimento e del metodo di misurazione, è forse fra quelle che più intaccano le radici del nostro pensiero fisico. Ma negando il carattere assoluto dello spazio e del tempo non si elimina l'assoluto dall'universo, lo si sposta semplicemente più indietro nella metrica della molteplicità quadridimensionale, che consiste nel fondere insieme spazio e tempo in un continuo unitario per mezzo della velocità della luce. Questa metrica è una cosa a sé, distaccata da qualunque arbitrio, e quindi è un assoluto.

Così anche la teoria della relatività, troppe volte male interpretata, non solo non sopprime l'assoluto, ma al contrario mette in evidenza in modo ancor più netto che la fisica si fonda sempre su di un assoluto posto nel mondo esterno. Poiché se l'assoluto, come pretendono molti teorici della conoscenza, esistesse solo nell'esperienza vissuta di ognuno, dovrebbero esserci tante fisiche quanti sono i fisici, e non potremmo affatto comprendere come mai sia stato possibile, almeno fino a oggi, costruire una scienza fisica che è la stessa per le intelligenze di tutti gli scienziati, nonostante le differenze delle loro esperienze vissute. Non siamo noi che creiamo il mondo esterno perché ci fa comodo, ma è il mondo esterno che ci si impone con violenza elementare: ecco un punto su cui è necessario insistere, nel nostro tempo impregnato di positivismo. Quando, nello studio di ogni fenomeno naturale, procuriamo di passare da ciò che è particolare, convenzionale e casuale a ciò che è generale, obiettivo e necessario, non facciamo altro che cercare dietro il dipendente l'indipendente, dietro il relativo l'assoluto, dietro il transitorio il perenne. E, per quanto mi consta, questa tendenza non è rilevabile soltanto nella fisica, ma in ogni scienza, e non solo nel campo del sapere, ma anche in quello del buono e del bello [...].

Concluderò con una domanda assai ovvia ma imbarazzante. Chi ci garantisce che un concetto, a cui oggi ascriviamo un carattere assoluto, non si rivelerà relativo domani, e non dovrà cedere il posto a un concetto assoluto più alto? La risposta non può essere che una sola: nessuno al mondo può assumersi una garanzia di tal genere. Anzi, possiamo essere sicuri che l'assoluto vero e proprio non sarà mai afferrato. L'assoluto è una meta ideale che abbiamo sempre dinanzi a noi senza poterla mai raggiungere. Sarà questo forse un pensiero che ci turba, ma a cui ci dobbiamo adattare. La nostra condizione è paragonabile

a quella di un alpinista che non conosce le montagne per cui cammina e non sa mai se dietro la cima che vede dinanzi a sé e che vuole raggiungere non ne sorga per caso un'altra più alta. A lui come a noi potrà servire di consolazione il sapere che si procede comunque sempre più avanti e sempre più in alto, e che non c'è nessun limite che ci impedisca di continuare ad avvicinarci alla meta. Spingersi verso questa meta sempre più innanzi e sempre più dappresso è il vero sforzo costante di ogni scienza, e possiamo dire con Lessing che non il possesso della verità, ma la lotta vittoriosa per conquistarla fa la felicità dello scienziato; ché ogni sosta stanca e finisce per snervare. Una vita forte e sana prospera solo col lavoro e il progresso. Dal relativo all'assoluto.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. IV, pagg. 854-855

Platone La democrazia

L'ottavo libro della Repubblica prende in esame le diverse forme di potere politico esistenti e le cause della loro degenerazione. Proponiamo la lettura delle pagine dedicate alla democrazia. L'interlocutore di Socrate è Adimanto.

a) la democrazia (Repubblica, 555 b-557 c, 558 c-559 d)

1 [555 b] [...] – Dopo di che, sembra, dobbiamo esaminare la democrazia: come nasca e, quando è nata, quale sia il suo carattere, affinché, dopo aver a sua volta conosciuto l'indole dell'uomo democratico, possiamo porgliela accanto e giudicare. – Certo che, rispose, questo modo di procedere sarà coerente con quello che abbiamo seguito finora. – Dunque, ripresi, l'oligarchia non si trasforma in democrazia pressappoco così, perché si è insaziabili del bene cui si aspira, che è diventare ricchi più che si può? – Come? [c] – Quelli che governano in essa [nell'oligarchia], credo, governano perché posseggono molto e perciò non vogliono impedire legalmente a tutti i giovani dissoluti di spendere e di dilapidare i propri beni. Lo fanno per acquistarne le sostanze, per esercitare l'usura e diventare così ancora più ricchi e onorati. – Sì, a questo tengono più di tutto. – E in uno stato non è evidente ormai che i cittadini non possono pregiare la ricchezza pervenendo nel contempo a un [d] soddisfacente grado di temperanza, ma che si trascura per forza l'una delle due? – È abbastanza evidente, ammise. – Ora, nelle oligarchie i governanti, poiché sono negligenti e permettono una vita dissoluta, talvolta hanno costretto alla povertà uomini non ignobili. – Certo. – Allora costoro, credo, se ne stanno oziosi nella città, muniti di pungiglioni e di armi: chi è carico di debiti, chi senza diritti civili, chi poi gravato dei due mali. E pieni di odio tramano insidie a chi ha acquistato i loro beni e agli altri, bramosi di una rivoluzione. – È così. – Gli [e] uomini d'affari, a testa bassa, fanno finta di non vederli nemmeno; e chi dei rimanenti dà via via segno di cedere, lo feriscono buttandogli denaro e, riportando moltiplicati i frutti di quel padre, moltiplicano nello stato i fuchi e [556 a] i poveracci. – E come non moltiplicarli?, chiese. – Un simile funesto incendio, feci io, non vogliono estinguerlo né come s'è detto (impedendo a uno di disporre a suo piacere dei propri beni) né in quest'altra maniera che, con un'altra legge, permette di risolvere la questione. – Quale legge? – Quella che segue all'altra e che obbliga i cittadini a non trascurare la virtù. Se infatti si [b] prescrivesse che la maggior parte dei contratti volontari venisse stipulata a proprio rischio e pericolo, essi farebbero i loro affari nello stato con minore spudoratezza, e meno numerosi vi sorgerebbero quei mali che or ora abbiamo detto. – Certo, disse. – Per tutte le ragioni accennate, ripresi, ai nostri giorni i governanti riducono così nello stato i governati. Se poi parliamo di loro stessi e dei loro figli, non rendono forse i giovani persone [c] voluttuose, schive delle fatiche fisiche e intellettuali, incapaci di sopportare piaceri e dolori, e pigre? – Sicuramente. – E non rendono se stessi incuranti d'altro che non sia far denari, senza curare la virtù più di quanto la curino i poveri? – Non se ne curano proprio. – Supponiamo dunque che, con siffatte disposizioni, i

governanti e i sudditi si trovino fianco a fianco nelle marce o in altre azioni comuni, in sacre ambascerie o in spedizioni militari, o siano compagni di navigazione o di milizia; o che, ancora, [d] l'un l'altro osservandosi nel colmo del pericolo, i poveri questa volta non siano affatto sprezzati dai ricchi, ma che spesso un povero, macilento, bruciato dal sole, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato nell'ombra e coperto di abbondante carne superflua, lo veda tutto ansante e imbarazzato. Credi che il povero non pensi allora che è la codardia di loro stessi, i poveri, ad arricchire simili persone? e che, quando i poveri s'incontrano separatamente tra loro, non si passino la parola dicendo: "Li abbiamo in [e] mano nostra, perché non valgono nulla"? – Per conto mio, rispose, so bene che fanno così. – Ora, come a un corpo malsano basta risentire un piccolo influsso esterno per cadere ammalato, e talvolta si trova discorde con se stesso anche senza cause esterne, così anche per lo stato che sia nella sua identica condizione, non basta un lieve pretesto (mentre i partiti cercano alleanza all'estero, chi da uno stato oligarchico, chi da uno democratico) per farlo ammalare e contrastare con se stesso? e talvolta non si trova discorde anche senza cause esterne? – Sí, e [557 a] molto. – Ora, credo, la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche, e queste vi sono determinate per lo più col sorteggio. – Sí, disse, così s'instaura la democrazia, sorga essa per via di armi o della paura che fa recedere l'altro partito.

2 – Ebbene, disse, in che modo si amministrano questi [b] uomini? E poi, quale è il carattere di una simile costituzione? Un tale uomo, è chiaro, si manifesterà un democratico. – È chiaro, rispose. – Ora, in primo luogo, non sono liberi? e lo stato non diventa libero e non vi regna libertà di parola? e non v'è licenza di fare ciò che si vuole? – Sí, rispose, almeno lo si dice. – Ma dove c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può organizzarvisi un suo particolare modo di vita, quello che a ciascuno più piace. – È chiaro. – È soprattutto in [c] questa costituzione, a mio avviso, che si troveranno uomini d'ogni specie. – E come no? – Forse, ripresi, tra le varie costituzioni questa è la più bella. Come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima. E bellissima, continuai, saranno forse molti a giudicarla, simili ai bambini e alle donne che contemplano gli oggetti di vario colore. – Certamente, [d] ammise. –

3 [...] – Considera ora, feci io, quale è, individualmente, l'uomo democratico. Non dobbiamo anzitutto esaminare, come abbiamo fatto per la costituzione, in che modo si forma? – Sí, disse. – Non forse così? Quell'individuo parsimonioso e oligarchico avrà bene, credo, un [d] figlio allevato dal padre nei suoi propri sentimenti morali, no? – Certamente. – Anch'egli, dunque, governerà con la forza i piaceri che insorgono in lui, tutti quelli che comportano spese senza procurare beneficio finanziario, e che sono detti superflui. – È chiaro, rispose. – Ebbene, ripresi, per evitare una discussione oscura, vuoi che definiamo prima gli appetiti necessari e i superflui? – Voglio, sí, disse. – Non sarà giusto chiamare necessari quelli che non riusciamo a stornare via [e] e tutti quelli che, se soddisfatti, ci

danno dell'utile? Perché la nostra natura è forzata a sentire tutte due queste specie di appetiti. No? – Certamente. – Sarà giusto [559 a] che li qualificiamo "necessari". – Giusto. – E quelli di cui ci si potrebbe liberare se ci si stesse attenti fin da giovani, e che con la loro presenza non danno luogo a bene alcuno, e taluni anzi a un male? Se li dicessimo tutti superflui, non avremmo ragione? – Ragione. – Vogliamo ora scegliere un esempio da ambedue le categorie, per farcene un concetto generale? – Dobbiamo, sí. – Ebbene, il desiderio di mangiare fino al punto di conservare salute e di sentirsi bene, limitatamente a pane e [b] companatico, non sarà un appetito necessario? – Credo di sí. – La voglia del pane, ad ogni modo, è necessaria per due ragioni: è utile ed è condizione indispensabile di vita. – Sí. – E necessaria è quella del companatico, se giova a sentirsi bene. – Senza dubbio. E l'appetito che non si limita a pane e companatico e che comprende anche cibi diversi da questi, e che, se frenato ed educato fin da giovani, può essere allontanato dalla maggior parte della gente? quell'appetito che, come nuoce al corpo, così nuoce all'anima tanto per l'intelligenza quanto [c] per la temperanza? Non è giusto dirlo superfluo? – Giustissimo. – Possiamo dunque affermare che gli appetiti superflui fanno spendere e i necessari danno profitto, perché ci giovano nel nostro operare? – Certamente. – Diremo lo stesso per quelli d'amore e per gli altri? – Lo stesso. – E con colui che or ora chiamavamo fuco, non intendevamo dire chi raccoglie in sé un mucchio di simili piaceri e appetiti ed è governato dai superflui? e con parsimonioso e oligarchico chi è governato [d] dai necessari? – Sicuramente.

4 – Ebbene, ripresi, ripetiamo come dall'oligarchico nasce il democratico. Mi sembra che per lo piú nasca così. – Come? – Quando un giovane, allevato come or ora dicevamo, senza cultura e nella parsimonia, comincia a gustare il miele dei fuchi e frequenta fiere focose e terribili, capaci di escogitare piaceri d'ogni sorta, svariati e in fogge diverse, credi pure che a questo punto [e] la sua intima <natura> oligarchica comincia a trasformarsi in democratica. – Per forza, rispose. – Ora, come si trasformava lo stato per l'aiuto che un alleato esterno dava al partito avversario per effetto della loro mutua somiglianza, non si trasforma così anche il giovane se una delle due specie di appetiti che sono in lui riceve a sua volta un aiuto esterno da una specie congenere e simile? – Senz'altro. – E se, a mio avviso, la parte oligarchica che è in lui riceve aiuto in senso opposto da qualche suo alleato (come possono essere il padre o gli altri [560 a] familiari con le loro ammonizioni e rampogne), ecco che nascono allora in lui sommossa, controsommossa e battaglia contro se stesso. – Certamente. – Talvolta, immagino, è la parte democratica che ha ceduto all'oligarchica. Alcuni appetiti sono stati distrutti, altri cacciati via, perché nell'anima del giovane è nato un certo pudore; e così il buon ordine si è ristabilito in lui. – Sí, ammise, qualche volta succede. – Ma un'altra volta, credo, altri appetiti dello stesso genere di quelli cacciati via, man mano alimentati, si sono moltiplicati e fatti vigorosi perché il [b] padre non ha saputo educare. – Di solito succede così, rispose. – Allora hanno trascinato il giovane nelle medesime compagnie e con unioni furtive si sono assai moltiplicati. – Sicuro. – E infine, immagino, hanno conquistato l'acropoli dell'anima sua, accorgendosi che è

totalmente senza cultura, nobili studi e veri discorsi, i quali appunto costituiscono ottime scelte e guardie nei [c] pensieri di uomini cari agli dèi. – Sí, certo, rispose. – Allora discorsi e opinioni false e proprie di ciarlatani, credo, correndo su al loro posto, hanno occupato in tale persona il luogo che sarebbe spettato a quelli. – È proprio così, disse. – E il giovane, ritornato presso quei Lotòfagi, non abita apertamente con loro? E se i suoi familiari tentano di dare qualche aiuto alla parte parsimoniosa dell'anima sua, quei discorsi ciarlataneschi non sbarrano le porte del regale castello in lui, senza lasciar passare quell'alleanza stessa e senza accogliere come [d] ambasciatori i discorsi di privati piú anziani? e non vincono loro la battaglia? e non cacciano in disonorevole esilio il pudore chiamandolo dabbenaggine, e non espellono la temperanza dicendola viltà e coprendola di impropri? e, sostenuti da molti e vani appetiti, non mettono al bando la moderazione e lo spendere modico facendoli passare per rusticità e grettezza? – Proprio così. – E quando hanno vuotato e purificato di tutto ciò l'anima di colui su [e] cui dominano e che iniziano a grandi mistici riti, eccoli subito dopo ricondurre con imponente corteo, risplendenti e coronate, la tracotanza, l'anarchia, la [561 a] sregolatezza e l'impudenza; e le esaltano con belle parole, chiamando la tracotanza buona educazione, l'anarchia libertà, la sregolatezza magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così, continuai, che da persona allevata tra appetiti necessari un giovane si trasforma sino a liberare e scatenare i piaceri superflui e vani? – Certo, disse, è pienamente evidente. – Dopo di che, immagino, un tale individuo vive spendendo per i piaceri necessari tanto denaro, fatica e tempo quanto ne spende per i superflui. Se però è fortunato e non indulge a frenesia smodata, e [b] se, un po' anche per l'età, quando è passato il colmo del tumulto, raccoglie nuclei di esiliati e non si lascia guidare completamente dai nuovi venuti, allora egli equilibra pressappoco i piaceri e tira avanti, affidando il governo di sé a quel piacere che volta a volta si presenti, come fosse la sorte a decidere, finché se ne sente sazio; e poi a un altro, senza spregiarne alcuno, ma nutrendoli tutti ugualmente. – Senza dubbio. – E, continuai, senza accogliere e lasciar entrare nella rocca il discorso vero: se gli si dice [c] che alcuni piaceri sono propri degli appetiti nobili e buoni, e altri di quelli malvagi, e che bisogna coltivare e onorare i primi ma reprimere e soggiogare i secondi, in tutti questi casi fa segno di no e dice che tutti i piaceri sono simili e meritevoli di eguale onore. – Sí, rispose, quando uno si trova in questo stato d'animo, si comporta proprio così. – E poi, ripresi, vive giorno per giorno compiacendo così il primo appetito che capita: ora si sbornia e suona l'*aulós* per poi bere acqua e dimagrire, ora fa ginnastica [d] per poi rimanersene pigro e noncurante di tutto, ora fa mostra d'interessarsi di filosofia. Spesso si dà alla politica e salta su a dire e a fare qualunque cosa gli passi per la testa; e se mai invidia uomini di guerra, eccolo volgersi da questa parte, se affaristi, da quest'altra; e per la sua vita non conosce né ordine né necessità alcuna, ma chiama dolce, libera e beata questa sua vita e la pratica sempre. – Hai descritto perfettamente, disse, la [e] vita di un uomo egualitario. – E la credo multiforme, feci io, e piena di infiniti caratteri, e credo anche che quest'uomo sia l'individuo bello e variopinto che somiglia a quello stato: per la sua vita molti uomini e donne

potrebbero invidiarlo, perché porta in sé numerosissimi modelli di costituzioni e di indoli umane. – È così, rispose. – [562 a] Ebbene, un tale uomo possiamo giustapporlo alla democrazia, poiché è giusto chiamarlo democratico? – Sí, possiamo, ammise. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 382–390)

b) la tirannide (*Repubblica*, 562a-566d) (P pagg. 99-100)

1 [562 a] [...]– E ora, ripresi, ci resterebbero da esaminare la piú bella costituzione e il piú bel tipo umano, ossia tirannide e tiranno. – Precisamente. – Su, caro amico, qual è il carattere della tirannide? È pressoché chiaro che risulta da una trasformazione della democrazia. – È chiaro. – Ora, non nascono in maniera pressappoco [b] identica la democrazia dall'oligarchia e la tirannide dalla democrazia? – Come? – Quel bene, dissi, che i cittadini si erano proposti come obiettivo e che comportava l'instaurazione dell'oligarchia, era la ricchezza eccessiva, non è vero? – Sí. – A rovinare l'oligarchia furono dunque l'insaziabilità di ricchezza e la noncuranza del resto, provocata dall'avarizia. – È vero, disse. – Ora, a distruggere anche la democrazia non è pure l'insaziabilità di ciò che essa definisce un bene? – Secondo te, che cosa definisce così? – La libertà, risposi. In uno stato democratico sentirai dire che la libertà è il [c] bene migliore e che soltanto colà dovrebbe perciò abitare ogni spirito naturalmente libero. – Sí, ammise, è una frase molto comune. – Ebbene, feci, come or ora stavo per dire, l'insaziabilità di libertà e la noncuranza del resto non mutano anche questa costituzione e non la preparano a ricorrere fatalmente alla tirannide? – Come?, chiese. – Quando, credo, uno stato democratico, [d] assetato di libertà, è alla mercé di cattivi coppieri e troppo s'inebria di schietta libertà, allora, a meno che i suoi governanti non siano assai miti e non concedano grande libertà, li pone in stato d'accusa e li castiga come scellerati e oligarchici. – Sí, si comporta così, disse. – E coloro, continuai, che obbediscono ai governanti, li copre d'improperi trattandoli da gente contenta di essere schiava e buona a nulla, mentre loda e onora privatamente e pubblicamente i governanti che sono simili ai governati e i governati che sono simili ai governanti. Non è inevitabile [c] che in uno stato siffatto il principio di libertà si allarghi a tutto? – Come no? – E così, mio caro, dissi, vi nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie. – Come possiamo dire una cosa simile?, chiese. – Per esempio, risposi, nel senso che il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i figlioli, e il figlio simile al padre e a non sentire né rispetto né timore dei genitori, per poter essere libero; e che il meteco si parifica al cittadino e il cittadino al meteco, e [563 a] così dicasi per lo straniero. – Sí, avviene così, rispose. – A questo si aggiungono, ripresi, altre bagattelle, come queste: in un simile ambiente il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari s'infischiano dei maestri e così pure dei pedagoghi. In genere i giovani si pongono alla pari degli anziani e li emulano nei discorsi e nelle opere, mentre i vecchi accondiscendono ai giovani e si [b] fanno giocosi e faceti, imitandoli, per non passare da spiacevoli e dispotici. – Senza dubbio,

disse. – Però, mio caro, feci io, l'estremo della libertà cui la massa può giungere in un simile stato si ha quando uomini e donne comperati sono liberi tanto quanto gli acquirenti. E quasi ci siamo scordati di dire quanto grandi siano la parificazione giuridica e la libertà nei rapporti reciproci tra uomini e [c] donne. – Ebbene, fece, con Eschilo non “diremo quel che ora è venuto alle labbra”? – Senza dubbio, risposi, così dico anch'io. Consideriamo le bestie soggette agli uomini: nessuno potrà persuadersi, senza farne esperienza, di quanto siano più libere qui che in un altro stato. Le cagne, per stare al proverbio, sono esattamente come le loro padrone; e ci sono cavalli e asini che, abituati a camminare in piena libertà e solennità, cozzano per le strade contro i passanti, se non si scansano. E dappertutto [d] c'è questa libertà. Mi stai raccontando proprio il mio sogno, rispose; quando vado in campagna, questo caso mi succede spesso. – Ora, ripresi, non pensi quanto l'anima dei cittadini si lasci impressionare dal sommarsi di tutte queste circostanze insieme raccolte, al punto che uno, se gli si prospetta anche la minima schiavitù, si sdegna e non la tollera? E tu sai che finiscono con il trascurare [e] del tutto le leggi scritte o non scritte, per essere assolutamente senza padroni. – Certo che lo so, disse.

2 – Ecco dunque, mio caro, ripresi, qual è a mio parere l'inizio, bello e gagliardo, donde viene la tirannide. – Gagliardo, sí, rispose; ma che cosa viene poi? – Quell'identico morbo, dissi, che, sorto nell'oligarchia, l'ha portata a rovina, sorge anche nella democrazia nascendo dalla licenza, e, più intenso e forte, la riduce schiava. In realtà ogni eccesso suole comportare una grande trasformazione nel senso opposto: così nelle stagioni come nelle piante e [564 a] nei corpi e anche, in sommo grado, nelle costituzioni. – È naturale, disse. – L'eccessiva libertà, sembra, non può trasformarsi che in eccessiva schiavitù, per un privato come per uno stato. – È naturale, sí. – È naturale quindi, continuai, che la tirannide non si formi da altra costituzione che la democrazia; cioè, a mio avviso, dalla somma libertà viene la schiavitù maggiore e più feroce. – È logico, ammise. – Però, risposi, secondo me non domandavi questo. Tu chiedevi quale sia il morbo che, [b] nascendo identico nella democrazia e nell'oligarchia, riduce schiava la prima. – Dici il vero, ammise. – Ebbene, ripresi, parlando di quel morbo intendevo dire la classe degli uomini oziosi e spendaccioni. Di essi il gruppo più coraggioso dirige, il più codardo segue; e sono quelli che paragonavamo a fuchi, gli uni forniti, gli altri sforniti di pungiglioni. – E con ragione, rispose. – Ora, feci io, questi due gruppi, quando sorgono, producono turbamenti in qualunque costituzione, come nel corpo il catarro e la bile; e il bravo medico e il bravo legislatore [c] di uno stato, non meno che l'apicultore sapiente, devono fare attenzione per tempo a questi due mali, cercando anzitutto che non insorgano, e, se insorgono, che siano tagliati via al più presto insieme con i favi stessi. – Sí, per Zeus, disse, senz'altro. – Ebbene, feci io, affrontiamo così la questione, per vedere meglio il nostro obiettivo. – Come? – Dividiamo, a parole, uno stato democratico in tre parti. Del resto è così nella realtà. [d] La prima è, se non erro, la classe di cui s'è detto: essa vi si forma, non meno che nello stato oligarchico, a causa della licenza. – È così. – Però in questo stato essa è molto

piú fiera che in quello. – Come? – Mentre nell'oligarchia, sprezzata com'è e tenuta lontana dai pubblici uffici, è fuori esercizio e snervata, nella democrazia essa forma, con poche eccezioni, l'elemento predominante; ed è la sua parte piú fiera che parla e agisce, mentre il resto, seduto attorno alle tribune, rumoreggia senza tollerare chi parli diversamente: cosí, in una simile [e] costituzione, ogni cosa, con poche eccezioni, è amministrata da questa classe. – Sí, certo, fece egli. – Inoltre dalla massa popolare si distingue sempre un'altra classe. – Quale? – Tra tutti coloro che s'industriano a far denari, per lo piú divengono molto ricchi quelli che per natura sono i piú ordinati. – È naturale. – Ora, a mio parere, è di qui che i fuchi possono cavare moltissimo miele, e con grande comodità. – E come si potrebbe cavarne, rispose, da chi ne possiede poco? – Allora, credo, sono questi ricchi che vengono detti pastura di fuchi. – In genere sí, ammise.

3 [565 a] – La terza classe poi è il popolo: tutti coloro che lavorano per sé e si astengono dalla vita politica, gente che possiede ben poco. Questa classe forma, in democrazia, il gruppo piú numeroso e sovrano, tutte le volte che viene radunata. – Sí, disse; ma non vuole farlo spesso, a meno che non ottenga una parte di miele. – Beh!, feci io, l'ottiene sempre, quel tanto che resta dopo che i capi, sottraendo il patrimonio a chi possiede e distribuendolo al popolo, si sono fatti la parte del leone. – Sí, [b] ammise, l'ottiene cosí. – Ora, credo, i colpiti dalle sottrazioni sono costretti a difendersi, parlando e agendo come possono davanti al popolo. – E come no? – E allora, anche se non aspirano a rivoluzioni politiche, sono accusati dagli altri d'insidiare il popolo e di essere oligarchici. – Sicuramente. – E infine, poiché vedono il popolo accingersi a fare loro ingiustizia non di [c] proposito, ma perché ignorante e ingannato dai calunniatori, ecco che, volenti o nolenti, diventano veramente oligarchici: non deliberatamente, perché anche questo male è generato dalle punture di quel fuco. – Precisamente. – Sorgono dunque denunce, giudizi e dibattiti reciproci. – Certo. – Ora, il popolo non è sempre solito mettere alla propria testa, in posizione eminente, un solo individuo, mantenerlo, farlo crescere e ingrandire? – Sí, è solito [d] farlo. – Allora è chiaro, feci io, che, tutte le volte che nasce un tiranno, esso spunta dalla radice del protettore, e non da altra parte. – È molto chiaro. – Come s'inizia dunque la trasformazione da protettore a tiranno? Non è chiaro che s'inizia quando il protettore comincia a comportarsi come è detto nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo nell'Arcadia? – Quale mito?, chiese. – Chi ha gustato il viscere umano spezzettato e mescolato tra i visceri di altre vittime, diventa [e] inevitabilmente lupo. Non hai sentito la storia? – Io sí. – Non è cosí anche di chiunque si trovi a proteggere il popolo e disponga di una massa molto remissiva e non si astenga dal sangue dei compatrioti ma li trascini nei tribunali coprendoli di ingiuste accuse, come appunto amano fare? e si macchi di omicidio sopprimendo una vita umana, gustando con empie labbra e lingua il sangue di un familiare? e condanni all'esilio e alla morte, e faccia [566 a] sperare rescissioni di debiti e redistribuzione di terra? Ebbene, dopo aver fatto questo, un simile individuo non dovrà fatalmente perire per mano nemica o essere tiranno e da uomo divenire lupo? – Per forza, rispose. – È costui, dunque, continuai, che eccita la rivolta contro i capitalisti. – Lui, sí. – E

se viene bandito e ritorna nonostante l'opposizione degli avversari, non ritorna perfetto tiranno? – È chiaro. – Se poi non riescono a [b] cacciarlo via o a farlo condannare a morte con calunnie che lo screditano davanti alla cittadinanza, complotano di farlo perire di nascosto, di morte violenta. – Di solito accade proprio così, ammise. – Ecco allora giunto il momento in cui tutti coloro che si sono spinti innanzi fino a questo limite avanzano la ben nota richiesta propria del tiranno: domandano al popolo guardie del corpo per assicurare l'incolumità del suo protettore, nell'interesse del popolo stesso. – Certo, rispose. – E il popolo gliela concede, m'immagino, pieno di timore per lui e di fiducia[c] per sé. – Certamente. – Ebbene, quando un uomo danaroso che, oltre ai denari, ha taccia di essere avverso al popolo, vede questa situazione, conforme al vaticinio ricevuto da Creso egli allora, amico mio,

lungo l'Ermo ghiaioso
sen fugge, senza fermarsi e senza vergogna d'essere vile.

4 – Sí, disse, non potrebbe vergognarsene una seconda volta. – Certo, credo, feci io; se catturato, viene giustiziato. – Per forza. – Ed è chiaro dunque che quel protettore non giace “grande in grande spazio”, [d] ma che, dopo aver gettato giù molti altri, se ne sta ritto sul cocchio dello stato, da protettore fattosi tiranno completo. – Farà certo così, ammise.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 390-395)

Platone, Amore e filosofia (Simposio)

Presentiamo il famoso passo del Simposio in cui Platone mette sulla bocca di Diotima la propria concezione di amore-Éros, figlio di Póros e di Penía, dialettico, filosofo. Quando nella discussione sull'amore è la volta di Socrate, egli – fedele all'immagine del saggio che non sa – riferisce un discorso che dice di aver sentito dalla saggia Diotima. Come si legge nel Fedro, per Platone amore è “delirio” e follia. Se qualcuno considera l'Amore “bello” – continua Diotima – è perché ha pensato che “Amore fosse l'amato, non l'amante”: l'oggetto dell'amore – l'amato – appare indubbiamente bellissimo, ma Amore è il sentimento che afferra l'amante e lo fa soffrire e delirare, è tormento e dramma nella ricerca dell'amato. Proprio per questo Amore svolge una funzione positiva: esso è desiderio di ciò che non si ha, desiderio del Bello e del Bene.

Simposio, 201 d-204 c, 206 a-e

1 [201 d] Dirò invece il discorso su Amore che ho ascoltato una volta da una donna di Mantinea, di nome Diotima, la quale era dotta su questa e molte altre questioni. Facendo fare dei sacrifici agli Ateniesi prima della peste, ritardò l'epidemia di dieci anni; e fu proprio lei che mi istruì nelle cose d'amore ... Mi proverò dunque a riportarvi così da me solo, per quanto mi riuscirà, il discorso che mi tenne lei, partendo dai punti sui quali già siamo d'accordo io e Agatone. Naturalmente, o Agatone, è bene discutere come tu hai spiegato, in primo luogo [e] chi è Amore nella sua essenza e natura, e in seguito le sue opere. Ora mi par più facile parlarne nell'ordine che tenne allora la straniera, interrogandomi. Perché anch'io le dicevo quasi le stesse cose che ora Agatone sosteneva con me, che cioè Amore è un gran dio e ama le cose belle. Lei allora mi provava, con gli stessi argomenti che ho tenuto ora contro di lui, che Amore, secondo il mio stesso discorso, non era bello né buono. E io: “Che dici mai, o Diotima? Amore è forse brutto e cattivo?”. E lei: “Non bestemmia;” rispose “o credi forse che ciò che non sia bello debba essere brutto?”. [202 a] “Sicuramente!”. “E così ciò che non è sapiente, ignorante? Ma non t'accorgi che c'è qualcosa di mezzo fra sapienza e ignoranza?”. “Che cosa?”. “Giudicare con giustizia, anche senza essere in grado di darne ragione. Non sai che ciò appunto non è scienza – perché dove non si sa dar ragione come potrebbe esservi scienza? Né ignoranza – giacché ciò che coglie il vero come potrebbe essere ignoranza? Orbene qualcosa di simile è la giusta opinione, qualcosa di mezzo fra l'intendere e l'ignoranza”. “È verissimo” le dissi. “Non conseguirne, dunque, che una cosa non bella sia necessariamente brutta, né una cosa non buona, cattiva. Così anche Amore, poiché tu stesso [b] concordi che non è buono né bello, non credere più in alcun modo che debba essere cattivo e brutto, ma qualcosa di mezzo fra questi due estremi”. “E però, risposi io, tutti pensano d'accordo che sia un grande dio”. “Quali tutti? Quelli che non sanno o anche quelli che sanno?”. “Tutti, tutti, dico”. E lei ridendo: “E come possono mai [c] sostenere concordi, o Socrate, che Amore sia un grande dio, coloro che affermano che egli non è neppure dio?”. “E chi sono questi?”

esclamai. “Uno, rispose, sei proprio tu, un'altra, io”. E io: “Come sarebbe a dire?”. “È facile, rispose lei, perché rispondimi: non ritieni tutti gli dèi felici e belli? Oseresti dire che qualche dio non è bello e felice?”. “Per Giove, no di certo” risposi. “E del resto non chiami felici coloro che possiedono bontà e [d] bellezza?”. “Sicuro!”. “Ma Amore, l'hai ammesso, proprio perché è privo di bontà e bellezza, desidera questi beni che non ha”. “Già, l'ho ammesso”. “E come potrebbe essere dio quello a cui mancano bellezza e bontà?”. “Temo che non potrebbe in alcun modo”. “Vedi dunque che anche tu pensi che Amore non sia un dio?”.

2 “Ma cosa sarebbe allora, esclamai, questo Amore? un mortale?”. “Niente affatto”. “Ma allora cos'altro è?”. “Come nel caso di prima, qualcosa di mezzo fra mortale e immortale”. “Che è dunque, o Diotima?”. “Un demone grande, o Socrate. E difatti ogni essere [e] demonico sta in mezzo fra il dio e il mortale”. “E qual è la sua funzione?” domandai. “Di interpretare e di trasmettere agli dèi qualunque cosa degli uomini, e agli uomini qualunque cosa degli dèi; e di quelli cioè reca le preghiere e i sacrifici, di questi invece i voleri e i premi per i sacrifici. In mezzo fra i due, colma l'intervallo sicché il tutto risulti seco stesso unito. Attraverso di lui passa tutta la mantica, e l'arte sacerdotale concernente i sacrifici, le [203 a] iniziazioni e gli incantesimi e ogni specie di divinazione e di magia. Gli dèi non si mischiano con l'uomo, ma per mezzo di Amore è loro possibile ogni comunione e colloquio con gli uomini, in veglia o in sonno. E chi è dotto di queste arti, è un uomo demonico, ma chi è conoscitore di altre tecniche o mestieri non è che un generico. Ora, questi demoni sono molti e vari: uno di questi è anche Amore”. “E suo padre e sua madre, domandai, chi sono?”. “È cosa un po' lunga da raccontare, rispose, ma a te la dirò. [b] Quando nacque Afrodite gli dèi tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poro (Espediente) figlio di Metidea (Sagacia). Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia (Povertà), siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa; e si teneva vicino alla porta. Poro intanto, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), inoltratosi nel giardino di Giove, schiantato dal bere si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse d'avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di [c] Amore. Proprio così Amore divenne compagno e seguace di Afrodite, perché fu concepito il giorno della sua nascita, ed ecco perché di natura è amante del bello, in quanto anche Afrodite è bella. Dunque, come figlio di Poro e di Penia, ad Amore è capitato questo destino: innanzitutto è sempre povero, ed è molto lontano dall'essere [d] delicato e bello, come pensano in molti, ma anzi è duro, squallido, scalzo, peregrino, uso a dormire nudo e frusto per terra, sulle soglie delle case e per le strade, le notti all'addiaccio; perché conforme alla natura della madre, ha sempre la miseria in casa. Ma da parte del padre è insidiatore dei belli e dei nobili, coraggioso, audace e risoluto, cacciatore tremendo, sempre a escogitar machiavelli d'ogni tipo e curiosissimo di intendere, ricco di trappole, intento tutta la vita a filosofare, e terribile ciurmatore, stregone e sofista. E sortì una natura né immortale né mortale, ma a [e] volte, se gli va dritta, fiorisce e vive nello stesso giorno, a volte invece muore e poi risuscita, grazie alla natura del padre; ciò che acquista sempre gli scorre via dalle mani, così che Amore non è mai né povero né ricco. Anche fra [204 a] sapienza e

ignoranza si trova a mezza strada, e per questa ragione nessuno degli dèi è filosofo, o desidera diventare sapiente (ché lo è già), né chi è già sapiente s'applica alla filosofia. D'altra parte, neppure gli ignoranti si danno a filosofare né aspirano a diventare saggi, ché proprio per questo l'ignoranza è terribile, che chi non è né nobile né saggio crede d'aver tutto a sufficienza; e naturalmente chi non avverte d'essere in difetto non aspira a ciò di cui non crede d'aver bisogno". "Chi sono allora, o Diotima" replicai "quelli che s'applicano alla filosofia, se escludi i sapienti e gli ignoranti?". "Ma lo vedrebbe anche un [b] bambino, rispose, che sono quelli a mezza strada fra i due, e che Amore è uno di questi. Poiché appunto la sapienza lo è delle cose piú belle ed Amore è amore del bello, ne consegue necessariamente che Amore è filosofo, e in quanto tale sta in mezzo fra il sapiente e l'ignorante. Anche di questo la causa è nella sua nascita: è di padre sapiente e ingegnoso, ma la madre è incolta e sprovveduta. E questa è proprio, o Socrate, la natura di quel demone. [c] Quanto alla tua rappresentazione di Amore, non c'è da meravigliarsi; perché tu credevi, per quanto posso dedurre dalle tue parole, che Amore fosse l'amato, non l'amante; e per questo, penso, Amore ti appariva bellissimo. E in realtà ciò che ispira amore è bello, delicato, perfetto e beato; ma l'amante ha un'altra natura, come t'ho spiegato".

[...]

3 [206 a] [...] – Riassumendo quindi, l'amore è desiderio di possedere il bene per sempre. – Verissimo, dissi io.

4 [b] – Poiché dunque l'amore è sempre questo, riprese lei, in quale modo e in quali azioni lo zelo e la tensione di coloro che lo perseguono possono essere chiamati amore? Quale sarà mai questa azione? Lo sai? – Certo non sarei sempre ammirato della tua sapienza, o Diotima, né verrei a scuola da te per imparare proprio queste cose, se le sapessi. – Te lo dirò io, allora: è la procreazione nel bello, secondo il corpo e secondo l'anima. – Un indovino ci vuole, per capirti. Io non intendo. – No, ma [c] te lo dirò io con piú chiarezza, riprese. Tutti gli uomini, o Socrate, sono pregni nel corpo e nell'anima, e quando giungono ad una certa età, la nostra natura fa sentire il desiderio di procreare. Non si può partorire nel brutto, ma nel bello, sí. L'unione dell'uomo e della donna è procreazione; questo è il fatto divino, e nel vivente destinato a morire questo è immortale: la gravidanza e la riproduzione. [d] Ma è impossibile che queste avvengano in ciò che è disarmonico. E il brutto è disarmonico a tutto ciò che è divino; il bello invece gli si accorda; cosí che Bellezza fa da Sorte (Moirai) e da Levatrice (Ilitia) nella procreazione. Per questo quando la creatura gravida si accosta al bello diventa gaia e tutta lieta si espande, partorisce e procrea, ma quando si accosta al brutto, cupa e dolente si contrae, si attorciglia in se stessa e si ritorce senza procreare, ma trattiene dentro il suo feto soffrendo. Di qui s'ingenera l'impetuosa [e] passione per il bello nell'essere gravido e già turgido, perché il bello libera dalle atroci doglie chi lo possiede. E, a ben vedere, o Socrate, l'amore non è amore del bello, come pensi tu! – Ma di che cosa, allora? – Di procreare e partorire nel bello. – E sia, dissi. [...]

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 696-700, 701-702)

Platone, Anima razionale, concupiscibile, irascibile (Repubblica)

Partendo da uno dei fenomeni ben noti all'esperienza umana – la sete –, Platone presenta una concezione dell'anima fra le più famose della storia della filosofia. Vengono affermate la non coincidenza dell'anima con la Ragione, e la presenza nell'anima di componenti irrazionali che la Ragione ha il dovere di controllare. L'interlocutore di Socrate è Glaucone.

Repubblica, 439 a-441 c

1 [438 d] [...] [Socrate] Questo, ripresi, intendevo allora dire, puoi bene affermarlo, se adesso hai compreso: tutte le cose che sono in relazione con un oggetto, considerate in sé e da sole hanno relazione con gli oggetti presi in sé e da soli; ma cose dotate di una determinata qualità l'hanno con oggetti [e] dotati di quella qualità. E non dico che siano esattamente quali sono i loro oggetti; non dico che, per esempio, la scienza delle cose sane e malate è sana e malata, e quella delle cattive e buone cattiva e buona; ma poiché essa è divenuta scienza non di ciò che costituisce l'oggetto della scienza, ma di un oggetto determinato, ossia del sano e del malato, eccola divenuta anch'essa una scienza determinata; e perciò non la si è più chiamata semplicemente scienza, ma, per l'aggiunta della specificazione, scienza medica. – Ho compreso, rispose, e mi sembra che sia così. [439 a] – E la sete, feci io, non porrai tu che quello che essa è, lo è nel numero delle cose “che sono di qualcosa”? Essa è, non è vero?, sete di ... – Sí che la porrò, rispose; è sete di una bevanda. – Ora, per una bevanda determinata non c'è anche una determinata sete? E non è vero che la sete in sé non è sete né di molta né di poca bevanda, né di una bevanda buona né di una cattiva, né, in una parola, di una bevanda determinata? E invece, sete come sete, non è per natura soltanto sete di una bevanda in quanto bevanda? – Assolutamente. – Perciò l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro [b] che bere e tende e mira a questo. – È chiaro. – Ebbene, se, quando ha sete, c'è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s'è detto, l'identico oggetto non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico oggetto. – No certamente. – Così, credo, se si parla dell'arciere, non sta bene dire che le sue mani al tempo stesso allontanano e avvicinano al corpo l'arco, ma dovremo dire che una lo allontana, l'altra lo avvicina. – [c] Perfettamente, ammise. – Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? – Certo, rispose, ce ne sono molte, e non di rado. – E che se ne potrà dire?, feci io. Non forse che nell'anima loro c'è un elemento che incita e un altro che vieta di bere? e che questo è diverso e prevale sul primo? – Mi sembra di sí, rispose. – E quello che così vieta, quando sorge, [d] non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? – È evidente. – Non avremo torto, dunque, continui, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli

altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali. – No, anzi [e] così avremmo ragione, rispose. – Ecco dunque definiti, ripresi, questi due aspetti che sono nell'anima nostra. Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi? o avrà esso la stessa natura di uno dei due precedenti? – Forse, rispose, del secondo, l'appetitivo. – Però, dissi, una volta sentii raccontare un aneddoto, per me attendibile: Leonzio, figlio di Aglaione, mentre saliva dal Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, si accorse di alcuni cadaveri distesi ai piedi del boia. E provava desiderio di vedere, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò [440 a] con se stesso e si coprì gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò, accorse presso i cadaveri esclamando: "Eccoveli, sciagurati, saziatemi di questo bello spettacolo". – L'ho sentito raccontare anch'io, rispose. – Ora, conclusi, questo racconto significa che talvolta l'impulso dell'animo contrasta con i desideri: si tratta di cose tra loro diverse. – Sì, significa questo, ammise.

2 E non notiamo, ripresi, anche in numerose [b] altre occasioni che, quando una persona è dominata da violenti desideri che contrastano con la ragione, essa si rimprovera e prova un senso di sdegno contro l'elemento violento che è in lei? e che, in questo contrasto a due, il suo animo si allea alla ragione? Ma quando esso fa causa comune con i desideri, in quanto la ragione decide che non deve contrastarli, non credo tu possa affermare di accorgerti che sia mai accaduto in te e nemmeno in altri alcunché di simile. – No, per Zeus!, disse. – E [c] che succede, feci, quando uno crede di essere in torto? Non è vero che, quanto più è nobile di cuore, tanto meno è capace di arrabbiarsi per la fame, il freddo o qualsiasi altro simile disagio gli venga da chi, secondo lui, fa questo giustamente? e che, come dico, l'animo suo non vuol eccitarsi contro codesta persona? – È vero, rispose. – E quando uno pensa di subire un torto? Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? e, attraverso la fame, il freddo [d] e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince, senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce o muore o si ammansisce alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane alla voce del pastore? – Il paragone è senza dubbio calzante, rispose; e veramente nel nostro stato abbiamo stabilito che gli ausiliari, come cani, siano soggetti ai governanti, come a pastori dello stato. – Tu comprendi bene, dissi, il mio pensiero. Ma vuoi [e] riflettere su quest'altro punto? – Quale? – L'elemento animoso si rivela l'opposto di come pensavamo poco fa. Allora noi lo credevamo una specie di appetito, adesso invece affermiamo che c'è notevole differenza e preferiamo assai dire che quando l'anima è discorde, esso combatte in difesa della ragione. – Senz'altro, disse. – Ed è diverso anche da questa o ne è un aspetto, sì che nell'anima esistono non tre, ma due aspetti, il razionale e l'appetitivo? Oppure, come nello stato erano tre classi a [441 a] costituirlo (affaristi, ausiliari e consiglieri), così anche nell'anima questo terzo elemento è l'animoso? E non aiuta esso naturalmente la ragione, a meno che non lo guasti una cattiva educazione? – È necessariamente il terzo, rispose. – Sì, feci io, sempre che risulti diverso dall'elemento razionale, come risultò differente dall'appetitivo. – Ma non è difficile questo, disse; anche

nei bambini si potrebbe notare che fino dalla nascita sono pieni d'animo, ma, in quanto alla ragione, taluni di essi, a mio parere, [b] ne sono totalmente privi, i piú ne acquistano col tempo. – Sí, per Zeus!, risposi, hai detto bene. E il fenomeno che citi si potrebbe constatare anche nelle bestie. Lo confermerà ulteriormente il verso di Omero che piú sopra abbiamo ripetuto: "percotendosi il petto rimproverava il suo cuore". L'í Omero, come se si trattasse di due cose di cui una rimbrotta l'altra, ha chiaramente rappresentato l'elemento [c] razionale, che riflette sul meglio e sul peggio, mentre rimbrotta quello che s'eccita irragionevolmente. – Parli benissimo, disse.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 262-265)

Platone, Corpo e anima (Cratilo)

Importante è anche la dottrina orfica sull'immortalità dell'anima per l'influenza che essa ha esercitato su tutta la filosofia. A questo proposito presentiamo un famoso passo del Cratilo di Platone. In esso il rapporto corpo-anima è contenuto nel rapporto fra due parole: "sóma" (corpo) e "séma" (tomba), da cui è derivata la tradizione del corpo "prigione dell'anima".

Platone, *Cratilo*, 400 c

Dicono alcuni che il corpo è séma (segno, tomba) dell'anima, quasi che ella vi sia sepolta durante la vita presente; e ancora, per il fatto che con esso l'anima *semaínei* (significa) ciò che *semaíne* (significhi), anche per questo è stato detto giustamente séma. Però mi sembra assai piú probabile che questo nome lo abbiano posto i seguaci di Orfeo; come a dire che l'anima paghi la pena delle colpe che deve pagare, e perciò abbia intorno a sé, affinché *sózetai* (si conservi, si salvi, sia custodita), questa cintura corporea a immagine di una prigione; e così il corpo, come il nome stesso significa, è séma (custodia) dell'anima finché essa non abbia pagato compiutamente ciò che deve pagare. Né c'è bisogno mutar niente, neppure una lettera.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 213-214)

Platone, Elogio di Socrate (Platone, Simposio)

Durante il banchetto in onore di Agatone, dagli illustri ospiti viene affrontato l'argomento dell'amore. Alla fine interviene Socrate, che paragona l'amore alla filosofia. A questo punto entra nella sala del banchetto Alcibiade, già mezzo ubriaco e, avendo visto Socrate, ne tesse l'elogio. Ne esce un ritratto del filosofo particolarmente significativo.

Platone, *Simposio*, 215a-222b.

1 Questo elogio di Socrate, o amici, mi proverò a farlo così, per immagini. Lui crederà che lo faccia per dire cose più ridicole, ma l'immagine sarà per cogliere il vero, non per far ridere. Io dico cioè che costui è somigliantissimo a quei sileni esposti nelle botteghe degli scultori, che gli artisti figurano con zampogne e flauti, i quali, se li apri in due, mostrano dentro simulacri degli dèi. E dico ancora che lui assomiglia al satiro Marsia; e che almeno nell'aspetto tu sia uguale a costoro, o Socrate, nemmeno tu potresti negarlo; e come somigli loro in tutto il resto, ascolta. Sei insolente, no? Se non consenti produrrò dei testimoni. E non flautista? Sí, e molto più meraviglioso di Marsia. Costui almeno incantava gli uomini per mezzo dei suoi strumenti, con la potenza che gli usciva di bocca, e ancora fa così chi esegue le sue melodie – giacché quelle che suonava Olimpo le dico di Marsia che gliele ha insegnate. Dunque le sue melodie, sia che le esegua un flautista valente, sia una suonatrice da nulla, esse da sole, per la loro potenza divina, trasportando le anime in deliri e scoprono quali d'esse hanno bisogno degli dèi e d'essere iniziate. Ma tu sei diverso da lui solo in questo, che ottieni lo stesso effetto senza strumenti e con le nude parole. Noi, certo, quando ascoltiamo qualcun altro parlare, anche un bravo oratore, su altri argomenti, non ce ne importa nulla, per dirlo chiaro, di nessuno; ma quando si ascolta te o qualcun altro riporti, anche se è uno sciocco qualunque, i tuoi discorsi e li ascolti una donna, o un uomo, o un ragazzo, ne rimaniamo sbigottiti ed invasati. Io, sinceramente, o amici, se non fosse che potreste credermi ubriaco del tutto, vi direi giurando quali profonde emozioni ho provato ai discorsi di quest'uomo e provo tutt'ora. Perché quando lo ascolto, molto di più che ai coribanti il cuore mi salta dentro e mi prendono le lacrime per effetto delle sue parole e vedo che anche moltissimi altri provano la stessa emozione. Ascoltando Pericle e altri bravi oratori, sentivo che parlavano bene, ma non soffrivo niente di simile, né l'anima mi tumultuava, né m'irritavo al pensiero di soggiacere come uno schiavo. Ma per questo Marsia qui spesso, sí, mi son trovato in tale stato da pensare di non poter più vivere nelle condizioni in cui sono. E questo, o Socrate, non dirai che non è vero. Ancor oggi debbo riconoscere a me stesso che se soltanto fossi disposto a prestargli orecchio, non resisterei e proverei gli stessi effetti. Perché lui mi piega a confessare che, mentre difetto di mille cose, di me stesso non mi curo, ma m'occupo degli affari d'Atene. Facendomi violenza, distruggo le mie orecchie da lui, come dalle Sirene, e mi allontanano fuggendo, perché non avvenga ch'io invecchi accoccolato vicino a lui. E solo di fronte a quest'uomo io ho provato, cosa che nessuno sospetterebbe in me, la vergogna di fronte a qualcuno. Ma io di lui solo

provo vergogna perché riconosco in me stesso che non sono capace di controbattere che ciò che lui pretende non si debba fare; ma, appena mi allontanano da lui, sono vinto dall'ambizione di onori pubblici. Lo tradisco come schiavo fuggitivo e lo abbandono, e quando lo vedo, mi assale vergogna per le cose che mi ha fatto riconoscere. E spesso sarei felice se non fosse più tra i vivi! Ma so bene che se ciò avvenisse, ne sarei più angosciato, così che non so proprio cosa farne di quest'uomo.

2 Proprio dalle melodie del flauto di questo satiro qui, io e molti altri abbiamo provato questi effetti. Ma ascoltate ancora come è simile a coloro ai quali l'ho confrontato e il meraviglioso potere che possiede. Perché, sappiatelo bene, nessuno di voi lo conosce! Ma io ve lo scoprirò giacché mi ci son messo. Voi vedete che Socrate è sempre in amore con le belle persone, gli è sempre intorno e ne è tutto turbato, poi ignora tutto e non sa nulla... almeno all'apparenza!. E non è da sileno questo? Ma è tutto lui! Perché questa è la sua veste di fuori, come nel sileno scolpito; ma, apritelo dentro, e immaginate mai, miei cari bevitori, di quanta temperanza è pieno? Sappiate che, se uno è bello, a lui non importa niente, ma lo sdegna quanto nessuno crederebbe, né gli importa se è ricco o possiede qualunque altra fortuna di quelle strabenedette dalla gente.. Lui ritiene che tutti questi possessi non valgono nulla e che noi siamo nulla: ve lo dico io e passa il suo tempo a far l'ingenuo e a prendersi gioco della gente: ma quando fa sul serio e si apre, non so se qualcuno ha mai visto i simulacri che ha dentro! ma io una volta li vidi e li sentii così divini e preziosi e così stupendi e meravigliosi che non mi rimase se non fare all'istante ciò che Socrate voleva. Ora, poiché credevo che egli prendesse sul serio la mia bellezza, pensai ch'ero ben fortunato ed avevo una straordinaria occasione, perché potevo, compiacendo Socrate, ascoltare tutto quanto lui sapeva. Perché della mia bellezza ero incredibilmente superbo. Pensato tutto questo, mentre prima solevo starmi con lui insieme a un servo e mai solo, da allora, congedato il servo, rimanevo solo con lui. Bisogna naturalmente che vi dica tutta la verità: state attenti e se mento, Socrate, sbugiardami. Lo incontravo, o amici, solo a solo e pensavo che presto mi avrebbe fatto quei discorsi che un amante fa al suo amore quando si trovino soli, e ne ero pieno di gioia. Ma di tutto ciò non avveniva nulla: scorreva con me secondo il solito, e trascorsa insieme la giornata, mi piantava e partiva. Allora lo invitai a far ginnastica insieme ed io mi esercitavo con lui sperando che lì avrei concluso qualcosa. Ebbene egli faceva gli esercizi con me, e spesso la lotta, senza alcuno presente, e che debbo dire? non ne veniva fuori nulla. Visto che in questo modo non ci riuscivo, mi parve che fosse necessario attaccare quest'uomo con la violenza, e non smettere, dal momento che avevo cominciato, finché la faccenda non si fosse chiarita. Ed ecco che lo invito a cena proprio come un amante che tende la trappola al suo amore. Ma neppure in questo mi dette retta alla svelta, tuttavia col tempo si lasciò persuadere. Quando venne la prima volta, appena finito di cenare voleva andarsene, e per allora, vergognandomi, lo lasciai partire. Ma di nuovo ripetei la trappola, e dopo ch'ebbe cenato m'intrattenni a parlare con lui fino a notte inoltrata e, quando volle andarsene, lo convinsi a rimanere col pretesto che era tardi. Riposava dunque sul letto vicino al mio, lì dove aveva cenato: nella stanza

non dormiva nessuno, solo noi. Fin qui il mio racconto andrebbe bene anche a raccontarlo a chicchessia; ma da qui in avanti non udreste il mio racconto se, innanzitutto, secondo il proverbio, il vino (con o senza fanciulli) non fosse veritiero; e poi mi sembra ingiusto tralasciare un così superbo atto di Socrate, ora che mi son messo a farne l'elogio. Ma ancora io mi sento come un uomo morso da una vipera: dicono cioè che chi l'ha subito non sia disposto a raccontare com'è stato se non ai compagni di sventura perché essi soli comprendono e possono scusare se sotto l'azione di quella sofferenza ne combina e ne dice d'ogni colore. Io pure, ferito dal morso più straziante e nella parte più dolorosa in cui si possa essere addentati... perché nel cuore, nell'anima o come lo si voglia chiamare, sono stato piagato e morso dai discorsi di filosofia che addentano più selvaggi d'una vipera quando s'attaccano a un'anima giovane e non ignobile, e la inducono a fare e dire qualunque cosa... e poi vedo qui i Fedri, gli Agatoni, gli Eurissimachi, i Pausania, gli Aristodemi, gli Aristofani – e di lui, Socrate che dire? e quanti altri...? perché tutti siete accomunati dal delirio e dal furore bacchico per la filosofia... perciò mi starete tutti a sentire e scuserete i miei atti di allora e ciò che dico adesso. Ma i servi e chiunque altro ci sia profano e rozzo, mettetevi spesse porte alle orecchie.

3 Quando dunque, o amici, si spense il lume e i servi furono usciti, mi parve che non fosse il caso di fare il sottile con lui, ma di dirgli liberamente quello che pensavo. Così lo scossi e dissi: “Socrate, dormi?”. “No” mi rispose. “Sai cos'ho pensato?”. “Che cosa mai?” disse. “Ho pensato – risposi – che tu se l'unico amante degno che io abbia e vedo che esiti a dichiararti. Ora, io la sento così: ritengo che sarebbe del tutto stupido se non ti compiacesti anche in questo come in tutto quello di cui tu avessi bisogno, dei miei beni e dei miei amici. Per me nulla è più importante che divenire quanto è possibile migliore, e io credo che per questo nessuno mi può essere di più valido aiuto che te. E certo di fronte alla gente che sa mi vergognerei di non concedermi a un uomo come te, molto di più che di fronte al volgo ignorante, se ti compiacesti”. Egli mi stava a sentire e poi, con quella solita aria innocente ed ironica, tutta sua: “Mio caro Alcibiade – disse – rischi di non essere affatto sciocco se per caso son vere le cose che dici di me e se c'è dio sa quale potere in me che ti potrebbe rendere migliore. Ecco tu vedresti in me una irresistibile bellezza del tutto incomparabile pure alla grazia delle tue forme: se avendola scoperta cerchi di appropriartene barattando bellezza con bellezza, miri a guadagnarci non poco alle mie spalle! Via, in cambio di una bellezza apparente tenti di guadagnarci una bellezza vera e calcoli, alla lettera, di scambiare “oro con rame”. Ma, o beato, guarda meglio, che io non sia nulla e tu non te ne accorgi! Certo la vista della mente comincia a vedere più acutamente quando quella degli occhi tende a declinare: e tu ci sei ancora lontano”. Lo ascoltai e poi: “Da parte mia, dissi, è così, e non ti ho detto niente di diverso da quello che penso. Decidi tu quel che sia meglio per te e per me”. “Così parli bene, rispose, perché avremo tempo per decidere e faremo ciò che ci parrà più giusto in questa ed altre questioni”. Io naturalmente dopo quello che avevo udito e quello che avevo detti, lanciando per così dire i miei strali, credevo che egli fosse ferito. Mi rizzai e senza lasciargli dire più nulla lo ricopersi con il

mantello che avevo (poiché era inverno), e, sdraiandomi sotto questo suo solito gabbano, gettai le braccia attorno a quest'uomo veramente demoniaco e straordinario e giacqui con lui l'intera notte. E neppure adesso puoi dire, Socrate, che mento. Malgrado tutti questi miei sforzi, costui di tanto mi superò, sdegnò e derise la mia bellezza, e la offese ... eppure credevo che valesse qualcosa, o giudici (ché voi siete giudici della superbia di Socrate) ... ebbene, sappiatelo, lo giuro per gli dèi e per le dee, dormii con Socrate e mi levai né più né meno che se avessi dormito col padre o con un fratello maggiore.

4 Dopo questo, come pensate che fosse il mio animo? Avere coscienza d'essere svilito da lui, ma dovere ammirarne il suo essere, la sua temperanza e la sua forza. Pensare d'essere capitato con un uomo quale mai certamente avrei più potuto trovare così sapiente e forte. Cosicché non ero capace d'essere in collera né di privarmi della sua compagnia, né riuscivo a strologare come attirarlo a me. Perché sapevo perfettamente che alla ricchezza era molto più invulnerabile, da ogni parte, che non Aiace alla spada, e nell'unica cosa con cui credevo di poterlo catturare, m'era sfuggito. Ed eccomi, senza una via d'uscita, ridotto schiavo da quest'uomo come nessuno mai da un altro non facevo che girargli attorno. Tutti questi fatti mi erano già accaduti, quando in seguito fummo insieme soldati al campo di Potidea, dove avevamo il rancio in comune. Per cominciare, nelle fatiche non solo era superiore a me, ma a tutti quanti. Quando, rimasti isolati in qualche parte, come avviene in guerra, ci capitava di dover sostenere la fame, gli altri, in confronto, non valevano nulla in resistenza. Ma nelle baldorie, invece, lui solo sapeva godere fino in fondo e a bere, – non che lo volesse, ma quando lo si forzava – vinceva tutti; ma ciò che più meraviglia è che Socrate nessuno uomo mai l'ha visto ubriaco. E di ciò, credo, presto se ne avrà la prova. Quanto a sopportare l'inverno (perché là erano tremendi) faceva miracoli e, fra gli altri, una volta che c'era un gelo da inorridire e tutti stavano rintanati dentro o se uno usciva si avvolgeva in una incredibile quantità di panni, si calzava e si fasciava i piedi con feltri e pellicce, lui, con un tempo simile, se ne usciva con questa gabbanina che ha sempre, e scalzo camminava sul ghiaccio, più tranquillo che gli altri tutti iscarponati. E i soldati lo sbirciavano credendo che li volesse mortificare.

5 E questo basti per tale argomento. “Ma che compì e sostenne il forte eroe”, una volta, laggiù al campo, merita ascoltarlo. Tutto assorto in qualche idea s'era piantato ritto lì, fino dall'alba, meditando; e poiché non ne veniva a capo, continuava, ritto in piedi, la sua ricerca. E già era mezzogiorno e alcuni uomini se n'erano accorti e meravigliati dicevano l'un l'altro: “Socrate se ne sta lì impalato dall'alba in un qualche pensiero”. Alla fine, alcuni Ioni, scesa la sera, dopo aver cenato – poiché allora era estate – portarono fuori i giacigli e si misero a riposare all'aperto e nello stesso tempo a controllare se stesse piantato là tutta la notte. Ed egli vi stette finché fu l'alba e si levò il sole. Allora si mosse e se ne andò dopo aver fatto la sua preghiera al sole. Se poi volete, eccolo nelle battaglie, perché è giusto riconoscergli anche questo. Quando ci fu la battaglia per la quale gli strateghi mi decorarono al valore, nessun altro mi salvò se non lui, che non volle abbandonarmi ferito: anzi portò in salvo le armi e me stesso. Ed io, o Socrate, anche allora pregai gli strateghi

che premiassero te: né di ciò puoi biasimarmi né dire che sia falso. Ma gli strateghi, considerando il mio grado sociale, volevano insignire me, e tu stesso fosti piú sollecito di loro acché le insegne le avessi io invece che te. Ancora, amici, meritava davvero di vedere Socrate quando l'esercito si ritirava in rotta da Delio! Mi capitò appunto di essergli accanto, io a cavallo e lui a piedi come oplita. Si ritirava dunque, rotte le file, insieme a Lachete: ed io mi ci imbatto contro per caso. Appena li vedo li esorto a star sù d'animo e dico che non li abbandonerò. Qui davvero veder Socrate era spettacolo piú bello che a Poltidea. Io avevo meno da temere perché ero a cavallo, ma lui, innanzitutto vedevo quant'era superiore a Lachete in presenza di spirito; e poi mi pareva che anche là camminasse come qui, Aristofane, come tu dici "tutto gonfio e sbirciando di traverso" e squadrava con calma amici e nemici mostrando chiaro ad ognuno anche di lontano che se qualcuno avesse toccato quest'uomo, con gran forza si sarebbe difeso. Anche per questo si ritiravano sicuri lui e l'altro, perché coloro che hanno quest'animo in guerra, si può dire che non sono toccati, ma viene inseguito chi fugge in disordine. In molte altre cose e meravigliose si potrebbe lodare Socrate, ma di altre sue qualità si potrebbero dire le stesse cose anche di un altro, invece che egli non somigli ad alcuno fra tutti gli uomini antichi e moderni questa è la maggior meraviglia. Così le qualità di Achille si potrebbero assomigliare a quelle di Brasida e d'altri, e quelle di Pericle a Nestore e Antenore, e non sono i soli; e tutti gli altri potrebbero essere confrontati in questo modo. Ma un uomo come questo qui, con le singolarità sue e dei suoi discorsi, non lo si troverebbe che gli somigli neppur di lontano, a cercarlo fra gli uomini d'oggi né fra quelli di ieri; a meno che non lo si paragoni, non a uomini, ma a quelli che dicevo, ai sileni e ai satiri, lui e i suoi discorsi. Perché c'è ancora questo, che ho tralasciato all'inizio: i suoi discorsi sono quasi identici ai sileni che si aprono in due.

6 Chi dunque si mette a sentire i discorsi di Socrate, sulle prime li troverebbe del tutto ridicoli, tali sono le parole e le espressioni di cui s'avvolgono di fuori, qualcosa come la pelle d'un satiro insolente: parla di asini bastati, di certi fabbri, ciabattini e conciapelli e con le stesse voci pare sempre che ripeta le stesse cose. Cosicché ogni inesperto o sciocco potrebbe riderci sopra a questi discorsi. Ma chi li veda aperti e vi penetri dentro, troverà innanzitutto che essi soli, fra tutti i discorsi, hanno una mente, e poi che sono i piú divini e pieni di ogni immagine di virtù e tendono a ciò che v'è di piú grande, anzi a tutto quanto bisogna mirare per chi vuole diventare un uomo nobile e eccellente. Ecco, amici, ciò per cui lodo Socrate: quanto ai biasimi, ve li detti mescolati al resto, narrando come mi ha insultato. Ma non solo me ha trattato così, ma anche Carmide, figlio di Glaucone, Eutidemo di Diocle, e moltissimi altri che egli ha ingannato facendo l'innamorato con loro e poi finendo piuttosto come amato invece che amante. E queste cose le dico anche a te, Agatone, perché non ti lasci ingannare da costui, ma anzi reso esperto dalle mie sventure, te ne stia in guardia e perché non t'accada, come dice il proverbio "d'imparare a tue spese come uno sciocco".

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 712-720)

Platone, Esame delle costituzioni (Repubblica)

L'ottavo libro della Repubblica prende in esame le diverse forme di potere politico esistenti e le cause della loro degenerazione. Proponiamo la lettura delle pagine dedicate alla democrazia. L'interlocutore di Socrate è Adimanto.

a) la democrazia (Repubblica, 555 b-557 c, 558 c-559 d)

1 [555 b] [...] – Dopo di che, sembra, dobbiamo esaminare la democrazia: come nasca e, quando è nata, quale sia il suo carattere, affinché, dopo aver a sua volta conosciuto l'indole dell'uomo democratico, possiamo porgliela accanto e giudicare. – Certo che, rispose, questo modo di procedere sarà coerente con quello che abbiamo seguito finora. – Dunque, ripresi, l'oligarchia non si trasforma in democrazia pressappoco così, perché si è insaziabili del bene cui si aspira, che è diventare ricchi più che si può? – Come? [c] – Quelli che governano in essa [nell'oligarchia], credo, governano perché posseggono molto e perciò non vogliono impedire legalmente a tutti i giovani dissoluti di spendere e di dilapidare i propri beni. Lo fanno per acquistarne le sostanze, per esercitare l'usura e diventare così ancora più ricchi e onorati. – Sì, a questo tengono più di tutto. – E in uno stato non è evidente ormai che i cittadini non possono pregiare la ricchezza pervenendo nel contempo a un [d] soddisfacente grado di temperanza, ma che si trascura per forza l'una delle due? – È abbastanza evidente, ammise. – Ora, nelle oligarchie i governanti, poiché sono negligenti e permettono una vita dissoluta, talvolta hanno costretto alla povertà uomini non ignobili. – Certo. – Allora costoro, credo, se ne stanno oziosi nella città, muniti di pungiglioni e di armi: chi è carico di debiti, chi senza diritti civili, chi poi gravato dei due mali. E pieni di odio tramano insidie a chi ha acquistato i loro beni e agli altri, bramosi di una rivoluzione. – È così. – Gli [e] uomini d'affari, a testa bassa, fanno finta di non vederli nemmeno; e chi dei rimanenti dà via via segno di cedere, lo feriscono buttandogli denaro e, riportando moltiplicati i frutti di quel padre, moltiplicano nello stato i fuchi e [556 a] i poveracci. – E come non moltiplicarli?, chiese. – Un simile funesto incendio, feci io, non vogliono estinguerlo né come s'è detto (impedendo a uno di disporre a suo piacere dei propri beni) né in quest'altra maniera che, con un'altra legge, permette di risolvere la questione. – Quale legge? – Quella che segue all'altra e che obbliga i cittadini a non trascurare la virtù. Se infatti si [b] prescrivesse che la maggior parte dei contratti volontari venisse stipulata a proprio rischio e pericolo, essi farebbero i loro affari nello stato con minore spudoratezza, e meno numerosi vi sorgerebbero quei mali che or ora abbiamo detto. – Certo, disse. – Per tutte le ragioni accennate, ripresi, ai nostri giorni i governanti riducono così nello stato i governati. Se poi parliamo di loro stessi e dei loro figli, non rendono forse i giovani persone [c] voluttuose, schive delle fatiche fisiche e intellettuali, incapaci di sopportare piaceri e dolori, e pigre? – Sicuramente. – E non rendono se stessi incuranti d'altro che non sia far denari, senza curare la virtù più di quanto la curino i poveri? – Non se ne curano proprio. – Supponiamo dunque che, con siffatte disposizioni, i

governanti e i sudditi si trovino fianco a fianco nelle marce o in altre azioni comuni, in sacre ambascerie o in spedizioni militari, o siano compagni di navigazione o di milizia; o che, ancora, [d] l'un l'altro osservandosi nel colmo del pericolo, i poveri questa volta non siano affatto sprezzati dai ricchi, ma che spesso un povero, macilento, bruciato dal sole, schierato in battaglia accanto a un ricco allevato nell'ombra e coperto di abbondante carne superflua, lo veda tutto ansante e imbarazzato. Credi che il povero non pensi allora che è la codardia di loro stessi, i poveri, ad arricchire simili persone? e che, quando i poveri s'incontrano separatamente tra loro, non si passino la parola dicendo: "Li abbiamo in [e] mano nostra, perché non valgono nulla"? – Per conto mio, rispose, so bene che fanno così. – Ora, come a un corpo malsano basta risentire un piccolo influsso esterno per cadere ammalato, e talvolta si trova discorde con se stesso anche senza cause esterne, così anche per lo stato che sia nella sua identica condizione, non basta un lieve pretesto (mentre i partiti cercano alleanza all'estero, chi da uno stato oligarchico, chi da uno democratico) per farlo ammalare e contrastare con se stesso? e talvolta non si trova discorde anche senza cause esterne? – Sí, e [557 a] molto. – Ora, credo, la democrazia nasce quando i poveri, dopo aver riportata la vittoria, ammazzano alcuni avversari, altri ne cacciano in esilio e dividono con i rimanenti, a condizioni di parità, il governo e le cariche pubbliche, e queste vi sono determinate per lo più col sorteggio. – Sí, disse, così s'instaura la democrazia, sorga essa per via di armi o della paura che fa recedere l'altro partito.

2 – Ebbene, disse, in che modo si amministrano questi [b] uomini? E poi, quale è il carattere di una simile costituzione? Un tale uomo, è chiaro, si manifesterà un democratico. – È chiaro, rispose. – Ora, in primo luogo, non sono liberi? e lo stato non diventa libero e non vi regna libertà di parola? e non v'è licenza di fare ciò che si vuole? – Sí, rispose, almeno lo si dice. – Ma dove c'è questa licenza, è chiaro che ciascuno può organizzarvisi un suo particolare modo di vita, quello che a ciascuno più piace. – È chiaro. – È soprattutto in [c] questa costituzione, a mio avviso, che si troveranno uomini d'ogni specie. – E come no? – Forse, ripresi, tra le varie costituzioni questa è la più bella. Come un variopinto mantello ricamato a fiori di ogni sorta, così anche questa, che è un vero mosaico di caratteri, potrà apparire bellissima. E bellissima, continuai, saranno forse molti a giudicarla, simili ai bambini e alle donne che contemplano gli oggetti di vario colore. – Certamente, [d] ammise. –

3 [...] – Considera ora, feci io, quale è, individualmente, l'uomo democratico. Non dobbiamo anzitutto esaminare, come abbiamo fatto per la costituzione, in che modo si forma? – Sí, disse. – Non forse così? Quell'individuo parsimonioso e oligarchico avrà bene, credo, un [d] figlio allevato dal padre nei suoi propri sentimenti morali, no? – Certamente. – Anch'egli, dunque, governerà con la forza i piaceri che insorgono in lui, tutti quelli che comportano spese senza procurare beneficio finanziario, e che sono detti superflui. – È chiaro, rispose. – Ebbene, ripresi, per evitare una discussione oscura, vuoi che definiamo prima gli appetiti necessari e i superflui? – Voglio, sí, disse. – Non sarà giusto chiamare necessari quelli che non riusciamo a stornare via [e] e tutti quelli che, se soddisfatti, ci

danno dell'utile? Perché la nostra natura è forzata a sentire tutte due queste specie di appetiti. No? – Certamente. – Sarà giusto [559 a] che li qualificiamo "necessari". – Giusto. – E quelli di cui ci si potrebbe liberare se ci si stesse attenti fin da giovani, e che con la loro presenza non danno luogo a bene alcuno, e taluni anzi a un male? Se li dicessimo tutti superflui, non avremmo ragione? – Ragione. – Vogliamo ora scegliere un esempio da ambedue le categorie, per farcene un concetto generale? – Dobbiamo, sí. – Ebbene, il desiderio di mangiare fino al punto di conservare salute e di sentirsi bene, limitatamente a pane e [b] companatico, non sarà un appetito necessario? – Credo di sí. – La voglia del pane, ad ogni modo, è necessaria per due ragioni: è utile ed è condizione indispensabile di vita. – Sí. – E necessaria è quella del companatico, se giova a sentirsi bene. – Senza dubbio. E l'appetito che non si limita a pane e companatico e che comprende anche cibi diversi da questi, e che, se frenato ed educato fin da giovani, può essere allontanato dalla maggior parte della gente? quell'appetito che, come nuoce al corpo, così nuoce all'anima tanto per l'intelligenza quanto [c] per la temperanza? Non è giusto dirlo superfluo? – Giustissimo. – Possiamo dunque affermare che gli appetiti superflui fanno spendere e i necessari danno profitto, perché ci giovano nel nostro operare? – Certamente. – Diremo lo stesso per quelli d'amore e per gli altri? – Lo stesso. – E con colui che or ora chiamavamo fuco, non intendevamo dire chi raccoglie in sé un mucchio di simili piaceri e appetiti ed è governato dai superflui? e con parsimonioso e oligarchico chi è governato [d] dai necessari? – Sicuramente.

4 – Ebbene, ripresi, ripetiamo come dall'oligarchico nasce il democratico. Mi sembra che per lo più nasca così. – Come? – Quando un giovane, allevato come or ora dicevamo, senza cultura e nella parsimonia, comincia a gustare il miele dei fuchi e frequenta fiere focose e terribili, capaci di escogitare piaceri d'ogni sorta, svariati e in fogge diverse, credi pure che a questo punto [e] la sua intima <natura> oligarchica comincia a trasformarsi in democratica. – Per forza, rispose. – Ora, come si trasformava lo stato per l'aiuto che un alleato esterno dava al partito avversario per effetto della loro mutua somiglianza, non si trasforma così anche il giovane se una delle due specie di appetiti che sono in lui riceve a sua volta un aiuto esterno da una specie congenere e simile? – Senz'altro. – E se, a mio avviso, la parte oligarchica che è in lui riceve aiuto in senso opposto da qualche suo alleato (come possono essere il padre o gli altri [560 a] familiari con le loro ammonizioni e rampogne), ecco che nascono allora in lui sommossa, controsommossa e battaglia contro se stesso. – Certamente. – Talvolta, immagino, è la parte democratica che ha ceduto all'oligarchica. Alcuni appetiti sono stati distrutti, altri cacciati via, perché nell'anima del giovane è nato un certo pudore; e così il buon ordine si è ristabilito in lui. – Sí, ammise, qualche volta succede. – Ma un'altra volta, credo, altri appetiti dello stesso genere di quelli cacciati via, man mano alimentati, si sono moltiplicati e fatti vigorosi perché il [b] padre non ha saputo educare. – Di solito succede così, rispose. – Allora hanno trascinato il giovane nelle medesime compagnie e con unioni furtive si sono assai moltiplicati. – Sicuro. – E infine, immagino, hanno conquistato l'acropoli dell'anima sua, accorgendosi che è

totalmente senza cultura, nobili studi e veri discorsi, i quali appunto costituiscono ottime scelte e guardie nei [c] pensieri di uomini cari agli dèi. – Sí, certo, rispose. – Allora discorsi e opinioni false e proprie di ciarlatani, credo, correndo su al loro posto, hanno occupato in tale persona il luogo che sarebbe spettato a quelli. – È proprio così, disse. – E il giovane, ritornato presso quei Lotòfagi, non abita apertamente con loro? E se i suoi familiari tentano di dare qualche aiuto alla parte parsimoniosa dell'anima sua, quei discorsi ciarlataneschi non sbarrano le porte del regale castello in lui, senza lasciar passare quell'alleanza stessa e senza accogliere come [d] ambasciatori i discorsi di privati più anziani? e non vincono loro la battaglia? e non cacciano in disonorevole esilio il pudore chiamandolo dabbenaggine, e non espellono la temperanza dicendola viltà e coprendola di impropri? e, sostenuti da molti e vani appetiti, non mettono al bando la moderazione e lo spendere modico facendoli passare per rusticità e grettezza? – Proprio così. – E quando hanno vuotato e purificato di tutto ciò l'anima di colui su [e] cui dominano e che iniziano a grandi mistici riti, eccoli subito dopo ricondurre con imponente corteo, risplendenti e coronate, la tracotanza, l'anarchia, la [561 a] sregolatezza e l'impudenza; e le esaltano con belle parole, chiamando la tracotanza buona educazione, l'anarchia libertà, la sregolatezza magnificenza, l'impudenza coraggio. Non è pressappoco così, continuai, che da persona allevata tra appetiti necessari un giovane si trasforma sino a liberare e scatenare i piaceri superflui e vani? – Certo, disse, è pienamente evidente. – Dopo di che, immagino, un tale individuo vive spendendo per i piaceri necessari tanto denaro, fatica e tempo quanto ne spende per i superflui. Se però è fortunato e non indulge a frenesia smodata, e [b] se, un po' anche per l'età, quando è passato il colmo del tumulto, raccoglie nuclei di esiliati e non si lascia guidare completamente dai nuovi venuti, allora egli equilibra pressappoco i piaceri e tira avanti, affidando il governo di sé a quel piacere che volta a volta si presenti, come fosse la sorte a decidere, finché se ne sente sazio; e poi a un altro, senza spregiarne alcuno, ma nutrendoli tutti ugualmente. – Senza dubbio. – E, continuai, senza accogliere e lasciar entrare nella rocca il discorso vero: se gli si dice [c] che alcuni piaceri sono propri degli appetiti nobili e buoni, e altri di quelli malvagi, e che bisogna coltivare e onorare i primi ma reprimere e soggiogare i secondi, in tutti questi casi fa segno di no e dice che tutti i piaceri sono simili e meritevoli di eguale onore. – Sí, rispose, quando uno si trova in questo stato d'animo, si comporta proprio così. – E poi, ripresi, vive giorno per giorno compiacendo così il primo appetito che capita: ora si sbornia e suona l'*aulós* per poi bere acqua e dimagrire, ora fa ginnastica [d] per poi rimanersene pigro e noncurante di tutto, ora fa mostra d'interessarsi di filosofia. Spesso si dà alla politica e salta su a dire e a fare qualunque cosa gli passi per la testa; e se mai invidia uomini di guerra, eccolo volgersi da questa parte, se affaristi, da quest'altra; e per la sua vita non conosce né ordine né necessità alcuna, ma chiama dolce, libera e beata questa sua vita e la pratica sempre. – Hai descritto perfettamente, disse, la [e] vita di un uomo egualitario. – E la credo multiforme, feci io, e piena di infiniti caratteri, e credo anche che quest'uomo sia l'individuo bello e variopinto che somiglia a quello stato: per la sua vita molti uomini e donne

potrebbero invidiarlo, perché porta in sé numerosissimi modelli di costituzioni e di indoli umane. – È così, rispose. – [562 a] Ebbene, un tale uomo possiamo giustapporlo alla democrazia, poiché è giusto chiamarlo democratico? – Sí, possiamo, ammise. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 382–390)

b) la tirannide (*Repubblica*, 562a-566d)

1 [562 a] [...]– E ora, ripresi, ci resterebbero da esaminare la piú bella costituzione e il piú bel tipo umano, ossia tirannide e tiranno. – Precisamente. – Su, caro amico, qual è il carattere della tirannide? È pressoché chiaro che risulta da una trasformazione della democrazia. – È chiaro. – Ora, non nascono in maniera pressappoco [b] identica la democrazia dall'oligarchia e la tirannide dalla democrazia? – Come? – Quel bene, dissi, che i cittadini si erano proposti come obiettivo e che comportava l'instaurazione dell'oligarchia, era la ricchezza eccessiva, non è vero? – Sí. – A rovinare l'oligarchia furono dunque l'insaziabilità di ricchezza e la noncuranza del resto, provocata dall'avarizia. – È vero, disse. – Ora, a distruggere anche la democrazia non è pure l'insaziabilità di ciò che essa definisce un bene? – Secondo te, che cosa definisce così? – La libertà, risposi. In uno stato democratico sentirai dire che la libertà è il [c] bene migliore e che soltanto colà dovrebbe perciò abitare ogni spirito naturalmente libero. – Sí, ammise, è una frase molto comune. – Ebbene, feci, come or ora stavo per dire, l'insaziabilità di libertà e la noncuranza del resto non mutano anche questa costituzione e non la preparano a ricorrere fatalmente alla tirannide? – Come?, chiese. – Quando, credo, uno stato democratico, [d] assetato di libertà, è alla mercé di cattivi coppieri e troppo s'inebria di schietta libertà, allora, a meno che i suoi governanti non siano assai miti e non concedano grande libertà, li pone in stato d'accusa e li castiga come scellerati e oligarchici. – Sí, si comporta così, disse. – E coloro, continuai, che obbediscono ai governanti, li copre d'improperi trattandoli da gente contenta di essere schiava e buona a nulla, mentre loda e onora privatamente e pubblicamente i governanti che sono simili ai governati e i governati che sono simili ai governanti. Non è inevitabile [c] che in uno stato siffatto il principio di libertà si allarghi a tutto? – Come no? – E così, mio caro, dissi, vi nasce l'anarchia e si insinua nelle dimore private e si estende fino alle bestie. – Come possiamo dire una cosa simile?, chiese. – Per esempio, risposi, nel senso che il padre si abitua a rendersi simile al figlio e a temere i figlioli, e il figlio simile al padre e a non sentire né rispetto né timore dei genitori, per poter essere libero; e che il meteco si parifica al cittadino e il cittadino al meteco, e [563 a] così dicasi per lo straniero. – Sí, avviene così, rispose. – A questo si aggiungono, ripresi, altre bagattelle, come queste: in un simile ambiente il maestro teme e adula gli scolari, e gli scolari s'infischiano dei maestri e così pure dei pedagoghi. In genere i giovani si pongono alla pari degli anziani e li emulano nei discorsi e nelle opere, mentre i vecchi accondiscendono ai giovani e si [b] fanno giocosi e faceti, imitandoli, per non passare da spiacevoli e dispotici. – Senza dubbio,

disse. – Però, mio caro, feci io, l'estremo della libertà cui la massa può giungere in un simile stato si ha quando uomini e donne comperati sono liberi tanto quanto gli acquirenti. E quasi ci siamo scordati di dire quanto grandi siano la parificazione giuridica e la libertà nei rapporti reciproci tra uomini e [c] donne. – Ebbene, fece, con Eschilo non “diremo quel che ora è venuto alle labbra”? – Senza dubbio, risposi, così dico anch'io. Consideriamo le bestie soggette agli uomini: nessuno potrà persuadersi, senza farne esperienza, di quanto siano più libere qui che in un altro stato. Le cagne, per stare al proverbio, sono esattamente come le loro padrone; e ci sono cavalli e asini che, abituati a camminare in piena libertà e solennità, cozzano per le strade contro i passanti, se non si scansano. E dappertutto [d] c'è questa libertà. Mi stai raccontando proprio il mio sogno, rispose; quando vado in campagna, questo caso mi succede spesso. – Ora, ripresi, non pensi quanto l'anima dei cittadini si lasci impressionare dal sommarsi di tutte queste circostanze insieme raccolte, al punto che uno, se gli si prospetta anche la minima schiavitù, si sdegna e non la tollera? E tu sai che finiscono con il trascurare [e] del tutto le leggi scritte o non scritte, per essere assolutamente senza padroni. – Certo che lo so, disse.

2 – Ecco dunque, mio caro, ripresi, qual è a mio parere l'inizio, bello e gagliardo, donde viene la tirannide. – Gagliardo, sí, rispose; ma che cosa viene poi? – Quell'identico morbo, dissi, che, sorto nell'oligarchia, l'ha portata a rovina, sorge anche nella democrazia nascendo dalla licenza, e, più intenso e forte, la riduce schiava. In realtà ogni eccesso suole comportare una grande trasformazione nel senso opposto: così nelle stagioni come nelle piante e [564 a] nei corpi e anche, in sommo grado, nelle costituzioni. – È naturale, disse. – L'eccessiva libertà, sembra, non può trasformarsi che in eccessiva schiavitù, per un privato come per uno stato. – È naturale, sí. – È naturale quindi, continuai, che la tirannide non si formi da altra costituzione che la democrazia; cioè, a mio avviso, dalla somma libertà viene la schiavitù maggiore e più feroce. – È logico, ammise. – Però, risposi, secondo me non domandavi questo. Tu chiedevi quale sia il morbo che, [b] nascendo identico nella democrazia e nell'oligarchia, riduce schiava la prima. – Dici il vero, ammise. – Ebbene, ripresi, parlando di quel morbo intendevo dire la classe degli uomini oziosi e spendaccioni. Di essi il gruppo più coraggioso dirige, il più codardo segue; e sono quelli che paragonavamo a fuchi, gli uni forniti, gli altri sforniti di pungiglioni. – E con ragione, rispose. – Ora, feci io, questi due gruppi, quando sorgono, producono turbamenti in qualunque costituzione, come nel corpo il catarro e la bile; e il bravo medico e il bravo legislatore [c] di uno stato, non meno che l'apicultore sapiente, devono fare attenzione per tempo a questi due mali, cercando anzitutto che non insorgano, e, se insorgono, che siano tagliati via al più presto insieme con i favi stessi. – Sí, per Zeus, disse, senz'altro. – Ebbene, feci io, affrontiamo così la questione, per vedere meglio il nostro obiettivo. – Come? – Dividiamo, a parole, uno stato democratico in tre parti. Del resto è così nella realtà. [d] La prima è, se non erro, la classe di cui s'è detto: essa vi si forma, non meno che nello stato oligarchico, a causa della licenza. – È così. – Però in questo stato essa è molto

piú fiera che in quello. – Come? – Mentre nell'oligarchia, sprezzata com'è e tenuta lontana dai pubblici uffici, è fuori esercizio e snervata, nella democrazia essa forma, con poche eccezioni, l'elemento predominante; ed è la sua parte piú fiera che parla e agisce, mentre il resto, seduto attorno alle tribune, rumoreggia senza tollerare chi parli diversamente: cosí, in una simile [e] costituzione, ogni cosa, con poche eccezioni, è amministrata da questa classe. – Sí, certo, fece egli. – Inoltre dalla massa popolare si distingue sempre un'altra classe. – Quale? – Tra tutti coloro che s'industriano a far denari, per lo piú divengono molto ricchi quelli che per natura sono i piú ordinati. – È naturale. – Ora, a mio parere, è di qui che i fuchi possono cavare moltissimo miele, e con grande comodità. – E come si potrebbe cavarne, rispose, da chi ne possiede poco? – Allora, credo, sono questi ricchi che vengono detti pastura di fuchi. – In genere sí, ammise.

3 [565 a] – La terza classe poi è il popolo: tutti coloro che lavorano per sé e si astengono dalla vita politica, gente che possiede ben poco. Questa classe forma, in democrazia, il gruppo piú numeroso e sovrano, tutte le volte che viene radunata. – Sí, disse; ma non vuole farlo spesso, a meno che non ottenga una parte di miele. – Beh!, feci io, l'ottiene sempre, quel tanto che resta dopo che i capi, sottraendo il patrimonio a chi possiede e distribuendolo al popolo, si sono fatti la parte del leone. – Sí, [b] ammise, l'ottiene cosí. – Ora, credo, i colpiti dalle sottrazioni sono costretti a difendersi, parlando e agendo come possono davanti al popolo. – E come no? – E allora, anche se non aspirano a rivoluzioni politiche, sono accusati dagli altri d'insidiare il popolo e di essere oligarchici. – Sicuramente. – E infine, poiché vedono il popolo accingersi a fare loro ingiustizia non di [c] proposito, ma perché ignorante e ingannato dai calunniatori, ecco che, volenti o nolenti, diventano veramente oligarchici: non deliberatamente, perché anche questo male è generato dalle punture di quel fuco. – Precisamente. – Sorgono dunque denunce, giudizi e dibattiti reciproci. – Certo. – Ora, il popolo non è sempre solito mettere alla propria testa, in posizione eminente, un solo individuo, mantenerlo, farlo crescere e ingrandire? – Sí, è solito [d] farlo. – Allora è chiaro, feci io, che, tutte le volte che nasce un tiranno, esso spunta dalla radice del protettore, e non da altra parte. – È molto chiaro. – Come s'inizia dunque la trasformazione da protettore a tiranno? Non è chiaro che s'inizia quando il protettore comincia a comportarsi come è detto nel mito che si racconta sul tempio di Zeus Liceo nell'Arcadia? – Quale mito?, chiese. – Chi ha gustato il viscere umano spezzettato e mescolato tra i visceri di altre vittime, diventa [e] inevitabilmente lupo. Non hai sentito la storia? – Io sí. – Non è cosí anche di chiunque si trovi a proteggere il popolo e disponga di una massa molto remissiva e non si astenga dal sangue dei compatrioti ma li trascini nei tribunali coprendoli di ingiuste accuse, come appunto amano fare? e si macchi di omicidio sopprimendo una vita umana, gustando con empie labbra e lingua il sangue di un familiare? e condanni all'esilio e alla morte, e faccia [566 a] sperare rescissioni di debiti e redistribuzione di terra? Ebbene, dopo aver fatto questo, un simile individuo non dovrà fatalmente perire per mano nemica o essere tiranno e da uomo divenire lupo? – Per forza, rispose. – È costui, dunque, continuai, che eccita la rivolta contro i capitalisti. – Lui, sí. – E

se viene bandito e ritorna nonostante l'opposizione degli avversari, non ritorna perfetto tiranno? – È chiaro. – Se poi non riescono a [b] cacciarlo via o a farlo condannare a morte con calunnie che lo screditano davanti alla cittadinanza, complottono di farlo perire di nascosto, di morte violenta. – Di solito accade proprio così, ammise. – Ecco allora giunto il momento in cui tutti coloro che si sono spinti innanzi fino a questo limite avanzano la ben nota richiesta propria del tiranno: domandano al popolo guardie del corpo per assicurare l'incolumità del suo protettore, nell'interesse del popolo stesso. – Certo, rispose. – E il popolo gliela concede, m'immagino, pieno di timore per lui e di fiducia[c] per sé. – Certamente. – Ebbene, quando un uomo danaroso che, oltre ai denari, ha taccia di essere avverso al popolo, vede questa situazione, conforme al vaticinio ricevuto da Creso egli allora, amico mio,

lungo l'Ermo ghiaioso
sen fugge, senza fermarsi e senza vergogna d'essere vile.

4 – Sí, disse, non potrebbe vergognarsene una seconda volta. – Certo, credo, feci io; se catturato, viene giustiziato. – Per forza. – Ed è chiaro dunque che quel protettore non giace “grande in grande spazio”, [d] ma che, dopo aver gettato giù molti altri, se ne sta ritto sul cocchio dello stato, da protettore fattosi tiranno completo. – Farà certo così, ammise.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 390-395)

Platone, Filosofi al Governo (Repubblica)

Nel passo, dedicato al problema del governo dello Stato, sono presenti vere e proprie ingenuità, come la convinzione che il filosofo non sia per nulla attratto dal fascino del potere, anzi lo eviti tenacemente, per cui lo si debba costringere ad esercitarlo. La storia della filosofia smentisce questa illusione. E non può che lasciare stupiti l'idea che tanto meno uno abbia desiderio di governare, tanto più è probabile che egli sappia farlo benissimo.

Repubblica, 519e-521b

[519 e] – Ti sei dimenticato di nuovo, mio caro, replicai, che alla legge non interessa che una sola classe dello stato si trovi in una condizione particolarmente favorevole. Essa cerca di realizzare questo risultato nello stato tutto: armonizza tra loro i cittadini persuadendoli e [520 a] costringendoli, fa che si scambino i vantaggi che i singoli sappiano procurare alla comunità; e creando nello stato simili individui, la legge stessa non lo fa per lasciarli volgere dove ciascuno voglia, ma per valersene essa stessa a cementare la compattezza dello stato. – È vero, rispose; me ne sono dimenticato. – Considera poi, Glaucone, continuai, che non faremo torto nemmeno a quelli che nel nostro stato nascono filosofi; ma che saranno giuste le cose che loro diremo costringendoli a curare e custodire gli altri. [b] Parleremo così: coloro che nascono filosofi negli altri stati, è naturale che non partecipino alle fatiche politiche, perché sorgono spontanei, indipendentemente dalla costituzione dei singoli stati; e ciò che è spontaneo, non dovendo il nutrimento ad alcuno, è giusto che non si senta spinto a pagare ad alcuno le spese. Voi però, vi abbiamo generato per voi stessi e per il resto dello stato, come negli sciami i capi e i re; avete avuto educazione migliore e più perfetta [c] che non quegli altri filosofi, e maggiore attitudine a svolgere ambedue le attività. Ciascuno deve dunque, a turno, discendere nella dimora comune agli altri e abituarsi a contemplare quegli oggetti tenebrosi. Abituandovi, vedrete infinitamente meglio di quelli laggiù e conoscerete quali siano le singole visioni, e quali i loro oggetti, perché avrete veduto la verità sul bello, sul giusto e sul bene. E così per noi e per voi l'amministrazione dello stato sarà una realtà, non un sogno, come invece oggi avviene nella maggioranza degli stati, amministrati da persone che si battono fra loro per ombre e si disputano il potere, come se fosse [d] un grande bene. La verità è questa: lo stato in cui chi deve governare non ne ha il minimo desiderio, è per forza amministrato benissimo, senza la più piccola discordia, ma quello in cui i governanti sono di tipo opposto, è amministrato in modo opposto. – Senza dubbio, rispose. – Ebbene, credi che, udendo questi discorsi, i nostri pupilli ci disobbediranno e vorranno non collaborare alle fatiche politiche, ciascuno a turno, e abitare la maggior parte del tempo in reciproca compagnia nel mondo puro? [e] – È impossibile, disse; perché a persone giuste come sono essi, prescriveremo cose giuste. La cosa più importante di tutte è che ciascuno di essi va al governo per obbligo, mentre chi governa oggidì nei singoli stati si comporta in modo opposto. – E così, amico, dissi; se per

[521 a] chi dovrà governare troverai un modo di vita migliore del governare, ottima potrà essere l'amministrazione del tuo stato, perché sarà il solo in cui governeranno le persone realmente ricche, non di oro, ma di quella ricchezza che rende l'uomo felice, la vita onesta e fondata sull'intelligenza. Se invece vanno al potere dei pezzenti, avidi di beni personali e convinti di dover ricavare il loro bene di lì, dal governo, non è possibile una buona amministrazione: perché il governo è oggetto di contesa e una simile guerra civile e intestina rovina con loro tutto il resto dello stato. – Verissimo, rispose. – Conosci dunque, ripresi, [b] qualche altro modo di vita che spregi le cariche pubbliche e non sia quello del vero filosofo? – No, per Zeus!, rispose. – D'altra parte, al governo devono andare persone che non amino governare. Altrimenti la loro rivalità sfocerà in contesa. – Come no? – Chi dunque costringerai ad assumersi la guardia dello stato se non coloro che meglio conoscono quali sono i modi per la migliore amministrazione di uno stato, e che possono avere altri onori e una vita migliore di quella politica? – Nessun altro, rispose.

(Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 344-346)

Platone, Filosofi e filodossi (Repubblica)

Il passo è tratto dal quinto libro della Repubblica, nel quale Platone dà una definizione del filosofo come amante della Verità, cui fa seguire la distinzione fra “scienza” (gnôsis), “ignoranza” (agnosía) e “opinione” (dóxa), e tra “filosofi” e “filodossi”. A quest’ultima si riferiscono le righe che seguono. L’interlocutore di Socrate è Glaucone.

Repubblica, 475 e-480 a

1 [475 e] [...] [Glaucone] Ma quali sono per te i veri filosofi?, chiese. – Quelli, feci io, che amano contemplare la verità. – Anche in questo, ammise, hai ragione; ma che intendi dire? – Non è facile rispondere, ripresi, davanti a un’altra persona, ma credo che sarai d’accordo con me su questo. – Su che cosa? – Che bello e brutto, essendo opposti, [476 a] sono cose distinte. – Come no? – E se sono due, ciascuna di esse non sarà anche una? – Giusto anche questo. – Lo stesso discorso vale per il giusto e l’ingiusto, per il bene e il male, e per ogni altra idea: ciascuna in sé è una, ma, comparando dovunque in comunione con le azioni, con i corpi e l’una con l’altra, ciascuna si manifesta come molteplice. – Hai ragione, disse. – Ecco dunque la mia distinzione, feci io; da un lato metto gli individui che ora dicevi amatori di spettacoli, amanti delle arti e uomini di azione; dall’altro quelli di cui stiamo [b] parlando, gli unici che si potrebbero dire rettamente filosofi. – Come dici?, chiese. – Secondo me, risposi, gli amanti delle audizioni e degli spettacoli amano i bei suoni, i bei colori, le belle figure e tutti gli oggetti che risultano composti di elementi belli; ma il loro pensiero è incapace di vedere e di amare la natura della bellezza in sé. – È così, appunto, rispose. – E coloro che sono capaci di giungere alla bellezza in sé e di vederla unicamente come [c]bellezza non saranno rari? – Certamente. – Chi dunque riconosce che esistono oggetti belli, ma non crede alla bellezza in sé e, pur guidato a conoscerla, non è capace di tenere dietro alla sua guida, ti sembra che viva in sogno o sveglio? Su, esamina. Sognare non vuole dire che uno, sia dormendo sia vegliando, crede che un oggetto somigliante a una cosa non è simile, ma identico a ciò cui somiglia? – Io direi proprio, fece, che una tale persona sta sognando. – E chi invece crede all’esistenza del bello in sé ed è [d] capace di contemplare sia questo bello sia le cose che ne partecipano, e non identifica le cose belle con il bello in sé né il bello in sé con le cose belle, costui ti sembra che viva sveglio o in sogno? – Sveglio, certamente, rispose. – E il suo pensiero, in quanto pensiero di uno che conosce, non avremmo ragione di chiamarlo conoscenza? e quello di un altro, in quanto pensiero di uno che opina, opinione? – Senza dubbio. – E se costui al quale attribuiamo opinione e non conoscenza, si arrabbiasse con noi e [e] sostenesse che non diciamo il vero? Potremo un po’ calmarlo e persuaderlo con le buone, nascondendogli la sua infermità mentale? – Sí, rispose, è nostro dovere. – Su dunque, esamina che cosa gli diremo; o vuoi che, dicendogli che nessuno gli invidia ciò che eventualmente sappia, e che anzi saremmo lieti di trovare chi sappia qualcosa, lo interroghiamo così: “Su, rispondi a questa nostra domanda: chi conosce, conosce qualcosa o niente?”. Rispondimi tu al suo

posto. – Risponderò, disse, che conosce qualcosa. – Una cosa che è o una che non è? – Che è: come potrebbe conoscerne una che non è? [477 a] – Ecco dunque un punto bene acquisito, anche se più volte ripetessimo il nostro esame: ciò che è in maniera perfetta è perfettamente conoscibile, ma ciò che assolutamente non è, è completamente inconoscibile. – Conclusione perfettamente soddisfacente. – Bene: ma se una cosa è tale da essere e non essere nello stesso tempo, non sarà intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è in nessun modo? – Intermedia. – Ora, la conoscenza non si riferisce a ciò che è, e la non conoscenza, necessariamente, a ciò che non è? E per questa forma intermedia non si deve cercare anche qualcosa di intermedio [b] tra l'ignoranza e la scienza, sempre che esista qualcosa di simile? – Senza dubbio. – E l'opinione, diciamo, è qualcosa? – Come no? – Una facoltà diversa dalla scienza o la medesima? – Diversa. – Quindi, a una cosa è ordinata l'opinione e a un'altra la scienza: ciascuna secondo la facoltà sua propria. – Così. – Ora, per sua natura la scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è? Mi sembra anzi che occorra una distinzione preliminare, così. – Come?

2 [c] – Definiremo le facoltà un genere di enti che permettono, sia a noi sia a qualunque altro soggetto che possa, di fare ciò che possiamo. Dico, ad esempio, che alle facoltà appartengono la vista e l'udito, se pur comprendi quale specie intendo dire. – Ma sí che comprendo, rispose. – Senti dunque che cosa penso delle facoltà. Di una facoltà io non vedo né colore né figura alcuna né alcuna simile proprietà, come invece la vedo di molte altre cose che mi basta guardare per definirle fra me, queste in un modo, quelle in un altro. Quanto alla facoltà, [d] ne guardo soltanto l'oggetto e l'effetto, e in questa maniera a ciascuna facoltà ho dato il suo nome: questa, ordinata all'identico oggetto e dotata dell'identico effetto, la chiamo identica; quella, ordinata a un oggetto diverso e dotata di diverso effetto, la chiamo diversa. E tu, come fai? – Così, disse. – Torniamo dunque al punto, mio ottimo amico, ripresi. La scienza, per te, è una facoltà? O come la classifichi? – Così, rispose, anzi tra tutte le facoltà è la più [e] potente. – E l'opinione, la riporteremo a una facoltà o a un'altra specie? – Per nulla, disse; perché ciò che ci permette di opinare non è altro che opinione. – Ma poco prima convenivi che scienza e opinione non s'identificano. – Già, rispose, come potrebbe mai chi ha senno identificare l'infallibile con quello che non lo è? – Bene, feci io; noi siamo evidentemente d'accordo che [478 a] l'opinione differisce dalla scienza. – Sí, ne differisce. – Ora, ciascuna di esse, dato che diverso è il suo potere, non ha naturalmente un oggetto diverso? – Per forza. – E la scienza non ha per oggetto ciò che è, ossia conoscere come è ciò che è? – Sí. – E l'opinione quello, diciamo, di opinare? – Sí. – Conosce forse l'identico oggetto della scienza? e l'identico sarà conoscibile e insieme opinabile? O è una cosa impossibile? – Impossibile, rispose, in base a quello che s'è convenuto: se una facoltà, per sua natura, ha un oggetto e un'altra un altro, e se opinione e scienza sono ambedue facoltà e ambedue, come diciamo, [b] diverse, queste premesse non ci autorizzano a concludere per l'identità di conoscibile e opinabile. – E se il conoscibile è ciò che è, l'opinabile non sarà diverso da ciò che è? –

Diverso. – Ora, l'opinione opina forse ciò che non è? O è pure impossibile opinare ciò che non è? Su, rifletti. Chi ha un'opinione non la riferisce a una cosa? O è possibile avere un'opinione anche senza riferirla a un oggetto? – Impossibile. – Ma chi ha un'opinione l'ha di una cosa almeno? – Sí. – D'altra parte, a rigore, si potrebbe dire che ciò che non è, non è una cosa, ma è nulla? – Senza dubbio. – Però a ciò che non è, non abbiamo dovuto per forza assegnare l'ignoranza, e a ciò che è, la conoscenza? – Esattamente, disse. – Allora, l'opinione non opina né ciò che è né ciò che non è. – No. – E l'opinione non potrà dunque essere né ignoranza né conoscenza. – Sembra di no. – È forse al di fuori di esse, superando in chiarezza la conoscenza o in oscurità l'ignoranza? – Non è né questo né quello. – E allora, feci io, l'opinione ti sembra piú oscura della conoscenza, ma piú luminosa dell'ignoranza? [d] – Sí, certo, rispose. – E sta tra le due? – Sí. – L'opinione sarà dunque intermedia tra scienza e ignoranza. – Precisamente. – Ma prima non affermavamo che, se una cosa risultasse, per modo di dire, nel medesimo tempo come essere e non essere, sarebbe intermedia tra ciò che assolutamente è e ciò che non è affatto? e che non sarebbe l'oggetto né della scienza né dell'ignoranza, ma di ciò che risultasse a sua volta come intermedio tra l'ignoranza e la scienza? – Giusto. – E ora appunto non risulta intermedia tra le due quella che chiamiamo opinione? – Sí, risulta.

3 [e] – Ci rimane dunque da scoprire, sembra, quest'altro elemento, che partecipa insieme dell'essere e del non essere e che, rettamente parlando, non si potrebbe dire né l'uno né l'altro in senso assoluto, affinché, se si manifesterà, possiamo dire a buon diritto che è l'opinabile, e assegnare quindi ai termini estremi gli estremi, agli intermedi gli intermedi; non è così? – Cosí. – Con queste premesse, dirò, mi dica e mi risponda quel bravo [479 a] uomo che non crede al bello in sé né ad alcuna idea del bello in sé che permanga sempre invariabilmente costante; e che invece ammette la molteplicità delle cose belle; quell'amatore di spettacoli che non sopporta in nessun modo chi eventualmente gli vada a parlare dell'unicità del bello e del giusto, e cosí via. Di queste molte cose belle, diremo, ce n'è qualcuna, nostro ottimo amico, che non ti apparirà brutta? e tra le giuste qualcuna che non ti apparirà ingiusta? e tra le pie qualcuna che non ti apparirà empia? – No, disse, è inevitabile che le stesse [b] cose belle sotto qualche aspetto appaiano anche brutte, e cosí tutte le altre che mi chiedi. – E le molte cose doppie? Non appaiono tanto mezze quanto doppie? – Sicuro. – E per le cose grandi e piccole, e per le leggere e pesanti si useranno di piú questi nomi che diciamo che i nomi opposti? – No, rispose, ma per ciascuna andranno bene sia questi sia quelli. – E ciascuna di queste molte cose, piuttosto che non essere, è forse ciò che la si dice essere? – Questo, disse, sembra uno di quei giochi a doppio senso che si fanno nei banchetti, e quell'enigma che si propone [c] ai bambini sull'eunuco e sul colpo tirato al pipistrello, dove c'è da indovinare con quale oggetto e dove lo colpisce. Anche queste cose sembrano a doppio senso, e di nessuna di esse si può avere certezza che sia o non sia, né che sia le due cose insieme, né alcuna delle due. – Ebbene, feci io, sai ciò che ne dovrai fare? Dove meglio le potrai collocare che tra l'essere e il non essere? Perché non appariranno [d] piú scure di ciò che non è, in

quanto non ne superano il grado di non essere, né piú luminose di ciò che è, in quanto non ne superano il grado di essere. – Verissimo, disse. – Allora, sembra, abbiamo scoperto che i molti luoghi comuni della maggioranza a proposito della bellezza e di tutto il resto vagano, in certo modo, nella zona intermedia tra ciò che assolutamente non è e ciò che assolutamente è. – L'abbiamo scoperto. – Ma prima avevamo convenuto che, se una simile cosa fosse venuta fuori, bisognava definirla opinabile, ma non conoscibile, perché a coglierla vagante nella zona intermedia è la facoltà intermedia. – Sí, d'accordo. – Allora, coloro che contemplano la [e] molteplicità delle cose belle, ma non vedono il bello in sé e non sono capaci di seguire chi colà li guidi, e che contemplano la molteplicità delle cose giuste, ma non il giusto in sé, e cosí via, diremo che su tutto hanno opinioni, senza però conoscere niente di quello che opinano. – È una conclusione necessaria, disse. – E coloro che contemplano le singole cose in sé, sempre invariabilmente costanti? Non diremo che conoscono e non opinano? – conclusione necessaria anche questa. – E non diremo pure che essi fanno festa e amano gli oggetti della conoscenza, e gli altri [480 a] invece quelli dell'opinione? Non ricordiamo di avere detto che questi ultimi amano e apprezzano belle voci, bei colori e simili cose, ma non tollerano affatto che il bello in sé sia una cosa reale? – Ce ne rammentiamo. – Sbaglieremo dunque se li chiameremo amanti d'opinione, cioè filodossi, anziché amanti di sapienza, cioè filosofi? E se la prenderanno molto con noi se li definiremo cosí? – No, se mi danno retta, rispose; ché non è lecito prendersela per ciò che è vero. – E quelli che amano ciascuna cosa che è, essa per se stessa, li dobbiamo chiamare filosofi, ma non filodossi? – Senz'altro. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 300-305)

Platone, I gradi della bellezza (Simposio)

Platone descrive il cammino che si deve compiere per raggiungere l'Idea del Bello. Esso parte dalla bellezza fisica e, attraverso sei tappe, giunge all'Idea di Bellezza. Socrate sta riferendo il discorso che gli ha fatto Diotima di Mantinea sull'amore.

Simposio, 209 e-212 c

1 [209 e] [...] “Ora, o Socrate, fino a questo punto dei misteri d'amore forse anche tu potresti essere iniziato; ma [210 a] quanto alla perfezione e alla rivelazione, ai quali mirano questi primi, se si procede giustamente, non so se ne saresti capace. Comunque io te ne parlerò con tutta la premura possibile. Cerca di seguirmi, se puoi. Chi vuol rettamente procedere a questo fine” disse “conviene che fin da giovane cominci ad accostarsi ai bei corpi e dapprima, se il suo iniziatore lo inizia bene, conviene che s'affezioni a quella persona sola e con questa produca nobili ragionamenti; ma in seguito deve comprendere che la bellezza di un qualsiasi [b] corpo è sorella a quella di ogni altro e che, se deve perseguire la bellezza sensibile delle forme, sarebbe insensato credere che quella bellezza non sia una e la stessa in tutti i corpi. Convinto di ciò deve diventare amoroso di tutti i bei corpi e allentare la passione per uno solo, spregiandolo e tenendolo di poco conto. Dopo ciò giunga a considerare che la bellezza delle anime è più preziosa di quella del corpo, cosicché se qualcuno ha l'anima buona ma il corpo fiorisca di poca bellezza, egli ne sia pago lo [c] stesso, lo ami, ne sia premuroso, e produca e ricerchi ragionamenti tali da rendere migliori i giovani per esser poi spinto a contemplare la bellezza nelle attività umane e nelle leggi, e a vedere come essa è dappertutto affine a se stessa finché non si convinca che la bellezza del corpo è ben piccola cosa. Ma dopo le attività umane, l'iniziatore lo deve condurre alle varie scienze perché veda ancora la loro bellezza e, ormai fatto l'occhio a una bellezza così vasta, non [d] sia più affezionato, come un servo di casa, a un solo aspetto della bellezza, di un fanciullo o di un uomo, o di una sola attività, né sia più, come un servo, sciocco e frivolo, ma, rivolto a contemplare il vasto mare della bellezza, cavi fuori da sé un gran numero di nobili ragionamenti e splendidi pensieri, nell'illimitata aspirazione alla sapienza, finché, rinvigoritosi e sviluppatosi, possa scorgere una scienza unica e siffatta che è la scienza delle bellezze che ti dirò. Sforzati [e] ora di offrirmi il massimo della tua attenzione.

2 Chi sia stato educato fin qui nelle questioni d'amore attraverso la contemplazione graduale e giusta delle diverse bellezze, giunto che sia ormai al grado supremo dell'iniziazione amorosa, all'improvviso gli si rivelerà una bellezza meravigliosa per sua natura, quella stessa, o [211 a] Socrate, in vista della quale ci sono state tutte le fatiche di prima: bellezza eterna, che non nasce e non muore, non s'accresce né diminuisce, che non è bella per un verso e brutta per l'altro, né ora sí e ora no; né bella o brutta secondo certi rapporti; né bella qui e brutta là, né come se fosse bella per alcuni, ma brutta per altri. In più questa bellezza non gli si rivelerà con un volto né con mani, né [b] con altro che

appartenga al corpo, e neppure come concetto o scienza, né come risedente in cosa diversa da lei, per esempio in un vivente, o in terra, o in cielo, o in altro, ma come essa è per sé e con sé, eternamente univoca, mentre tutte le altre bellezze partecipano di lei in modo tale che, pur nascendo esse o perendo, quella non s'arricchisce né scema, ma rimane intoccata. Ecco che quando uno partendo dalle realtà di questo mondo e proseguendo in alto attraverso il giusto amore dei fanciulli, comincia a penetrare questa bellezza, non è molto lontano dal toccare il suo fine. [c] Perché questo è proprio il modo giusto di avanzare o di essere da altri guidato nelle questioni d'amore: cominciando dalle bellezze di questo mondo, in vista di quella ultima bellezza salire sempre, come per gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi e dai bei corpi a tutte le belle occupazioni, e da queste alle belle scienze e dalle scienze giungere infine a quella scienza che è la scienza di questa stessa bellezza, e conoscere all'ultimo gradino ciò che [d] sia questa bellezza in sé. Questo è il momento della vita, caro Socrate – continuava la forestiera di Mantinea –, o mai più altro, degno di vita per l'uomo, quando contempli la bellezza in sé. Che se un giorno mai tu la scorga, ella non ti parrà da commisurarsi con la ricchezza o il lusso, o gli stupendi fanciulli e giovani, vedendo i quali ora rimani smarrito, e sei pronto, tu e molti altri, pur di tener gli occhi addosso sui vostri amori e di starvene insieme, a non mangiare, se fosse possibile, a non bere, ma solo a contemplarli e a conviverci. Che cosa allora dovremmo pensare, [e] se capitasse ad uno di vedere la bellezza in sé, pura, schietta, non tocca, non contagiata da carne umana né da colori, né da altra vana frivolezza mortale, ma potesse contemplare la stessa bellezza divina nell'unicità della sua forma? [212 a] Forse credi che sia una vita da sciocco quella di un uomo che tenga lo sguardo su di lei e la contempli con il mezzo che le conviene e viva insieme a lei? O non pensi che solo qui, mirando la bellezza per mezzo di ciò per cui è visibile, potrà produrre non simulacri di virtù, in quanto non è a contatto di un simulacro, ma virtù vera, perché è a contatto col vero; e che avendo dato alla luce e coltivato vera virtù, potrà riuscire caro agli dèi e, se mai altro uomo lo [b] divenne, immortale? – Proprio così, o Fedro e voi altri tutti, parlava Diotima ed ella m'ha convinto. E così persuaso cerco di persuadere anche gli altri che per questo acquisto non sarebbe facile alla natura umana trovare un aiuto migliore di Amore. Ecco perché io dico che ogni uomo ha il dovere di tenere caro Amore ed io stesso onoro la sua disciplina, e particolarmente la esercito mentre esorto anche gli altri, ed ora e sempre lodo la potenza e la forza di Amore, per quanto ne sono capace. Ecco dunque, o [c] Fedro, considera questo discorso, se vuoi, detto come encomio di Amore; se no, chiamalo come ti piace. [...]

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 706-709)

Platone, I quattro gradi della conoscenza

In questo passo del sesto libro della Repubblica Platone sottolinea la distinzione fra il mondo visibile e quello intelligibile, all'interno dei quali si procede a una ulteriore distinzione fra gli enti (sensibili e intelligibili) e la loro immagine. La separazione fra mondo dei sensi e mondo dell'intelletto non esclude una forma di comunicazione tra le due realtà, quella comunicazione garantita dalla dialettica della partecipazione. Così, anche sul piano della conoscenza è possibile individuare una forma di continuità: il segmento proposto da Platone è sí diviso in quattro, ma rimane uno. Al livello piú basso sta l'immaginazione (eikasía), cui segue la credenza (pístis). A livello intelligibile troviamo la conoscenza matematica (diánoia) e la filosofia (nóesis). La diánoia si viene a trovare in una "zona intermedia" fra la nóesis e la dóxa. La conoscenza filosofica (nóesis), una volta raggiunta, non ha piú bisogno di "punti di appoggio": essa è completamente autonoma nel procedere dialettico, in un movimento che va dalle Idee alle Idee. Socrate ha qui come interlocutore Glaucone.

Repubblica, 509d-511e

1 [509 d] – Ebbene, ripresi, immagina che, come stiamo dicendo, siano essi due princípi, e che reggano uno il genere e il mondo intelligibile, l'altro quello visibile. Mi esprimo così perché dicendo "mondo celeste" non ti dia l'impressione di sofisticare sul nome. ti rendi conto di queste due specie, visibile e intelligibile? – Me ne rendo conto. – Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti ineguali e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile; e, secondo la rispettiva chiarezza e oscurità, tu avrai, [e] nel mondo visibile, un primo segmento, le immagini. Intendo per immagini in primo luogo le ombre, poi i [510 a] riflessi nell'acqua e in tutti gli oggetti formati da materia compatta, liscia e lucida, e ogni fenomeno simile, se comprendi. – Certo che comprendo. – Considera ora il secondo, cui il primo somiglia: gli animali che ci circondano, ogni sorta di piante e tutti gli oggetti artificiali. – Lo considero, rispose. – Non vorrai ammettere, feci io, che il genere visibile è diviso secondo verità, ossia che l'oggetto simile sta al suo modello come l'opinabile [b] sta al conoscibile? – Io sí, disse, certamente. – Esamina poi anche in quale maniera si deve dividere la sezione dell'intelligibile. – Come? – Ecco: l'anima è costretta a cercarne la prima parte ricorrendo, come a immagini, a quelle che nel caso precedente erano le cose imitate; e partendo da ipotesi, procedendo non verso un principio, ma verso una conclusione. Quanto alla seconda parte, quella che mette capo a un principio non ipotetico, è costretta a cercarla movendo dall'ipotesi e conducendo questa sua ricerca senza le immagini cui ricorreva in quell'altro caso, con le sole idee e per mezzo loro. – Non ho ben compreso, rispose, queste tue parole. – Ebbene, [c] ripresi, torniamoci sopra: comprenderai piú facilmente quando si sarà fatta questa premessa. Tu sai, credo, che coloro che si occupano di geometria, di calcoli e di simili studi, ammettono in

via d'ipotesi il pari e il dispari, le figure, tre specie di angoli e altre cose analoghe a queste, secondo il loro particolare campo d'indagine; e, come se ne avessero piena coscienza, le riducono a ipotesi e pensano che non meriti più renderne conto né a se stessi né ad [d] altri, come cose a ognuno evidenti. E partendo da queste, eccoli svolgere i restanti punti dell'argomentazione e finire, in piena coerenza, a quel risultato che si erano mossi a cercare. – Senza dubbio, rispose, questo lo so bene. – E quindi sai pure che essi si servono e discorrono di figure visibili, ma non pensando a queste, sí invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e [e] così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono a loro volta come di immagini, per cercar di [511 a] vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente. – È vero quello che dici, rispose.

2 – Ecco dunque che cosa intendevo per specie intelligibile, e dicevo che, ricercandola, l'anima è costretta a ricorrere a ipotesi, senza arrivare al principio, perché non può trascendere le ipotesi; essa si serve, come d'immagini, di quegli oggetti stessi di cui quelli della classe inferiore sono copie e che in confronto a questi ultimi sono ritenuti e stimati evidenti realtà. – Comprendo, disse, che ti [b] riferisci al mondo della geometria e delle arti che le sono sorelle. – Allora comprendi che per secondo segmento dell'intelligibile io intendo quello cui il discorso attinge con il potere dialettico, considerando le ipotesi non principi, ma ipotesi nel senso reale della parola, punti di appoggio e di slancio per arrivare a ciò che è immune da ipotesi, al principio del tutto; e, dopo averlo raggiunto, ripiegare attenendosi rigorosamente alle conseguenze che ne derivano, e così discendere alla conclusione senza [c] assolutamente ricorrere a niente di sensibile, ma alle sole idee, mediante le idee passando alle idee; e nelle idee termina tutto il processo. – Comprendo, rispose, ma non abbastanza. Mi sembra che tu parli di una operazione complessa. Comprendo però il tuo desiderio di precisare che quella parte dell'essere e dell'intelligibile che è contemplata dalla scienza dialettica è più chiara di quella contemplata dalle cosiddette arti, per le quali le ipotesi sono principi; e coloro che osservano gli oggetti delle arti sono costretti, sí, a osservarli con il pensiero senza ricorrere ai sensi, ma [d] poiché li esaminano senza risalire al principio, bensì per via d'ipotesi, a te sembrano incapaci d'intenderli, anche se questi oggetti sono intelligibili con un principio. E, a mio avviso, tu chiami pensiero dianoetico, ma non intelletto, la condizione degli studiosi di geometria e di simili dotti, come se il pensiero dianoetico venisse a essere qualcosa di intermedio tra l'opinione e l'intelletto. – Hai capito benissimo, feci io. Ora applicami ai quattro segmenti questi quattro processi che si svolgono nell'anima: applica [e] l'intellezione al più alto, il pensiero dianoetico al secondo, al terzo assegna la credenza e all'ultimo l'immaginazione; e ordinali proporzionalmente, ritenendo che essi abbiano tanta chiarezza quanta è la verità posseduta dai loro rispettivi oggetti. – Comprendo, rispose, sono d'accordo e li ordino come dici.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 334-337)

Platone. Il comunismo (repubblica)

L'argomento ha attratto l'interesse dei filosofi sia nel secolo scorso, sia in questo. In realtà sembra che Platone nel delineare il modello del regime perfetto si sia ispirato a quello spartano, che allora godeva di grande favore sia per la compattezza sociale, che tutta la Grecia invidiava a Sparta, sia perché questa città era uscita vincitrice dallo scontro trentennale con Atene.

Repubblica, 416d-417b

[416 d] [...] prima di tutto nessuno deve avere sostanze personali, a meno che non ce ne sia necessità assoluta; nessuno deve poi disporre di un'abitazione o di una dispensa cui non possa accedere chiunque lo voglia. Riguardo alla quantità di provviste occorrenti ad atleti di guerra temperanti e coraggiosi, devono ricevere dagli altri cittadini, dopo [e] averla determinata, una mercede per il servizio di guardia, in misura né maggiore né minore del loro annuo fabbisogno. Devono vivere in comune, frequentando mense collettive come se si trovassero al campo. Per quello che concerne l'oro e l'argento, occorre dire loro che nell'anima hanno sempre oro e argento divino, per dono degli dèi, e che non hanno alcun bisogno di oro e argento umano; e che non è pio contaminare il possesso dell'oro divino mescolandolo a quello dell'oro mortale: perché numerose sono [417 a] le empietà che si sono prodotte a causa della moneta volgare, mentre integra resta quella che portano entro di loro. Anzi a essi soli tra i cittadini del nostro stato non è concesso di maneggiare e di toccare oro ed argento, e di entrare sotto quel medesimo tetto che ne ricopra; né di portarli attorno sulla propria persona né di bere da coppe d'argento o d'oro. E così potranno salvarsi e salvare lo stato. Quando però s'acquistaranno personalmente terra, case e monete, invece di essere guardiani, saranno amministratori [b] e agricoltori; e diventeranno padroni odiosi anziché alleati degli altri cittadini. E così condurranno tutta la loro vita odiando e odiati, insidiando e insidiati, temendo molto più spesso e molto di più i nemici interni che gli esterni; ed eccoli già correre sull'orlo della rovina, essi e il resto dei cittadini. Per tutto ciò, continui, diciamo pure che così debbono essere organizzati i guardiani per quanto riguarda l'abitazione e gli altri bisogni; e siano queste le nostre leggi. No? – Senza dubbio, rispose Glaucone.

(Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 239-240)

Platone, Il Demiurgo fra le Idee e il mondo

Nel pensiero di Platone l'uomo costituisce un ponte fra il mondo sensibile e il Mondo delle Idee: l'anima dell'uomo, precipitata sulla Terra dal Mondo iperuranio, riacquista le ali grazie a Éros, e può tornare a contemplare la perfezione delle Idee. L'imperfezione del mondo sensibile giustifica la difficile e drammatica riconquista del Cielo da parte degli uomini; la perfezione delle Idee e del loro mondo non giustifica l'esistenza del mondo sensibile. Nel Timeo Platone spiega il "mito verosimile" del Demiurgo, la cui azione ordinatrice collega il Mondo delle Idee al mondo fisico, trasformandolo da materia informe in kósmos, anzi, in un "essere vivente".

Timeo, 27 c-31 b

1 [27 c] *Timeo* – Ma tutti, o Socrate, anche se poco assennati, nel tentare qualsiasi impresa, o piccola o grande, sempre invocano qualche dio. E noi che siamo per parlare dell'universo, com'è nato o se anche è senza nascita, se proprio non deliriamo, è necessario che, invocando gli dèi e le dee, li preghiamo che ci facciano dire ogni cosa soprattutto secondo il loro pensiero e anche coerentemente [d] a noi stessi. E così siano invocati gli dèi: ma bisogna invocare anche l'opera nostra, affinché molto facilmente voi apprendiate e io pienamente vi dichiaro quel che penso degli argomenti proposti. Prima di tutto, secondo la mia opinione, si devono distinguere queste cose. Che è quello che sempre è e non ha nascita, e che è quello che nasce sempre e mai non è? L'uno è apprensibile [28 a] dall'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nello stesso modo; l'altro invece è opinabile dall'opinione mediante la sensazione irrazionale, perché nasce e muore, e non esiste mai veramente. Tutto quello poi che nasce, di necessità nasce da qualche cagione, perché è impossibile che alcuna cosa abbia nascita senza cagione. Ora, quando l'artefice, guardando sempre a quello che è nello stesso modo e giovandosi di così fatto modello, esprime la forma e la virtù di qualche opera, questa di necessità [b] riesce tutta bella: non bella invece, se guarda a quel ch'è nato, giovandosi d'un modello generato. Dunque, intorno a tutto il cielo o mondo o, se voglia chiamarsi con altro nome, si chiami pure così, conviene prima considerare quel che abbiamo posto che si deve considerare in principio intorno ad ogni cosa, se cioè è stato sempre, senz'avere principio di nascita, o se è nato, cominciando da un principio. Esso è nato: perché si può vedere e toccare ed [c] ha un corpo, e tali cose sono tutte sensibili, e le cose sensibili, che son apprese dall'opinione mediante la sensazione, abbiamo veduto che sono in processo di generazione e generate. Noi poi diciamo che quello ch'è nato deve necessariamente esser nato da qualche cagione. Ma è difficile trovare il fattore e padre di quest'universo, e, trovatolo, è impossibile indicarlo a tutti. Pertanto questo si deve [29 a] invece considerare intorno ad esso, secondo qual modello l'artefice lo costruì: se secondo quello che è sempre nello stesso modo e il medesimo, o secondo quello ch'è nato. Se è bello questo mondo, e l'artefice buono, è chiaro che guardò al modello eterno: se no – ciò

che neppure è lecito dire –, a quello nato. Ma è chiaro a tutti che guardò a quello eterno: perché il mondo è il piú bello dei nati, e dio il piú buono degli autori. Il mondo cosí nato è stato fatto secondo modello, che si può apprendere con la ragione e con l'intelletto, e che è sempre nello stesso modo. E se questo sta cosí, è assoluta necessità che questo mondo [b] sia immagine di qualche cosa. Ora in ogni questione è di grandissima importanza il principiare dal principio naturale: cosí dunque conviene distinguere fra l'immagine e il suo modello, come se i discorsi abbiano qualche parentela con le cose, delle quali sono interpreti. Pertanto quelli intorno a cosa stabile e certa e che risplende all'intelletto, devono essere stabili e fermi e, per quanto si può, inconfutabili e immobili, e niente di tutto questo deve mancare. Quelli poi intorno a cosa, che raffigura quel modello ed è [c] a sua immagine, devono essere verosimili e in proporzione di quegli altri, perché ciò che è l'essenza della generazione, è la verità alla fede. Se dunque, o Socrate, dopo che molti han detto molte cose intorno agli dèi e all'origine dell'universo, non possiamo offrirti ragionamenti in ogni modo seco stessi pienamente concordi ed esatti, non ti meravigliare; ma, purché non ti offriamo discorsi meno verosimili di quelli di qualunque altro, dobbiamo essere contenti, ricordandoci che io che parlo e voi, giudici miei, abbiamo [d] natura umana: sicché intorno a queste cose conviene accettare una favola verosimile, né cercare piú in là. *Socrate* – Molto bene, o Timeo, e bisogna accettarla senz'altro, come tu dici. Già abbiamo accolto il tuo preludio con molto diletto, e ora seguitando fa che noi ascoltiamo il tuo canto.

2 *Timeo* – Diciamo dunque per qual cagione l'artefice [e] fece la generazione e quest'universo. Egli era buono, e in uno buono nessuna invidia nasce mai per nessuna cosa. Immune dunque da questa, volle che tutte le cose divenissero simili a lui quanto potevano. Se alcuno accetta questa dagli uomini prudenti come la principale cagione della [30 a] generazione e dell'universo, l'accetta molto rettamente. Perché dio volendo che tutte le cose fossero buone e, per quant'era possibile, nessuna cattiva, prese dunque quanto c'era di visibile che non stava quieto, ma si agitava sregolatamente e disordinatamente, e lo ridusse dal disordine all'ordine, giudicando questo del tutto migliore di quello. Ora né fu mai, né è lecito all'ottimo di far altro se non la [b] cosa piú bella. Ragionando dunque trovò che delle cose naturalmente visibili, se si considerano nella loro interezza, nessuna, priva d'intelligenza, sarebbe stata mai piú bella di un'altra, che abbia intelligenza, e ch'era impossibile che alcuna cosa avesse intelligenza senz'anima. Per questo ragionamento componendo l'intelligenza nell'anima e l'anima nel corpo, fabbricò l'universo, affinché l'opera da lui compiuta fosse la piú bella secondo natura e la piú buona che si potesse. Cosí dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di dio. [c] Posto ciò, occorre che passiamo in séguito a dire a somiglianza di qual animale l'abbia fatto l'artefice. Certo non reputeremo che l'abbia fatto a somiglianza d'alcuno di quelli che hanno forma di parte, perché niente assomigliato a cosa imperfetta può mai esser bello: ma lo porremo somigliantissimo a quello, del quale sono parti gli altri animali considerati singolarmente e nei loro generi. Perché quello ha dentro di sé compresi tutti gli animali intelligibili, [d] come

questo mondo contiene noi e tutti gli altri animali visibili. E dio volendolo rassomigliare al piú bello e al piú compiutamente perfetto degli animali intelligibili, compose un solo animale visibile, che dentro di sé raccoglie tutti gli animali che gli sono naturalmente affini. Ma abbiamo [31 a] detto noi rettamente che uno è il cielo oppure era piú retto dire che sono molti e infiniti? Uno è il cielo, se è stato fatto secondo il modello. Perché non può essere secondo con un altro quello che comprende tutti gli animali intelligibili: se no, a sua volta vi dovrebbe essere un altro animale, che contenesse quei due, che sarebbero sue parti, e allora non già a quei due, ma a quello che li contiene si direbbe piú rettamente che questo mondo somigliasse. [b] Affinché dunque questo mondo, per esser solo, fosse simile all'animale perfetto, per questo il fattore non fece né due né infiniti mondi, ma v'è questo solo unigenito e generato cielo, e ancora vi sarà. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 476-481)

Platone, Il fondamento epistemico dello Stato

Platone espone in queste pagine la dottrina della concordanza fra la struttura dell'anima individuale e quella della vita sociale, da cui deriverà la sua teoria politica sullo Stato "epistemico". L'interlocutore di Socrate è Glaucone.

Repubblica, 441 c-e

[441 c] [...] – Ecco, feci io, che, pur a stento, abbiamo superato queste difficoltà e ci siamo resi ben conto che le parti che costituiscono lo stato e le parti che costituiscono l'anima di ciascun individuo, sono le stesse e in numero eguale. – È così. – Ora, conseguenza necessaria e immediata non è che anche il privato individuo sia sapiente come lo era lo stato e per via del medesimo elemento? [d] – Sí, certamente. – E che, dunque, anche lo stato sia coraggioso nel modo in cui lo è un privato, e con il medesimo elemento? e che identica sia la loro condizione in qualunque altro rapporto con la virtù? – Per forza. – E dunque, Glaucone, dovremo dire giusto, io credo, un uomo allo stesso modo in cui lo era lo stato. – Anche questo, per forza. – Non ci siamo però dimenticati che quello stato era giusto in quanto ciascuna delle tre classi che lo costituivano adempiva il compito suo. – Non ce ne siamo dimenticati, mi sembra, rispose. – Dobbiamo allora ricordare che anche ciascuno di noi, se ciascuno dei [e] suoi elementi adempie i suoi compiti, sarà un individuo giusto che adempie il suo compito. – Sí, fece, dobbiamo ricordarcene. – Ora, all'elemento razionale, che è sapiente e vigila su tutta l'anima, non toccherà governare? e all'elemento animoso essergli suddito e alleato? – Senza dubbio. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, op. Laterza, Bari, 1967, pagg. 265-266)

Platone, Il mito della biga alata (Fedro)

Platone parla del mito come di un aiuto alla Ragione quando questa deve affrontare argomenti – come quello della natura dell'anima – che sfuggono a una trattazione rigorosamente logico-razionale. La natura dell'anima, quindi, è descritta attraverso uno dei miti piú famosi: quello della "biga alata", in cui l'auriga e i due cavalli rappresentano gli elementi dell'anima "in azione". Parla Socrate, che riferisce un discorso del poeta Stesicoro.

Fedro, 246 a-249d

1 [246 a] [...] Dell'immortalità dell'anima s'è parlato abbastanza, ma quanto alla sua natura c'è questo che dobbiamo dire: definire quale essa sia, sarebbe una trattazione che assolutamente solo un dio potrebbe fare e anche lunga, ma parlarne secondo immagini è impresa umana e piú breve. Questo sia dunque il modo del nostro discorso. Si raffiguri l'anima come la potenza d'insieme di una pariglia alata e di un auriga. Ora tutti i corsieri degli dèi e i loro aurighi [b] sono buoni e di buona razza, ma quelli degli altri esseri sono un po' sí e un po' no. Innanzitutto, per noi uomini, l'auriga conduce la pariglia; poi dei due corsieri uno è nobile e buono, e di buona razza, mentre l'altro è tutto il contrario ed è di razza opposta. Di qui consegue che, nel nostro caso, il compito di tal guida è davvero difficile e penoso. Ed ora bisogna spiegare come gli esseri viventi siano chiamati mortali e immortali. Tutto ciò che è anima si prende cura di ciò che è inanimato, e penetra per l'intero universo assumendo secondo i luoghi forme [c] sempre differenti. Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nell'alto e governa il mondo; ma quando un'anima perde le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido, dove si accasa, e assume un corpo di terra che sembra si muova da solo, per merito della potenza dell'anima. Questa composita struttura d'anima e di corpo fu chiamata essere vivente, e poi definita mortale. La definizione di immortale invece non è data da alcun argomento razionale; però noi ci preformiamo il dio, [d] senza averlo mai visto né pienamente compreso, come un certo essere immortale completo di anima e di corpo eternamente connessi in un'unica natura. Ma qui giunti, si pensi di tali questioni e se ne parli come è gradimento del dio. Noi veniamo a esaminare il perché della caduta delle ali ond'esse si staccano dall'anima. Ed è press'a poco in questo modo.

2 La funzione naturale dell'ala è di sollevare ciò che è peso e di innalzarlo là dove dimora la comunità degli dèi; e in qualche modo essa partecipa del divino piú delle altre cose che hanno attinenza con il corpo. Il divino è [e] bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine. Ora, proprio di queste cose si nutre e si arricchisce l'ala dell'anima, mentre dalla turpitudine, dalla malvagità e da altri vizi, si corrompe e si perde. Ed eccoti Zeus, il potente sovrano del cielo, guidando la pariglia alata, per primo procede, ed ordina ogni cosa provvedendo a tutto. A lui vien dietro l'esercito degli dèi e dei demoni ordinato in undici [267 a] schiere: Estia rimane sola nella casa degli dèi. Quanto agli altri, tutti gli dèi, che nel numero di dodici sono stati designati come capi, conducono le loro schiere, ciascuno quella

alla quale è stato assegnato. Varie e venerabili sono le visioni e le evoluzioni che la felice comunità degli dèi disegna nel cielo con l'adempire ognuno di essi il loro compito. Con loro vanno solo quelli che lo vogliono e che possono, perché l'Invidia non ha posto nel coro divino. Ma, eccoti, quando si recano ai loro banchetti e festini, salgono [b] per l'erta che mena alla sommità della volta celeste; ed è agevole ascesa perché per le pariglie degli dèi sono bene equilibrate e i corsieri docili alle redini; mentre per gli altri l'ascesa è faticosa, perché il cavallo maligno fa peso, e tira verso terra premendo l'auriga che non l'abbia bene addestrato. Qui si prepara la grande fatica e la prova suprema dell'anima. Perché le anime che sono chiamate immortali, quando sian giunte al sommo della volta celeste, si spandono fuori e si librano sopra il dorso del cielo: e l'orbitare del cielo le trae attorno, così librate, ed esse [c] contemplano quanto sta fuori del cielo.

3 Questo sopraceleste sito nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente. Ma questo ne è il modo, perché bisogna pure avere il coraggio di dire la verità soprattutto quando il discorso riguarda la verità stessa. In questo sito dimora quella essenza incolore, informe ed intangibile, contemplabile solo dall'intelletto, pilota dell'anima, quella essenza che è scaturigine della [d] vera scienza. Ora il pensiero divino è nutrito d'intelligenza e di pura scienza, così anche il pensiero di ogni altra anima cui preme di attingere ciò che le è proprio; per cui, quando finalmente esso mira l'essere, ne gode, e contemplando la verità si nutre e sta bene, fino a che la rivoluzione circolare non riconduca l'anima al medesimo punto. Durante questo periplo essa contempla la giustizia in sé, vede la temperanza, e contempla la scienza, ma non quella [e] che è legata al divenire, né quella che varia nei diversi enti che noi chiamiamo esseri, ma quella scienza che è nell'essere che veramente è. E quando essa ha contemplato del pari gli altri veri esseri e se ne è cibata, s'immerge di nuovo nel mezzo del cielo e scende a casa: ed essendo così giunta, il suo auriga riconduce i cavalli alla greppia e li governa con ambrosia e in più li abbevera di nettare.

4 [248 a] Questa è la vita degli dèi. Ma fra le altre anime, quella che meglio sia riuscita a tenersi stretta alle orme di un dio e ad assomigliarvi, eleva il capo del suo auriga nella regione superceleste, ed è trascinata intorno con gli dèi nel giro di rivoluzione; ma essendo travagliata dai suoi corsieri, contempla a fatica le realtà che sono. Ma un'altra anima ora eleva il capo ora lo abbassa, e subendo la violenza dei corsieri parte di quelle realtà vede, ma parte no. Ed eccoti, seguono le altre tutte agognanti quell'altezza, ma poiché non ne hanno la forza, sommerse, sono spinte qua e là e cadendosi addosso si calpestano a vicenda nello sforzo di sopravanzarsi l'un l'altra. Ne conseguono [b] scompiglio, risse ed estenuanti fatiche, e per l'inettitudine dell'auriga molte rimangono sciancate e molte ne hanno infrante le ali. Tutte poi, stremate dallo sforzo, se ne dipartono senza aver goduto la visione dell'essere e, come se ne sono allontanate, si cibano dell'opinione. La vera ragione per cui le anime si affannano tanto per scoprire dove sia la Pianura della Verità è che lì in quel prato si trova il pascolo congeniale alla parte migliore dell'anima [c] e che di questo si nutre la natura dell'ala, onde l'anima può alzarsi. Ed ecco la legge di Adrastea. Qualunque

anima, trovandosi a seguito di un dio, abbia contemplato qualche verità, fino al prossimo periplo rimane intocca da dolori, e se sarà in grado di far sempre lo stesso, rimarrà immune da mali. Ma quando l'anima, impotente a seguire questo volo, non scopra nulla della verità, quando, in conseguenza di qualche disgrazia, divenuta gravida di smemoratezza e di vizio, si appesantisca, e per colpa di questo peso perda le ali e precipiti a terra, allora la legge vuole che questa anima non si trapianti in alcuna natura ferina [d] durante la prima generazione; ma prescrive che quella fra le anime che piú abbia veduto si trapianti in un seme d'uomo destinato a divenire un ricercatore della sapienza e del bello o un musico, o un esperto d'amore; che l'anima, seconda alla prima nella visione dell'essere s'incarni in un re rispettoso della legge, esperto di guerra e capace di buon governo; che la terza si trapianti in un uomo di stato, o in un esperto d'affari o di finanze; che la quarta scenda in un atleta incline alle fatiche, o in un medico; che la [e] quinta abbia una vita da indovino o da iniziato; che alla sesta le si adatti un poeta o un altro artista d'arti imitative, alla settima un operaio o un contadino, all'ottava un sofista o un demagogo, e alla nona un tiranno.

5 Ora, fra tutti costoro, chi abbia vissuto con giustizia riceve in cambio una sorte migliore e chi senza giustizia, una sorte peggiore. Ché ciascuna anima non ritorna al luogo stesso da cui era partita prima di diecimila anni – giacché non mette ali in un tempo minore – tranne [249 a] l'anima di chi ha perseguito con convinzione la sapienza, o di chi ha amato i giovani secondo quella sapienza. Tali anime, se durante tre periodi di un millennio hanno scelto, sempre di seguito, questa vita filosofica, riacquistano per conseguenza le ali e se ne dipartono al termine del terzo millennio. Ma le altre, quando abbiano compiuto la loro prima vita, vengono a giudizio, e dopo il giudizio, alcune scontano la pena nelle prigioni sotterranee, altre, alzate dalla Giustizia in qualche sito celeste, ci vivono così come hanno meritato dalla loro vita, passata in forma umana. [b] Allo scadere del millennio, entrambe le schiere giungono al sorteggio e alla scelta della seconda vita; ciascuna anima sceglie secondo il proprio volere: è qui che un'anima può passare in una vita ferina e l'anima di una bestia che una volta sia stata in un uomo può ritornare in un uomo. Giacché l'anima che non abbia mai visto la verità non giungerà mai a questa nostra forma. Perché bisogna che l'uomo comprenda ciò che si chiama Idea, passando da una molteplicità di sensazioni ad una unità organizzata dal [c] ragionamento. Questa comprensione è reminiscenza delle verità che una volta l'anima nostra ha veduto, quando trasvolava al seguito d'un dio, e dall'alto piegava gli occhi verso quelle cose che ora chiamiamo esistenti, e levava il capo verso ciò che veramente è. Proprio per questo è giusto che solo il pensiero del filosofo sia alato, perché per quanto gli è possibile sempre è fisso sul ricordo di quegli oggetti, per la cui contemplazione la divinità è divina. Così se un uomo usa giustamente tali ricordi e si inizia di continuo ai perfetti misteri, diviene, egli solo, veramente perfetto; e [d] poiché si allontana dalle faccende umane, e si svolge al divino, è accusato dal volgo di essere fuori di sé, ma il volgo non sa che egli è posseduto dalla divinità. [...]

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 752-758)

Platone, Il mito della caverna (Repubblica)

All'inizio del settimo libro della Repubblica Platone narra il mito della caverna, uno dei piú famosi ed affascinanti. In esso si ritrova – espressa nel linguaggio accessibile del mito – tutta la teoria platonica della conoscenza, ma anche si ribadisce il rapporto tra filosofia e impegno di vita: conoscere il Bene significa anche praticarlo; il filosofo che ha contemplato la Verità del Mondo delle Idee non può chiudersi nella sua torre d'avorio: deve tornare – a rischio della propria vita – fra gli uomini, per liberarli dalle catene della conoscenza illusoria del mondo sensibile. Proponiamo la lettura di queste pagine senza ulteriori osservazioni e commenti, convinti che lo scritto platonico non li richieda. Socrate parla in prima persona; il suo interlocutore è Glaucone.

Repubblica, 514 a-517 a

1 [514 a] – In séguito, continuai, paragona la nostra natura, per ciò che riguarda educazione e mancanza di educazione, a un'immagine come questa. Dentro una dimora sotterranea a forma di caverna, con l'entrata aperta alla luce e ampia quanto tutta la larghezza della caverna, pensa di vedere degli uomini che vi stiano dentro fin da fanciulli, incatenati gambe e collo, sí da dover restare fermi e da [b] poter vedere soltanto in avanti, incapaci, a causa della catena, di volgere attorno il capo. Alta e lontana brilli alle loro spalle la luce d'un fuoco e tra il fuoco e i prigionieri corra rialzata una strada. Lungo questa pensa di vedere costruito un muricciolo, come quegli schermi che i burattinai pongono davanti alle persone per mostrare al di sopra di essi i burattini. – Vedo, rispose. – Immagina di vedere uomini che portano lungo il muricciolo oggetti [c] di ogni sorta sporgenti dal margine, e statue e altre [515 a] figure di pietra e di legno, in qualunque modo lavorate; e, come è naturale, alcuni portatori parlano, altri tacciono. – Strana immagine è la tua, disse, e strani sono quei prigionieri. – Somigliano a noi, risposi; credi che tali persone possano vedere, anzitutto di sé e dei compagni, altro se non le ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna che sta loro di fronte? – E come possono, replicò, se sono costretti a tenere immobile il [b] capo per tutta la vita? – E per gli oggetti trasportati non è lo stesso? – Sicuramente. – Se quei prigionieri potessero conversare tra loro, non credi che penserebbero di chiamare oggetti reali le loro visioni? – Per forza. – E se la prigione avesse pure un'eco dalla parete di fronte? Ogni volta che uno dei passanti facesse sentire la sua voce, credi che la giudicherebbero diversa da quella dell'ombra che passa? – Io no, per Zeus!, [c] rispose. – Per tali persone insomma, feci io, la verità non può essere altro che le ombre degli oggetti artificiali. – Per forza, ammise. – Esamina ora, ripresi, come potrebbero sciogliersi dalle catene e guarire dall'incoscienza. Ammetti che capitasse loro naturalmente un caso come questo: che uno fosse sciolto, costretto improvvisamente ad alzarsi, a girare attorno il capo, a camminare e levare lo sguardo alla luce; e che così facendo provasse dolore e il barbaglio lo rendesse incapace di [d] scorgere quegli oggetti di cui prima vedeva le ombre. Che cosa credi che risponderebbe, se gli si dicesse che prima

vedeva vacuità prive di senso, ma che ora, essendo piú vicino a ciò che è ed essendo rivolto verso oggetti aventi piú essere, può vedere meglio? e se, mostrandogli anche ciascuno degli oggetti che passano, gli si domandasse e lo si costringesse a rispondere che cosa è? Non credi che rimarrebbe dubbioso e giudicherebbe piú vere le cose che vedeva prima di quelle che gli fossero mostrate adesso? – Certo, rispose.

2 [e] – E se lo si costringesse a guardare la luce stessa, non sentirebbe male agli occhi e non fuggirebbe volgendosi verso gli oggetti di cui può sostenere la vista? e non li giudicherebbe realmente piú chiari di quelli che gli fossero mostrati? – È cosí, rispose. – Se poi, continuai, lo si trascinasse via di lí a forza, su per l'ascesa scabra ed erta, e non lo si lasciasse prima di averlo tratto alla luce del sole, non ne soffrirebbe e non s'irriterebbe [516 a] di essere trascinato? E, giunto alla luce, essendo i suoi occhi abbagliati, non potrebbe vedere nemmeno una delle cose che ora sono dette vere. – Non potrebbe, certo, rispose, almeno all'improvviso. – Dovrebbe, credo, abituarsi, se vuole vedere il mondo superiore. E prima osserverà, molto facilmente, le ombre e poi le immagini degli esseri umani e degli altri oggetti nei loro riflessi nell'acqua, e infine gli oggetti stessi; da questi poi, volgendo lo sguardo alla luce delle stelle e della luna, [b] potrà contemplare di notte i corpi celesti e il cielo stesso piú facilmente che durante il giorno il sole e la luce del sole. – Come no? – Alla fine, credo, potrà osservare e contemplare quale è veramente il sole, non le sue immagini nelle acque o su altra superficie, ma il sole in se stesso, nella regione che gli è propria. – Per forza, disse. – Dopo di che, parlando del sole, potrebbe già concludere che è esso a produrre le stagioni e gli anni e a governare tutte le cose del mondo visibile, e ad essere [c] causa, in certo modo, di tutto quello che egli e i suoi compagni vedevano. – È chiaro, rispose, che con simili esperienze concluderà cosí. – E ricordandosi della sua prima dimora e della sapienza che aveva colà e di quei suoi compagni di prigionia, non credi che si sentirebbe felice del mutamento e proverebbe pietà per loro? – Certo. – Quanto agli onori ed elogi che eventualmente si scambiavano allora, e ai primi riservati a chi fosse piú acuto nell'osservare gli oggetti che passavano e piú [d] rammentasse quanti ne solevano sfilare prima e poi e insieme, indovinandone perciò il successivo, credi che li ambirebbe e che invidierebbe quelli che tra i prigionieri avessero onori e potenza? o che si troverebbe nella condizione detta da Omero e preferirebbe "altrui per salario servir da contadino, uomo sia pur senza sostanza", e patire di tutto piuttosto che avere quelle opinioni e vivere in quel modo? – Cosí penso anch'io, rispose; [e] accetterebbe di patire di tutto piuttosto che vivere in quel modo. – Rifletti ora anche su quest'altro punto, feci io. Se il nostro uomo ridiscendesse e si rimettesse a sedere sul medesimo sedile, non avrebbe gli occhi pieni di tenebra, venendo all'improvviso dal sole? – Sí, certo, rispose. – E se dovesse discernere nuovamente quelle ombre e contendere con coloro che sono rimasti sempre prigionieri, nel periodo in cui ha la vista offuscata, prima [517 a] che gli occhi tornino allo stato normale? e se questo periodo in cui rifà l'abitudine fosse piuttosto lungo? Non sarebbe egli allora oggetto di riso? e non si direbbe di lui che dalla sua ascesa torna con gli occhi rovinati e che non vale neppure la pena di tentare di andar su? E chi prendesse a sciogliere e a

condurre su quei prigionieri, forse che non l'ucciderebbero, se potessero averlo tra le mani e ammazzarlo? – Certamente, rispose. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 339-342)

Platone, Il mito di Er (Repubblica)

La necessità razionale di un premio per i giusti e di una punizione per i malvagi porta a questo mito, con cui si conclude la Repubblica. In esso troviamo un tentativo di spiegazione di due importanti dottrine sulla conoscenza: quella sulla reminiscenza (conoscere come ricordare) e quella sull'innatismo (presenza in noi di idee non derivate dall'esperienza sensibile). Viene affermata la teoria della reincarnazione (anche in animali). Per le anime è possibile una scelta libera solo nel primo momento della reincarnazione, poi essa è soggetta al destino. Platone approfitta dell'occasione per sottolineare il suo giudizio negativo sui tiranni.

Repubblica, 614 a-621 d

1 [614 a] Ecco dunque, dissi, quali sono i premi, le mercedi e i doni che il giusto ottiene da vivo dagli dèi e dagli uomini, oltre a quei beni che la giustizia procurava per se stessa. – Certo, ammise; beni belli e sicuri. – Ma questo è nulla, replicai, per quantità e per grandezza, rispetto a ciò che attende dopo la morte sia il giusto sia l'ingiusto. E bisogna parlarne, perché ciascuno dei due riceva esattamente ciò che il discorso gli deve. – [b] Parlane pure, rispose. Ben poche sono le cose che mi offrono maggiore diletto quando le ascolto. – Non ti racconterò certo un apologo di Alcínoo, feci io, ma la storia di un valoroso, Er figlio di Armenio, di schiatta panfilia. Costui era morto in guerra e quando dopo dieci giorni si raccolsero i cadaveri già putrefatti, venne raccolto ancora incorrotto. Portato a casa, nel dodicesimo giorno stava per essere sepolto. Già era deposto sulla pira quando risuscitò e, risuscitato, prese a raccontare quello che aveva veduto nell'aldilà. Ed ecco il suo racconto. Uscita dal suo corpo, l'anima aveva camminato insieme con molte [c] altre ed erano arrivate a un luogo meraviglioso, dove si aprivano due voragini nella terra, contigue, e di fronte a queste, alte nel cielo, altre due. In mezzo sedevano dei giudici che, dopo il giudizio, invitavano i giusti a prendere la strada di destra che saliva attraverso il cielo, dopo aver loro apposto dinanzi i segni della sentenza; e gli ingiusti invece a prendere la strada di sinistra, in discesa. E anche questi avevano, ma sul dorso, i segni di tutte le [d] loro azioni passate. Quando si era avanzato lui, gli avevano detto che avrebbe dovuto descrivere agli uomini il mondo dell'aldilà, e che lo esortavano ad ascoltare e contemplare tutto quello che c'era in quel luogo. E lí vedeva le anime che, dopo avere sostenuto il giudizio, se ne andavano per una delle due voragini, sia del cielo sia della terra; attraverso le altre due passavano altre anime: dall'una, sozze e polverose, quelle che risalivano dalla terra; dall'altra, monde, altre che scendevano dal cielo. E [e] quelle che via via arrivavano sembravano venire come da un lungo cammino. Lieti raggiungevano il prato per accamparvisi come in festiva adunanza. E tutte quelle che si conoscevano si scambiavano affettuosi saluti: quelle che provenivano dalla terra chiedevano alle altre notizie del mondo celeste, quelle che provenivano dal cielo notizie del mondo sotterraneo. Si scambiavano i racconti, le prime [615 a] gemendo e piangendo perché ricordavano tutti i vari patimenti e

spettacoli che avevano avuti nel loro cammino sotterraneo (un cammino millenario), mentre le seconde narravano i godimenti celesti e le visioni di straordinaria bellezza. Molto tempo, Glaucone, occorrerebbe per i molti particolari, ma la sostanza del suo racconto era questa: per tutte le ingiustizie commesse e per tutte le persone offese da ciascuno, avevano pagato la pena un caso dopo l'altro, e per ciascun caso dieci volte tanto (questo avveniva ogni [b] cento anni, perché tale è la durata della vita umana). Ciò perché il castigo subito fosse il decuplo della colpa: perché ad esempio, i responsabili della morte di molte persone per aver tradito città o eserciti, e coloro che molte ne avessero ridotte in schiavitù o fossero stati complici di altri misfatti, per ciascuno di tutti questi delitti riportassero sofferenze decuple; e, viceversa, perché coloro che avessero fatto dei benefici e fossero stati giusti e pii, fossero premiati nella [c] medesima proporzione. Altro diceva dei morti subito dopo la nascita e dei vissuti breve tempo, ma sono cose che non merita ricordare. Ancora maggiori, secondo il suo racconto, erano le mercedi per l'empietà e la pietà verso gli dèi e i genitori e per l'omicidio. Asseriva infatti di essersi appunto trovato accanto a uno cui un altro chiedeva dove fosse il grande Ardio. Questo Ardio era stato tiranno in una città della Panfilia, mille anni prima, e, come si [d] diceva, aveva ucciso il vecchio padre e il fratello maggiore, e si era macchiato di molte altre nefandezze. L'interrogato, riferiva Er, aveva risposto: "Non viene né potrebbe venir qui".

2 "Infatti tra gli altri orrendi spettacoli abbiamo veduto anche questo. Come fummo presso lo sbocco, lí lí per risalire e trovandoci ad aver subito tutte le altre prove, d'improvviso scorgemmo lui e altri, per lo più tiranni, ma c'era anche gente privata, colpevole di gravi peccati. Essi [e] credevano ormai che sarebbero risaliti, ma lo sbocco non li riceveva, anzi emetteva un muggito ogni volta che uno di questi scellerati inguaribili o uno che non avesse ancora espiato nella misura dovuta tentava di salire". Lí presso, raccontava, c'erano uomini feroci, tutti fuoco a vedersi, che sentendo quel boato afferravano gli uni a mezzo il corpo e li trascinavano via, ma ad Ardio e ad altri avevano [616 a] legato mani, piedi e testa, li avevano gettati a terra e scorticati, e li trascinavano lungo la strada, dalla parte esterna, straziandoli su piante di aspalato. E a coloro che via via sopraggiungevano, spiegavano quali erano le ragioni di tutto questo aggiungendo che li conducevano via per gettarli nel Tartaro. Laggiù, continuava, avevano provato molti terrori di ogni genere, ma tutti li superava la paura che ciascuno aveva di sentire quel boato al momento di salire. E ciascuno era stato molto contento di venir su senza sentirlo. Queste erano all'incirca le pene e i castighi [b] e le corrispondenti ricompense. Quando i singoli gruppi che si trovavano nel prato vi avevano trascorso sette giorni, nell'ottavo dovevano levarsi di lí e mettersi in cammino, per giungere nel quarto giorno in un luogo dove potevano scorgere, tesa dall'alto attraverso tutto il cielo e la terra, una luce diritta come una colonna, molto simile all'arcobaleno, ma più intensa e più pura. Vi erano arrivati dopo un giorno di marcia e colà avevano veduto, [c] in mezzo alla luce, tese dal cielo, le estremità dei suoi legami. Era questa luce a tenere avvinto il cielo e, come le gomene esterne delle triremi, a tenere insieme tutta la circonferenza. Alle estremità era sospeso il fuso di Ananke

[la personificazione del Destino immutabile], per il quale giravano tutte le sfere. Il suo fusto e l'uncino erano di diamante, il fusaiolo una mescolanza di diamante e di altre materie. Il fusaiolo aveva questa natura: [d] per la figura era come quello che si usa in questo nostro mondo, ma il racconto di Er deve far pensare che fosse costruito come se entro un grande fusaiolo cavo e interamente intagliato fosse incastrato un altro consimile, ma piú piccolo, come quei vasi che entrano esattamente l'uno [e] nell'altro; e cosí un terzo, un quarto e altri quattro. Tutti insieme i fusaioli erano otto, incastrati l'uno nell'altro, e superiormente mostravano i loro orli circolari; costituivano il dorso continuo di un unico fusaiolo accentrato sul fusto e il fusto passava da parte a parte l'ottavo fusaiolo lungo l'asse mediano. Il primo fusaiolo, il piú esterno, aveva il cerchio dell'orlo molto largo. Seguivano poi in ordine decrescente il sesto, il quarto, l'ottavo, il settimo, il quinto, il terzo, il secondo. Il cerchio del maggiore era variegato, quello del settimo lucentissimo, quello [617 a] dell'ottavo riceveva il colore dal settimo che lo illuminava, quelli del secondo e del quinto si somigliavano, ma erano piú gialli dei precedenti; il terzo aveva una tinta bianchissima, il quarto rossastra, il sesto veniva al secondo posto per bianchezza. Il fuso ruotava tutto volgendosi con moto uniforme e nel girare dell'insieme i sette cerchi interni giravano lenti in direzione opposta. Il piú rapido era l'ottavo, [b] secondi venivano, tutti insieme, il settimo, il sesto e il quinto; terzo in questo moto rotatorio era, come appariva a quelle anime, il quarto; quarto e quinto rispettivamente il terzo e il secondo. Il fuso siolgeva sulle ginocchia di Ananke. Sull'alto di ciascuno dei suoi cerchi stava una Sirena che, trascinata in quel movimento circolare, emetteva un'unica nota su un unico tono; e tutte otto le note creavano un'unica armonia. Altre tre donne sedevano in cerchio a [c] eguali distanze, ciascuna su un trono: erano le sorelle di Ananke, le Moire, in abiti bianchi e con serti sul capo, Lachesi Cloto Atropo. E cantavano in armonia con le Sirene: Lachesi il passato, Cloto il presente, Atropo il futuro. Cloto a intervalli toccava con la destra il fuso e ne accompagnava il giro esterno, cosí come faceva Atropo con la sinistra per [d] i giri interni; e Lachesi con l'una e con l'altra mano toccava ora i giri interni ora quello esterno. Al loro arrivo, le anime dovevano presentarsi a Lachesi. E un araldo divino prima le aveva disposte in fila, poi aveva preso dalle ginocchia di Lachesi le sorti e vari tipi di vita, era salito su un podio elevato e aveva detto: "Parole della vergine Lachesi sorella di Ananke. Anime dall'effimera esistenza corporea, incomincia per voi un altro periodo di generazione mortale, preludio a nuova [e] morte. Non sarà un dèmone a scegliere voi, ma sarete voi a scegliervi il dèmone. Il primo che la sorte designi scelga per primo la vita cui sarà poi irrevocabilmente legato. La virtù non ha padrone; secondo che la onori o a spregi, ciascuno ne avrà piú o meno. La responsabilità è di chi sceglie, il dio non è responsabile". Con ciò aveva scagliato al di sopra di tutti i convenuti le sorti e ciascuno raccoglieva quella che gli era caduta vicino, salvo Er, cui non era permesso di farlo. Chi l'aveva raccolta vedeva chiaramente il numero da lui sorteggiato. [618 a] Subito dopo <l'araldo> aveva deposto per terra davanti a loro i vari tipi di vita, in numero molto maggiore dei presenti. Ce n'erano di ogni genere: vite di qualunque animale e anche ogni forma di vita umana. C'erano tra esse tirannidi, quali durature, quali interrotte a metà e

concludentisi in povertà, esilio e miseria. C'erano pure vite di uomini celebri o per l'aspetto esteriore, per la bellezza, per il [b] vigore fisico in genere e per l'attività agonistica, o per la nascita e le virtù di antenati; e vite di gente oscura da questi punti di vista, e così pure vite di donne. Non c'era però una gerarchia di anime, perché l'anima diventava necessariamente diversa a seconda della vita che sceglieva. Il resto era tutto mescolato insieme: ricchezza e povertà o malattie e salute; e c'era anche una forma intermedia tra questi estremi. Lí, come sembra, caro Glaucone, appare tutto il pericolo per l'uomo; e per questo ciascuno [c] di noi deve stare estremamente attento a cercare e ad apprendere questa disciplina senza curarsi delle altre, vedendo se riesce ad apprendere questa disciplina senza curarsi delle altre, vedendo se riesce ad apprendere e a scoprire chi potrà comunicargli la capacità e la scienza di discernere la vita onesta e la vita trista e di scegliere sempre e dovunque la migliore di quelle che gli sono possibili: ossia, calcolando quali effetti hanno sulla virtù della vita tutte le cose che ora abbiamo dette, considerate insieme o separatamente, sapere che cosa produca la bellezza mescolata a povertà [d] o ricchezza, se cioè un male o un bene, e quale condizione dell'anima a ciò concorra, e quale effetto producano con la loro reciproca mescolanza la nascita nobile e ignobile, la vita privata e i pubblici uffici, la forza e la debolezza, la facilità e la difficoltà d'apprendere, e ogni altra simile qualità connaturata all'anima o successivamente acquisita. Così, tirando le conclusioni di tutto questo, egli potrà, guardando la natura dell'anima, scegliere una vita peggiore [e] o una vita migliore, chiamando peggiore quella che la condurrà a farsi più ingiusta, migliore quella che la condurrà a farsi più giusta. E tutto il resto lo lascerà perdere. Abbiamo veduto che è questa la scelta migliore, da vivo [619 a] come da morto. Con questa adamantina opinione egli deve scendere nell'Ade, per non lasciarsi neppure lí impressionare dalle ricchezze e da simili mali, per non gettarsi sulle tirannidi e altre condotte del genere e quindi commettere molti insanabili mali, e per non patirne lui stesso di ancora maggiori; ma per sapere sempre scegliere tra cotali vite quella mediana e fuggire gli eccessi nell'uno e nell'altro senso, sia, per quanto è possibile, in questa nostra vita, sia in tutta la vita futura. Così l'uomo può raggiungere [b] il colmo della felicità.

3 In quel momento, dunque, secondo quanto narrava il nunzio che veniva di là, l'araldo divino aveva parlato così: "Anche chi si presenta ultimo, purché scelga con senno e viva con regola, può disporre di una vita amabile, non cattiva. Il primo cerchi di scegliere con cura e l'ultimo non si scoraggi". A queste parole, raccontava Er, colui che aveva avuto la prima sorte si era subito avanzato e aveva scelto la maggiore tirannide. A questa scelta era stato spinto dall'insensatezza e dall'ingordigia, senza averne [c] abbastanza valutato tutte le conseguenze. E così non s'era accorto che il fato racchiuso in quella scelta gli riservava la sorte di divorarsi i figli, e altri mali. Quando l'aveva esaminata a suo agio, si percoleva e si lamentava della scelta, senza tenere presenti le avvertenze dell'araldo divino. Non già incolpava se stesso dei mali, ma la sorte e i dèmoni, tutto insomma eccetto sé. Egli apparteneva al gruppo che veniva dal cielo e nella vita precedente era vissuto in un [d]8 regime ben ordinato, ma aveva acquistato virtù per abitudine, senza filosofia. E per

quanto se ne poteva dire, tra coloro che si lasciavano sorprendere in simili imprudenze non erano i meno quelli che venivano dal cielo: perché erano inesperti di sofferenze. Invece coloro che venivano dalla terra, per lo più non operavano le loro scelte a precipizio: perché avevano essi stessi sofferto o veduto altri soffrire. Anche per questo, oltre che per la fortuna nel sorteggio, la maggior parte delle anime permutava mali con beni e beni con mali. Perché se uno, quando arriva a questa nostra vita, pratica sempre sana filosofia, e se nel momento [e] della scelta la sorte non gli cade tra le ultime, ha buone probabilità, secondo le notizie di lí riferite, non solo di essere felice in questo mondo, ma anche di compiere il viaggio da qui a lí e da lí a qui non per una strada sotterranea e aspra, ma liscia e celeste. Meritava poi vedere, diceva, come le singole anime sceglievano le loro vite. [620 a] Spettacolo insieme miserevole, ridicolo e meraviglioso! La maggioranza sceglieva secondo le abitudini contratte nella vita precedente. Diceva d'aver veduto l'anima che era stata un tempo di Orfeo intenta a scegliere la vita di un cigno: non voleva nascere da grembo di donna per l'odio che nutriva verso il sesso femminile che aveva cagionato la sua morte [disperato per non essere riuscito a riportare dall'Ade alla vita terrena la sposa Euridice, orfeo vagava per le montagne della Tracia sfogando il suo dolore, quando, imbattutosi in uno stuolo di Baccanti, ne venne selvaggiamente dilaniato]; e l'anima di Tamiri [fu il primo dei cantori di corte; narrava la leggenda che, insuperbitosi per la propria bravura, volle gareggiare con le Muse e ne fu accecato per punizione] scegliere la vita di un usignolo. Aveva visto anche un cigno che con la sua scelta mutava la propria vita in quella umana, e così pure [b] altri animali canori. L'anima che era stata designata ventesima dalla sorte aveva scelto la vita di un leone: era quella di Aiace Telamonio, che rifuggiva dal diventare uomo ricordandosi del giudizio relativo alle armi [si tratta della contesa per le armi di Achille aggiudicate a Odisseo anziché ad Aiace che se ne riteneva più meritevole; di qui la ragione del corruccio dell'ombra di Aiace quando Odisseo scende nell'Ade (*Odissea*, XI, 543-565)]. Dopo di lui veniva quella di Agamennone: anche questa, per ostilità verso il genere umano dovuta alle sofferenze patite, aveva scambiato la sua vita con quella di un'aquila. Posta dalla sorte nel gruppo di mezzo, l'anima di Atalanta, come aveva scorto grandi onori riservati a un atleta, non era stata capace di passare oltre e li aveva [c] raccolti [Atalanta, celebre per la velocità nella corsa, fu vinta tuttavia da Ippomene che durante la gara le gettò magnifiche mele che ella si fermò a raccogliere]. Dopo di lei, aveva visto l'anima di Epeo, figlio di Panopeo [Epeo fu un pugile che partecipò alla guerra di Troia; Omero ne ricorda l'incontro avventuroso con Eurialo (*Iliade*, XXIII, 664-700) e la costruzione del famoso cavallo di legno sotto la guida di Atena (*Odissea*, VIII, 492 e segg.; XI, 523)], assumere la natura di una donna operaia; lontano, tra gli ultimi, quella del buffone Tersite penetrare in una scimmia [Tersite è il popolano guercio, zoppo e gobbo che vomita ingiurie contro i comandanti greci e propone la ritirata da Troia dell'esercito acheo, finché Odisseo non lo riduce al silenzio bastonandolo con lo scettro (*Iliade*, II, 212-277)]. S'era avanzata poi a scegliere l'anima di Odísseo, cui il caso aveva riservato l'ultima sorte: ridotta senza ambizioni dal ricordo dei precedenti travagli, se n'era andata a lungo in giro

cercando la vita di un privato individuo schivo di ogni seccatura. E non senza pena l'aveva [d] trovata, gettata in un canto e negletta dalle altre anime; e al vederla aveva detto che si sarebbe comportata nel medesimo modo anche se la sorte l'avesse designata per prima; e se l'era presa tutta contenta. E nello stesso modo passavano dalle altre bestie in uomini e dalle une nelle altre: le ingiuste si trasformavano in quelle selvagge, le giuste in quelle mansuete. Si facevano mescolanze di ogni genere. Dopoché tutte le anime avevano scelto le rispettive vite, si presentavano a Lachesi nell'ordine stabilito dalla sorte. A ciascuno ella dava come compagno il dèmone che quegli s'era preso, perché gli fosse guardiano durante la [e] vita e adempisse il destino da lui scelto. Ed esso guidava l'anima anzitutto da Cloto, a confermare, sotto la sua mano e sotto il giro del fuso, il destino che s'era scelta dopo il sorteggio. Poi toccava questo e quindi la conduceva alla trama tessuta da Atropo rendendo inalterabile il destino una volta filato. Di lí senza volgersi <ciascuno> si recava sotto [621 a] il trono di Ananke e gli passava dall'altra parte. Dopoché anche gli altri erano passati, tutti si dirigevano verso la pianura del Lete in una tremenda calura e afa. Era una pianura priva d'alberi e di qualunque prodotto della terra. Al calare della sera, essi si accampavano sulla sponda del fiume Amelete, la cui acqua non può essere contenuta da vaso alcuno. E tutti erano obbligati a berne una certa misura, ma chi non era frenato dall'intelligenza ne beveva [b] di piú della misura. Via via che uno beveva, si scordava di tutto. Poi s'erano addormentati, quando, a mezzanotte, era scoppiato un tuono e s'era prodotto un terremoto: e d'improvviso, chi di qua, chi di là, eccoli portati in su a nascere, ratti filando come stelle cadenti. Lui, Er, aveva ricevuto divieto di bere quell'acqua. Per dove e come avesse raggiunto il suo corpo non sapeva. Sapeva soltanto che d'un tratto aveva aperto gli occhi e s'era veduto all'alba giacere sulla pira. E cosí, Glaucone, s'è salvato il mito e non è [c] andato perduto. E potrà salvare anche noi, se gli crediamo; e noi attraverseremo bene il fiume Lete e non insozzeremo l'anima nostra. Se mi darete ascolto e penserete che l'anima è immortale, che può soffrire ogni male e godere ogni bene, sempre ci terremo alla via che porta in alto e coltiveremo in ogni modo la giustizia insieme con l'intelligenza, per essere amici a noi stessi e agli dèi, sia finché [d] resteremo qui, sia quando riporteremo i premi della giustizia, come chi vince nei giochi raccoglie in giro il suo premio; e per vivere felici in questo mondo e nel millenario cammino che abbiamo descritto.

(Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 447-455)

Platone, Il movimento dialettico

Precisare il ruolo che il pensiero platonico ha avuto nell'ambito dello sviluppo della logica, non è cosa molto agevole, perché la sua opera, in cui la logica è presente in modo ancora implicito, presenta aspetti contrastanti. Non v'è dubbio che in numerosi luoghi dei suoi dialoghi si faccia uso di procedimenti argomentativi, ma leggi e regole d'inferenza non vengono esplicitate, e si possono riscontrare anche grossolani errori, nonché faticosissime acquisizioni di leggi logiche elementari. In questo senso, si potrebbe affermare che non vi è quasi alcuna influenza di Platone su Aristotele, per quanto riguarda lo sviluppo della logica, almeno in senso diretto. Tuttavia, come lo stesso Aristotele ha riconosciuto, sono proprio alcuni problemi e difficoltà della riflessione platonica ad averlo condotto verso l'elaborazione di alcune delle sue grandi scoperte logiche; per la precisione, è stata una riflessione critica sul procedimento dialettico ad "ispirare" il nucleo della teoria sillogistica. Non è qui il luogo per chiarire a fondo il significato del termine "dialettica", usato da Platone in contesti e con significati vari e divenuto ancora più complesso e problematico dopo l'acquisizione del non scritto platonico; nondimeno, si può affermare che, quando Platone ha presentato la pratica del procedimento dialettico l'ha sempre caratterizzata come formata da due momenti successivi ed inversi:

*1) innanzi tutto un movimento **ascendente** (chiamato in greco *synagoghè*) con cui si risale, muovendo da un certo concetto, attraverso concetti sempre più generali, fino all'idea suprema del Bene•Uno;*

*2) un movimento **discendente** (denominato *diairesis*) attraverso il quale viene percorsa una successione di suddivisioni concettuali sino a giungere alla definizione specifica di un certo concetto. Aristotele riconosce a questa metodologia, di origine socratica, il merito di fondare i ragionamenti induttivi e di giungere a dare definizioni universali.*

Le pagine che seguono, tratte dal Sofista, sono uno degli esempi più famosi di procedimento diairetico; in esse, il personaggio che guida la discussione, porta Teeteto a definire il concetto di "pesca con la lenza". La metodologia di Platone appare assai chiara in questo esempio: per precisare un dato concetto C (in questo caso la "pesca con la lenza"), si parte da un concetto A, di estensione assai più ampia rispetto a C (in questo caso il concetto di "arte", inteso come attività). Il concetto A viene poi successivamente ripartito in coppie di concetti tra loro opposti B e non•B, aventi però estensione più limitata rispetto ad A. Ogni volta che questa suddivisione viene effettuata, si chiede all'interlocutore di ammettere che il concetto C sta in una o nell'altra delle suddivisioni, per cui si abbandona il lato della dicotomia che non interessa e si continua a scindere quello in cui si trova C, continuando così sino a giungere proprio alla definizione di C.

Ciò che Aristotele non gradirà, di questo metodo, è che per condurre l'interlocutore a concludere proprio alla definizione cui voglio giungere, è necessario chiedere il suo consenso ad ogni passaggio, cioè chiedergli, per ogni coppia di opposti B e non•B, in quale lato della dicotomia possa essere posto C.

*Questo è dunque **un metodo logico che chiede il consenso**, mentre Aristotele,*

insoddisfatto proprio per questo, ne cercherà un altro in grado di forzare il consenso e lo troverà nel sillogismo.

La traduzione è di A. Zadro.

LO STRANIERO – E allora, Teeteto, se tutte le arti si compendiano nell'arte dell'acquisire e nell'arte del fare, in quale delle due noi porremo l'arte del pescare con la lenza?

TEETETO – È chiaro, nell'arte dell'acquisire.

LO STR. – Ma non sono forse due le specie di quest'arte? L'una è l'arte degli scambi che avvengono fra due parti per volontà di ambedue per mezzo di donazioni, per mezzo del pagamento di salario e per mezzo della compravendita; l'altra che in complesso riguarda l'impadronirsi di qualche cosa sia con l'azione che con il discorso, è quella appunto dell'impadronirsi. Non ti pare?

TEET. – Risulta almeno chiarissimo da quanto è stato detto.

LO STR. – E allora? Non si deve suddividere in due anche l'arte dell'impadronirsi?

TEET. -- E come?

LO STR. – Ponendo, da una parte, come lotta, tutto ciò che di essa si fa allo scoperto, e dall'altra, come caccia, tutto ciò che, invece, avviene di nascosto.

TEET. – Sì.

LO STR. – E certo che sarebbe stoltezza il non suddividere in due anche l'arte della caccia.

TEET. -- Di' come.

LO STR. – Distinguendo la caccia agli esseri inanimati da quella agli esseri animati.

TEET. – Certamente, se almeno ci sono ambedue questi tipi di caccia.

LO STR. – Come fanno a non esserci? Ora poi è fuori di dubbio che noi dobbiamo lasciare da parte la caccia agli esseri inanimati, la quale non ha nomi distintivi all'infuori di alcuni che riguardano certe parti dell'arte del tuffarsi e poche altre cose simili, ma la caccia agli esseri animati chiamiamola 'caccia agli animali'.

TEET. -- Sia pure.

LO STR. – Della caccia agli animali non è giusto affermare l'esistenza di due specie, una relativa al genere degli animali che vivono sulla terra ferma, specie la quale a sua volta si distingue secondo molte altre specie e nomi, e la diremo 'caccia agli animali terrestri', una seconda che si riferisce agli animali che nuotano, e la diremo complessivamente 'caccia acquatica'?

TEET. – Senza dubbio.

LO STR. – Del genere dei nuotatori noi vediamo che c'è una specie che è dotata di ali, un'altra che sta sempre sott'acqua.

TEET. -- Come no?

LO STR. – E Ogni tipo di caccia agli animali alati noi lo indichiamo col nome di una determinata caccia agli uccelli.

TEET. -- È vero.

LO STR. – Ed io direi pure che tutto il complesso della caccia agli animali che stanno

sempre sott'acqua si dice pesca.

TEET. -- Sì.

LO STR. – Ebbene? Non dovremmo forse suddividere anche questo tipo di caccia in due grandi parti?

TEET. – E quali?

LO STR. – Queste: l'una si fa automaticamente per mezzo di chiusure; l'altra colpendo direttamente la preda. TEET. – Come dici e come dividi l'una dall'altra?

LO STR. – In questo modo: tutto ciò che chiude all'intorno qualche cosa per -essere a questa di impedimento mi par giusto chiamarlo 'chiusura'.

TEET. – È giusto.

LO STR. – Forse che diremo altrimenti che 'chiusure' le nasse, le reti, i calappi, le trappole da pesca e simili?

TEET. – Per nulla.

LO STR. – Con questi mezzi dunque avviene quella parte della caccia ai pesci che noi chiameremo 'caccia per chiusura' o in qualche altro modo che vi si avvicini.

TEET. – Sì.

LO STR. – Ma quella che si fa dando colpi d'amo e di tridente è cosa diversa, e noi ora dobbiamo denominarla, con una sola espressione, 'caccia in certo senso a percussione'; oppure, Teeteto, come si può dir meglio?

TEET. – Tralasciamo di discutere il nome, anche quanto si è detto può bastare allo scopo.

LO STR. – La parte della caccia a percussione fatta di notte io penso sia accaduto ai pescatori stessi di chiamarla 'pesca col fuoco', perché appunto fatta alla luce del fuoco.

TEET. – Senza dubbio alcuno.

LO STR. – Ma invece quella fatta di giorno, dato che anche i tridenti portano all'estremità gli ami, la si è chiamata complessivamente 'pesca coll'amo'

TEET. – Si dice così infatti.

VI.

LO STR. – La caccia a percussione coll'amo, che si mette in atto colpendo dall'alto in basso, perché ciò si fa per lo più col tridente, qualcuno la chiama, credo, 'pesca col tridente'.

TEET. – Sì, alcuni la chiamano così.

LO STR. – E così è una sola la specie che ci resta da enunciare.

TEET. – Quale?

LO STR. – La specie relativa alla percussione opposta a quella già vista, e cioè la percussione che si fa coll'amo e non in un qualsiasi punto del corpo dei pesci, dove capita che qualcuno colpisca, come col tridente, ma ogni volta avviene colpendo il capo e la bocca della preda e tirando col bastone o con la canna dal basso verso l'opposto, verso l'alto; con quale denominazione si deve indicare ciò, Teeteto?

TEET. – Io penso che quella cosa che prima noi ci proponemmo di ritrovare, proprio quella ora noi siamo giunti a scoprire.

VII .

LO STR. – E così ora tu ed io per quanto riguarda la pesca colla lenza non solo siamo concordi nella denominazione, ma anche abbiamo acquisito in maniera soddisfacente il discorso che rende ragione della cosa. Di tutta l'arte infatti una metà abbiamo visto essere l'arte dell'acquisire, e, di questa, una metà quella dell'impadronirsi, e, di questa, una metà la caccia, e, di questa, una metà la caccia agli animali, e, di questa, una metà la caccia agli animali acquatici, e, di questa, la metà che sta in basso abbiamo visto essere la pesca nel suo complesso, e, di questa, una metà la caccia ai pesci mediante percussione, e, di questa, una metà a pesca coll'amo; di questa, quella metà che si fa dando il colpo dal basso in alto e tirando, con una denominazione assunta da quella all'azione stessa e così ad essa assimilata, è stata chiamata 'pesca colla lenza', l'oggetto della nostra ricerca.

TEET. – Questo è stato del tutto chiarito in maniera soddisfacente.

Platone, Il Non_essere come essere diverso

Il Sofista è il dialogo in cui Platone si propone di definire il sofista stesso attraverso il “metodo diairetico” (metodo della definizione attraverso successive divisioni). Alla fine il sofista risulta il possessore di una epistémè apparente, per il fatto che si vanta di essere in grado di contraddire qualsiasi affermazione. Ma il problema centrale del dialogo concerne le cose che “appaiono”, cioè che “non sono”, ma “sembrano essere”; il tentativo di risolverlo porta al superamento – il parricidio – di Parmenide e all’affermazione dell’“essere diverso”. Con il termine “genere” è indicata l’“Idea”.

Sofista, 254 e-257 c

1 [254 e] *Lo Straniero* – Ma che cosa abbiamo noi mai inteso dire ora, dicendo “identico” e “diverso”? Sono questi forse due generi, altri dai tre di prima [Essere, Moto, Quietè], sempre necessariamente misti a quelli? Dobbiamo così ricercare su cinque e non su tre, per essere essi [255 a] appunto cinque, oppure invece noi ci inganniamo chiamando coi nomi “identico” e “diverso” qualcuno di quei tre generi? *Teeteto* – Forse. *Lo Straniero* – Ma il moto e la quiete non sono per niente né il diverso né l’identico. *Teeteto* – Perché? *Lo Straniero* – Perché qualsiasi termine noi attribuiamo insieme sia alla quiete che al moto, questo termine non può indicare né l’uno né l’altro di essi due, quiete e moto. *Teeteto* – E perché? *Lo Straniero* – Perché il moto starebbe e la quiete si muoverebbe. Uno dei due infatti, quale si sia, nell’un caso e nell’altro, [...] [b] costringerà l’altro a mutarsi nell’opposto, in quanto esso sarà venuto a partecipare del suo opposto. *Teeteto* – Proprio così. *Lo Straniero* – Partecipano quindi ambedue dell’identico e del diverso. *Teeteto* – Sì. *Lo Straniero* – Non diciamo dunque che il moto è l’identico o il diverso e neppure, d’altra parte, diciamo così della quiete. *Teeteto* – No. *Lo Straniero* – Ma forse dobbiamo pensare come una cosa sola “ciò che è” e l’identico? *Teeteto* – Forse. *Lo Straniero* – Ma se non significano nulla di diverso “ciò che è” e “identico”, allora dicendo che sia il moto che la quiete, ambedue, sono, di nuovo noi [c] verremo così a dire che ambedue sono la stessa cosa. *Teeteto* – Questo è certamente impossibile. *Lo Straniero* – È quindi impossibile che l’identico e “ciò che è” siano una cosa sola. *Teeteto* – Direi di sí. *Lo Straniero* – Poniamo quindi come quarto genere oltre ai primi tre, l’identico? *Teeteto* – Certamente. *Lo Straniero* – Ebbene? Dobbiamo dire che quinto è il diverso? O dobbiamo pensare che questo e “ciò che è” sono due denominazioni applicate ad un solo genere? *Teeteto* – Forse. *Lo Straniero* – Ma io credo che tu mi conceda che delle cose che sono si danno due generi, alcune si dicono essere quello che sono sempre in relazione a se stesse, altre sempre [d] in relazione ad altro. *Teeteto* – E come no? *Lo Straniero* – Il diverso è sempre in relazione al diverso. Non è vero? *Teeteto* – Certo. *Lo Straniero* – Ciò non avverrebbe se “ciò che è” e il diverso non differissero totalmente; se però il diverso partecipasse di ambedue questi generi, come “ciò che è”, si potrebbe dare il caso di un diverso che non sarebbe diverso rispetto ad un’altra cosa, ma invece ora ci risulta certissimamente che ciò che è diverso, è

questo che è necessariamente in relazione ad altro. *Teeteto* – È proprio così come dici. *Lo Straniero* – Dobbiamo dunque porre la [e] natura del diverso come quinto fra i generi da noi prescelti. *Teeteto* – Sí. *Lo Straniero* – Ed essa è diffusa attraverso tutti gli altri, dobbiamo affermare; infatti ciascuno di essi è diverso dagli altri, non per sé, ma per il fatto che partecipa al carattere proprio diverso. *Teeteto* – Perfettamente.

2 *Lo Straniero* – Diciamo dunque questo sui cinque generi, vedendoli uno alla volta. *Teeteto* – Che cosa? *Lo Straniero* – Prima di tutto il moto è assolutamente diverso dalla quiete. O come dire? *Teeteto* – Certo, così. *Lo Straniero* – Non è quindi [256 a] quiete? *Teeteto* – In nessun modo. *Lo Straniero* – Ma è in quanto partecipa di “ciò che è”? *Teeteto* – È. *Lo Straniero* – E poi ancora: il moto è diverso dall’identico. *Teeteto* – Direi di sí. *Lo Straniero* – Quindi non è l’identico. *Teeteto* – Non lo è, infatti. *Lo Straniero* – Ma noi dicevamo che il moto è identico perché tutto partecipa dello identico. *Teeteto* – Proprio così. *Lo Straniero* – Allora bisogna che noi conveniamo, senza protestare, che il moto è identico e pure non è identico. Infatti quando diciamo che esso è identico e non è identico, ciò non diciamo dal medesimo punto di vista, ma quando [b] diciamo che è identico lo diciamo così per la sua partecipazione all’identico, quando diciamo che non è identico, lo diciamo per la sua comunicazione col diverso, per la quale esso si trova ad essere distinto dall’identico e non identico così ma diverso, onde giustamente lo si dice d’altra parte anche non identico. *Teeteto* – Giustissimo. *Lo Straniero* – E se mai il moto come tale partecipasse in qualche modo della quiete, non sarebbe per nulla assurdo dire che il moto è statico? *Teeteto* – Sarebbe giustissimo, sempre che noi vogliamo riconoscere che alcuni dei generi ammettono una reciproca mescolanza, altri no. *Lo Straniero* – È vero, [c] noi giungemmo a questa dimostrazione prima che arrivassimo alle nostre dimostrazioni di ora, ed abbiamo sostenuto polemizzando che ciò avviene secondo natura. *Teeteto* – Come no? *Lo Straniero* – Diciamo ancora; il moto è diverso dal diverso, come lo vedemmo essere altra cosa rispetto all’identico ed alla quiete? *Teeteto* – Necessariamente. *Lo Straniero* – In un certo senso quindi non è diverso, e nel senso del discorso testé fatto lo è. *Teeteto* – È vero. *Lo Straniero* – E che diremo dopo di ciò? Diremo, da una parte, che esso è diverso da tre generi, e invece non da un quarto, avendo noi convenuto che cinque fossero i generi, sui quali e nei [d] quali, a preferenza di tutti gli altri, noi dovessimo condurre la nostra ricerca? *Teeteto* – E come? È impossibile ammetterne un numero inferiore a quello visto ora.

3 *Lo Straniero* – Quindi noi dobbiamo senza timore sostenere decisamente che il moto è diverso da “ciò che è”? *Teeteto* – Senza il minimo timore. *Lo Straniero* – Allora è chiaro che realmente il moto non è come essere, ed è in quanto partecipa di “ciò che è”? *Teeteto* – Chiarissimo. *Lo Straniero* – È quindi necessario ammettere che “ciò che è” ci sia per il moto e per tutti gli altri generi. In relazione a tutti, infatti, la natura del diverso, rendendo ciascuno di essi [e] diverso da “ciò che è”, lo fa non essere, e per la stessa ragione noi potremo così correttamente dire di tutti che non sono e di nuovo, per il fatto che partecipano di “ciò che è”, potremo anche dire che sono, e che si tratta di cose che sono. *Teeteto* – Probabilmente è così. *Lo Straniero* – Così molteplice è “ciò che è”, in relazione a ciascuno dei generi, e

però infinitamente molteplice “ciò che non è”. *Teeteto* – Pare di sí. *Lo Straniero* – E bisogna dire che “ciò che è”, [257 a] come tale, è diverso da tutti gli altri generi. *Teeteto* – Necessariamente. *Lo Straniero* – Così per noi “ciò che è” per quanti sono gli altri generi, per tante volte non è; esso infatti non essendo quegli altri generi è uno, come tale, ma d'altra parte non è questi altri che sono infiniti di numero. *Teeteto* – Direi che è così. *Lo Straniero* – Non vi è dunque ragione di protestare neppure in ciò poiché la natura dei generi è tale da ammettere comunicazione reciproca. E se qualcuno non ammette ciò, soltanto se ci avrà convinti del contrario su quanto prima abbiamo detto potrà convincerci del contrario su quanto abbiamo detto [b] dopo. *Teeteto* – Giustissimo.

4 *Lo Straniero* – Vediamo ancora questo. *Teeteto* – Che cosa? *Lo Straniero* – Quando noi parliamo di “ciò che non è”, è evidente che noi non parliamo di un opposto di “ciò che è”, ma solo di una cosa diversa. *Teeteto* – Come? *Lo Straniero* – Quando, per esempio, parliamo di qualche cosa che non è grande; ti pare che noi indichiamo allora, col nostro dire, il piccolo piuttosto che l'uguale? *Teeteto* – E come? *Lo Straniero* – E dunque quando si dirà che negazione significa opposizione, noi non concederemo questo, ma soltanto invece ammetteremo che qualche cosa di altro indicano le particelle negative, come *mé* (non) [c] e *ou* (non), preposte ai nomi che le seguono, o piuttosto poste davanti alle cose alle quali sono applicati i nomi pronunciati dopo la negazione. *Teeteto* – Assolutamente.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 419-422)

Platone, L'educazione

Per capire il ruolo che ciascun cittadino deve svolgere all'interno della società occorre ricevere una educazione che faccia risaltare la naturale predisposizione di ciascuno.

All'educazione è dedicato il settimo libro della Repubblica: Platone presenta un piano di studi piuttosto accurato, uno dei più importanti e discussi esempi di paideía greca. Di esso riportiamo la parte finale, dedicata all'insegnamento della dialettica a coloro che sono destinati a diventare filosofi e a governare gli stati. Socrate parla in prima persona; il suo interlocutore è Glaucone.

Repubblica, 538 d-541 b

1 [538 d] – Supponiamo ora, feci io, di andar a chiedere a una persona così educata che cosa è il bello e che essa dia la risposta che ha sentito dal legislatore; e che la si critichi e più volte e in più modi si rinnovi la critica e che si riesca a trascinare quella persona a pensare che quel bello è indifferentemente bello [e] o brutto (e così per il giusto, per il bene e per i valori da lei particolarmente apprezzati). Come credi che essa si comporterà poi per quanto concerne il rispetto e l'obbedienza a questi valori? – È inevitabile, disse, che non li rispetterà né seguirà più come prima. – Ebbene, ripresi, quando non li giudichi più degni di rispetto e confacenti a sé come prima e non riesca a trovare i valori [539 a] veri, quale altra condotta di vita potrà essa naturalmente assumere se non quella di un adulatore? – Non avrà altra possibilità, rispose. – Allora, credo, da rispettosa della legge ne sembrerà divenuta nemica. – Per forza. – Ora, continuai, non è naturale che così si venga a trovare chi affronta in questo modo la dialettica? e, come dicevo poco fa, non merita grande indulgenza? – Anzi compassione, disse. – E perché questa compassione non circonda i tuoi trentenni, non si dovrà affrontare la dialettica con ogni cautela possibile? – Certamente, rispose. [b] – E non è già una notevole cautela non farla gustare loro da giovani? Credo non ti sia ignoto che i giovincelli, non appena assaporano la dialettica, se ne servono come per gioco, usandola sempre per contraddire; e, imitando chi li confuta, confutano poi essi stessi altre persone e si divertono come cuccioli a tirare e a dilaniare con il discorso chi via via venga loro a tiro. – Sí, si divertono straordinariamente, rispose. – E quando hanno essi stessi confutato molti e da molti sono stati confutati, [c] eccoli precipitarsi, impetuosi e rapidi, a rinnegare tutto quello che credevano prima. Ecco perché di fronte agli altri sono screditati essi stessi e coinvolgono nello scredito l'intero mondo della filosofia. – Verissimo, disse. – Una persona più matura, ripresi, non potrà dunque consentire a partecipare a una simile follia; ma preferirà imitare chi vuole coltivare la dialettica e cercare il vero anziché chi scherza e contraddice per gioco; e sarà, essa [d] stessa, più moderata, e farà rispettare di più la sua occupazione anziché farla spregiare. – Giusto, rispose. – Ora, anche tutto ciò che s'è detto prima non è dovuto a cautela? Cioè che coloro che si faranno partecipare alla dialettica devono avere natura ordinata e ferma; e che non le si deve accostare, come avviene ora, il primo che càpita, per di più senza la minima disposizione. – Indubbiamente,

rispose.

2 – Ora, è forse sufficiente praticare la dialettica, assiduamente e intensamente senza altre attività, ma esercitandovisi in maniera corrispettiva agli esercizi del corpo, per il doppio di anni che in quelli? – Intendi dire sei [e] o quattro anni?, chiese. – Non ha importanza, risposi, poni che siano cinque. Più tardi i tuoi giovani dovranno ridiscendere in quella caverna ed essere forzati ad assumere i comandi bellici e tutte le cariche pubbliche che toccano a persone giovani, affinché non restino inferiori agli altri nemmeno per l'esperienza. E anche in queste [540 a] congiunture si dovranno ancora saggiare, per vedere se, pur subendo pressioni da ogni parte, rimarranno fermi, o se ne saranno turbati anche solo un poco. – E questo periodo, chiese, quanto lo fai durare? – Quindici anni, risposi. Poi, quando hanno raggiunto i cinquant'anni, quelli che ne siano usciti sani e salvi e si siano dimostrati dovunque e in ogni modo primi, nelle varie opere e scienze, si devono ormai guidare alla mèta ultima: verranno costretti a volgere in su il raggio dell'anima e a guardare a ciò che a ogni cosa dà luce; e dopo aver veduto il bene in sé, a usarlo come un modello e a ordinare, ciascuno a turno, per il resto della vita, lo stato e i privati [b] cittadini e se stessi; e passeranno la maggior parte del tempo immersi nella filosofia, ma, quando venga il loro turno, dovranno affrontare le noie della vita politica e governare ciascuno per il bene dello stato, non perché sia bello questo loro compito, ma necessario. E così, avendo via via educato altri a propria somiglianza e avendoli lasciati al loro proprio posto come guardiani dello stato, andranno ad abitare nelle isole dei beati; e lo stato dovrà [c] fare loro monumenti e sacrifici a pubbliche spese, come a dèmoni, se è d'accordo anche la Pizia; e se non lo è, come a persone felici e divine. – Sono veramente splendidi, Socrate, disse, questi governanti che hai foggianti, come uno scultore. – E anche le donne di governo, Glaucone, replicai. Devi pensare che le mie parole si riferiscono tanto agli uomini quanto alle donne, tutte quelle che nascono naturalmente adatte. – Giusto, rispose, se, come abbiamo detto, avranno ogni cosa eguale e in comune [d] con gli uomini. – Ebbene?, continuai; siete d'accordo che non sono affatto utopie quelle che abbiamo dette sullo stato e sulla costituzione? Sono, sí, cose difficili, ma in qualche modo possibili (e possibili solo come s'è detto), quando entro lo stato divengano signori, uno o più d'uno, i veri filosofi e disprezzino gli onori in voga oggidí, giudicandoli banali e di nessun conto; e apprezzino moltissimo la dirittura morale e gli onori che le [e] conseguono, considerando la giustizia come la cosa più importante e indispensabile; e servendola e accrescendola organizzino ordinatamente il loro stato. – In che modo?, chiese. – Manderanno via, risposi, in campagna, tutti [541 a] i cittadini che abbiano compiuto i dieci anni; ne prenderanno i figlioli sottraendoli all'influsso degli odierni costumi, che sono pure quelli dei genitori, e li allevano secondo i loro modi e leggi, che sono quelli da noi esposti prima. Non siete d'accordo che così molto rapidamente e facilmente s'instaureranno lo stato e la costituzione che dicevamo? e che sarà uno stato felice e offrirà i maggiori vantaggi alla popolazione entro cui sorga? – Certo, [b] rispose. E credo che tu, Socrate, abbia detto bene come sorgerebbe, se mai potesse sorgere. – Ora, continuai, non abbiamo già detto

abbastanza di questo stato e dell'individuo che gli somiglia? Anche per costui è chiaro quali doti gli dovremo attribuire. – È chiaro, rispose; e, come dici con la tua domanda, l'argomento mi sembra esaurito.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 365-368)

Platone, L'Idea del Bello e la dialettica dell'amore (fedro)

Nel brano viene descritta l'azione straordinaria che l'Idea del Bello ha sulle cose, il suo essere "la piú percepibile dai sensi" e l'effetto che essa produce sui corrotti e sui puri. Su questi ultimi la bellezza genera quel tipo di innamoramento che fa volare l'anima verso il sovrasensibile, cioè verso l'Idea. Parla Socrate, che riferisce un discorso del poeta Stesicoro.

Fedro, 249 d-252 c

1 [249 d] – [...] Ecco dove l'intero discorso viene a toccare la quarta specie di delirio: quello per cui quando uno, alla vista della bellezza terrena, riandando col ricordo alla bellezza vera, metta le ali, e di nuovo pennuto e agognante di volare, ma impotente a farlo, come un uccello fissi l'altezza [e] e trascuri le cose terrene, offre motivo d'essere ritenuto uscito di senno. Quel delirio, dico, che è la piú nobile forma di tutti i deliri divini e procede da ciò che è piú nobile, tanto per chi ne è preso quanto per chi ne partecipa; e chi conosce questo rapimento divino, ed ami la bellezza, è detto amatore. Perché, secondo quanto s'è detto, ogni anima umana per sua natura ha contemplato il vero essere, altrimenti non sarebbe penetrata in questa [250 a] creatura che è l'uomo. Ma non per tutte le anime è agevole, partendo dalle cose terrene, far affiorare nella memoria quel vero essere, non per quelle che ebbero lassú una visione rapidissima di quelle realtà, non per quelle che, quando sono crollate a terra, ebbero mala sorte cosicché, stravolte verso l'ingiustizia da certe compagnie, dimenticarono quanto allora videro di santo. Proprio poche rimangono che possono ancora ricordare in modo bastante; e queste, quando scorgono qualche imitazione delle cose del cielo, vanno in estasi e non si tengono piú, pur non sapendo di che patimento si tratti perché la percezione di ciò non è [b] sufficientemente profonda. Ora nelle imitazioni terrene non traspare neppure un raggio di giustizia, di temperanza e di quant'altri beni siano preziosi per l'anima; ma solo pochi, con organi cosí ottusi, possono a fatica scorgere, accostandosi alle immagini, la natura di ciò che in esse è raffigurato. La bellezza brillava allora in tutta luce, quando nella beata schiera ne godevamo la beatifica visione, noi al seguito di Giove, altri di un altro dio, ed eravamo iniziati a quella iniziazione che si può ben dire [c] la piú beatifica di tutte; e la celebravamo integri ed inesperti dei mali che in seguito ci avrebbero atteso, in misterica contemplazione di integre e semplici, immobili e venerabili forme, immersi in una luce pura, noi stessi puri e privi di questa tomba che ora ci portiamo in giro col nome di corpo, imprigionati in esso come un'ostrica ...

2 Questo discorso sia il nostro tributo alla reminiscenza che già ci ha tirato ad una lunga digressione, presi dal rimpianto delle cose di allora. Ora, la bellezza, come s'è detto, splendeva di vera luce lassú fra quelle essenze, e anche [d] dopo la nostra discesa quaggiú l'abbiamo afferrata con il piú luminoso dei nostri sensi, luminosa e risplendente. Perché la vista è il piú acuto dei sensi permessi al nostro corpo; essa però non vede il pensiero. Quali straordinari amori ci procurerebbe se il pensiero potesse assicurarci una

qualche mai chiara immagine di sé da contemplare! Né può vedere le altre essenze che son degne d'amore. Così solo la bellezza sortì questo privilegio di essere la più percepibile dai sensi e la più amabile di tutte. Chi pertanto [e] ha una lontana iniziazione o è già corrotto non può rapidamente elevarsi da questo mondo a contemplare la bellezza in sé di lassù, col mettersi a guardare ciò che qui in terra si chiama bello; cosicché egli la riguarda senza venerazione e, arrendendosi al piacere, come una bestia, si lancia a seminare figlioli, o abbandonatosi agli eccessi non prova timore né vergogna a perseguire piaceri contro [251 a] natura. Ma chi sia iniziato di fresco e abbia goduto di lunga visione lassù, quando scorga un volto d'apparenza divina, o una qualche forma corporea che ben riproduca la bellezza, subito rabbrivisce e lo colgono di quegli smarrimenti di allora, e poi rimirando questa bellezza la venera come divina e se non temesse d'esser giudicato del tutto impazzito, sacrificherebbe al suo amore come a un'immagine di un dio. E rimirandolo, come avviene quando il brivido cede, gli subentra un sudore e un'accensione [b] insolita: perché man mano che gli occhi assorbono l'effluvio di bellezza, egli s'accende e col calore si nutre la natura dell'ala. Con il calore poi si discioglie intorno alle gemme l'ispessimento che, da tempo incallito, proibiva loro di germogliare. Affluendo il nutrimento, diviene turgida e lo stelo dell'ala riceve impulso a crescere su dalla radice, investendo l'intera sostanza dell'anima. Perché un tempo era tutta alata.

3 [c] Ora essa palpita e fermenta in ogni parte e quel che soffrono i bambini con i denti quando spuntano, quel prurito e tormento, ecco questo l'anima patisce quando cominciano a spuntarle le ali: palpita, s'irrita e prova tormento mentre le spuntano. Quando dunque rimirando la bellezza d'un giovane, l'anima riceve le particelle che da quello partono e scorrono (ed è perciò che si chiama "fiume di desiderio"), se ne nutre, se ne riscalda, cessa [d] l'affanno e gioisce. Ma quando sia separata da quella bellezza l'anima inaridisce e le aperture dei meati attraverso i quali spuntano le penne disseccandosi si contraggono sí da impedire i germogli dell'ala. Ma questi, imprigionati dentro, insieme all'onda del desiderio amoroso, palpitando come un'arteria urgono ciascuno contro la propria apertura sicché l'anima, trafitta da ogni parte, smania per l'assillo ed è tutta affannata. Ma riassalendola il ricordo della bellezza, ringioisce. Così sovrapponendosi questi due sentimenti, l'anima se ne sta smarrita per la stranezza della sua condizione e, non sapendo che fare, smania e [e] fuor di sé non trova sonno di notte né riposo di giorno, ma corre anela là dove spera di poter rimirare colui che possiede la bellezza. E appena l'ha riguardato, invasa dall'onda del desiderio amoroso, le si sciolgono i canali ostruiti: essa prende respiro, si riposa delle trafitture e degli affanni, e di nuovo gode, per il momento almeno, questo soavissimo piacere. Ed è così che non si staccherebbe mai dalla bellezza e che la tiene cara più di tutte; anzi si smemora della madre, [252 a] dei fratelli e di tutti gli amici, e se il patrimonio rovina perché l'ha abbandonato, non gliene importa nulla, e, messe da parte norme e convenienze delle quali prima si adornava, è prona ad ogni schiavitù e a dormire in qualunque posto le si permetta, il più vicino possibile al suo caro. Perché, oltre a venerare colui che possiede bellezza, ha [b] scoperto in lui l'unico medico dei suoi dolorosi affanni.

Questo patimento dell'anima, mio bell'amico a cui sto parlando, è ciò che gli uomini chiamano amore; ma quando ti dirò come lo chiamano gli dèi, forse sorriderai, data la tua giovinezza. C'è una coppia di versi sull'amore, citati da certi Omeridi, traendoli forse dalla loro tradizione segreta, il secondo dei quali è davvero insolente e zoppicante di metrica. Dicono così:

Gli uomini lo chiamano Amore che vola,
Alato gli dèi, perché fa crescere l'ali.

4 [c] Ci si può credere o no, tuttavia la causa delle condizioni degli innamorati è proprio questa. [...]

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 758-761)

Platone, L'Idea di Bene (repubblica)

Platone afferma la necessità di cogliere con il ragionamento l'Idea di Bene, perché essa sta a fondamento della visione intellettuale della realtà, così come il Sole sta a fondamento della visione degli enti sensibili. Importante il breve riassunto della dottrina delle Idee (507 b-c). Socrate parla in prima persona; i suoi interlocutori sono Adimanto e Glaucone, fratelli di Platone.

Repubblica, 504 e-508 e

1 [504 e] Non è ridicolo fare di tutto perché cose da poco siano le più esatte e pure possibile, e giudicare le maggiori indegne della maggiore esattezza? – Certamente, disse [il concetto è degno]. Ma veniamo a quella che tu dici la massima disciplina e al suo oggetto. Credi che ti si potrà lasciar andare, continuò, senza chiederti che cosa è? – No certamente, feci io, ma chiedilo pure. Comunque ne hai sentito parlare non di rado: adesso o non ci rifletti oppure mediti di crearmi delle [505 a] noie con le tue obiezioni. E inclino piuttosto a questa seconda supposizione, poiché hai sentito dire spesso che oggetto della massima disciplina è l'idea del bene; è da essa che le cose giuste e le altre traggono la loro utilità e il loro vantaggio. E pressappoco tu sai ora che voglio dire questo, e inoltre che di essa non abbiamo una conoscenza adeguata; ma se non ne abbiamo conoscenza, anche ammesso che conoscessimo perfettamente tutto il resto senza di questa, vedi bene che non ne ritrarremmo alcun giovamento, come non lo ritrarremmo se possedessimo una cosa senza il bene. [b] Credi che ci sia vantaggio a possedere una qualunque cosa, se non è buona? o a intendere tutto ad eccezione del bene, senza intendere per nulla il bello e il bene? – Per Zeus!, rispose, io no.

2 D'altra parte tu sai anche che per i più il bene è piacere, ma per i più raffinati è intelligenza. – Come no? – E che, mio caro, coloro che pensano così, non possono spiegare che cosa sia l'intelligenza, ma sono costretti infine a dichiarare che è quella del bene. – Ed è molto ridicolo!, rispose. – Come non può esserlo, feci [c] io, se, mentre ci rimproverano di non conoscere il bene, ce ne parlano come se lo conoscessimo? Dichiarano che è intelligenza del bene, come se noi comprendessimo ciò che intendono dire quando pronunciano il nome del “bene”. – Verissimo, rispose. – E coloro che definiscono bene il piacere? Forse che sbagliano meno degli altri? Non sono costretti anche loro a riconoscere che esistono piaceri cattivi? – Sicuro. – Si trovano dunque a riconoscere, credo, che le identiche cose sono buone e cattive. Non è [d] vero? – Indubbiamente. – E qui non sorgono evidentemente grandi e numerose dispute? – E come no? – Ancora: non è pure evidente che, trattandosi di cose giuste e belle che sono soltanto apparenza senza essere effettivamente tali, molti tuttavia sceglierebbero di farle, di possederle e di far credere di possederle? mentre, se si tratta di beni, nessuno si contenta più di ottenere i beni apparenti, ma cerca quelli effettivi? e che, in questo ambito, ognuno non esita a sprezzare l'apparenza? – Certo, rispose. – Ora, l'oggetto che ogni anima persegue e che pone come

mèta di tutte le sue azioni, indovinandone [e] l'importanza, ma sempre incerta e incapace di coglierne pienamente l'essenza e di averne una salda fede come ha negli altri oggetti, onde perde anche l'eventuale vantaggio [506 a] di questi, dobbiamo dire che un tale oggetto, tanto importante, deve rimanere ugualmente ignorato anche da quelle eminenti personalità dello stato alle quali rimetteremo ogni cosa? – No, affatto, rispose. – Credo però, continuai, che per le cose giuste e belle, se si ignora in che relazione siano con il bene, sarebbe un guardiano ben scarso chi ignorasse tale relazione. E profetizzo che prima di conoscere questa relazione nessuno le conoscerà bene. – Giusta profezia, rispose. – Godrà dunque [b] di un ordine perfetto la nostra costituzione, se le sovrintende un simile guardiano, che abbia queste conoscenze?

3 Per forza, rispose. Ma tu ora, Socrate, dici che il bene sia scienza o piacere o qualcosa di diverso? – Oh!, caro il mio uomo, replicai, lo sapevo bene, ed era palese da tempo che non ti avrebbe soddisfatto l'opinione degli altri a questo proposito. – Non mi sembra giusto, Socrate, disse, che uno che da tanto tempo si occupa di questi argomenti sappia riportare le opinioni altrui e la [c] propria no. – E ti sembra giusto, feci io, che uno parli delle cose che non sa come se le sapesse? – Come se le sapesse, rispose, no, affatto. È giusto però voler parlare da uomo veramente convinto della sua opinione. – E non ti sei accorto, continuai, che le opinioni non accompagnate dalla scienza sono tutte brutte? Di esse le migliori sono cieche. Ti sembra che coloro che hanno una vera opinione su qualcosa, ma sono sprovvisti di intelletto, presentino qualche differenza da ciechi che camminano dritto per una strada? – Nessuna differenza, rispose. Vuoi dunque contemplare cose brutte, cieche e storte, quando ti è possibile sentirne da altri di splendide e belle? – No, per Zeus!, Socrate, fece Glaucone, non ritirarti come se fossi alla fine. Noi ci sentiremo soddisfatti se tratterai del bene allo stesso modo con cui hai trattato della giustizia, della temperanza e delle altre virtù. – Anch'io, risposi, mio caro amico, ne sarò molto soddisfatto, ma temo che non ci riuscirò e che, pur mettendocela tutta, farò una brutta figura e mi esporrò allo scherno. Su, benedetti [e] amici, lasciamo stare per il momento che cosa sia mai il bene in sé: mi sembra una cosa troppo alta perché possiamo raggiungere ora, con lo slancio presente, il concetto che ne ho io. Invece voglio dire, se ne siete contenti pure voi, quello che sembra la prole del bene, cui molto somiglia. Se però non ne siete contenti, lasciamolo perdere. – Su, dillo!, fece. Pagherai il tuo debito un'altra volta, [507 a] spiegandoci che cosa è il padre. - Vorrei poter pagarvelo, risposi, e che voi poteste riscuoterlo tutto, anziché, come adesso, i soli frutti. Prendetevi dunque questo frutto e la prole del bene in sé. State però attenti che, senza volere, in qualche modo non vi imbrogli, rendendovi falsificato il computo del frutto. - Staremo attenti, rispose, come potremo. Ma tu limitati a parlare. - Lo farò, dissi, soltanto quando mi sarò messo d'accordo con voi e vi avrò fatto ricordare quello che s'è detto prima e quello che già s'è detto piú volte in altre occasioni. - Che cosa?, [b] chiese. – Noi affermiamo che ci sono molte cose belle, e belle le definiamo col nostro discorso; e diciamo che ci sono molte cose buone e cosí via. – Lo affermiamo. – E poi anche che esistono il bello in sé e il bene in sé; e cosí tutte le cose che allora consideravamo molte, ora invece le

consideriamo ciascuna in rapporto a una idea, che diciamo una, e ciascuna chiamiamo “ciò che è”. – È così. – E diciamo che quelle molte cose si vedono, ma non si colgono con l'intelletto, e che le idee invece si colgono con l'intelletto, ma non si vedono. – Senza [c] dubbio. – Ora, qual è in noi l'organo che ci fa vedere le cose visibili? – La vista, rispose. – E, continuai, non è l'udito che ci fa udire le cose udibili? e non sono gli altri sensi a farci sentire tutte le cose sensibili? – Sicuramente. – Ora, hai riflettuto, feci io, quanto maggiore pregio l'artefice dei sensi abbia voluto conferire a quello di vedere e di essere visti? – No proprio, rispose. – Ma esamina la cosa in questo modo. L'udito e la voce richiedono il concorso di un elemento diverso, il primo per udire, la seconda per essere udita? – E se questo [d] terzo elemento non è presente, forse che l'uno non udrà e l'altra non sarà udita? – Non richiedono il concorso di nulla, rispose. – E, credo, feci io, nemmeno molte altre facoltà, per non dire nessuna, richiedono alcunché di simile. O ne puoi citare qualcuna? – Io no, rispose. – Ma non pensi che lo richiede la facoltà della vista e del visibile? – Come? – Ammettiamo che negli occhi abbia sede la vista e che chi la possiede cominci a servirsene, e che in essi si trovi il colore. Ma se non è presente un terzo elemento, che la natura riserva proprio a questo [e] compito, tu ti rendi conto che la vista non vedrà nulla e che i colori resteranno invisibili. – Qual è questo elemento di cui parli? – Quello, risposi, che tu chiami luce. – Dici la verità, ammise. – Di una specie non insignificante sono dunque il senso della vista e la facoltà [508 a] di essere veduti, se sono stati congiunti con un legame più prezioso di quello che tiene insieme le altre combinazioni, a meno che non sia cosa spregevole la luce. – Spregevole?, disse. Tutt'altro!

4 – A quale dunque tra gli dèi del cielo puoi attribuire questo potere? un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere? – Quello, rispose, che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole. – Ora, il rapporto tra la vista e questo dio non è per natura così? – Come? – La vista, né come facoltà in se stessa né come organo in cui ha sede e che chiamiamo [b] occhio, non è il sole. – No, certamente, – Eppure, a mio parere, tra gli organi dei sensi è quello che più ricorda nell'aspetto il sole. – Sí, certo. – E la facoltà di cui dispone non l'ha perché dispensata dal sole, come un fluido che filtra in essa? – Senza dubbio. – E non è vero anche che il sole non è la vista, ma, essendone causa, è da essa stessa veduto? – È così, ammise. – Puoi dir dunque, feci io, che io chiamo il sole prole [c] del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile il bene è rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. – Come?, fece, ripetimelo. – Non sai, ripresi, che gli occhi, quando uno non li volge più agli oggetti rischiarati nei loro colori dalla luce diurna, ma a quelli rischiarati dai lumi notturni, si offuscano e sembrano quasi ciechi, come se non fosse nitida in loro la vista? – Certamente, rispose. – Ma [d] quando, credo, uno li volge agli oggetti illuminati dal sole, vedono distintamente e la vista, che ha sede in questi occhi medesimi, appare nitida. – Sicuro! – Allo stesso modo considera anche il caso dell'anima, così come ti dico. Quando essa si fissa saldamente su ciò che è illuminato dalla verità e dall'essere, ecco che lo coglie e lo

conosce, ed è evidente la sua intelligenza; quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra e che nasce e perisce, allora essa non ha che opinioni e s'offusca, rivolta in sú e in giù, mutandole, le sue opinioni e rassomiglia a persona senza intelletto. – Le somiglia proprio. – Ora, [e] questo elemento che agli oggetti conosciuti conferisce la verità e a chi conosce dà la facoltà di conoscere, di' pure che è l'idea del bene; e devi pensarla causa della scienza e della verità, in quanto conosciute.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 329-334)

Platone, L'innamoramento aiuta a comprendere (fedro)

Né cor fu mai piú saggio

che percosso d'amor, [...]

(G. Leopardi, *Amore e Morte*, vv. 17-18)

Al contrario di quanto comunemente si ritiene, per Platone l'innamoramento favorisce la possibilità di comprendere quelle cose che a mente lucida risultano incomprensibili. Il dialogo si svolge fra Socrate e il suo giovane amico Fedro, che è stato ad ascoltare un discorso, tenuto dall'oratore Lisia, sull'amore. Trovato un luogo piacevolissimo lungo le rive dell'Ilisso, i due si fermano a discutere e Fedro legge il discorso di Lisia, in cui si sostiene la superiorità del comportamento di coloro che non amano rispetto a quello di coloro che amano. Riportiamo i brani in cui Socrate contesta questa posizione, e ad essa contrappone il racconto di un discorso del poeta Stesicoro.

Fedro, 244 a-b; 245 b

1 [244 a] [Socrate] – [...] Ed è così che deve dire: “Non è verace il discorso che ad un innamorato si debba preferire chi non ama, con il pretesto che l'uno delira e l'altro invece è sano e saggio. Ciò sarebbe detto bene se il delirio fosse invariabilmente un male; ora invece i piú grandi doni ci provengono proprio da quello stato di delirio, datoci per dono divino. Perché [b] appunto la profetessa di Delfi, le sacerdotesse di Dodona, proprio in quello stato di esaltazione, hanno ottenuto per la Grecia tanti benefici, sia agli individui che alle comunità; ma quando erano in sé fecero poco o nulla”. [...]

[...]

2 [245 b] “Tante grandi e splendide opere, e ancora maggiori posso enumerarti come dono del delirio che viene dagli dèi! Non lo si tema quindi per se stesso, né ci sconcerti quell'argomento che ci mette in guardia per farci preferire un amico in senno in luogo di uno appassionato. Ma questa teoria canti vittoria, solo dopo aver dimostrato che l'amore è inviato dagli dèi all'innamorato e all'amato non per loro vantaggio. Sta a noi dimostrare il contrario, cioè che questa specie di delirio è la piú grande fortuna concessa dagli dèi”.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 749 e 751)

Platone, L'intuizione intellettuale (lettere)

Il tiranno di Siracusa Dionisio il giovane si dichiara innamorato della filosofia e chiede insistentemente a Platone di raggiungerlo. Seppur pieno di dubbi, il filosofo si rassegna a un terzo viaggio in Sicilia. La delusione per le scarse attitudini filosofiche del discepolo lo spinge a una riflessione sulla vera filosofia: essa non è acquisizione di sapere, ma impegno di vita; vi sono dottrine che devono essere trasmesse solo a pochi; l'intuizione intellettuale è una luce improvvisa: l'intelligenza che si accende nell'anima.

Lettere, VII, 339 d-344 e

1 [339 d] [...] Mi giungevano intanto anche altre lettere, di Archita e di quelli di Taranto, e tutti esaltavano l'amore di Dionisio per la filosofia, e tutti mi dicevano che, se non fossi andato súbito, avrei distrutto l'amicizia che per opera mia avevano stretta con lui, amicizia di grande importanza politica. Tali erano le pressioni che mi si facevano perché partissi; da una parte mi trascinavano gli amici d'Italia e di Sicilia, dall'altra veramente mi spingevano, per dir così, [e] gli amici d'Atene con le loro preghiere; e sempre mi ripetevano gli stessi discorsi, che non dovevo tradire Dione e gli amici e gli ospiti di Taranto: del resto, io stesso non trovavo strano che un giovane intelligente, sentendo esporre pensieri profondi, fosse preso dal desiderio di vivere nel modo piú bello: dovevo dunque sperimentare come stavano le cose, e non disinteressarmene, rendendomi colpevole di così grande vergogna, ché tale sarebbe [340 a] effettivamente stata, se qualcuno aveva detto la verità. Vi andai dunque, nascondendomi la verità con questo ragionamento, ma, com'è naturale, temendo assai e mal presagendo: e per la terza volta dovetti ringraziare Zeus Salvatore, perché ebbi fortuna e mi salvai ancora. Ne devo grazie, oltre che al dio, anche a Dionisio, perché, contro il parere di molti che mi volevano uccidere, ebbe per me un [b] certo riguardo. Appena giunto, pensai di dover per prima cosa sperimentare se davvero Dionisio era acceso dall'ardore filosofico come da un fuoco, o erano infondate le molte notizie giunte ad Atene. Ora, v'è un modo non affatto volgare per fare questa prova, ma veramente opportuno quando s'ha a che fare con tiranni, soprattutto quando sono imbevuti di formule imparate: ed era appunto questo il caso di Dionisio, come súbito m'accorsi. A questa gente bisogna mostrare che cos'è davvero lo studio filosofico, e [c] quante difficoltà presenta, e quanta fatica comporta. Allora, se colui che ascolta è dotato di natura divina ed è veramente filosofo, congenere a questo studio e degno di esso, giudica che quella che gli è indicata sia una via meravigliosa, e che si debba fare ogni sforzo per seguirla, e non si possa vivere altrimenti. Quindi unisce i suoi sforzi con quelli della guida, e non desiste se prima non ha raggiunto completamente il fine, o non ha acquistato tanta forza da poter progredire da solo senza l'aiuto del maestro. Così [d] vive e con questi pensieri, chi ama la filosofia: e continua bensí a dedicarsi alle sue occupazioni, ma si mantiene in ogni cosa e sempre fedele alla filosofia e a quel modo di vita quotidiana che meglio d'ogni altro lo può rendere intelligente, di buona memoria, capace di ragionare in piena padronanza di se

stesso: il modo di vita contrario a questo, egli lo odia. Quelli invece che non sono veri filosofi, ma hanno soltanto una verniciatura di formule, come la gente abbronzata dal sole, vedendo quante cose si devono imparare, [e] quante fatiche bisogna sopportare, come si convenga, a seguire tale studio, la vita regolata d'ogni giorno, giudicano che sia una cosa difficile e impossibile per loro; sono [341 a] quindi incapaci di continuare a esercitarsi, ed alcuni si convincono di conoscere sufficientemente il tutto, e di non avere più bisogno di affaticarsi. Questa è la prova più limpida e sicura che si possa fare con chi vive nel lusso e non sa sopportare la fatica; sicché costoro non possono poi accusare il maestro, ma se stessi, se non riescono a fare tutto quello ch'è necessario per seguire lo studio filosofico. In questo modo parlai anche a Dionisio. Non gli spiegai [b] ogni cosa, né, del resto, egli me lo chiese, perché presumeva di sapere e di possedere sufficientemente molte cognizioni, e anzi le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri. In seguito, mi fu riferito, egli ha anche composto uno scritto su quanto allora ascoltò, e fa passare quello che ha scritto per roba sua, e non affatto come una ripetizione di quello che ha sentito; ma di questo io non so nulla. Anche altri, io so, hanno scritto di queste cose, ma chi essi siano, neppur essi sanno. Questo tuttavia io [c] posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capiscon nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma [d] s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima. Questo tuttavia io so, che, se ne scrivessi o ne parlassi io stesso, queste cose le direi così come nessun altro saprebbe, e so anche che se fossero scritte male, molto me ne affliggerei. Se invece credessi che si dovessero scrivere e render note ai più in modo adeguato e si potessero comunicare, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita, che scriver queste cose utilissime per gli uomini, traendo alla luce [e] per tutti la natura? Ma io non penso che tale occupazione, come si dice, sia giovevole a tutti; giova soltanto a quei pochi che da soli, dopo qualche indicazione, possono progredire fino in fondo alla ricerca: gli altri ne trarrebbero soltanto un ingiustificato disprezzo o una sciocca e superba presunzione, quasi avessero appreso qualche cosa [342 a] di augusto. Ma di questo voglio parlare ancora e più a lungo, e forse, dopo che avrò parlato, qualcuna delle cose che dico riuscirà più chiara. V'è infatti una ragione profonda, che sconsiglia di scrivere anche su uno solo di questi argomenti, ragione che io ho già dichiarata più volte, ma che mi sembra opportuno ripetere.

2 Ciascuna delle cose che sono ha tre elementi attraverso i quali si perviene a conoscerla; quarto è la conoscenza [b]; come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile e veramente reale. Questi sono gli elementi: primo è il nome [eídon], secondo la definizione [lógos], terzo l'immagine, quarto la conoscenza [epistémē]. Se vuoi capire quello che dico, prendi un esempio, pensando che il ragionamento che vale per un caso, vale per tutti. Cerchio è una cosa che ha un nome, appunto questo nome che abbiamo ora pronunciato.

Il secondo elemento è la sua definizione, formata di nomi e di verbi: quella figura che ha tutti i punti estremi ugualmente distanti dal centro, questa è la definizione di ciò che [c] ha nome rotondo, circolare, cerchio. Terzo è ciò che si disegna e si cancella, che si costruisce al tornio e che perisce; nulla di tutto questo subisce il cerchio in sé, al quale si riferiscono tutte queste cose, perché esso è altro da esse. Quarto è la conoscenza [*epistéme*], l'intuizione [*noûs alethés*] e la retta opinione [*dóxa*] intorno a queste cose: esse si devono considerare come un solo grado, ché non risiedono né nelle voci né nelle figure corporee, ma nelle anime, onde è evidente che la conoscenza è altra cosa dalla natura del cerchio e dai tre [d] elementi di cui ho già parlato. La intuizione è, di esse, la più vicina al quinto per parentela e somiglianza: le altre ne distano di più. Lo stesso vale per la figura dritta e per la figura rotonda, per i colori, per il buono per il bello per il giusto, per ogni corpo costruito o naturale, per il fuoco per l'acqua e per tutte le altre cose simili a queste, per ogni animale, per i costumi delle anime, per ogni cosa che [e] si faccia o si subisca. Perché non è possibile avere compiuta conoscenza, per ciascuno di questi oggetti, del quinto, quando non si siano in qualche modo afferrati gli altri quattro. Oltre a questo, tali elementi esprimono non meno [343 a] la qualità che l'essenza di ciascuna cosa, per causa della inadeguatezza dei discorsi; perciò nessuno, che abbia senno, oserà affidare a questa inadeguatezza dei discorsi quello ch'egli ha pensato e appunto ai discorsi immobili, come avviene quando sono scritti. Bisogna però che io spieghi di nuovo quello che ho detto. Ciascun cerchio, di quelli che nella pratica si disegnano o anche si costruiscono col tornio, è pieno del contrario del quinto, perché ogni suo punto tocca la linea retta, mentre il cerchio vero e proprio non ha in sé né poco né molto della natura contraria. Quanto ai loro nomi, diciamo che nessuno ha [b] un briciolo di stabilità, perché nulla impedisce che quelle cose che ora son dette rotonde si chiamino rette, e che le cose rette si chiamino rotonde; e i nomi, per coloro che li mutassero chiamando le cose col nome contrario, avrebbero lo stesso valore. Lo stesso si deve dire della definizione, composta com'è di nomi e di verbi: nessuna stabilità essa ha, che sia sufficientemente e sicuramente stabile. Un discorso che non finisce mai si dovrebbe poi fare per ciascuno dei quattro, a mostrare come sono oscuri; ma l'argomento principale è quello al quale ho accennato poco fa, e cioè che, essendoci due principi, la realtà e la [c] qualità, mentre l'anima cerca di conoscere il primo, ciascuno degli elementi le pone innanzi, nelle parole e nei fatti, il principio non ricercato; in tal modo ciascun elemento, quello che si dice o che si mostra ce lo presenta sempre facilmente confutabile dalle sensazioni, e riempie ogni uomo di una, per così dire, completa dubbiozza e oscurità. E dunque, là dove per una cattiva educazione non siamo neppure abituati a ricercare il vero e ci accontentiamo delle immagini che ci si offrono, non ci rendiamo ridicoli gli uni di fronte agli altri, gli interrogati di fronte agli [d] interroganti, capaci di disperdere e confutare i quattro; ma quando vogliamo costringere uno a rispondere e a rivelare il quinto, uno che sia esperto nell'arte di confutare può, quando lo voglia, avere la vittoria, e far apparire alla gran parte dei presenti che chi espone un pensiero o con discorsi o per iscritto o in discussioni, non sa alcunché di quello che dice o scrive; e questo avviene appunto

perché quelli che ascoltano ignorano talvolta che non è l'anima di chi scrive o parla che viene confutata, ma la imperfetta [e] natura di ciascuno dei quattro. Solo trascorrendo continuamente tra tutti questi, salendo e discendendo per ciascuno di essi, si può, quando si ha buona natura, generare a gran fatica la conoscenza di ciò che a sua volta ha buona natura. Se invece uno non ha una natura buona, come avviene per la maggior parte degli uomini, privi d'una naturale disposizione ad apprendere e incapaci di vivere [344 a] secondo i cosiddetti buoni costumi, e questi sono corrotti, neppure Linceo potrebbe dar la vista a gente come questa. In una parola, chi non ha natura congenere alla cosa, né la capacità d'apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale (ché questo non può assolutamente avvenire in nature allotrie); perciò quanti non sono affini e congeneri alle cose giuste e alle altre cose belle non giungeranno a conoscere, per quanto è possibile, tutta la verità sulla virtù e sulla colpa, anche se abbiano capacità d'apprendere e buona memoria chi per questa e chi per quella cosa, né la conosceranno quelli che, pur avendo tale natura, [b] mancano di capacità d'apprendere e di buona memoria. Infatti insieme si apprendono queste cose, e la verità e la menzogna dell'intera sostanza, dopo gran tempo e con molta fatica, come ho detto in principio; allora a stento, mentre che ciascun elemento (nomi, definizioni, immagini visive e percezioni), in dispute benevole e in discussioni fatte senza ostilità, viene sfregato con gli altri, avviene che l'intuizione e l'intellezione di ciascuno brillino a chi [c] compie tutti gli sforzi che può fare un uomo. Perciò, chi è serio, si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non esporle all'odio e all'ignoranza degli uomini. Da tutto questo si deve concludere, in una parola, che, quando si legge lo scritto di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti d'altro genere, se l'autore è davvero un uomo, le cose scritte non erano per lui le cose più serie, perché queste egli le serba riposte nella parte più bella che ha; mentre, se egli mette per iscritto proprio quello che ritiene il suo pensiero più [d] profondo, "allora, sicuramente"; non certo gli dèi, ma i mortali "gli hanno tolto il senno".

3 Chi ha seguito questo mito e questa digressione, capirà bene che se Dionisio, o qualche altra persona maggiore o minore di lui, ha scritto sui principi primi e supremi della natura, non può aver appreso né aver ascoltato, secondo il mio pensiero, alcunché di sano sulle cose di cui ha scritto: altrimenti le avrebbe rispettate quanto me, e non le avrebbe esposte a un pubblico inadatto e disforme. Perché non ha certo scritto per richiamarsele alla memoria nel futuro; son cose [e] che non si possono dimenticare, una volta penetrate nell'animo, ché si riducono a brevissime formule: se l'ha fatto, l'ha fatto per una biasimevole ambizione, sia che abbia detto che son sue e sia che le abbia scritte come seguace di una scuola filosofica, alla quale era indegno d'appartenere, se desiderava la gloria che nasce dal farne parte.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 1074-1080)

Platone, L'uomo ha molti bisogni (repubblica)

Platone affronta il tema della giustizia. Data la complessità del problema Socrate, propone di ampliare la discussione spostando l'attenzione dall'individuo allo Stato. Il fondamento del vivere in comune sono i bisogni degli individui. Stando insieme e specializzandosi nelle singole attività, si riesce a soddisfarli più facilmente. L'interlocutore di Socrate è Adimanto.

Repubblica, 368 e-371 b

1 [368 e] – [...] Noi affermiamo che esiste una giustizia del singolo individuo e in certo senso anche quella di uno stato intero, no? – Senza dubbio, ammise. – Ora, uno stato non è maggiore di un individuo? – Maggiore, sí, rispose. – Ebbene, in un àmbito maggiore ci sarà forse più giustizia e la si noterà più facilmente. Perciò, se volete, [369 a] cerchiamo prima negli stati che cosa essa sia. Esaminiamola poi con questo metodo anche in ogni individuo e cerchiamo di cogliere nelle caratteristiche del minore la somiglianza con il maggiore. – Così va bene, mi sembra, rispose. – Ora, ripresi io, se non di fatto, ma a parole assistessimo al processo di nascita di uno stato, non vedremmo nascere pure la giustizia e l'ingiustizia? – Forse sí, ammise. – E se ciò avviene, non possiamo sperare di scorgere più agevolmente il nostro obiettivo? – Molto [b] di più, certo. – Ora, secondo voi, dobbiamo tentar di andare sino in fondo? Non la credo una impresa da poco, e quindi pensateci su! – Ci abbiamo già pensato, disse Adimanto. Via!, fa' come hai detto.

2 – Secondo me, ripresi, uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. O con quale altro principio credi che si fondi uno stato? – Con nessun altro, rispose. – Così per un certo [c] bisogno ci si vale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato. Non è vero? – Senza dubbio. – Quando dunque uno dà una cosa a un altro, se gliela dà, o da lui la riceve, non lo fa perché crede che sia meglio per sé? – Senza dubbio. – Suvvia, feci io, costruiamo a parole uno stato fin dalla sua origine: esso sarà creato, pare, dal nostro bisogno. – Come no? – Ora, il primo e maggiore [d] bisogno è quello di provvedersi il nutrimento per sussistere e vivere. – Senz'altro. – Il secondo quello di provvedersi l'abitazione, il terzo il vestito e simili cose. – Sí, sono questi. – Ebbene, dissi, come potrà bastare lo stato a provvedere tutto questo? Non ci dovranno essere agricoltore, muratore e tessitore? E non vi aggiungeremo pure un calzolaio o qualche altro che con la sua attività soddisfi ai bisogni del corpo? – Senza dubbio. – Il nucleo essenziale dello stato sarà di quattro o cinque [e] persone. – È evidente. – Ebbene, ciascuna di esse deve prestare l'opera sua per tutta la comunità? Così, per esempio, l'agricoltore, che è uno, deve forse provvedere cibi per quattro e spendere quadruplo tempo e fatica per fornire il grano e metterlo in comune con gli altri? o deve evitarsi questa briga e produrre per sé soltanto un [370 a] quarto di questo grano in un quarto di tempo? e impiegare gli altri tre quarti del tempo uno a provvedersi l'abitazione, uno il vestito, uno le calzature? e non prendersi per

gli altri i fastidi che derivano dai rapporti sociali, ma badare per conto proprio ai fatti suoi? Rispose Adimanto: – Forse, Socrate, la prima soluzione è piú facile della seconda. – Nulla di strano, per Zeus!, io dissi. Le tue parole mi fanno riflettere che anzitutto ciascuno di noi nasce per natura completamente diverso da ciascun altro, [b] con differente disposizione, chi per un dato compito, chi per un altro. Non ti sembra? – A me sí. – Ancora: agirà meglio uno che eserciti da solo molte arti o quando da solo ne eserciti una sola? – Quando da solo ne eserciti una sola, rispose. – È chiaro d'altra parte, credo, che se uno si lascia sfuggire l'occasione opportuna per una data opera, questa opera è perduta. – È chiaro, sí. – L'opera da compiere non sta ad aspettare, credo, i comodi di chi la compie. E chi la compie deve starle [c] dietro, senza considerarla un semplice passatempo. – Per forza. – Per conseguenza le singole cose riescono piú e meglio con maggiore facilità quando uno faccia una cosa sola, secondo la propria naturale disposizione e a tempo opportuno, senza darsi pensiero delle altre. – Perfettamente. – Occorrono dunque, Adimanto, piú di quattro cittadini per provvedere quanto dicevamo: ché l'agricoltore, come sembra, non si costruirà lui stesso da solo l'aratro, se ha da essere un buon aratro, né la zappa né [d] gli altri attrezzi agricoli. Né d'altra parte si costruirà i propri arnesi il muratore: gliene occorrono molti. E cosí il tessitore e il calzolaio. No? – È vero. – Ecco dunque che carpentieri, fabbri e molti altri simili artigiani verranno a far parte del nostro staterello e lo renderanno popoloso. – Senza dubbio. – Ma non sarebbe ancora troppo grande se vi aggiungessimo bovai, pecorai e le altre categorie [e] di pastori: ciò perché gli agricoltori possano avere buoi per l'aratura, e i muratori servirsi, insieme con gli agricoltori, di bestie da tiro per i loro trasporti, e i tessitori e i calzolai disporre di pelli e di lane. – Ma con tutta questa gente, ribatté, non sarebbe neanche piccolo il nostro stato. – D'altra parte, ripresi io, è pressoché impossibile fondarlo in un luogo che renda superflue le importazioni. – Impossibile. – Occorreranno quindi altre persone ancora per portargli da un altro stato la roba che gli abbisogna. – Occorreranno, sí. – E se il nostro agente si presenta a mani vuote senza alcuno dei prodotti occorrenti a chi ci fornisce le merci d'importazione [371 a] necessarie per i nostri cittadini, se ne verrà via a mani vuote, non è vero? – Mi sembra di sí. – La produzione interna deve dunque non solo bastare ai cittadini stessi, ma anche rispondere per qualità e quantità alle esigenze di coloro dei quali i nostri cittadini possono avere bisogno. – Deve, sí. – Al nostro stato occorre perciò un maggiore numero di agricoltori e di altri artigiani. – Sí, un numero maggiore. – E anche di altri agenti, a mio avviso, destinati a importare e ad esportare le singole merci. Sono questi i commercianti, non è vero? – Sí. – Ci abbisogneranno dunque anche i commercianti. – Senza dubbio. – E se poi il commercio si svolge per mare, [b] occorreranno ancora molti altri, pratici del lavoro marittimo. – Molti altri, certo. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 186-189)

Platone, La critica dell'arte (repubblica)

In nome della "teoria delle Idee" l'arte subisce una condanna inappellabile: essa non ha diritto ad alcuna libertà o autonomia. Socrate parla in prima persona; il suo interlocutore è Glaucone.

Repubblica, 597 a-598 d

[597 a] – E il fabbricante di letti? Non dicevi poco fa che non costruisce la specie in cui diciamo consistere “ciò che è” letto, ma costruisce un determinato letto? – Lo dicevo, sí. – Se dunque non fa “quello che è” letto, non farà ciò che è, ma un oggetto che è esattamente come ciò che è, ma che non è. E chi asserisse che l’opera del costruttore di letti o di un altro operaio è cosa perfettamente reale, non rischierebbe di dire cose non vere? – Non vere, certamente, rispose; così almeno potrà credere chi si occupa di simili argomenti. – Allora non meravigliamoci affatto se anche questa opera è, rispetto [b] alla verità, qualcosa di vago. – No, certo. – Ebbene, ripresi, vuoi che, servendoci di questi medesimi esempi, ricerchiamo chi mai è questo imitatore? – Se vuoi ..., disse. – Questi nostri letti si presentano sotto tre specie. Uno è quello che è nella natura: potremmo dirlo, credo, creato dal dio. O da qualcun altro? – Da nessun altro, credo. – Uno poi è quello costruito dal falegname. – Sí, disse. – E uno quello foggiato dal pittore. Non è vero? – Va bene. – Ora, pittore, costruttore di letti, dio sono tre e sovrintendono a tre specie di letti. – Sí, tre. – Ebbene, il dio, sia che non l’abbia voluto [c] sia che qualche necessità l’abbia costretto a non creare nella natura piú di un solo e unico letto, si è limitato comunque a fare, in unico esemplare, quel letto in sé, ossia “ciò che è” letto. Ma due o piú letti di tal genere il dio non li ha prodotti, e non c’è pericolo che li produca mai. – Come?, chiese. – Perché, ripresi, se ne facesse anche due soli, ne riapparirebbe uno di cui ambedue quelli, a loro volta, ripeterebbero la specie. E “ciò che è” letto sarebbe quest’ultimo, anziché quei due. – Giusto, [d] rispose. – Conscio di questo, credo, il dio ha voluto essere realmente autore di un letto che realmente è, non di un letto qualsiasi; né ha voluto essere un qualunque fabbricante di letti. E perciò ha prodotto un letto che fosse unico in natura. – Può darsi. – Vuoi dunque che lo chiamiamo naturale creatore di questa cosa, o con un titolo consimile? – È proprio giusto, rispose; perché sia questa sia tutto il resto l’ha fatto in natura. – E il falegname? Non dobbiamo chiamarlo artigiano del letto? – Sí. – E anche il pittore artigiano e autore di questo oggetto? – No, assolutamente. – Ma come lo definirai rispetto al letto? – Secondo me, disse, [e] l’appellativo che piú gli si addice potrebbe essere “imitatore dell’oggetto di cui quegli altri sono artigiani”. – Bene, risposi. Allora chiami tu imitatore chi è artefice della terza generazione di cose a partire dalla natura? – Senza dubbio, rispose. – Tale sarà dunque anche l’autore tragico, se è vero che è un imitatore. Per natura egli è terzo a partire dal re e dalla verità. E tali saranno tutti gli altri imitatori. – Può essere. – Eccoci dunque d’accordo sull’imitatore. Ora veniamo al pittore. Dimmi: ti [598 a] sembra che egli cerchi di imitare il singolo oggetto in sé che è nella natura, oppure le opere degli

artigiani? – Le opere degli artigiani, rispose. – Quali sono o quali appaiono? Fa ancora questa distinzione. – Come dici?, chiese. – Così: un letto, che tu lo guardi di lato o di fronte o in un modo qualsiasi, differisce forse da se stesso? O non c'è nessuna differenza, anche se appare diverso? E analogamente gli altri oggetti? – È così, rispose; appare diverso, ma non c'è alcuna differenza. [b] – Esamina ora quest'altro punto. A quale di questi due fini è conformata l'arte pittorica per ciascun oggetto? A imitare ciò che è così come è, o a imitare ciò che appare così come appare? È imitazione di apparenza o di verità? – Di apparenza, rispose. – Allora l'arte imitativa è lungi dal vero e, come sembra, per questo eseguisce ogni cosa, per il fatto di cogliere una piccola parte di ciascun oggetto, una parte che è una copia. Per esempio, il pittore, diciamo, ci dipingerà un calzolaio, un falegname, gli altri [c] artigiani senza intendersi di alcuna delle loro arti. Tuttavia, se fosse un buon pittore, dipingendo un falegname e facendolo vedere da lontano, potrebbe turlupinare bambini e gente sciocca, illudendoli che si tratti di un vero falegname. – Perché no? – Ma, mio caro, di tutti costoro si deve, credo, pensare così. Quando, a proposito di un certo individuo, uno venga ad annunziarci di avere incontrato un uomo che conosce tutti i mestieri e ogni altra nozione propria dei singoli specialisti, e tutto conosce piú [d] esattamente di chiunque altro, a tale persona dovremo replicare che è un sempliciotto e che con ogni probabilità ha incontrato un ciarlatano, un imitatore, da cui è stato turlupinato; e così gli è sembrato onnisciente, ma solo perché è lui incapace di vagliare scienza, ignoranza e imitazione. – Verissimo, disse. [...]

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 427-429)

Platone, La filosofia come esercizio di morte

Il brano che segue, celeberrimo, riproduce il paradosso platonico della vita e della filosofia come esercizio di morte. Se, orficamente, l'anima è solo prigioniera temporanea dentro il corpo, risulta evidente che ogni suo sforzo sarà rivolto a lasciare la terra per fare ritorno al divino cui appartiene. La conseguenza è che ciò che i più considerano vita, per l'anima è morte, mentre invece la morte è vita vera. Proprio per questo motivo, in chiusura del Fedone, Platone farà dire a Socrate morente di dovere un gallo ad Esculapio, dio della medicina: la morte, per Socrate, è vera guarigione.

“Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura”. E Simmia, ridendo, disse: “Per Zeus, o Socrate, mi hai fatto ridere, anche se ora non ne avevo proprio voglia! Io penso che la gente, se sentisse dire questo, penserebbe che sia davvero ben detto dei filosofi – e lo riterrebbero in particolar modo i nostri concittadini –, ossia che essi sono veramente dei moribondi; e direbbe di essersi ben accorta che i filosofi sono degni di subire la morte!”.

“E direbbe la verità, o Simmia! Però non è vero che la gente se ne sia davvero accorta. Infatti non si è accorta in che senso i veri filosofi siano dei moribondi e in che senso siano degni di morte, e di quale morte! Ragioniamo, dunque, tra noi e lasciamo andare la gente. Riteniamo noi che la morte sia qualche cosa?”.

“Certo”, disse Simmia.

“E riteniamo che sia altro che non una separazione dell'anima dal corpo? E che essere morto non sia altro che questo: da un lato, l'essere il corpo, separatosi dall'anima, da sé solo, e dall'altro, l'essere l'anima, separatasi dal corpo, da sé sola? O dobbiamo ritenere che la morte sia qualcos'altro e non questo?”.

“No, questo”, disse.

“Guarda, ora, o carissimo, se anche tu sei del mio parere; infatti, da quello che ora diremo, penso, risulterà chiaro ciò che noi ricerchiamo. Ti pare che sia degno di un filosofo avere cura dei piaceri di questo tipo, vale a dire dei cibi e delle bevande?”.

“Assolutamente no, o Socrate”, disse Simmia.

“E dei piaceri d'amore?”.

“Nient'affatto”.

“E che ne dici delle altre cure del corpo? Ti pare che il filosofo li tenga in pregio? Per esempio, il possesso di bei mantelli, di bei calzari e degli altri ornamenti del corpo, ti pare che egli li abbia in pregio o in dispregio, se non per quel poco che è costretto a farne uso?”.

“Mi pare – rispose – che non li apprezzi, chi è veramente filosofo”.

“E dunque non ti pare – disse – che la preoccupazione del filosofo non sia rivolta al corpo; ma che anzi, per quanto egli può, si ritragga da quello e si rivolga, invece, all'anima?”.

“Mi pare di sì”.

“E allora, non è evidente, innanzi tutto, che il filosofo, diversamente dagli altri uomini, per quanto riguarda questo genere di cose, cerca di liberare l'anima dal corpo, quanto più gli è possibile?”.

“É chiaro”.

“E la gente, poi, o Simmia, crede che, per colui che di tali cose non gode e non partecipa, non valga la pena di vivere, e che colui che non si cura dei piaceri che si hanno per mezzo del corpo, tenda, in certo senso, a star vicino alla morte?”.

“Verissimo quello che dici”.

(...) “Orbene, è necessario – disse –, in base a queste cose, che nei veri filosofi si formi un'opinione di questo tipo, di guisa che, ragionando fra loro, dicano all'incirca quanto segue.

“Sembra ci sia un sentiero che ci porta, mediante il ragionamento, direttamente a questa considerazione: fino a quando noi possediamo il corpo e la nostra anima resta invischiata in un male siffatto, noi non raggiungeremo mai in modo adeguato quello che ardentemente desideriamo, vale a dire la verità. Infatti, il corpo ci procura innumerevoli preoccupazioni per la necessità del nutrimento; e poi le malattie, quando ci piombano addosso, ci impediscono la ricerca dell'essere. Inoltre, esso ci riempie di amori, di passioni, di paure, di fantasmi di ogni genere e di molte vanità, di guisa che, come suol dirsi, veramente, per colpa sua, non ci è neppure possibile pensare in modo sicuro alcuna cosa. In effetti, guerre, tumulti e battaglie non sono prodotti da null'altro se non dal corpo e dalle sue passioni. Tutte le guerre si originano per brama di ricchezze, e le ricchezze noi dobbiamo di necessità procacciarcele a causa del corpo, in quanto siamo asserviti alla cura del corpo. E così noi non troviamo il tempo per occuparci della filosofia, per tutte queste ragioni. E la cosa peggiore di tutte è che, se riusciamo ad avere dal corpo un momento di tregua e riusciamo a rivolgerci alla ricerca di qualche cosa, ecco che, improvvisamente, esso si caccia in mezzo alle nostre ricerche e, dovunque, provoca turbamento e confusione e ci stordisce, sì che, per colpa sua, noi non possiamo vedere il vero. Ma risulta veramente chiaro che se mai vogliamo vedere qualcosa nella sua purezza dobbiamo staccarci dal corpo e guardare con la sola anima le cose in se medesime.

(Platone, *Fedone*, 64A-65A; 65B-E, trad. di Giovanni Reale).

Platone, La ricerca socratica porta alle Idee

Il Menone è un dialogo "aporetico", in cui la ricerca non porta a un risultato conclusivo. L'argomento in discussione è la virtù e la sua insegnabilità. L'interlocutore principale di Socrate è Menone, discepolo del sofista Gorgia. Avendo Socrate posto la domanda: "Che cosa è?", il confronto si orienta verso la ricerca di una sola risposta, che si deve concretizzare nella individuazione di una "forma" (eîdos), cioè di una Idea. Come è noto, Socrate è il protagonista di tutti i dialoghi di Platone. Tranne che nei dialoghi giovanili (detti anche "socratici") dove molto probabilmente è riportato il pensiero del maestro, Platone utilizza il personaggio Socrate per esprimere il suo proprio pensiero.

Menone, 71 d-73 c

1 [71 d] Socrate [...] Ma di' tu, in nome degli dèi, Menone, cosa sia virtù! Parla, non dirmi di no; sarò felice del mio errore, se mi dimostri che voi, tu e Gorgia, sapete in che consiste la virtù, a me, che pur sostenevo di non avere mai incontrato persona che lo sapesse.

2 Menone – Non ci vuol niente, Socrate! Innanzi tutto se vuoi la virtù dell'uomo, è facile dire che questa è la virtù dell'uomo: essere capace di svolgere attività politica, e svolgendola fare il bene degli amici, danno ai nemici, stando attenti a non ricevere danno noi stessi. Se, invece, vuoi la virtù della donna, non è difficile dimostrare che il suo dovere consiste nell'amministrare bene la casa, conservandone i beni e restando fedele al marito. E così altra è la virtù del fanciullo, a seconda che sia femmina o maschio, altra quella di un vecchio, a seconda che sia libero o schiavo. [72 a] E altre infinite virtù ci sono, onde non v'è imbarazzo a dire in che consista la virtù. Per ciascuna attività ed età e per ciascun atto vi è una propria virtù, sí come credo vi sia un vizio, Socrate. Socrate – Quale mai fortuna sembra mi sia toccata, Menone! Andavo cercando una sola virtù, ed ecco che grazie a te già ne trovo uno sciame. E, o [b] Menone, se proprio prendendo questa immagine dello sciame io ti domando: l'essenza, qual è? mi risponderai che di api ce n'è molte e di molti tipi. Ma se ti domando ancora: "E perché le api sono molte e di molti tipi e diverse tra loro? perché sono api? O differiscono tra di loro solo per bellezza, grandezza e così via?". Dimmi, come risponderesti a simile domanda? Menone – Che in quanto api non differiscono l'una dall'altra. Socrate E se [c] poi ti domando: "Dimmi, Menone, che cosa è ciò per cui le api non differiscono fra loro, onde sono tutte api? Cosa è questo?". Sai rispondermi? Menone – Sicuro!

3 Socrate – Lo stesso si ripeta per le virtù: anche se molte e di molti tipi, in tutte ha da esservi una sola forma, per cui sono virtù, e su tale forma bisogna tener gli occhi fissi, attentamente, perché la risposta alla domanda sia corretta e faccia esattamente comprendere in che consiste [d] la virtù. Capisci, no, quello che voglio dire? Menone – Credo di capire; ma non afferro ancora, come vorrei, il senso della domanda. Socrate – Ma è solo relativamente alla virtù che tu ritieni di poter distinguere tante virtù diverse, cioè che una è la virtù dell'uomo, altra quella della donna? oppure che la salute, ovunque essa sia,

ha sempre la stessa forma, [e] sia nell'uomo sia in qualsiasi altro essere? *Menone* – A me sembra che una e sola sia la salute e nell'uomo e nella donna. *Socrate* – E anche la grandezza e la forza?, per cui se una donna è forte sarà forte per la stessa forma di forza? e dicendo “stessa”, intendo dire questo: che la forza in quanto forza è sempre la stessa, sia nell'uomo sia nella donna. O ti sembra che siano forze diverse? *Menone* – No! *Socrate* – E la virtù in quanto virtù differirà a seconda [73 a] che sia nel fanciullo o nel vecchio, nella donna o nell'uomo? *Menone* – Non mi sembra, Socrate, che qui si tratti di un caso simile a quelli di prima. *Socrate* – Ma come! non hai detto or ora che la virtù dell'uomo consiste nel sapere amministrare la casa? *Menone* – Sí. *Socrate* – Ma sapere amministrare uno stato, una casa, in una parola la capacità di amministrare, non consiste nel farlo con saggezza e [b] giustizia? *Menone* – Evidentemente! *Socrate* – E chi amministra saggiamente e giustamente, non amministra forse con giustizia e saggezza? *Menone* – Necessariamente. *Socrate* – Ma, dunque, tanto l'uomo quanto la donna, per essere virtuosi, hanno ambedue bisogno delle stesse cose, della giustizia e della saggezza. *Menone* – Evidente. *Socrate* – Già, ma allora il fanciullo e il vecchio se sono sregolati e ingiusti possono essere virtuosi? *Menone* – Evidentemente no! *Socrate* – E se sono saggi e giusti? *Menone* – Sí. *Socrate* – Gli [c] uomini tutti sono, dunque, virtuosi in uno stesso modo, ché tali divengono solo in quanto posseggono le medesime doti. *Menone* – Sembra. *Socrate* – Né sarebbero virtuosi nello stesso modo se non possedessero la stessa virtù. *Menone* – Senza dubbio no!

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pagg. 1255-1257)

Platone, La tripartizione dell'anima (razionale, concupiscibile, irascibile)

Partendo da uno dei fenomeni ben noti all'esperienza umana – la sete –, Platone presenta una concezione dell'anima fra le più famose della storia della filosofia. Vengono affermate la non coincidenza dell'anima con la Ragione, e la presenza nell'anima di componenti irrazionali che la Ragione ha il dovere di controllare. L'interlocutore di Socrate è Glaucone. Repubblica, 439 a-441 c

1 [438 d] [...] [Socrate] Questo, ripresi, intendevo allora dire, puoi bene affermarlo, se adesso hai compreso: tutte le cose che sono in relazione con un oggetto, considerate in sé e da sole hanno relazione con gli oggetti presi in sé e da soli; ma cose dotate di una determinata qualità l'hanno con oggetti [e] dotati di quella qualità. E non dico che siano esattamente quali sono i loro oggetti; non dico che, per esempio, la scienza delle cose sane e malate è sana e malata, e quella delle cattive e buone cattiva e buona; ma poiché essa è divenuta scienza non di ciò che costituisce l'oggetto della scienza, ma di un oggetto determinato, ossia del sano e del malato, eccola divenuta anch'essa una scienza determinata; e perciò non la si è più chiamata semplicemente scienza, ma, per l'aggiunta della specificazione, scienza medica. – Ho compreso, rispose, e mi sembra che sia così. [439 a] – E la sete, feci io, non porrai tu che quello che essa è, lo è nel numero delle cose “che sono di qualcosa”? Essa è, non è vero?, sete di ... – Sí che la porrò, rispose; è sete di una bevanda. – Ora, per una bevanda determinata non c'è anche una determinata sete? E non è vero che la sete in sé non è sete né di molta né di poca bevanda, né di una bevanda buona né di una cattiva, né, in una parola, di una bevanda determinata? E invece, sete come sete, non è per natura soltanto sete di una bevanda in quanto bevanda? – Assolutamente. – Perciò l'anima di chi ha sete, in quanto ha sete, non desidera altro [b] che bere e tende e mira a questo. – È chiaro. – Ebbene, se, quando ha sete, c'è qualche altra cosa che la tira in senso opposto, non ci sarà in lei un elemento diverso da quello che ha sete e che, come una bestia, la spinge a bere? Perché, come s'è detto, l'identico oggetto non può effettuare nel medesimo tempo azioni opposte con la stessa sua parte e rispetto all'identico oggetto. – No certamente. – Così, credo, se si parla dell'arciere, non sta bene dire che le sue mani al tempo stesso allontanano e avvicinano al corpo l'arco, ma dovremo dire che una lo allontana, l'altra lo avvicina. – [c] Perfettamente, ammise. – Ora, possiamo dire che ci sono persone che, per quanto assetate, non vogliono bere? – Certo, rispose, ce ne sono molte, e non di rado. – E che se ne potrà dire?, feci io. Non forse che nell'anima loro c'è un elemento che incita e un altro che vieta di bere? e che questo è diverso e prevale sul primo? – Mi sembra di sí, rispose. – E quello che così vieta, quando sorge, [d] non sorge dalla ragione? E gli impulsi e le attrazioni non sono dovuti a passioni e sofferenze? – È evidente. – Non avremo torto, dunque, continui, a giudicare che si tratti di due elementi tra loro diversi: l'uno, quello con cui l'anima ragiona, lo chiameremo il suo elemento razionale; l'altro, quello che le fa provare amore, fame, sete e che ne eccita gli altri appetiti, irrazionale e appetitivo, compagno di soddisfazioni e piaceri materiali. – No,

anzi [e] così avremmo ragione, rispose. – Ecco dunque definiti, ripresi, questi due aspetti che sono nell'anima nostra. Il terzo è forse quello dell'animo, quello che ci rende animosi? o avrà esso la stessa natura di uno dei due precedenti? – Forse, rispose, del secondo, l'appetitivo. – Però, dissi, una volta sentii raccontare un aneddoto, per me attendibile: Leonzio, figlio di Aglaione, mentre saliva dal Pireo sotto il muro settentrionale dal lato esterno, si accorse di alcuni cadaveri distesi ai piedi del boia. E provava desiderio di vedere, ma insieme non tollerava quello spettacolo e ne distoglieva lo sguardo. Per un poco lottò [440 a] con se stesso e si coprì gli occhi, poi, vinto dal desiderio, li spalancò, accorse presso i cadaveri esclamando: "Eccoveli, sciagurati, saziatemi di questo bello spettacolo". – L'ho sentito raccontare anch'io, rispose. – Ora, conclusi, questo racconto significa che talvolta l'impulso dell'animo contrasta con i desideri: si tratta di cose tra loro diverse. – Sí, significa questo, ammise.

2 E non notiamo, ripresi, anche in numerose [b] altre occasioni che, quando una persona è dominata da violenti desideri che contrastano con la ragione, essa si rimprovera e prova un senso di sdegno contro l'elemento violento che è in lei? e che, in questo contrasto a due, il suo animo si allea alla ragione? Ma quando esso fa causa comune con i desideri, in quanto la ragione decide che non deve contrastarli, non credo tu possa affermare di accorgerti che sia mai accaduto in te e nemmeno in altri alcunché di simile. – No, per Zeus!, disse. – E [c] che succede, feci, quando uno crede di essere in torto? Non è vero che, quanto più è nobile di cuore, tanto meno è capace di arrabbiarsi per la fame, il freddo o qualsiasi altro simile disagio gli venga da chi, secondo lui, fa questo giustamente? e che, come dico, l'animo suo non vuol eccitarsi contro codesta persona? – È vero, rispose. – E quando uno pensa di subire un torto? Non è vero che allora ribolle d'ira, si stizzisce e si fa alleato di quella che gli sembra giustizia? e, attraverso la fame, il freddo [d] e ogni simile patimento, tenacemente resistendo vince, senza desistere dai suoi nobili sforzi finché non riesce o muore o si ammansisce alla voce della ragione che è in lui, come si ammansisce un cane alla voce del pastore? – Il paragone è senza dubbio calzante, rispose; e veramente nel nostro stato abbiamo stabilito che gli ausiliari, come cani, siano soggetti ai governanti, come a pastori dello stato. – Tu comprendi bene, dissi, il mio pensiero. Ma vuoi [e] riflettere su quest'altro punto? – Quale? – L'elemento animoso si rivela l'opposto di come pensavamo poco fa. Allora noi lo credevamo una specie di appetito, adesso invece affermiamo che c'è notevole differenza e preferiamo assai dire che quando l'anima è discorde, esso combatte in difesa della ragione. – Senz'altro, disse. – Ed è diverso anche da questa o ne è un aspetto, sí che nell'anima esistono non tre, ma due aspetti, il razionale e l'appetitivo? Oppure, come nello stato erano tre classi a [441 a] costituirlo (affaristi, ausiliari e consiglieri), così anche nell'anima questo terzo elemento è l'animoso? E non aiuta esso naturalmente la ragione, a meno che non lo guasti una cattiva educazione? – È necessariamente il terzo, rispose. – Sí, feci io, sempre che risulti diverso dall'elemento razionale, come risultò differente dall'appetitivo. – Ma non è difficile questo, disse; anche nei bambini si potrebbe notare che fino dalla nascita sono pieni d'animo, ma, in quanto alla

ragione, taluni di essi, a mio parere, [b] ne sono totalmente privi, i piú ne acquistano col tempo. – Sí, per Zeus!, risposi, hai detto bene. E il fenomeno che citi si potrebbe constatare anche nelle bestie. Lo confermerà ulteriormente il verso di Omero che piú sopra abbiamo ripetuto: “percotendosi il petto rimproverava il suo cuore”. Lì Omero, come se si trattasse di due cose di cui una rimbrotta l'altra, ha chiaramente rappresentato l'elemento [c] razionale, che riflette sul meglio e sul peggio, mentre rimbrotta quello che s'eccita irragionevolmente. – Parli benissimo, disse.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 262-265)

Platone, Le Idee come modello e come causa (parmenide)

Il Parmenide è considerato un dialogo della maturità di Platone. Esso è dedicato all'analisi delle Idee e del loro rapporto con gli enti sensibili, i quali, agli occhi degli uomini che tendono a semplificare, appaiono come realtà. Il giovane Socrate affronta l'arduo argomento dibattendolo nientemeno che con Parmenide, ormai vecchio, giunto ad Atene insieme al discepolo Zenone. Dal dialogo emergono la complessità del problema e la necessità di continuare la ricerca attraverso una rigorosa indagine dialettica. Entrambi gli interlocutori mostrano una grande fiducia nelle capacità della Ragione di pervenire alla Verità. Con il termine "genere" è indicata l'"Idea".

a) Rapporto Idee-enti sensibili (Parmenide, 132 a-b, 132 d-133 a)

1 [132 a] [Parmenide] – Io credo che tu sia indotto a concepire ciascun genere delle cose come una unità da questo: ogni qual volta tu ritieni di trovarti di fronte ad un certo numero di cose grandi, ti pare, direi, che ci sia un certo aspetto caratteristico, unico e proprio lo stesso, visibile a chi getta il suo sguardo su tutte e così tu opini che la grandezza sia come tale una unità. [Socrate] – È vero. [Parmenide] – E se guarderai analogamente tutte queste cose con gli occhi della tua anima, la grandezza come tale e le altre cose grandi? Non ti apparirà un'altra unitaria grandezza in ragione della quale tutte queste cose osservate appaiono grandi? [Socrate] – È verosimile. [Parmenide] – Apparirà quindi un altro genere della grandezza, sorto accanto alla grandezza e alle altre cose che partecipano di questa, e ce ne sarà un [b] altro in tutte le cose di cui abbiamo parlato fin qui in ragione del quale tutte queste saranno grandi; e non sarà più per te uno solo ciascun genere delle cose, ma infinita pluralità. [...]

2 [132 d] [Socrate] – Mi pare invece, Parmenide, che la soluzione sia proprio qui: questi generi di cui parliamo sono nella natura come modelli e le altre cose assomigliano ad essi, ne sono copie somiglianti e quella partecipazione ai generi da parte delle altre cose si dà non altrimenti che in quanto le nostre cose sono rappresentazioni di quelli. Disse Parmenide: – Se allora qualche cosa assomiglia al genere, è possibile che quel genere non sia simile a ciò che ne è rappresentazione, nella misura in cui questa è a somiglianza di quello? E c'è qualche mezzo per cui il simile non sia simile al suo simile? [Socrate] – Non c'è. – [Parmenide] Non c'è forse una stretta [e] necessità che due cose che si assomigliano partecipino a qualche cosa di unico e identico per ambedue? [Socrate] – Certamente. [Parmenide] – E non sarà proprio il genere ciò di cui i simili partecipando sono simili? [Socrate] – Perfettamente. [Parmenide] – Non è pertanto ammissibile che qualche cosa sia simile al genere, né che questo lo sia ad altro; altrimenti vicino al genere comparirà sempre un altro genere e, se questo è simile [133 a] a qualche cosa, un altro ancora; non finirà mai di nascere sempre un nuovo genere, se il genere risulta simile a ciò che ne partecipa. [Socrate] – Quanto dici è assolutamente vero. [Parmenide] – Non è dunque sulla base della somiglianza che le altre cose partecipano dei generi, ma bisogna cercare un altro modo di

partecipazione. [Socrate] – Così risulta.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pag. 531)

b) Quante sono le Idee (*Parmenide*, 130 a-e)

[130 a] [...] Mentre Socrate così parlava, continuava a raccontarmi Pitodoro, egli stesso si attendeva, ad ogni nuova argomentazione, che Parmenide e Zenone si adirassero, ma quelli invece seguivano Socrate con tutta la loro attenzione e frequentemente si scambiavano qualche occhiata e sorridevano, meravigliati di lui. E così infatti, quando Socrate ebbe finito, *Parmenide* si esprese: – Socrate, disse, quanto [b] sei degno d'ammirazione per l'ardore che ti porta ai discorsi. Ma dimmi ancora: tu ammetti proprio, così come dici, una tale distinzione: da una parte i generi del reale, presi come tali, e dall'altra le cose che ne partecipano? E ritieni che sia un qualche cosa la somiglianza come tale separatamente da quella somiglianza che è in noi e così pure l'uno e la molteplicità e tutto il resto che or ora ascoltavi da Zenone? – Certo, disse Socrate. – Ed anche per cose come queste, disse *Parmenide*, per esempio un genere, esistente come tale, del giusto, e poi del bello, del bene ed anche di ogni altra cosa analoga? – Sì, disse [Socrate]. [Parmenide] – [c] E c'è anche il genere dell'uomo, separato da noi e da quanti siamo uomini, il genere come tale dell'uomo, o del fuoco, o dell'acqua? [Socrate] – Spesso, Parmenide, mi sono trovato in difficoltà a questo proposito, se cioè bisogna applicare anche a questi oggetti lo stesso principio valido per quelli o no. [Parmenide] – E, Socrate, sei in dubbio sul parlare allo stesso modo anche di cose come queste, che in tal caso potrebbero anche suscitare il riso, e cioè come il capello, il fango, il sudiciume e altro che sia di natura vile e spregevole al massimo grado, sei in dubbio sull'ammettere o no [d] un genere anche di ciascuna di tali cose, separato, il quale sia un'altra cosa dalle cose stesse le quali noi tocchiamo con mano? – No, no, disse Socrate, si tratta di cose che, quali noi vediamo, tali esistono in realtà e così bisogna guardarsi dal pensare che ci sia un genere anche per esse, potrebbe essere fuori di luogo. Mi tormentò già una volta il pensiero che ciò fosse estensibile universalmente. Ma se appena m'adagio in questa opinione, tosto ne rifuggo per il timore di perdermi cadendo in un abisso di stoltezze e rifugiandomi allora presso gli oggetti a proposito dei quali or ora ammettevo senz'altro i generi della realtà io svolgo il mio lavoro ed impegno la mia attività solo entro i loro [e] limiti.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pag. 528)

c) Uno e molteplice (*Parmenide*, 129 b-e)

[129 b] [...] [Parla Socrate rivolgendosi a Zenone] Così non è assurdo dimostrare che tutto è uno perché partecipa del genere dell'uno e che lo stesso tutto è molteplice perché d'altra parte partecipa del genere della molteplicità; mentre avrò già ragione di meravigliarmi se si riuscirà a dimostrarmi che ciò che è in quanto uno per ciò [c] stesso è molteplice e ciò che è

in quanto molteplice per ciò stesso è uno. Queste osservazioni si possono estendere a tutti gli aspetti della realtà. Ci sarebbe da stupirsi a sentir dimostrare che un genere o una specie, come tali, siano affetti entro se stessi da queste opposte affezioni, ma non ci sarà niente di strano, se uno dimostrerà che io stesso sono uno e molti dicendo, per esempio, per provare la mia molteplicità, che io ho una parte destra diversa da una parte sinistra, e un davanti diverso da un dietro, e così una parte superiore e una parte inferiore – anch'io, lo credo, partecipo infatti della molteplicità – e invece, per provare la [d] mia unità, affermerà che di noi sette uomini io sono uno, partecipe anche dell'uno. I due giudizi così sono dimostrati entrambi veri. Quando dunque, riferendosi ad oggetti di questo tipo, uno si proverà a dimostrare che lo stesso oggetto è uno e molteplice, per esempio pietre, legni e simili, noi diremo che dimostra che qualche cosa è una e pure molteplice, ma non che il genere dell'uno come tale è molteplicità, o che il genere della molteplicità come tale è unità; e non dice niente di straordinario, ma cose su cui tutti potremmo essere d'accordo. Se invece, degli oggetti di cui parlavo poco fa, uno prenda dapprima separatamente gli aspetti uno per uno, per esempio somiglianza [e], dissomiglianza, pluralità, uno, quiete, moto e ogni altro simile, e poi li dimostri tali da potersi mescolare insieme, allora sí, Zenone, io me ne rallegrerei straordinariamente. Tu hai condotto a termine, a mio parere, la tua opera con grande ardimento, ma, come ti dico, sarei veramente molto piú lieto se qualcuno sapesse mostrare e spiegare questa stessa difficoltà che nei generi della [130 a] realtà è in mille modi intrecciata, così come voi faceste per la realtà sensibile, anche per quel piano di realtà che vien colto dal ragionamento.

(Platone, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, pag. 527)

Platone, Sulle donne in comune (repubblica)

Platone presenta una concezione della donna e dei suoi rapporti con l'uomo in un contesto di negazione della proprietà, anche del corpo e dei figli, che ci appare assurda e carica di violenza. Nello stesso tempo però l'uomo e la donna sono posti sullo stesso piano di fronte allo Stato, che deve fare le sue scelte senza accettare discriminazioni sessuali.

a) Sulla comunione delle donne e dei figli (Repubblica, 457d-e)

[457 d] – Queste donne di questi nostri uomini siano tutte comuni a tutti e nessuna abiti privatamente con alcuno; e comuni siano poi i figli, e il genitore non conosca la propria prole, né il figlio il genitore. – Questa norma, disse, assai più dell'altra susciterà diffidenza, per la sua possibilità come per la sua utilità. – Non credo, risposi, che, almeno per quanto concerne l'utile, si contesterà che non sia massimo bene avere comuni le donne e i figli, sempre che la cosa sia possibile; ma credo che ci sarà una grandissima contestazione se sia o no possibile. [e] – Ambedue i punti, fece, si potranno contestare molto. [...]

(Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pag. 280)

b) Sul rapporto uomo-donna (Repubblica, 451c-452e)

1 [451 c] [...] Forse sarebbe bene, dopo aver completamente esaurito la rappresentazione maschile, svolgere a sua volta quella femminile, soprattutto perché a questo tu inviti.

2 Per uomini nati ed educati come abbiamo detto non c'è, a mio avviso, altro modo di possedere e godere rettamente figli e donne se non procedendo nel senso da noi indicato fin dal principio: nel nostro discorso abbiamo cominciato a farne come tanti guardiani di un gregge. – Sí. – Ebbene, siamo coerenti e attribuiamo alle [d] donne analoga nascita e analogo allevamento, ed esaminiamo se la cosa ci conviene o no. – Come?, chiese. – Così. Non crediamo che le femmine dei cani da guardia debbano cooperare a custodire ciò che custodiscono i maschi, cacciare insieme con loro e fare ogni altra cosa in comune? O crediamo che le femmine debbano starsene dentro a casa perché impedita dalla figliatura e dall'allevamento dei cuccioli e i maschi faticare per tutte le cure degli armenti? [e] – Ogni attività dev'essere comune, rispose; con l'eccezione che li impieghiamo tenendo presente che le une sono più deboli, gli altri più vigorosi. – È dunque possibile, ripresi, impiegare un dato animale per identici scopi, se non lo sottoponi all'identico allevamento e all'identica educazione? – Non è possibile. – Se dunque impiegheremo le donne per gli identici scopi per i quali impieghiamo gli uomini, identica dev'essere l'istruzione che [452 a] diamo loro. – Sí. – Ora, agli uomini si sono date musica e ginnastica. – Sí. – E allora anche alle donne si devono assegnare queste due arti e i compiti bellici, e le dobbiamo impiegare con gli stessi criteri. – È una conclusione ovvia, da quel che dici, ammise. – Però, ripresi, molti punti di questo nostro discorso, se verranno messi in pratica nel modo che diciamo, forse potranno apparire contro la tradizione e

ridicoli. – Certo, disse. – Di questo discorso, feci io, che cos'è che tu vedi come molto ridicolo? Non è, evidentemente, scorgere le donne far ginnastica ignude nelle palestre insieme con gli uomini, [b] non soltanto le giovani, ma perfino le anziane? Sono come quei vecchi che trovi nei ginnasi, quando, tutti grinzosi e poco piacevoli alla vista, tuttavia amano fare ginnastica. – Sí, per Zeus!, rispose; sarebbe uno spettacolo ridicolo, almeno per i nostri tempi. – Ora, dissi, poiché s'è cominciato a parlare, non si devono temere i motteggi degli spiritosi: lasciamo pure che ne dicano quanti e quali vogliono per una simile trasformazione verificatasi nei [c] ginnasi, nella musica e specialmente nel maneggio delle armi e nell'equitazione. – Hai ragione, disse. – Ma, ora che abbiamo avviato il discorso, dobbiamo procedere verso il punto piú scabroso della legge; e preghiamo questi motteggiatori di rinunciare al loro mestiere e di comportarsi seriamente, ricordando che non è passato molto tempo da quando agli Elleni sembravano brutte e ridicole certe cose che ora sembrano tali alla maggior parte dei barbari, cioè che si vedessero uomini nudi; e che quando i Cretesi per primi e poi i Lacedemoni iniziarono gli esercizi [d] ginnici, gli spiritosi di allora potevano beffarsi di tutto questo. Non credi? – Io sí. – Ma quando, come penso, durante gli esercizi sembrò piú opportuno svestirsi che coprire il corpo, anche quello che agli occhi era ridicolo sparí di fronte all'ottima soluzione che la ragione indicava. Anzi questo fatto dimostrò che è un superficiale chi ritiene ridicola tutt'altra cosa che il male; e che chi si mette a suscitare il riso guardando, come a visione di cosa ridicola, a una visione che non sia quella della stoltezza e del male, [e] persegue inoltre seriamente anche una visione del bello con uno scopo diverso da quello del bene. – Perfettamente, rispose.

(Platone, Opere, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 273-275)

Platone, Un'utopia realizzabile

Il progetto politico di Platone: uno Stato ordinato, governato dai filosofi, nel quale ognuno realizza le sue inclinazioni naturali, può sembrare incredibile, in termini moderni una utopia. Però, se l'utopia non è un sogno, ma un progetto, un "ideale" – anche se certamente molto difficile da realizzare –, allora non è impossibile. Platone credeva nella realizzazione di uno Stato governato secondo le norme della sapienza filosofica, e lo dimostrò durante tutta la sua vita: fece ripetuti viaggi in Sicilia allo scopo di convincere i tiranni di Siracusa a mettere in pratica il suo programma politico; ma i risultati, come egli stesso ammette nella Settima Lettera, furono fallimentari.

Repubblica, 502 a-c

[502 a] [...] – Ammettiamo pure, feci io, che essi siano convinti di questo. Ma potrà uno contestare quest'altro punto, che cioè da re o signori non possano nascere figlioli con naturale disposizione alla filosofia? – Nessuno, rispose. – E può uno dire che, anche se nati con questa disposizione, devono necessariamente essere corrotti? Anche noi riconosciamo che è difficile che si salvino, ma c'è chi oserà [b] sostenere che nell'intero corso del tempo tra tutti non se ne salvi mai nemmeno uno? – E come? – Certo che, continuai, se ce n'è anche uno solo e dispone di uno stato obbediente, sarà capace di realizzare tutto ciò che ora è incredibile. – Sí, capace, rispose. – Se, ripresi, un uomo di governo impone quelle leggi e quelle forme di vita che abbiamo descritte, non è certamente impossibile che i cittadini consentano a osservarle. – No, assolutamente. – Ma è strano e impossibile che anche per gli altri valgano le norme che valgono per noi? – Credo di no, [c] disse. – Ebbene, che si tratti di norme ottime, sempre che realizzabili, l'abbiamo dimostrato esaurientemente, credo, nella discussione di prima. – Sí, in modo esauriente. – Ora, come sembra, possiamo concludere che le nostre norme legislative sono ottime, se realizzabili; ma difficili a realizzare, per quanto non impossibili. – Possiamo concludere proprio così, rispose.

(Platone, *Opere*, vol. II, Laterza, Bari, 1967, pagg. 326-327)

Plotino, Anima e corpo

L'uomo è un composto di anima e di corpo: egli può appiattirsi sulla dimensione del corpo o elevarsi a quella dell'anima. L'anima e il corpo diventano così due modi di essere: il primo ci rende liberi, il secondo ci accomuna alle bestie.

Enneadi, I, 1, 10 (pag. 210)

noi diciamo di patire, quando il nostro corpo patisce. Il *noi* designa dunque due cose: o la bestia aggiunta <all'anima> o ciò che è sopra la bestia: la bestia è il corpo vivente. Ben diverso è l'uomo vero e puro da queste <passioni bestiali>, possessore delle virtù intellettuali, che risiedono nell'anima stessa separata: difatti, anche quaggiù, essa può separarsi <dal corpo>, perché, quando lo abbandona del tutto, quella <vita> che da essa irraggia se ne va <con l'anima> e l'accompagna. [...]
(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 67)

Plotino, Anime belle e anime brutte

L'anima bella è quella capace di elevarsi al di sopra del mondo sensibile; l'anima brutta, invece, è quella che vive seguendo le passioni: vittima e nello stesso tempo responsabile di una scelta che le è innaturale.

Enneadi, I, 6, 5

1 Bisogna anche sapere quali sono gli effetti dell'amore per le cose non sensibili che vi fanno provare le belle occupazioni, i bei caratteri, i costumi temperanti e, in generale, le azioni e le disposizioni virtuose e la bellezza dell'anima? E che provate quando vi vedete interiormente belli? E perché voi folleggiare e siete emozionati e bramate d'essere con voi stessi raccogliendovi fuori del corpo? Questo infatti provano i veri amorosi. E per quale cosa lo provano? Non per una forma, per un colore, per una grandezza, ma per l'anima che è senza colore e possiede in sé l'invisibile temperanza e lo splendore delle altre virtù; <lo provate> quando vedete in voi stessi o contemplate in altri la grandezza dello spirito, un carattere giusto, la purezza dei sentimenti, il coraggio su un viso nobile, la gravità, quel rispetto di sé che si diffonde in un'anima calma, serena ed impassibile e soprattutto l'irraggiar dell'Intelligenza di essenza divina. In che modo, dunque, amando e desiderando queste cose, le diciamo belle? Poiché esse lo sono manifestamente e chiunque le veda dirà che esse sono realtà vere. Ma che sono queste realtà? Belle, certamente. Ma la ragione desidera ancora sapere quello che esse sono per rendere amabile l'anima; che cosa brilla dunque sopra tutte le virtù come una luce?

2 Vorremo, considerando i loro contrari, cioè le bruttezze dell'anima, porle per opposizione? Sarà forse utile alla nostra questione sapere cos'è la bruttezza e perché si manifesta. Sia dunque un'anima brutta, intemperante e ingiusta, piena di numerosi desideri e del massimo turbamento, timorosa per debolezza, invidiosa per meschinità, che pensa sí, ma solo a oggetti mortali e vili, sempre falsa, amica dei piaceri impuri, vivente solo della vita delle passioni corporee così da trovare il suo piacere nella turpitudine. E non diremo noi che questa bruttezza è sopraggiunta in lei come un male estrinseco che la sporca, la rende impura e la mescola a grandi mali, in modo che la vita e le sue sensazioni non sono più pure? [...]

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 133-135)

Plotino, Dalla purificazione alla contemplazione, la bellezza

L'anima purificata si fa bella; la sua bellezza, superiore a quella della realtà esterna, è premessa alla possibilità di una elevazione fino a raggiungere la visione della Bellezza in sé, cioè dell'Idea del Bello presente nella seconda ipostasi. Questa concezione della bellezza è di chiara derivazione platonica.

Enneadi, I, 6, 9

1 Che vede dunque questa vita interiore? Appena risvegliata, essa non può veder bene gli oggetti risplendenti. Bisogna abituare l'anima stessa a vedere anzitutto le belle occupazioni, poi le belle azioni, non quelle che le arti eseguono, ma quelle degli uomini che diciamo virtuosi, e in seguito l'anima di coloro che compiono queste belle azioni.

2 Ma come si può vedere la bellezza dell'anima buona?

3 Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa' come lo scultore di una statua che deve diventar bella. Egli toglie, raschia, liscia, ripulisce finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo, raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù e non veda la temperanza sedere su un trono sacro.

4 Se tu sei diventato ciò; se tu vedi tutto questo; se sarà pura la tua interiorità, e tu non avrai alcun ostacolo alla tua unificazione e nulla che sia mescolato interiormente con te stesso; se tu sei diventato completamente una luce vera, non una luce di grandezza o di forma misurabile che può diminuire o aumentare indefinitamente, ma una luce del tutto senza misura, perché superiore a ogni misura e a ogni qualità; se ti vedi in questo modo, tu sei diventato ormai una potenza veggente e puoi confidare in te stesso. Anche rimanendo quaggiù tu sei salito né più hai bisogno di chi ti guidi; fissa lo sguardo e guarda: questo soltanto è l'occhio che vede la grande bellezza.

5 Ma se tu vieni a contemplare lordo di cattiveria e non ancora purificato oppure debole, per la tua poca forza non puoi guardare gli oggetti assai brillanti e non vedi nulla, anche se ti sia posto innanzi un oggetto che può essere veduto. È necessario, infatti, che l'occhio si faccia eguale e simile <all'oggetto> per accostarsi a contemplarlo. L'occhio non vedrebbe mai il Sole se non fosse già simile al Sole, né un'anima vedrebbe il bello se non fosse bella.

6 Ognuno dunque diventi anzitutto deiforme e bello, se vuole contemplare Dio e la Bellezza. Salendo, egli arriverà dapprima presso l'Intelligenza e saprà che colà tutte le Idee sono belle e dirà che quella è la bellezza – cioè le Idee: per queste infatti che sono il prodotto e l'essere dell'Intelligenza, esistono tutte le bellezze –. Ciò che è al di là della bellezza è detto la natura del Bene e la Bellezza le sta innanzi tutt'intorno. Così con una formula sintetica diremo che la Bellezza è l'essere primo; ma chi voglia distinguere gli intelligibili, chiamerà il Bello intelligibile luogo delle Idee, e il Bene che è al di là lo dirà sorgente e principio del Bello. Altrimenti, si dovrebbe identificare anzitutto bello e bene:

comunque, il Bello è lassú <nell'intelligibile>.

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 141-143)

Plotino, impossibile pensare Senza l'Uno

Riprendendo alcune argomentazioni del Parmenide e del Sofista di Platone, Plotino presenta alcuni esempi della presenza dell'Uno nella mente che mostrano come le idee, relative a oggetti particolari (che sono diverse dall'Uno, ma pur sempre reali), presuppongano sempre – per poter essere pensate – l'idea dell'Uno.

Enneadi, VI, 6, 13

1 [...] Il pensiero non asserisce l'unità di una cosa perché essa sia sola e non ce ne sia un'altra. Anche quando dice “non c'è un'altra cosa”, esso deve chiamare “una” quest'altra cosa. E poi, “altro” e “diverso” sono posteriori a “uno”. Il pensiero che non si fondasse sull'“uno”, non potrebbe enunciare né “altro” né “diverso”, anche se dice “solo”, vuol dire “uno solo”; cioè deve dire “uno” prima di “solo”.

2 E ancora: chi enuncia, prima di enunciare l'unità di un'altra cosa, è già “uno”, e anche ciò di cui esso parla è già “uno” prima che qualcuno parli o pensi di lui. Egli, infatti, è uno oppure più di uno, cioè molteplice; e se è molteplice, è necessario che, prima, egli sia uno. Anche se dice “molteplicità”, egli vuol dire “più di uno”; e se pensa “esercito”, lo pensa come molti, armati e coordinati in un'unità; e se anche si tratta di una molteplicità, il pensiero non le permette di restare molteplicità, e anche in questo caso rende evidente in qualche modo o le dona senz'altro quell'unità che la molteplicità non possiede, oppure, intuendo l'unità che deriva dall'ordinamento, unifica la natura del molteplice.

3 [...] Allora, anche quando venga ad affermare che qualcosa è una, riconosce l'Uno. Lo stesso si dica qualora il pensiero affermi che alcune cose sono due, oppure molte.

4 Se dunque non è possibile pensare le cose senza l'uno il due o altro numero, come sarà possibile che non esista proprio quello senza il quale non si può né pensare né esprimersi? Non è permesso negare l'esistenza di quell'uno, poiché, se questo non esistesse, non si potrebbe né pensare né dire nessun'altra cosa. Ciò che è universalmente indispensabile per la nascita di ogni pensiero o parola, deve esistere prima del pensiero e della parola: solo a questa condizione si può ammettere la loro nascita. Ma se l'uno è necessario all'esistenza di ciascuna essenza – non c'è infatti alcun essere che non sia uno – l'uno deve essere anteriore all'essenza e generare l'essenza. [...]

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 1191-1192)

Plotino, L'emanazione

Come può accadere che dall'Uno si generino tutte le cose che sono? Non per "volontà" dell'Uno – come sostiene, invece, la tradizione ebraico-cristiana –, perché un atto di volontà sarebbe un segno di imperfezione (chi vuole qualcosa significa che ne ha bisogno, e quindi non è perfetto. Il mondo, secondo Plotino, è generato dall'Uno per emanazione spontanea, per irradiazione, come dal Sole la luce, dal fuoco il calore. Dall'Uno emana l'Intelligenza e dall'Intelligenza emana l'Anima: queste sono le tre ipostasi, la risposta della filosofia neoplatonica alla concezione trinitaria cristiana.

Enneadi, V, 1, 6

1 [...] Allorché il nostro discorso verte sulle realtà eterne, non intendiamo certo parlare di nascita nel tempo. Quando attribuiamo ad esse, certamente a parole, la nascita, è per assegnare ad esse una causa e un ordine. In realtà, dobbiamo riconoscere che ciò che nasce di lassú, nasce senza che Egli si sia mosso, perché, se qualcosa nascesse solo dopo un suo movimento, il generato sarebbe terzo dopo di Lui e il suo movimento, e non secondo. È dunque necessario, se c'è un secondo dopo di Lui, che esso esista senza che Egli si muova, né che lo desideri, né che lo voglia, né che si compia un movimento qualsiasi. In che maniera dunque, e che cosa dobbiamo pensare del Primo, se Egli resta immobile? Un irradamento che si diffonde da Lui, da Lui che resta immobile, com'è nel Sole la luce che gli splende tutt'intorno; un irradamento che si rinnova eternamente, mentre Egli resta immobile. Tutti gli esseri [*pánta tà ónta*], finché sussistono, producono necessariamente dal fondo della loro essenza [*ousía*], intorno a sé e fuori di sé, una certa esistenza [*ypóstasis*], congiunta alla loro attuale virtù, che è come una immagine degli archetipi [*archety'pon*] dai quali è nata: il fuoco effonde da sé il suo calore, e la neve non conserva il freddo soltanto dentro di sé; un'ottima prova di ciò che stiamo dicendo la danno le sostanze odorose, dalle quali, finché sono efficienti, deriva qualcosa tutto intorno, di cui gode chi gli sta vicino.

2 Tutti gli esseri, giunti a maturità, generano: ciò che è eternamente perfetto genera sempre e in eterno; ma genera qualcosa di inferiore a sé. E che dobbiamo dire del Perfettissimo [*teleiótatos*]? Nulla da Lui può nascere se non ciò che è il piú grande dopo di Lui; ma il piú grande dopo di Lui, e il secondo, è l'Intelligenza [*Noûs*]: e l'Intelligenza contempla l'Uno [*Mónos*] e ha bisogno soltanto di Lui, mentre l'Uno non ha bisogno dell'Intelligenza. E poi: ciò che viene generato da chi è superiore all'Intelligenza è Intelligenza, e l'Intelligenza è superiore a tutte le cose, poiché le altre cose vengono dopo di lei; e l'Anima [*psyché*], a sua volta, è, diciamo così, il pensiero [*lógos*] e l'atto [*enérghēia*] dell'Intelligenza, come l'Intelligenza è il pensiero e l'atto dell'Uno.

3 Il pensiero dell'Anima, però, in quanto è immagine dell'Intelligenza, è alquanto oscuro e deve perciò guardare all'Intelligenza, come l'Intelligenza, per essere Intelligenza, deve guardare all'Uno. E l'Intelligenza vede l'Uno senza esserne separata, perché è subito dopo

l'Uno e non c'è nulla fra lei e l'Uno, come non c'è nulla fra l'Intelligenza e l'Anima. Ogni cosa, infatti, tende al suo genitore e lo ama, soprattutto quando genitore e generato sono soli; ma quando il genitore è anche il sommo Bene [*tò áriston*], il generato è necessariamente unito a Lui sí da esserne separato soltanto per alterità [*os tê eteróteti*].

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 803-805)

Plotino, L'Intelligenza e l'Anima

Plotino presenta una breve analisi delle caratteristiche di queste due ipostasi, secondo il loro ordine gerarchico.

Enneadi, V, 9, 3

1 Dobbiamo però esaminare questa natura dell'Intelligenza, che la nostra dottrina assicura essere l'essenza vera e reale, non senza aver prima confermato, battendo un'altra strada, che una tale essenza deve esistere necessariamente. È certamente ridicolo domandarsi se esista realmente l'Intelligenza; forse, alcuni vorrebbero dubitare anche su questo. Dobbiamo piuttosto cercare se essa sia tale quale noi la pensiamo, se sia separata, se sia identica agli esseri e se in essa sussistano le idee. Di questi problemi vogliamo ora trattare.

2 Noi vediamo che le cose che chiamiamo esseri sono tutte composte e che nessuna di esse è semplice, sia quelle prodotte dalle singole arti, sia quelle che sussistono per natura. Quelle prodotte dall'arte sono fatte di bronzo, legno o pietra e non sono veramente compiute se prima una singola arte non ne abbia foggato o una statua, o un letto, o una casa, infondendo la forma che le appartiene. Altrettanto si dica delle cose prodotte da natura; quelle, fra esse, che sono complesse e sono dette perciò combinazioni, si possono risolvere in una forma e negli elementi che le costituiscono: un uomo, ad esempio, si può risolvere in anima e corpo, e il corpo nei quattro elementi; ma se poi trovi che ciascun elemento consta di una materia e di ciò che le dà forma (ché la materia degli elementi è di per sé informe), dovrai cercare donde la forma venga alla materia.

3 Anche riguardo all'Anima tu cercherai se essa sia un essere semplice, o se in essa qualcosa faccia da materia e qualcosa da forma; e se l'Intelligenza, che è in essa, sia come la forma nel bronzo, o come l'artista che produce la forma nel bronzo. Trasportando poi le stesse considerazioni sull'universo, si potrà risalire anche qui a una Intelligenza e porla come autentica creatrice e demiurgo e si dirà che il substrato, solo in quanto ha ricevuto le forme, è diventato fuoco, e acqua, e aria, e terra, ma che queste forme derivano da un altro, e che quest'altro è l'Anima; e che l'Anima dona ai quattro elementi la forma del mondo. È l'Intelligenza però che fornisce all'Anima le forme razionali, così come soltanto dall'arte deriva all'anima dell'artista la forma per la sua creazione. Ma l'Intelligenza è, per un verso, l'idea stessa dell'Anima, quella che corrisponde alla forma; per un altro, è colei che, in quanto fornisce la forma, è simile al creatore della statua, al quale appartiene tutto ciò che essa dona. Ciò che l'Intelligenza dona all'Anima è assai vicino alla verità; ma ciò che il corpo riceve dall'anima è ormai ombra e immagine.

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 933-935)

Plotino, L'Uno e l'Intelligenza

Si tratta delle prime due ipostasi, il confronto fra le quali chiarisce le caratteristiche di entrambe. Plotino riesce a parlare dell'Uno solo affermando di Lui ciò che non è (teologia negativa).

Il termine greco ypóstasis – dal verbo yphístemi, “pongo sotto” – significa “fondamento”, ma anche “esistenza” (modalità di esistere); ypóstasis, come il termine aristotelico ypokeímenon, può essere reso in latino con substantia, ma nella tradizione influenzata dalla teologia cristiana viene spesso tradotto con persona. Le ipostasi sono, comunque, nella filosofia di Plotino, i modi di esistere dell'Essere. Lo stesso filosofo fa riferimento a una analoga “tripartizione dell'Essere” (trittà tà pánta) da parte di Platone: “E, su questo punto, anche Platone insegna tre gradi: Tutto, egli dice, si aggira intorno al Re del tutto <e qui egli si riferisce al Primo>, il secondo è intorno al Secondo, e il terzo intorno al Terzo. Ma egli dice inoltre che la causa ha un Padre e chiama Intelligenza (Noûs) questa causa. Per lui infatti l'Intelligenza è il Demiurgo. Egli afferma che il Demiurgo crea l'Anima [...], e il Padre della causa, cioè dell'Intelligenza, lo chiama il Bene, “ciò che è al di là dell'Intelligenza e al di là dell'Essere” e in parecchi luoghi chiama idea l'Essere e l'Intelligenza. Platone sa dunque che dal Bene proviene l'Intelligenza e dall'Intelligenza l'Anima” (Enneadi, V, 1, 8). I riferimenti a Platone sono: Lettera II, 312 e, 1-4; Lettera VI, 323 d, 4; Fedone, 97 c, 1-2; Timeo, 34 b-35 b, 41 d; Repubblica, 509 b, 9.

Enneadi, VI, 9, 3

1 [...] Ma l'Intelligenza [Noûs] può vedere soltanto o le cose che sono sopra di lei, o le cose che le appartengono o le cose che da lei provengono. Le cose che sono in lei sono pure; ma più pure e più semplici sono le cose che sono prima di lei, o meglio, l'Unico che la precede. Questi, dunque, non è l'Intelligenza, ma è anteriore all'Intelligenza. Poiché l'Intelligenza è “qualcosa” che fa parte degli esseri. Quello, invece, non è “qualcosa”, ma è anteriore a qualsiasi cosa; e nemmeno non è essere, poiché l'essere possiede – diciamo così – una forma, la forma dell'essere. Ma l'Uno è privo di forma, privo anche della forma intelligibile.

2 Appunto perché l'essenza dell'Uno è la generatrice di tutte le cose, essa non è nessuna di esse: perciò essa non è “qualcosa”, né è qualità, né quantità, né Intelligenza, né Anima; non è “in movimento” e nemmeno “in quiete”; non è “in uno spazio” né “in un tempo”; essa è in sé solitaria, tutta chiusa in se stessa, o meglio, è l'Informe prima di ogni forma, prima del moto e prima della quiete: poiché tali proprietà appartengono all'essere e lo fanno molteplice. Ma, se Egli non è in moto, perché non è nemmeno in quiete? Perché l'una di queste due alternative, o ambedue, aderiscono necessariamente solo all'essere; e poi, ciò che è in quiete è quieto in virtù della quiete ma non si identifica con essa: perciò quiete e moto gli aderirebbero solo per accidente, ed Egli non sarebbe più semplice. [...] (Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 1343)

Plotino, L'Uno e la teologia negativa

Plotino insiste nel sostenere che dell'Uno – indicato anche come “il Bene” (tò agathón) – non si può affermare nulla in positivo, così come non si può affermare ciò che Egli non è. Da ciò si deduce che qualsiasi affermazione su di Lui diventa impossibile.

Enneadi, VI, 8, 8

Noi vediamo che la libertà non è una cosa accidentale per Lui, ma, partendo dalla libertà che c'è negli altri esseri ed eliminando i contrari, osserviamo la libertà in sé: noi così trasferiamo a Lui le qualità inferiori che vediamo negli esseri inferiori, poiché non siamo in grado di cogliere ciò che dovremmo dire di Lui. Nulla noi sapremmo trovare che lo riguardi, tanto meno poi che sia attinente alla sua essenza. Tutto ciò che è bello e santo è posteriore a Lui, poiché di tutto questo Egli è il Principio (anche se, in un altro senso, non sia nemmeno principio). E come abbiamo eliminato da Lui ogni proprietà, così eliminiamo come cose posteriori la libertà e il libero arbitrio: questi infatti sono attributi che enunciano una forza rivolta verso l'esterno, e cioè che Egli non ha ostacoli e che perciò esistono altre cose di fronte alle quali Egli è libero. È necessario invece negare che Egli abbia un qualsiasi rapporto con esse, poiché Egli è quello che è anche prima di esse. Gli togliamo infatti anche il termine “è”, e con esso, qualsiasi rapporto con gli esseri (tà ónta). [...]

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 1307)

Plotino, La conoscenza dell'Uno è visione

La conoscenza dell'Uno si pone al di là del sapere epistemico; essa si manifesta come presenza dell'Ineffabile, come visione. Il percorso verso l'Uno è soltanto individuale, ma utile può essere la guida di un buon maestro.

Enneadi, VI, 9, 4

E le difficoltà ci si presentano soprattutto perché la conoscenza di Lui [dell'Uno] non si ottiene né per mezzo della scienza [*kat'epistémén*], né per mezzo del pensiero [*katà nóesin*], come per gli altri oggetti dell'Intelligenza, ma per mezzo di una presenza che vale di più della scienza [*katà parousían epistémes kreíttona*]. L'anima, quando acquista la conoscenza di qualche cosa, si allontana dalla sua propria unità e non resta completamente una: la scienza, infatti, è un processo discorsivo, e codesto processo è molteplicità: perciò, una volta caduta nel numero e nella molteplicità, essa perde l'Uno. È dunque necessario oltrepassare la scienza e non deviar mai dall'unitarietà del nostro essere; è necessario allontanarsi sia dalla scienza, sia dai suoi oggetti e da ogni altra cosa, anche se sia bella da contemplare: poiché ogni bellezza è inferiore all'Uno, come la luce del giorno deriva tutta dal Sole. Perciò si dice che Egli è ineffabile e indescrivibile [*oudè retòn oudè graptón*]. E tuttavia noi parliamo e scriviamo per avviare verso di Lui, per destare dal sonno delle parole alla veglia della visione, come coloro che mostrano la strada a chi vuol vedere qualcosa. L'insegnamento può riguardare soltanto la via e il cammino; ma la visione è tutta opera personale di colui che ha voluto contemplare. [...]

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 1343-1345)

Plotino, La contemplazione

La contemplazione, che nasce nell'estasi, cioè nella separazione dal "sogno corporeo", si colloca al vertice delle possibilità dell'anima umana. Questa esperienza rende la riflessione del filosofo piena di stupore: come è possibile che l'anima sia stata costretta a dimorare nel corpo, che è di natura tanto diversa?

Enneadi, IV, 8, 1

Spesso, destandomi a me stesso dal mio sogno corporeo e diventato estraneo a ogni altra cosa, io contemplo nel mio intimo una bellezza meravigliosa e credo, soprattutto allora, di appartenere a un più alto destino; realizzando una vita migliore, unificato col Divino e fondato su di esso, io arrivo ad esercitare un'attività che mi pone al di sopra di ogni altro essere spirituale. Ma dopo questo riposo in seno al Divino, disceso dall'Intelligenza alla riflessione, io mi domando come sia possibile, ora, questa discesa e in qual modo l'anima abbia potuto entrare nel corpo, pur essendo in se stessa così come mi apparve, benché dimorante in un corpo. [...]

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 759)

Plotino, La purificazione come separazione dell'anima dal corpo

La vera natura dell'anima la porta a separarsi dal corpo. Si tratta di un processo di purificazione guidato dalla ragione.

Enneadi, I, 2, 5

- 1 Bisogna vedere sin dove <ci conduce> la purificazione: così soltanto vedremo a chi diventiamo simili <per la virtù> e a quale dio identici.
- 2 Anzitutto si deve ricercare in che modo <la virtù purifichi> l'animo, il desiderio e tutte le altre affezioni, dolori e passioni consimili; e cioè sino a qual punto l'anima si possa separare dal corpo.
- 3 Per separarsi così dal corpo, essa si raccoglie in se stessa, quasi da luoghi diversi, completamente impassibile, considerando come semplici sensazioni i piaceri inevitabili; guarisce ed evita i dolori solo per non essere inquietata, né più sente le sofferenze, o, se ciò non è possibile, le sopporta serenamente e le diminuisce col non dividerle; sopprime l'ira, per quanto è possibile e, se non può, non si lascia dominare da essa, <lasciando> al corpo il movimento involontario che diventa raro e debole; non ha timore – di nulla infatti essa ha paura, quantunque anche qui <il timore possa esistere>, come impulso involontario – eccetto quando esso sia di avvertimento.
- 4 È chiaro che non c'è in lei nessun desiderio di cosa turpe: desidera il mangiare e il bere non per sé, ma per soddisfare <i bisogni del corpo>, né ricerca i piaceri d'amore, o soltanto, io credo, quelli naturali che non abbiano un cieco impulso; e se fa questo, lo fa con una fantasia già dominata.
- 5 E così sarà completamente pura da tutte queste passioni e vorrà purificare anche la sua parte irrazionale, in modo che essa non riceva alcun colpo dall'esterno, o almeno non violentemente, sicché alla fine quei colpi diventino più rari e cessino del tutto per la sua vicinanza: sarà come di un uomo che vive presso un saggio e trae profitto da questa vicinanza, o diventando simile ad esso, oppure vergognandosi di osare ciò che l'uomo buono non vuole che egli faccia. Non ci sarà dunque nessuna lotta. Basta che la ragione sia presente, e la parte inferiore <dell'anima> la rispetterà e, ove si agiti con violenza, si irriterà da se stessa di non conservare la serenità alla presenza del padrone e rinfaccerà a se stessa la sua debolezza.

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pagg. 79-81)

Plotino, Tre tipi di uomini

Per Plotino esistono tre tipi di uomini, a cui sono collegati tre modi di essere e tre livelli di conoscenza. Il primo è quello degli uomini che rimangono attaccati alla terra, il secondo è quello di coloro che tentano di elevarsi ma falliscono, il terzo è quello di coloro che “si sollevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena” e che Plotino definisce “divini”.

Enneadi, V, 9, 1

1 Tutti gli uomini, fin dalla nascita, si servono dei sensi prima che dell'intelligenza e s'imbattono anzitutto nelle cose sensibili: alcuni rimangono fermi ad esse per tutta la vita e credono che esse siano le prime e le ultime ritenendo che il dolore e il piacere che c'è in esse sia il male e il bene; in tal modo trascorrono la vita sfuggendo l'uno e rincorrendo l'altro; e chi fra loro dà una certa importanza alla filosofia, sostiene che questa sia la sapienza. Costoro sono simili a quegli uccelli pesanti che hanno avuto molto dalla terra e, resi pesanti, non riescono a volare in alto, pur avendo ricevuto le ali dalla natura.

2 Ce ne sono altri che si sollevano un po' dal basso, poiché la parte migliore della loro anima li spinge dal piacere alla bellezza, ma, essendo incapaci di vedere le vette e non avendo un altro punto sul quale appoggiarsi, cadono in basso, insieme con la loro parola “virtù”, verso la vita pratica, verso la scelta fra le cose terrene, dalle quali prima avevano cercato di elevarsi.

3 E c'è finalmente una terza schiatta di uomini divini che hanno una forza maggiore e una vista più acuta, i quali vedono con uno sguardo penetrante lo splendore di lassù e si elevano al di sopra delle nubi e della nebbia terrena e, disdegnando tutte le cose mondane, gioiscono di quel luogo vero e familiare, come un uomo che, dopo tanto vagabondare, torna alla sua patria bene governata.

(Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1992, pag. 931)

Poincaré, Osservazioni di epistemologia

Sottolineando l'ineliminabile componente soggettiva, Poincaré svolge una critica puntuale alla teoria dell'induzione e alla pretesa essenzialista dell'epistemologia ottocentesca.

H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, ad. it. di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze, 1949, pagg. 110-115

Che cosa è dunque una buona esperienza? È quella che ci fa conoscere qualcosa più di un fatto isolato: è quella che ci permette di prevedere, cioè di generalizzare. E invero, senza generalizzazione la previsione è impossibile. Le circostanze in cui si opera non si riprodurranno mai tutte insieme. Il fatto osservato non ritornerà quindi giammai; la sola cosa che si possa affermare è che in circostanze analoghe si produrrà un fatto analogo. Per prevedere bisogna dunque almeno invocare l'analogia, cioè bisogna generalizzare. Per cauti che si sia, è necessario interpolare; l'esperienza non ci dà che un certo numero di punti isolati; bisogna riunirli con un tratto continuo: e ciò costituisce una vera generalizzazione. Ma si fa di più: la curva da tracciare passerà tra i punti osservati e vicino a essi, non per i punti stessi. Così non ci si limita a generalizzare l'esperienza, la si corregge; e il fisico che volesse astenersi da queste correzioni e contentarsi veramente dell'esperienza pura e semplice, sarebbe costretto a enunciare delle leggi ben straordinarie.

I fatti bruti non ci possono dunque bastare; ecco perché ci occorre la scienza ordinata e generalizzata. Si dice spesso che bisogna sperimentare senza idee preconcrete. Questo non è possibile; non solamente ciò equivale a rendere sterile ogni esperienza, ma, anche se lo si volesse, non si potrebbe. Ciascuno porta in sé la concezione del mondo, da cui non ci si può disfare tanto facilmente. Bisogna bene, per esempio, che noi ci serviamo del linguaggio, e il nostro linguaggio è impastato di idee preconcrete: non può esserlo d'altro. Solo che esse sono idee preconcrete incoscienti, mille volte più pericolose delle altre. Diremo che facendone intervenire altre, di cui avremo piena coscienza, aggraveremo il male? Io non lo credo: credo piuttosto che esse si faranno reciprocamente contrappeso, e vorrei quasi dire serviranno di antidoto; generalmente, si accorderanno male tra di loro; entreranno in conflitto le une con le altre, e perciò ci costringeranno a esaminare le cose da diversi aspetti. È abbastanza per liberarcene: non si è più schiavi quando si può scegliere il padrone. Così, in virtù della generalizzazione, ciascun fatto osservato ce ne fa prevedere un gran numero; solo che noi non dobbiamo dimenticare che il primo solo è certo e che tutti gli altri sono soltanto probabili. Per quanto saldamente stabilita ci possa sembrare una previsione, non siamo mai *assolutamente* sicuri che l'esperienza non la smentirà, se cercheremo di verificarla. Ma la probabilità è spesso assai grande, per potercene accontentare. Val meglio prevedere senza certezza che non prevedere affatto. Non si deve dunque mai disdegnare di fare una verifica, quando se ne presenti l'occasione. Ma ogni esperienza è lunga e difficile, i lavoratori sono poco numerosi; e il numero dei fatti che ci

occorre prevedere immenso; di fronte a questa massa, il numero delle verificazioni dirette che potremo fare sarà sempre una quantità trascurabile. Da questo poco che possiamo direttamente raggiungere bisogna trarre il miglior partito; fa d'uopo che ciascuna esperienza ci permetta il maggior numero possibile di previsioni e col più alto grado di probabilità possibile. Il problema è di aumentare, per dir così, il rendimento della macchina scientifica. *Novecento filosofico e scientifico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 750-751

Poincaré, Sulla natura della geometria

Le geometrie non euclidee hanno messo in discussione la natura degli assiomi geometrici. La conclusione di Poincaré è che gli assiomi della geometria non sono "giudizi sintetici a priori" (Kant), né fatti sperimentali, ma solo convenzioni. Inoltre una geometria non può essere più vera di un'altra, ma solo più comoda.

H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, trad. it. di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze, 1949, pagg. 57-59

La maggior parte dei matematici non considera la geometria di Lobacevskij se non come una semplice curiosità logica; alcuni di essi sono andati tuttavia più lontano. Poiché parecchie geometrie sono possibili, è proprio certo che la nostra è la vera? L'esperienza c'insegna, senza dubbio, che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti; ma perché noi non operiamo che su triangoli troppo piccoli; la differenza, secondo Lobacevskij, è proporzionale alla superficie del triangolo; non potrebbe diventar sensibile se operassimo su triangoli più grandi, o se le nostre misure divenissero più precise? La geometria euclidea sarebbe in tal caso non altro che una geometria provvisoria. Per discutere questa opinione dobbiamo prima domandarci qual sia la natura degli assiomi geometrici. Sono giudizi sintetici *a priori*, come diceva Kant? Ci si imporrebbero allora con tal forza, che non potremmo concepire la proposizione contraria, né costruire su di questa un edificio teorico. La geometria non euclidea non sarebbe possibile. Per convincersene, si prenda un vero giudizio sintetico *a priori*, per esempio questo...: se un teorema è vero per il numero 1, e se si dimostra che esso è vero per $n + 1$, purché lo sia anche per n , sarà vero per tutti i numeri interi positivi. Si provi poi di farne a meno, e di fondare, negando questa proposizione, una falsa aritmetica, analoga alla geometria non euclidea, – non vi si potrà riuscire; si è anzi tentati, a prima vista, di considerare questi giudizi come analitici. [...] Dobbiamo dunque concludere che gli assiomi della geometria sono verità sperimentali? Ma non si esperimenta su rette o su circonferenze ideali; non si può farlo che su oggetti materiali. A che porterebbero dunque le esperienze fatte al fine di fondare la geometria? È facile la risposta. Abbiamo visto... che si ragiona costantemente come se le figure geometriche si comportassero alla maniera dei corpi solidi. Ciò che la geometria prende prestito dall'esperienza, sono dunque le proprietà di questi corpi. Le proprietà della luce e la sua propagazione rettilinea hanno dato così l'occasione, da cui sono sorte alcune proposizioni della geometria, e in particolare quelle della geometria proiettiva; da questo punto di vista, quindi, si sarebbe tentati di dire che la geometria metrica è lo studio dei solidi e che la geometria proiettiva è quella della luce. Ma una difficoltà sussiste, ed è insormontabile. Se la geometria fosse una scienza sperimentale, non sarebbe una scienza esatta, e andrebbe soggetta a una continua revisione. Che dico? Essa sarebbe fin d'ora riconosciuta erronea, poiché sappiamo che non esiste solido rigorosamente invariabile. *Gli assiomi non sono dunque né giudizi sintetici a priori né fatti sperimentali: sono convenzioni.* La nostra scelta

fra tutte le convenzioni possibili è guidata da fatti sperimentali; ma essa resta libera ed è limitata solo dalla necessità di evitare ogni contraddizione. In tal modo i postulati possono rimanere rigorosamente veri, anche quando le leggi sperimentali, che ne hanno suggerita l'adozione, sono approssimative. In altri termini, gli *assiomi della geometria* (non parlo qui di quelli dell'aritmetica) *sono semplici definizioni mascherate*. Che si deve quindi pensare della questione circa la verità della geometria? Essa non ha alcun senso. Sarebbe come domandare se il sistema metrico sia vero e false le antiche misure; se siano vere le coordinate cartesiane e false quelle polari. Una geometria non può essere più vera di un'altra; essa può essere soltanto più *comoda*. Ora la geometria euclidea è e resterà la più comoda: 1° Perché è la più semplice; e lo è, non solo in rapporto alle nostre abitudini intellettuali, o per non so quale intuizione diretta che noi avremmo dello spazio euclideo; ma anche essa è la più semplice in sé, come un polinomio di primo grado è più semplice di un polinomio di secondo grado, e come le formule della trigonometria sferica sono più complicate di quelle della geometria rettilinea, e tali ancora sembrerebbero a un analista che ne ignorasse il significato geometrico. 2° Perché la geometria si accorda assai bene con le proprietà dei solidi naturali di questi corpi che noi tocchiamo e vediamo, e coi quali facciamo i nostri strumenti di misura.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 748-749

Poincaré, Sulle geometrie non euclidee

Jules-Henry Poincaré (1854-1912) scienziato ed epistemologo francese, ha dato un importante contributo al dibattito sulla scienza sostenendo un “convenzionalismo moderato”. In questa lettura egli tratta degli assiomi della geometria in rapporto alle geometrie non euclidee di Lobacevskij e Rieman. È noto che le nuove scoperte nel campo della geometria lo portarono a sostenere anche in questo campo una posizione convenzionalista (gli assiomi geometrici sono solo delle convenzioni). [La frase Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zum Grunde liegen significa Sulle ipotesi che sono il fondamento della geometria]

H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, trad. it. di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze, 1949, pagg. 46-50 (pagg. 312-313)

Ogni geometria suppone delle premesse; queste o sono evidenti di per se stesse, e non hanno bisogno di dimostrazione, o possono essere stabilite solo appoggiandosi ad altre proposizioni; e poiché non si può andare così all'infinito, ogni scienza deduttiva, e in particolare la geometria, deve fondarsi su un certo numero di assiomi indimostrabili. Tutti i trattati di geometria cominciano dunque con l'enunciato di tali assiomi. Ma vi è tra gli assiomi una distinzione da fare: alcuni, come questo per esempio: “due quantità eguali a una terza sono eguali tra loro”, non sono proposizioni di geometria, ma proposizioni di analisi. Io le considero come giudizi analitici *a priori*, e non me ne occuperò. Ma devo insistere su altri assiomi, peculiari alla geometria. La maggior parte dei trattati ne enunciano esplicitamente tre: 1° Per due punti può passare solo una retta; 2° La linea retta è il più breve cammino tra un punto e l'altro; 3° Per un punto non si può far passare che una sola parallela a una retta data. Benché ci si dispensi generalmente dal dimostrare il secondo di questi assiomi, si può tuttavia dedurlo dagli altri due e da quelli, molto più numerosi, che vengono ammessi implicitamente senza enunciarli [...]. Per lungo tempo si è cercato invano di dimostrare il terzo assioma, noto sotto il nome di *postulato di Euclide*. Gli sforzi fatti in questa chimerica speranza sono veramente inimmaginabili. Finalmente, al principio del secolo, e all'incirca nello stesso tempo, due scienziati, un russo e un ungherese, Lobacevskij e Bolyai, stabilirono in maniera irrefutabile che tale dimostrazione è impossibile; essi ci hanno quasi liberati dagli inventori di geometrie senza postulati; da allora, l'Accademia delle Scienze non riceve più che una o due dimostrazioni nuove ogni anno. La questione non era però esaurita; essa non tardò a fare un gran passo con la pubblicazione della celebre memoria di Riemann intitolata: *Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zum Grunde liegen*. Questo opuscolo ha ispirato la maggior parte dei recenti lavori..., fra i quali bisogna citare quelli di Beltrami e di Helmutz.

Se fosse possibile dedurre il postulato di Euclide dagli altri assiomi, avverrebbe evidentemente che, negando il postulato e ammettendo altri assiomi, si arriverebbe a conseguenze contraddittorie; sarebbe dunque impossibile fondare su tali premesse una

geometria coerente. Ora ciò è precisamente quello che ha fatto Lobacevskij. Egli suppone al principio che: *si possono per un punto condurre più parallele a una retta data*, e conserva, invece, tutti gli altri assiomi di Euclide. Da questa ipotesi deduce una serie di teoremi, tra i quali è impossibile rilevare alcuna contraddizione, e costruisce una geometria, la cui logica impeccabile non cede in nulla a quella della geometria euclidea. I teoremi di tale geometria sono, si capisce molto differenti da quelli a cui siamo abituati, ed essi in sul principio ci disorientano un poco. Per esempio, la somma degli angoli di un triangolo è sempre minore di due retti, e la differenza tra questa somma e due retti è proporzionale alla superficie del triangolo. [...] La geometria di Riemann è la geometria sferica estesa alle tre dimensioni. Per costruirla, il matematico tedesco ha dovuto buttar giù, non solo il postulato di Euclide, ma anche il primo assioma: per due punti si può condurre una sola retta. Sopra una sfera, per due punti dati si può far passare, in generale, solo un cerchio massimo [...]. Ma vi è un'eccezione: se i due punti dati sono diametralmente opposti, si potranno far passare per essi una infinità di cerchi massimi. Parimenti nella geometria di Riemann (almeno sotto una delle sue forme), per due punti passerà in generale solo una retta; ma vi sono casi eccezionali, nei quali per due punti potranno passare una infinità di rette [...]. *Novecento filosofico e scientifico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 747-748

Polibio, Come hanno potuto i Romani in sessantatré anni conquistare il mondo

A questa domanda Polibio risponde che il merito risiede soprattutto nella costituzione della città.

Storie, VI, 1, 3

1 Certamente qualcuno si domanderà come mai proprio a questo punto interrompiamo la narrazione dei fatti per trattare della costituzione romana: a me in realtà fin da principio questo è sembrato uno degli argomenti più importanti di tutte le *Storie*, come credo di aver dimostrato in più punti e particolarmente nell'introduzione, allorché ho detto che per i lettori delle *Storie* il risultato più piacevole e utile sarebbe stato quello di apprendere come e sotto qual forma di governo i Romani in soli sessantatré anni abbiano vinto e assoggettato quasi tutta la terra abitata, fatto che mai si era verificato precedentemente. Stabilito questo, non ho trovato circostanza più adatta e opportuna della presente per trattare dell'argomento che sto per affrontare. Le forme di governo debbono infatti essere giudicate con lo stesso criterio al quale si ricorre per distinguere nella vita privata le persone inette da quelle valenti; chi vuole giudicare rettamente, non le esamina soltanto nei momenti di serenità e tranquillità, ma nelle peripezie, nelle disgrazie e quindi nella prosperità e nei successi, ritenendo che un uomo si possa giudicare provato solo quando abbia dimostrato di poter sopportare magnanimamente e nobilmente i mutamenti radicali della fortuna. Vedendo dunque che i rivolgimenti avvenuti ai nostri tempi nello stato romano sono i più gravi e completi che si possano immaginare, ho deciso di trattare a questo punto della costituzione della città.

2 [...] La maggior parte di coloro che hanno trattato di questi argomenti ci insegna che esistono tre forme di governo chiamate rispettivamente regno, aristocrazia e democrazia. A costoro mi pare si possa ben a ragione domandare se ritengano che queste siano le sole, o per Giove, le migliori forme di governo, perché su entrambi questi punti mi sembra non abbiano idee chiare. Evidentemente infatti la migliore forma di governo comprende le caratteristiche di tutte e tre le forme sopra elencate, come abbiamo sperimentato non a parole, ma coi fatti, poiché Licurgo ha organizzato per il primo con questo criterio lo stato spartano.

(Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano, 1970, vol. II, pagg. 92 e 93)

Polibio, La religione *instrumentum regni*

Pur considerando la religione popolare solo un utilissimo strumento per tenere il popolo sottomesso, Polibio proprio per questo ne dà un giudizio positivo.

Storie, VI, 56

I Romani hanno inoltre concezioni di gran lunga preferibili nel campo religioso. Quella superstizione religiosa che presso gli altri uomini è oggetto di biasimo, serve in Roma a mantenere unito lo Stato: la religione è più profondamente radicata e le cerimonie pubbliche e private sono celebrate con maggior pompa che presso ogni altro popolo. Ciò potrebbe suscitare la meraviglia di molti; a me sembra che i Romani abbiano istituito questi usi pensando alla natura del volgo. In una nazione formata da soli sapienti, sarebbe infatti inutile ricorrere a mezzi come questi, ma poiché la moltitudine è per sua natura volubile e soggiace a passioni di ogni genere, a sfrenata avidità, ad ira violenta, non c'è che trattenerla con siffatti apparati e con misteriosi timori. Sono per questo del parere che gli antichi non abbiano introdotto senza ragione presso le moltitudini la fede religiosa e le superstizioni sull'Ade, ma che piuttosto siano stolti coloro che cercano di eliminarle ai nostri giorni. Inoltre, a prescindere da tutto il resto, coloro che amministrano in Grecia i pubblici interessi, se viene loro affidato un talento, nonostante il controllo di dieci sorveglianti, di altrettanti suggelli e del doppio dei testimoni, non sanno conservarsi onesti; i Romani invece, pur maneggiando nelle pubbliche cariche e nelle ambascerie quantità di denaro di molti maggiori, si conservano onesti solo per rispetto al vincolo del giuramento; mentre presso gli altri popoli raramente si trova chi non tocchi il pubblico denaro, presso i Romani è raro trovare che qualcuno si macchi di tale colpa.

(Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano, 1970, vol. II, pag. 133-134)

Polibio, Quella romana, una costituzione mista e quindi perfetta

Fra le "costituzioni miste" era celebre quella spartana; ma per Polibio nella costituzione romana l'equilibrio fra i poteri è molto maggiore. La struttura del potere e il rapporto fra lo Stato e il popolo sono tali da rendere la città di Roma invincibile.

Storie, VI, 11, 18

1 Come ho detto sopra, tre erano gli organi dello stato che si spartivano l'autorità; il loro potere era così ben diviso e distribuito, che neppure i Romani avrebbero potuto dire con sicurezza se il loro governo fosse nel complesso aristocratico, democratico, o monarchico. Né è il caso di meravigliarsene, perché considerando il potere dei consoli, si sarebbe detto lo stato romano di forma monarchica, valutando quello del senato lo si sarebbe detto aristocratico; se qualcuno infine avesse considerato l'autorità del popolo, senz'altro avrebbe definito lo stato romano democratico.

[...]

2 I singoli organi del governo possono dunque danneggiarsi a vicenda o collaborare fra loro; il rapporto fra le diverse autorità è così ben congegnato, che non è possibile trovare una costituzione migliore di quella romana. Quando infatti un pericolo comune sovrasti dall'esterno e costringa i Romani a una concorde collaborazione, lo Stato acquista tale e tanto potere, che nulla viene trascurato, anzi tutti compiono quanto è necessario e i provvedimenti non risultano mai presi in ritardo, poiché ogni cittadino singolarmente e collettivamente collabora alla loro attuazione. Ne segue che i Romani sono insuperabili e la loro costituzione è perfetta sotto tutti i riguardi. Quando poi, liberati dai timori esterni, essi godono del benessere seguito ai loro fortunati successi e vivono in pace, se nell'ozio e nella tranquillità, come suole accadere, qualcuno si abbandona alla prepotenza e alla superbia, subito la costituzione interviene a difendere l'autorità dello Stato. Se difatti uno degli organi che lo costituiscono diventa troppo potente in confronto agli altri e agisce con tracotanza, non essendo esso indipendente come abbiamo detto, ma essendo i singoli organi legati l'uno all'altro e controllati nella loro azione, nessuno di essi può agire con violenza e di propria iniziativa. Ciascuno dunque si tiene nei limiti prescritti o perché non riesce ad attuare i suoi piani o perché fin da principio teme il controllo degli altri.

(Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano, 1970, vol. II, pagg. 100, 104-105)

Polibio, Roma e la teoria platonica

Polibio afferma che la realtà di Roma è superiore alle teorie di Platone: questa superiorità Roma l'ha dimostrata con i fatti, mentre le teorie di Platone sono sempre state soltanto teorie.

Storie, VI, 47

[...] Non possiamo ammettere al paragone la repubblica di Platone, benché alcuni filosofi la celebrino con grandi elogi; come infatti non ammettiamo a gare atletiche artisti o ginnasti che non si siano iscritti regolarmente o che non si siano bene esercitati, così non è giusto ammettere a questa gara fra le costituzioni una repubblica che non abbia dato pratica prova di quanto valga. Così come stanno le cose, se mettessimo a paragone la repubblica di Platone con la costituzione di Sparta, di Roma o di Cartagine, sarebbe come se si mettesse a paragone una statua con uomini vivi. L'artefice della statua infatti potrebbe meritare lode per la sua abilità, ma il confronto fra un oggetto inanimato ed esseri animati apparirebbe evidentemente impossibile e assurdo a chiunque.

(Polibio, *Storie*, Mondadori, Milano, 1970, vol. II, pag. 127)

Popper critica Habermas

Popper riscrive alcune pagine di un'opera di Habermas per dimostrare che questo filosofo non rispetta l'impegno verso il lettore di essere il piú possibile chiaro nell'esposizione del suo pensiero. Questo impegno, secondo Popper, è legato al valore dell'onestà intellettuale che tutti i filosofi devono avere.

AA. VV., *Filosofi tedeschi contemporanei*, trad. it. di F. Volpi, Città Nuova, Roma, 1980, pagg. 354-358

Adorno e Habermas sono tutto fuorché chiari nella loro critica della mia posizione. Per dirla in breve: credono che la mia teoria della conoscenza, poiché essa sarebbe (come loro credono) positivistica, mi costringa a difendere lo *status quo* sociale. Oppure: il mio (presunto) positivismo gnoseologico mi impone un positivismo morale-giuridico. (Questa era la mia critica a Hegel). Hanno dimenticato che io sono sí un liberale (non rivoluzionario), ma che la mia teoria della conoscenza è una *teoria della crescita della conoscenza mediante la rivoluzione intellettuale e scientifica*.

Adorno e Habermas non sanno cosa criticano; e non sanno che la loro tesi del legame analiticamente indissolubile di valori e fatti è un positivismo morale-giuridico che deriva da Hegel.

Compendio del libro sul cosiddetto "Positivismusstreit". Questo libro batte bandiera falsa. Inoltre: il mio contributo, che era il primo sia cronologicamente sia logicamente e che è stato occasione di tutti gli altri, era inteso come base per la discussione: consisteva di ventisette tesi, formulate chiaramente e rigorosamente, che si sarebbero dovute e potute discutere. Ma in questo lungo libro le mie tesi non sono quasi mai citate e il mio contributo è annegato nel mezzo del libro in un mare di parole. In nessuna recensione è stato osservato che alle mie tesi e ai miei argomenti non è stata data risposta. Il procedimento (dove mancano gli argomenti, si sostituiscono con paroloni) fu coronato da successo e le mie tesi annegate sono state dimenticate.

Ma tutto ciò (l'intero "Positivismusstreit") è soltanto una danza sulle uova di una irrilevanza quasi grottesca.

Riassunto del tutto: sebbene io lavori quasi sempre su problemi scientifici rigorosamente determinati, attraverso tutti i miei lavori passa un filo conduttore: *a favore di argomentazioni critiche – contro le parole vuote e contro l'immodestia intellettuale e l'arroganza – contro il tradimento degli intellettuali*, come Julien Benda l'ha definito [...]. Sono convinto che noi – gli intellettuali – siamo colpevoli di quasi tutte le miserie, perché combattiamo troppo poco per l'onestà intellettuale. (Alla fine avrà la vittoria il piú rigido antiintellettualismo). In *La società aperta* dico questo in cento diversi attacchi ai falsi profeti e non ho peli sulla lingua. Ad esempio ho un paio di brevi osservazioni molto severe su *Jaspers* e *Heidegger* (vedi l'indice dei nomi di *La società aperta*, vol. II [...]). "[Ed ecco] quali ragioni io abbia per non voler discutere col professor Habermas.

Ecco le mie ragioni. Consistono (1) in citazioni *da Dialettica e positivismo in sociologia*, dall'inizio dell'appendice del professor Habermas alla controversia tra Popper e Adorno (nota bene: sino al 26 marzo 1970 non ho mai pubblicato una parola su Adorno o su Habermas) e (2) in mie traduzioni di tali citazioni. Alcuni lettori troveranno che non mi è riuscito di tradurre adeguatamente il testo originale. Può essere. Sono un traduttore abbastanza esperto, ma forse per questo compito sono troppo stupido. Comunque sia, ho fatto del mio meglio.

Lo scopo della mia traduzione non è quello di evitare parole straniere se il loro senso è chiaro (*Kooperation* = *Zusammenarbeit*; *Antagonismus* = *Gegnerschaft*), bensì per me si tratta *solamente* di rendere il più chiaro possibile il contenuto informativo – un po' scarso – di ogni frase, anche se la traduzione dovesse divenire per questo più lunga dell'originale. Habermas comincia con una citazione da Adorno, cui egli applaude (*Dialettica e positivismo in sociologia*, p. 153):

(Citazione dal saggio di Habermas)

La totalità sociale non conduce affatto una vita propria al di sopra di quella di ciò che essa raccoglie e di cui essa consiste.

("Traduzione" di Popper)

La società consiste di rapporti sociali

Essa si produce e riproduce attraverso i suoi singoli momenti.

diversi rapporti producono *in qualche modo* la società.

Come quel tutto non deve essere separato dalla vita, dalla cooperazione e dall'antagonismo dei suoi elementi,

In tali rapporti si hanno cooperazione e antagonismo; e poiché (come già detto) la società consiste in tali rapporti, non può essere separata da essi;

così, viceversa, nessun elemento può essere compreso (neppure limitatamente al suo funzionamento) senza considerare il tutto che ha la sua essenza nel movimento del singolo stesso.

ma vale anche il contrario: nessun rapporto può essere compreso senza gli altri.

Sistema e singolarità sono reciproci, e possono essere conosciuti solo nella loro reciprocità (Ripetizione di quanto sopra)

(Osservazione: la teoria della totalità qui presentata è già stata presentata infinite volte e molto spesso in modo migliore; ma ogni volta le parole diventano più imponenti). Il professor Habermas parla ora da solo:

Adorno concepisce la società avvalendosi di categorie che non negano di provenire dalla logica hegeliana.

Adorno usa un modo di esprimersi che ricorda Hegel.

Egli intende la società come totalità nel senso rigorosamente dialettico, che vieta di concepire organicamente il tutto secondo la formula: il tutto è più della somma delle sue parti;

Non dice perciò (*sic*) che il tutto è più della somma delle sue parti;

ma la totalità è altrettanto poco una classe che si possa determinare – secondo la logica estensionale – come l'insieme di tutti gli elementi che essa comprende.

l'intero è altrettanto poco (*sic*) una classe di elementi.

E così via. Alla stessa pagina, più avanti, si trova ad esempio:

La totalità del contesto sociale...

Noi tutti stiamo in qualche modo in relazione...

Oppure a p. 155:

Le teorie sono schemi ordinatori che costruiamo liberamente entro una cornice sintatticamente vincolante.

Le teorie non dovrebbero essere formulate senza grammatica; altrimenti si può dire ciò che si vuole.

Esse mostrano di poter essere utilizzate per un certo particolare campo di oggetti, quando la molteplicità reale si accorda con esse.

Sono poi applicabili a un ambito particolare, quando sono applicabili.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 401-405

Popper, Berkeley, gli scienziati e i filosofi

Che cosa è l'“oggetto” della fisica galileiana e newtoniana se non l'idea generale astratta che Berkeley rifiuta con tanta decisione? Il tempo, lo spazio, l'estensione non hanno alcuna realtà; le leggi della fisica non mettono in relazione tra loro enti reali, specifici e determinati; possono al massimo essere utili a spiegare i rapporti fra gli enti che sono oggetto delle sensazioni, ma non descrivono assolutamente nulla: sono ipotesi e strumenti.

Karl R. Popper (1902-1994), in questa critica da parte di Berkeley alla fisica classica coglie l'atteggiamento “strumentalista” che sarà alla base di gran parte della fisica del Novecento, ma vi vede anche le radici di un dibattito filosofico che dal Settecento è arrivato fino ai nostri giorni.

K. R. Popper, *Tre punti di vista a proposito della conoscenza umana* [1956]

La Chiesa [ai tempi di Copernico e di Galileo] non aveva nessuna intenzione di prendere in considerazione la verità di un Nuovo Sistema del Mondo che sembrava contraddire un passo del *Vecchio Testamento*. Ma questa non era la sua ragione principale: una ragione più profonda fu formulata chiaramente dal vescovo Berkeley, circa cent'anni dopo, nella sua critica a Newton.

Ai tempi di Berkeley il sistema copernicano del mondo si era sviluppato confluendo nella teoria della gravitazione di Newton, e in quest'ultima Berkeley vedeva una seria competitorice della religione. Berkeley era convinto che, se l'interpretazione dei “liberi pensatori” era corretta, la nuova scienza avrebbe messo capo a un declino della fede religiosa e dell'autorità della religione; egli infatti vedeva nel successo della nuova scienza una prova *della capacità dell'intelletto umano di scoprire, senza l'aiuto della rivelazione divina, i segreti del nostro mondo*, la realtà nascosta dietro l'apparenza.

Ciò, secondo Berkeley, equivaleva a interpretare erroneamente la nuova scienza. Egli analizzò la teoria di Newton con un atteggiamento assolutamente privo di pregiudizi e con grande acume filosofico, e uno sguardo critico alle concezioni di Newton lo convinse che la sua teoria non poteva essere null'altro che un'“ipotesi matematica”, cioè uno *strumento* conveniente per il calcolo o la predizione dei fenomeni o apparenze, che in nessun modo poteva essere considerata una descrizione di alcunché di reale.

I fisici quasi non si accorsero delle critiche di Berkeley, ma le raccolsero i filosofi, scettici e religiosi. Così l'arma diventò un *boomerang*. Nelle mani di Hume si trasformò in una minaccia per ogni credenza: per ogni conoscenza umana o rivelata. Nelle mani di Kant, che credeva fermamente in Dio e nella verità della scienza newtoniana, si trasformò nella dottrina che la conoscenza teoretica di Dio è impossibile e che la scienza newtoniana deve pagare il riconoscimento della sua pretesa alla verità con la rinuncia alla pretesa di aver scoperto il mondo reale che sta dietro il mondo dell'apparenza; è una scienza vera della natura, ma la *natura* non è altro che il mondo dei puri fenomeni: il mondo come appare alla nostra mente che l'assimila. Più tardi, certi pragmatisti basarono tutta quanta la loro filosofia

sul punto di vista che l'idea di una conoscenza pura è un errore, che non può esserci conoscenza in nessun altro senso se non in quello di conoscenza *strumentale*; che la conoscenza è potere, e che la verità è utilità.

Tranne poche brillanti eccezioni, i fisici si mantennero al di sopra di tutte queste dispute filosofiche, che rimasero del tutto inconcludenti. Fedeli alla tradizione inaugurata da Galileo, si votarono alla ricerca della verità, come Galileo l'aveva intesa.

O almeno vi si dedicarono fino a pochissimo tempo fa. Tutto ciò è ora storia passata. Oggi la concezione della scienza fisica fondata da Osiander, dal cardinale Bellarmino e dal vescovo Berkeley ha vinto la sua battaglia senza sparare un solo altro colpo. Senza dibattere ulteriormente il problema filosofico, senza produrre nessun nuovo argomento, il *punto di vista strumentalistico* (così lo chiamerò) è diventato un dogma indiscusso. Ora può essere a ragione chiamato il “punto di vista ufficiale” della teoria fisica - da quando è stato accettato dalla maggior parte dei nostri principali teorici della fisica (esclusi, però, Einstein e Schrédinger). Ed è diventato una parte dell'insegnamento corrente della fisica.

(K. R. Popper, *Filosofia e scienza*, Einaudi, Torino, 1969, pagg. 13-15)

Popper, Chi è filosofo

Per Popper indirettamente tutti sono filosofi, se non altro perché hanno inconsapevolmente pregiudizi filosofici. Il filosofo austriaco si sofferma poi sulle responsabilità del filosofo.

K. R. Popper, *Come io vedo la filosofia*, trad. it. in "La cultura", XIV, 4, 1976, pagg. 395-396 e 400-403

Tutti gli uomini e tutte le donne sono filosofi, o meglio, se non sono consapevoli di avere dei problemi filosofici tutti hanno in ogni caso pregiudizi filosofici. La maggior parte di questi sono teorie che essi prendono per scontate inconsapevolmente, o che hanno assorbito dal loro ambiente intellettuale o dalla tradizione.

Poiché poche di queste teorie sono professate consapevolmente, esse sono pregiudizi nel senso che sono professate senza un esame critico, anche se possono rivestire grande importanza per le azioni pratiche delle persone e per tutta la loro vita.

Costituisce una giustificazione dell'esistenza della filosofia professionale il fatto che c'è bisogno di uomini che *esaminino criticamente* queste teorie diffuse ed influenti.

È questo l'incerto punto di partenza di ogni scienza e di ogni filosofia. Ogni filosofia deve iniziare dalle dubbie e spesso perniciose concezioni del senso comune acritico. Il suo fine è di raggiungere il senso comune illuminato, critico; di raggiungere cioè una concezione più vicina alla verità e che abbia un influsso meno dannoso sulla vita umana.

[...]

Credo sia dovere di ogni intellettuale essere consapevole della propria posizione privilegiata. Ha il dovere di scrivere nel modo più semplice e chiaro possibile e nel modo più civile possibile e di non dimenticare mai né i grandi problemi che assediano l'umanità e che esigono pensiero nuovo e audace, ma paziente, né la modestia socratica dell'uomo che sa quanto poco egli sa. Contro i filosofi al minuto, con i loro problemi minuti, io penso che il compito principale della filosofia sia di speculare criticamente intorno all'universo e al nostro posto in esso, comprese le nostre facoltà conoscitive e le nostre capacità per il bene e per il male.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 86 e 88-89

Popper, Come io non vedo la filosofia

In questa lettura Popper polemizza con i filosofi che pongono al centro della filosofia il linguaggio e non accetta neppure di considerare le varie teorie filosofiche come un prodotto della loro epoca o addirittura come delle mode passeggiere. Per lui la filosofia è “parte della storia della ricerca della verità”.

K. R. Popper, *Come io vedo la filosofia*, trad. it. in “La cultura”, XIV, 4, 1976, pagg. 394-395

In questa sezione, elencherò certe concezioni della filosofia e certe attività spesso considerate caratteristiche della filosofia, che io, per conto mio, trovo insoddisfacenti. La sezione potrebbe intitolarsi “Come io non vedo la filosofia”.

1. Non vedo la filosofia come la soluzione di enigmi linguistici.
2. Non vedo la filosofia come una serie di opere d'arte, come originali e interessanti quadri del mondo, o come intelligenti e insoliti modi di descrivere il mondo. Penso che se consideriamo la filosofia in questo modo, facciamo una grande ingiustizia nei riguardi dei grandi filosofi. I grandi filosofi non erano impegnati in una impresa estetica. Non cercavano di essere architetti di un brillante sistema: erano, in primo luogo, ricercatori di verità – di vere soluzioni di problemi genuini al pari dei grandi scienziati. No, io vedo la storia della filosofia essenzialmente come parte della storia della ricerca della verità e rigetto la concezione *puramente* estetica di essa, anche se la bellezza è importante nella filosofia come nella scienza.

Sono sostenitore strenuo della audacia intellettuale. Non possiamo essere dei vigliacchi intellettuali e dei ricercatori di verità, al contempo. Un ricercatore di verità deve osare di essere saggio, deve osare di essere un rivoluzionario nel campo del pensiero.

3. Non vedo la lunga storia dei sistemi filosofici come storia di edifici intellettuali in cui tutte le idee possibili siano saggiate e in cui la verità possa venire casualmente alla luce come un sottoprodotto. Credo che perpetrino una ingiustizia nei confronti dei filosofi veramente grandi del passato, se dubitiamo per un attimo che ciascuno di essi non avrebbe scartato il proprio sistema (come avrebbe dovuto fare) non appena si fosse convinto che esso, seppure forse brillante, non muoveva neppure un passo sulla strada della verità. (Questo, incidentalmente, è il motivo per cui non considero né Fichte né Hegel come veri filosofi: diffido della loro dedizione alla verità).

4. Non vedo la filosofia come un tentativo di chiarire o di analizzare o di “esplicare” concetti o parole o linguaggi.

I concetti o le parole sono meri strumenti per formulare proposizioni, congetture e teorie. I concetti o le parole non possono essere veri in se stessi: servono solo al linguaggio umano descrittivo e critico. Il nostro fine non dovrebbe essere di analizzare *significati*, ma di ricercare *verità* interessanti e importanti, cioè vere *teorie*.

5. Non vedo la filosofia come un modo di essere bravi.
6. Non vedo la filosofia come una specie di terapia intellettuale (Wittgenstein), una attività

per aiutare le persone ad uscire da perplessità filosofiche. Per me, nella sua opera piú tarda, Wittgenstein non mostrò alla mosca la strada per uscire dalla bottiglia. Piuttosto, vedo nella mosca, incapace di fuggire dalla bottiglia, un impressionante autoritratto di Wittgenstein. (Wittgenstein era un caso wittgensteiniano – cosí come Freud era un caso freudiano).

7. Non vedo la filosofia come la ricerca dei modi di esprimere le cose con piú precisione o esattezza. La precisione e l'esattezza non sono valori intellettuali in se stessi, e non dovremmo mai cercare di essere piú precisi o esatti di quanto non sia richiesto dal problema in questione.

8. Di conseguenza, non vedo la filosofia come un tentativo di fornire le fondamenta o l'impalcatura concettuale per risolvere problemi che potrebbero sorgere nel vicino o piú lontano futuro. John Locke lo fece: voleva scrivere un saggio di etica e ritenne necessario, prima, procurarne le premesse concettuali.

Il suo *Saggio* consiste in queste premesse e la filosofia britannica da allora in poi (con pochissime eccezioni, tra cui alcuni dei saggi politici di Hume) rimase impantanata in queste premesse.

9. Né vedo la filosofia come espressione dello spirito del tempo. Questa è una idea hegeliana, che non regge alla critica. Vi sono delle mode in filosofia, cosí come ve ne sono nella scienza. Ma un autentico ricercatore di verità non seguirà le mode: diffiderà di esse e le saprà anche combattere, se necessario.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 83-85

Popper, Come nacque il criterio di falsificabilità

Si tratta di un episodio ormai celebre, risalente al 1919, quando Popper, sempre meno convinto del tradizionale criterio di verificabilità, mise a confronto la teoria di Einstein con quelle di Marx, Freud e Adler.

K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*, trad. it. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna, 1972, pagg. 63-66

Fu durante l'estate del 1919 che cominciai a sentirmi sempre più insoddisfatto di queste tre teorie: la teoria marxista della storia, la psicanalisi e la psicologia individuale; e cominciai a dubitare delle loro pretese di scientificità. Il mio problema dapprima assunse, forse, la semplice forma: “che cosa non va nel marxismo, nella psicanalisi e nella psicologia individuale? Perché queste dottrine sono così diverse dalle teorie fisiche, dalla teoria newtoniana, e soprattutto dalla teoria della relatività?” [...].

Riscontrai che i miei amici, ammiratori di Marx, Freud e Adler, erano colpiti da alcuni elementi comuni a queste teorie e soprattutto dal loro apparente *potere esplicativo*. Esse sembravano in grado di spiegare praticamente tutto ciò che accadeva nei campi cui si riferivano. Lo studio di una qualunque di esse sembrava avere l'effetto di una conversione o rivelazione intellettuale, che consentiva di levare gli occhi su una nuova verità, preclusa ai non iniziati. Una volta dischiusi in questo modo gli occhi, si scorgevano ovunque delle conferme: il mondo pullulava di *verifiche* della teoria. Qualunque cosa accadesse, la confermava sempre. La sua verità appariva perciò manifesta: e, quanto agli increduli, si trattava chiaramente di persone che non volevano vedere la verità manifesta, che si rifiutavano di vederla, o perché era contraria ai loro interessi di classe, o a causa delle loro repressioni tuttora “non-analizzate” e reclamanti ad alta voce un trattamento clinico. L'elemento più caratteristico di questa situazione mi parve il flusso incessante delle conferme, delle osservazioni che “verificavano” le teorie in questione; e proprio questo punto veniva costantemente sottolineato dai loro seguaci. Un marxista non poteva aprire un giornale senza trovarvi in ogni pagina una testimonianza in grado di confermare la sua interpretazione della storia; non soltanto per le notizie, ma anche per la loro presentazione – rilevante i pregiudizi classisti del giornale – e soprattutto, naturalmente, per quello che *non* diceva. Gli analisti freudiani sottolineavano che le loro teorie erano costantemente verificate dalle loro “osservazioni cliniche”. Quanto ad Adler restai molto colpito da un'esperienza personale. Una volta, nel 1919, gli riferii di un caso che non mi sembrava particolarmente adleriano, ma che egli non trovò difficoltà ad analizzare nei termini della sua teoria dei sentimenti di inferiorità, pur non avendo nemmeno visto il bambino. Un po' sconcertato, gli chiesi come poteva essere così sicuro. “A causa della mia esperienza di mille casi simili” egli rispose; al che non potei trattenermi dal commentare: “E con questo ultimo, suppongo, la sua esperienza vanta milleuno casi”.

Mi riferivo al fatto che le sue precedenti osservazioni potevano essere state non molto più

valide di quest'ultima; che ciascuna era stata a sua volta interpretata alla luce della "esperienza precedente", essendo contemporaneamente considerata come ulteriore conferma. Conferma di che cosa, mi domandavo? Non certo più che del fatto che un caso poteva essere interpretato alla luce della teoria. Ma questo significava molto poco, riflettevo, dal momento che ogni caso concepibile poteva essere interpretato alla luce della teoria di Adler, o parimenti di quella di Freud. Posso illustrare questa circostanza per mezzo di due esempi assai differenti di comportamento umano: quello di un uomo che spinge un bambino nell'acqua con l'intenzione di affogarlo; e quello di un uomo che sacrifica la propria vita nel tentativo di salvare il bambino. Ciascuno di questi casi può essere spiegato con la stessa facilità in termini freudiani e in termini adleriani. Per Freud, il primo uomo soffriva di una repressione, per esempio, di una qualche componente del suo complesso di Edipo, mentre il secondo uomo aveva raggiunto la sublimazione. Per Adler, il primo soffriva di sentimenti di inferiorità determinanti forse il bisogno di provare a se stesso che egli osava compiere un simile delitto, e lo stesso accadeva al secondo uomo, che aveva bisogno di provare a se stesso di avere il coraggio di salvare il bambino. Non riuscivo a concepire alcun comportamento umano che non potesse interpretarsi nei termini dell'una o dell'altra teoria. Era precisamente questo fatto – il fatto che dette teorie erano sempre adeguate e risultavano sempre confermate – ciò che agli occhi dei sostenitori costituiva l'argomento più valido a loro favore. Cominciai a intravedere che questa loro apparente forza era in realtà il loro elemento di debolezza.

Nel caso della teoria di Einstein, la situazione era notevolmente differente. Si prenda un esempio tipico – la previsione einsteiniana, confermata proprio allora dai risultati della spedizione di Eddington. La teoria einsteiniana della gravitazione aveva portato alla conclusione che la luce doveva essere attratta dai corpi pesanti come il sole, nello stesso modo in cui erano attratti i corpi materiali. Di conseguenza, si poteva calcolare che la luce proveniente da una lontana stella fissa, la cui posizione apparente fosse prossima al sole, avrebbe raggiunto la terra da una direzione tale da fare apparire la stella leggermente allontanata dal sole; o, in altre parole, si poteva calcolare che le stelle vicine al sole sarebbero apparse come se si fossero scostate un poco dal sole ed anche fra di loro. Si tratta di un fatto che non può normalmente essere osservato, poiché quelle stelle sono rese invisibili durante il giorno dall'eccessivo splendore del sole: nel corso di un'eclissi è tuttavia possibile fotografarle. Se si fotografa la stessa costellazione di notte, è possibile misurare le distanze sulle due fotografie, e controllare così l'effetto previsto.

Ora, la cosa che impressiona in un caso come questo è il *rischio* implicito in una previsione del genere. Se l'osservazione mostra che l'effetto previsto è del tutto assente, allora la teoria risulta semplicemente confutata. Essa è *incompatibile con certi possibili risultati dell'osservazione* – di fatto, con i risultati che tutti si sarebbero aspettati prima di Einstein. Si tratta di una situazione completamente differente da quella prima descritta, in cui emergeva che le teorie in questione erano compatibili con i più disparati comportamenti umani, cosicché era praticamente impossibile descrivere un qualsiasi comportamento che

non potesse essere assunto quale verifica di tali teorie.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 49-52

Popper, Contro il determinismo

Nella polemica con il determinismo, Popper contrappone all'affermazione "Anche le nuvole sono orologi" (cioè il determinismo domina ovunque) un'altra di segno opposto "Anche gli orologi sono nuvole" (di elettroni).

K. R. Popper, *Società aperta, universo aperto*, Borla, Roma, 1984, pagg. 133-137

Kreuzer: Signor Professore, occupandoci dei fondamentali problemi della realtà e del linguaggio, e cioè dei rapporti del mondo 1 col mondo 3, non dovremmo dimenticare i rapporti del mondo 3 col mondo 1: l'apertura del mondo spirituale si radica, secondo Lei, nella apertura del mondo materiale, del mondo fisico. E qui ci imbattiamo soprattutto con i problemi che furono sollevati da Heisenberg. Problemi della fisica quantistica, della indeterminazione che troviamo nel piú interno dell'atomo, e nella quale si può supporre esistere anche le radici della apertura, della libertà, della indeterminatezza dell'intero universo.

Popper: Sí, è cosí. Ma la situazione è la seguente: io sono un avversario del determinismo, ma non a motivo delle relazioni di Heisenberg.

Kreuzer: Su questo argomento dobbiamo essere piú chiari. Il determinismo consiste nella concezione secondo la quale il mondo è predeterminato, prestrutturato e in sé chiuso.

Popper: Il determinismo è, sostanzialmente, la teoria per la quale tutto ciò che accade nel mondo, si svolge come in un ideale meccanismo ad orologeria. Contrariamente a ciò, io credo che gli sviluppi degli eventi nel mondo non siano predeterminati. I miei argomenti principali sono, in sostanza, le invenzioni umane. Mi pare abbastanza chiaro che nella nebulosa primitiva – bilioni di anni fa – un auto o un aereo o cose del genere non erano già predeterminate o precostituite, ma che esse sono venute nel mondo 1 fisico solo ad opera dello spirito umano.

Kreuzer: Lei in passato si è espresso su questo argomento con una immagine molto pregnante: si tratta di vedere se tutte le nuvole sono orologi o se tutti gli orologi sono nuvole. L'opposto dell'orologio in tal senso è dunque la nuvola.

Popper: Proprio cosí. L'opposto dell'orologio è la nuvola, che noi, palesamente, non possiamo predeterminare come l'orologio. Naturalmente questa è solo un'immagine. La prima teoria dice: se noi conoscessimo meglio le nuvole, cosí come conosciamo gli orologi, allora le potremmo determinare completamente. L'altra teoria dice: se noi spingessimo le nostre ricerche sugli orologi sempre piú a fondo, allora scopriremmo che essi sono propriamente nuvole di elettroni o nuvole di particelle elementari, che non sono completamente predeterminate e nelle quali accadono infinite cose che non sono prevedibili; che, dunque, solo la grandezza fisica dell'orologio ci aiuta a considerare un orologio come predeterminabile in una certa misura.

Kreuzer: Dunque: tutti gli orologi sono nuvole.

Popper: Sí. Io, al pari di Heisenberg e di altri fisici quantistici, sono dell'idea che tutti gli

orologi sono nuvole.

Kreuzer: *E questo è l'indeterminismo.*

Popper: Questo è l'indeterminismo. Che, dunque, accadono cose che non sono completamente predeterminabili, e che queste cose ci lasciano in qualche modo lo spazio per intervenire nel mondo. Se il mondo fosse completamente predeterminato, allora non sarebbe possibile l'apertura nei confronti dello spirito umano. Io assumo, pertanto, che il mondo 1, il mondo della fisica, è aperto nei confronti del mondo 2, influenzabile dal mondo 2, e che a sua volta, il mondo 2 sia di nuovo aperto nei confronti del mondo 3, il quale naturalmente, a sua volta, è aperto nei confronti del mondo 2 e, attraverso questo, anche nei confronti del mondo 1. E le cose non finiscono qui. Debbo spiegare in qual maniera una siffatta presa di posizione diverga da quella dei fisici quantistici, specialmente di Heisenberg e di Bohr. Penso di essere d'accordo con loro quando affermo che tutti gli orologi sono nuvole, e quando sostengo che il mondo 1, quello fisico, può venir influenzato ad opera della nostra volontà in connessione con il nostro sapere congetturale così come accade nella pianificazione della costruzione di uno strumento di misura o in una misurazione. Ma nego che il mondo 1 possa venir influenzato ad opera della semplice presa di conoscenza di un risultato di una misurazione (come pretendono i seguaci di Heisenberg). E nego che la meccanica quantistica possa dire anche la pur minima cosa sulla conoscenza umana soggettiva, e cioè sul mondo 2. Quel che io (contrariamente ad Heisenberg) affermo è che: essa parla *unicamente* del mondo 1. E penso che il cosmo, nella sua totalità, sia influenzabile dalla nostra attività meno di quanto lo è il nostro corpo ad opera del solletico di una piuma. Anche se per mezzo del nostro grande sapere congetturale e della nostra ancor più grande ignoranza – ci riuscisse un giorno di trasformare il nostro sole in una supernova, ebbene anche in questo caso ci sarebbe un cosmo largamente indipendente da noi. Il sottolineare questo punto è una parte importante di ciò che io chiamo realismo. L'indipendenza del cosmo da noi in Heisenberg viene perduta.

Kreuzer: *Questo punto – e io lo vedo come il punto più importante della Sua Autobiografia – costituí una parte essenziale del grande colloquio che Lei ebbe con Albert Einstein.*

Popper: Sí. A mio avviso Einstein, almeno fino a questo colloquio, confondeva in certa misura il suo realismo e il suo determinismo e non li teneva abbastanza chiaramente separati. Quando incontrai Einstein, io cercai di convincerlo che il suo realismo e il relativo rifiuto della interpretazione di Copenhagen della teoria quantistica...

Kreuzer: *Il realismo, che lo univa a lei.*

Popper: Sí, che il suo realismo era giusto, ma che il suo determinismo è però un'altra cosa. In primo luogo, questo non è così importante come il realismo e in secondo luogo è possibilmente falso. E io penso che è falso, e cercai di addurre, parlando ad Einstein, le prove di questa falsità; ma, soprattutto anche del fatto che il determinismo non è poi tanto importante. La mia convinzione che il determinismo è falso, è in parte naturalmente legata con la mia persuasione che l'uomo può agire creativamente, che può immettere nel mondo

qualcosa che prima non c'era: e tutto ciò, a mio avviso, non è compatibile col determinismo. Questa era la ragione principale.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 202-205

Popper, I limiti dell'uomo non devono limitare la filosofia

Accontentarsi della luce di una candela che illumina il presente e un futuro limitato appare a K. R. Popper (1902-1994) una premessa che, a partire da Locke, ha condizionato negativamente gran parte della filosofia, soprattutto quella anglosassone. Il riferimento è alle concezioni di tipo utilitaristico e, in generale, alle autolimitazioni della filosofia analitica.

K. R. Popper, *Come io vedo la filosofia*, 8

Di conseguenza, non vedo la filosofia come un tentativo di fornire le fondamenta o l'impalcatura concettuale per risolvere problemi che potrebbero sorgere nel vicino o più lontano futuro. John Locke lo fece: voleva scrivere un saggio di etica e ritenne necessario, prima, procurarne le premesse concettuali.

Il suo *Saggio* consiste in queste premesse e la filosofia britannica da allora in poi (con pochissime eccezioni, tra cui alcuni dei saggi politici di Hume) rimase impantanata in queste premesse.

(K. R. Popper, *Come io vedo la filosofia*, 8, in "La cultura", XIV, 4, 1976, pag. 395)

Popper, il radicalismo estremo di Platone

Fermamente convinto del carattere autoritario e totalitario della filosofia platonica è K. R. Popper (1892-1994), che ha infatti scelto il sottotitolo Platone totalitario per il primo volume dell'opera La società aperta e i suoi nemici, da cui è tratta la pagina che segue. Proprio il progetto educativo di Platone appare a Popper lo strumento più adatto a costruire una società conformista e conforme alla volontà dei governanti. Chi governa lo stato può ben essere un filosofo, ma se è convinto di possedere una Verità incontrovertibile, di conoscere l'Idea del Bene e quella della Bellezza, e la vuole trasmettere in maniera acritica alle nuove generazioni, può mettere in moto un meccanismo che porta troppo facilmente a misure violente.

K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, I, 9

È interessante rilevare la stretta relazione che intercorre fra l'estremo radicalismo di Platone, la sua richiesta di misure globali e il suo estetismo. I passi seguenti sono oltre modo rivelatori. Platone, parlando del “filosofo [che] vive in armonia con ciò che è divino”, ricorda prima di tutto che egli “si trova [...] costretto a tentare di tradurre [...] gli oggetti delle sue sublimi visioni, sia nell'ambito privato sia in quello pubblico”, in uno stato che mai “potrà essere felice se non è disegnato da quei pittori che dispongono del modello divino”. Richiesto di dettagli sulla loro attività, il “Socrate” di Platone replica in questo modo singolare: “Dopo aver preso [...], come se si trattasse di una tela, lo stato e i caratteri umani, in primo luogo lo renderanno puro, cosa non facile. In ogni caso vedi bene che ci sarebbe subito un punto di differenza dagli altri: non consentiranno a occuparsi né di un privato né di uno stato, né a stendere testi di legge se prima non avranno ricevuto puro quel privato o quello stato, oppure non l'avranno reso tale essi stessi” (*Repubblica*, 500 d-501 a).

A che cosa Platone pensi quando parla di ripulita della tela risulta chiaro da quel che segue. “In che modo?” domanda Glaucone. “Manderanno via – risponde Socrate – in campagna, tutti i cittadini che abbiano compiuto i dieci anni; ne prenderanno i figlioli sottraendoli all'influsso degli odierni costumi, che sono pure quelli dei genitori, e li allevano secondo i loro modi [della vera filosofia] e leggi, che sono quelli da noi esposti prima” (*Repubblica*, 540 e-541 a). (I filosofi, naturalmente, non sono compresi fra i cittadini da espellere: essi rimangono come educatori, e vi rimarranno pure, presumibilmente, quei non-cittadini che devono provvedere al funzionamento dell'impresa) [...].

Questo è il modo in cui deve operare il politico-artista. Questo è il significato della ripulitura della tela. Il politico-artista deve sradicare le istituzioni e tradizioni esistenti. Egli deve purificare, purgare, espellere, bandire e uccidere. (“Liquidare” è il terribile termine moderno che corrisponde a tutto ciò). La dichiarazione di Platone è in realtà una descrizione precisa dell'inflessibile atteggiamento di tutte le forme di radicalismo estremo – del rifiuto del compromesso da parte dell'esteta. La concezione secondo la quale la società dev'essere

bella come un'opera d'arte porta troppo facilmente a misure violente.

(K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, Armando, Roma, 1973, pagg. 232-233)

Popper, L'induzione non esiste

Quella di Popper è la più dura ed efficace critica all'induzione di tutta la storia della filosofia. Di essa diamo un esempio in questa lettura.

K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1969, pagg. 150-152

Desidero perciò dire che io non credo che esista nulla di simile al metodo induttivo, o a un procedimento induttivo, [...].

Non faccio mai questioni di parole, e naturalmente non ho nessuna seria obiezione contro chi voglia chiamare col nome “induzione” il metodo di discussione critica. Ma in questo caso è necessario rendersi conto che si tratta di qualcosa di molto diverso da tutto ciò che in passato è stato chiamato “induzione”. Infatti, si è sempre pensato che l'induzione debba fondare una teoria, o una generalizzazione, mentre il metodo della discussione critica non fonda un bel niente. Il suo verdetto è sempre e invariabilmente “non provato”. La miglior cosa che possa fare – e raramente la fa – è quella di venir fuori con il verdetto che una certa teoria sembra la migliore disponibile, cioè la migliore che finora sia stata sottoposta alla discussione, quella che sembra risolvere una gran parte del problema che era destinata a risolvere, e che è sopravvissuta ai controlli più severi che siamo stati finora in grado di escogitare. Ma naturalmente ciò non fonda la verità della teoria; cioè non stabilisce che la teoria corrisponde ai fatti, o è una descrizione adeguata della realtà; tuttavia possiamo dire che un verdetto positivo di questo genere equivale al dire che, alla luce della discussione critica, la teoria appare come la migliore approssimazione alla verità che si sia finora raggiunta.

In realtà, l'idea di “migliore approssimazione alla verità” è, allo stesso tempo, il principale modello della nostra discussione critica e lo scopo che speriamo di raggiungere, come risultato della discussione. Tra i nostri altri modelli ci sono il potere esplicativo di una teoria e la sua semplicità.

Nel passato il termine “induzione” è stato usato soprattutto in due sensi. La prima è l'induzione ripetitiva (o induzione per enumerazione), che consiste di osservazioni spesso ripetute, osservazioni che dovrebbero fondare qualche generalizzazione della teoria. La mancanza di validità di questo genere di ragionamento è ovvia: nessun numero di osservazioni di cigni bianchi riesce a stabilire che tutti i cigni sono bianchi (o che la probabilità di trovare un cigno che non sia bianco è piccola). Allo stesso modo, per quanti spettri di atomi d'idrogeno osserviamo non potremo mai stabilire che tutti gli atomi d'idrogeno emettono spettri dello stesso genere. Tuttavia considerazioni di ordine teorico possono suggerirci quest'ultima generalizzazione, e considerazioni teoriche ulteriori possono suggerirci di modificarla introducendo spostamenti Doppler e spostamenti verso il rosso propri della gravitazione einsteiniana.

Dunque l'induzione per enumerazione è *fuori causa*: non può fondare nulla.

Il secondo senso principale in cui il termine “induzione” è stato usato in passato è l'induzione eliminatoria: l'induzione fondata sul metodo dell'eliminazione o confutazione delle teorie false. A prima vista questo tipo di induzione può sembrare molto simile al metodo della discussione critica che io sostengo, ma in realtà è molto diverso. Infatti Bacone e Mill, e gli altri diffusori di questo metodo dell'induzione per eliminazione credevano che, eliminando tutte le teorie false, si possa far valere la teoria vera. In altre parole, non si rendevano conto che il numero delle teorie rivali è sempre infinito, anche se, di regola, in ogni momento particolare possiamo prendere in considerazione soltanto un numero finito di teorie. Dico “di regola”, perché qualche volta ci troviamo di fronte a un numero infinito di tali teorie: ad esempio, qualcuno suggerì di modificare la legge newtoniana dell'attrazione secondo l'inverso dei quadrati, sostituendo al quadrato una potenza che differisca solo di poco al numero 2. Questa proposta equivale al suggerimento che si dovrebbe considerare un numero infinito di correzioni, di poco differenti tra loro, della legge di Newton.

Il fatto che per ogni problema esiste sempre un'infinità di soluzioni logicamente possibili, è uno dei fatti decisivi di tutta la scienza; è una delle cose che fanno della scienza un'avventura così eccitante. Esso infatti rende inefficaci tutti i metodi basati sulla mera routine. Significa che, nella scienza, dobbiamo usare l'immaginazione e idee ardite, anche se l'una e le altre devono sempre essere temperate dalla critica e dai controlli più severi. Tra l'altro, mette anche in evidenza l'errore di coloro i quali pensano che lo scopo della scienza sia, puramente e semplicemente, quello di stabilire correlazioni tra gli eventi osservati, o le osservazioni (o, peggio ancora, fra i “dati sensibili”). In scienza, tendiamo a molto di più. Tendiamo a scoprire nuovi mondi dietro il mondo dell'esperienza ordinaria, mondi come, ad esempio, un mondo microscopico o submicroscopico; come, ad esempio, un mondo non-euclideo, un mondo popolato di forze invisibili: forze gravitazionali, chimiche, elettriche e nucleari, alcune delle quali, forse, sono riducibili ad altre, mentre altre non lo sono. Proprio la scoperta di questi nuovi mondi, di queste possibilità che nessuno si era mai sognato, accresce di tanto il potere liberatore della scienza. I coefficienti di correlazione sono interessanti, non perché mettono le nostre osservazioni in relazione fra loro ma perché, e solo quando, ci aiutano a imparare qualcosa di più intorno a questi mondi.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 33-35

Popper, la concezione epistemologica

Popper, La sua concezione epistemologica

“Tutta la mia concezione del metodo scientifico si può riassumere dicendo che esso consiste di questi tre passi: 1) inciampiamo in qualche problema; 2) tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo qualche nuova teoria; 3) impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci sono resi presenti dalla discussione critica dei nostri tentativi di soluzione. O per dirla in tre parole: *problemi - teorie - critiche*”

(*Problemi, scopi e responsabilità della scienza* in K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, Einaudi, Torino, 1969, pag. 146).

Popper, La tolleranza e i suoi limiti

Popper parte da Voltaire, che fonda la tolleranza sull'imperfezione umana per cui dobbiamo perdonarci gli uni gli altri, ma egli osserva anche che alla tolleranza ci sono dei limiti e ne enumera tre. Segue la distinzione fra relativismo e pluralismo critico. Egli infine riassume i suoi ripensamenti sulla tolleranza dopo i fatti che la storia ci ha posto davanti in questo secolo.

K. R. Popper, *Toleration and intellectual responsibility* [Tolleranza e responsabilità intellettuale]

Il titolo della mia lezione "Tolleranza e responsabilità intellettuale" allude ad una tesi di Voltaire, il padre dell'Illuminismo, un argomento a favore della tolleranza. Voltaire si chiede: "Che cos'è la tolleranza?" e risponde (traduco liberamente):

"La Tolleranza è la necessaria conseguenza della comprensione della nostra imperfezione umana. Errare è umano e a noi questo capita continuamente. *Perciò perdoniamoci gli uni gli altri le nostre follie.* Questo è il primo principio del diritto naturale".

Qui Voltaire fa appello alla nostra onestà intellettuale: noi dobbiamo ammettere i nostri errori, la nostra imperfezione, la nostra ignoranza. Voltaire conosce benissimo che i fanatici esistono. Ma la loro convinzione è veramente onesta? Hanno essi onestamente esaminato se stessi, ciò in cui credono e le ragioni per sostenere ciò di cui sono convinti? E non è l'attitudine all'autocritica una parte dell'onestà intellettuale? E non ha il fanatismo spesso cercato di negare la nostra non ammessa incredulità, che abbiamo represso, e talvolta ne siamo solo parzialmente consci?

Voltaire si appella alla nostra modestia intellettuale; e soprattutto il suo appello alla nostra onestà intellettuale fece una grande impressione sugli intellettuali del suo tempo. Mi piacerebbe riaffermare qui il suo appello.

La motivazione data da Voltaire in favore della tolleranza è che noi dobbiamo perdonarci gli uni gli altri le nostre follie. Ma una follia comune come quella della intolleranza Voltaire trova giusto che sia difficile da tollerare. Invero è qui che la tolleranza ha i suoi limiti. Se noi concediamo all'intolleranza il diritto di essere tollerata, allora noi distruggiamo la tolleranza, e lo stato di diritto. Questo è stata la sorte della Repubblica di Weimar.

Ma a parte l'intolleranza, vi sono ancora altre follie che noi non dovremmo tollerare; soprattutto quella follia che fa sí che gli intellettuali seguano le ultime mode; quella follia che ha spinto molti scrittori a adottare uno stile oscuro e che vuole impressionare, quello stile criptico che Goethe ha criticato in modo così radicale nel *Faust* (per esempio la tavola della moltiplicazione delle streghe). Questo stile, lo stile delle parole grandi e oscure, delle parole pompose ed incomprensibili, questo modo di scrivere non dovrebbe affatto essere ammirato e neppure tollerato dagli intellettuali. Esso rende possibile quella filosofia che è stata descritta come *relativismo*; una filosofia che porta alla tesi che *tutte* le tesi sono intellettualmente più o meno difendibili. Tutto è accettabile! Così il relativismo porta

all'anarchia, alla mancanza di leggi, e al dominio della violenza.

L'argomento da me scelto "Tolleranza e responsabilità degli intellettuali" mi ha portato alla questione del relativismo.

A questo punto mi piacerebbe confrontare il relativismo con una posizione che è quasi sempre confusa col relativismo, ma che invece è totalmente differente da esso. Io ho spesso descritto questa posizione come *pluralismo*, ma ciò ha semplicemente portato a questi fraintendimenti.

Pertanto lo caratterizzerò qui come *pluralismo critico*. Il più confuso relativismo, che sorge da una scadente forma di tolleranza, porta al dominio della violenza, il pluralismo critico può contribuire a tenere la violenza sotto controllo.

Allo scopo di distinguere il relativismo dal pluralismo critico, l'idea di verità è di cruciale importanza. Il relativismo è la posizione che tutto può essere affermato, o praticamente tutto. Tutto è vero, o niente è vero. Pertanto la verità è un concetto senza significato.

Il pluralismo critico è la posizione che, *nell'interesse della ricerca della verità*, per tutte le teorie, le migliori in particolare, dovrebbe essere favorita la competizione con tutte le altre teorie. Questa competizione consiste nella discussione razionale delle teorie e nell'eliminazione critica. La discussione dovrebbe essere razionale – e ciò significa che dovrebbe avere a che fare con la verità delle teorie in competizione: la teoria che sembra avvicinarsi di più nel corso della discussione critica è la migliore; e la teoria migliore rimpiazza la teoria più debole. Pertanto la questione in gioco è quella della verità.

K. R. Popper, *In search of a better World [Alla ricerca di un mondo migliore]*, Rodledge, London-New York, 1992, pagg. 190-191 [trad. di G. Zappitello]

Popper, Le nostre colpe

Iniziamo con l'autorevole opinione di K. Popper. Dopo aver raccontato la sorte di due persone, suoi amici personali e come lui di origine ebraica, scomparse nei lager nazisti, il filosofo austriaco ci ricorda che gli omicidi di massa per un'idea, una teoria, una dottrina o una religione sono un'"invenzione nostra", cioè degli intellettuali.

K. R. Popper, *Tolleration and intellectual responsibility* [Tolleranza e responsabilità intellettuale]

Mi hanno chiesto oggi di ripetere una lezione, che ho tenuto a Tubinga, sul tema "Tolleranza e la responsabilità degli intellettuali". La lettura è dedicata alla memoria di Leopold Lucas, storico e uomo di tolleranza e umanità, che fu vittima dell'intolleranza e della disumanità.

All'età di settant'anni, nel dicembre del 1942, il dottor Leopold Lucas e la sua moglie furono imprigionati nel lager di Theresienstadt, dove egli ha lavorato come un rabbino: un compito immensamente difficile. Morì dieci mesi dopo. Dora Lucas, sua moglie, rimase in Theresienstadt per altri tredici mesi, dove le fu possibile lavorare come infermiera. Nell'ottobre 1944 fu deportata in Polonia assieme a diciottomila altri prigionieri. Là fu condannata a morte. Fu un terribile destino. Fu il destino di innumerevoli altri esseri umani, gente che amava altra gente e che cercava di aiutare altre persone, che erano amati da altre persone, che sono stati aiutati da altre persone. Essi appartengono a quelle famiglie che sono state strappate, distrutte e sterminate.

Non intendo qui parlare di questi eventi terribili. Tutte le volte che uno prova a parlare di queste cose sembra sempre che egli cerchi di rimpicciolirli, sono eventi che sono più grandi della stessa immaginazione.

Ma l'orrore continua. Coloro che sono scappati dal Vietnam; le vittime di Pol Pot in Cambogia; le vittime della rivoluzione in Iran; coloro che sono fuggiti dall'Afganistan e gli arabi che sono dovuti scappare da Israele, a ripetizione uomini, donne e bambini diventano le vittime di questi pazzi fanatici.

Cosa potremmo fare per prevenire questi eventi mostruosi? Possiamo fare qualcosa? La mia risposta è: sí! Io credo che ci possa essere moltissimo che possiamo fare. Quando dico noi, intendo gli intellettuali, che sono quegli esseri umani interessati alle idee; specialmente quelli che leggono e scrivono.

Perché io penso che noi, gli intellettuali, siamo in grado di aiutare? Semplicemente perché noi, gli intellettuali, abbiamo fabbricato le armi più terribili per migliaia di anni, uccisori di masse di uomini in nome di un'idea, una dottrina, una teoria e una religione – tutte queste cose sono il prodotto del nostro lavoro, invenzioni di noi intellettuali. Se solo potessimo smetterla di manipolare gli uomini contro gli uomini – spesso con le migliori intenzioni – ci sarebbe tanto di guadagnato. Nessuno può dire che sia impossibile per noi smettere di fare ciò.

Il piú importante fra i dieci comandamenti è: non uccidere. Esso contiene quasi la totalità dell'etica. Il modo in cui Schopenhauer, per esempio, formula la dottrina etica è sostanzialmente un'estensione di questo comandamento importante. La dottrina etica di Schopenhauer è semplice, diretta e chiara. Egli afferma: *Non far del male a nessuno. Aiuta tutti al meglio delle tue possibilità.*

K. R. Popper, *In search of a better World [Alla ricerca di un mondo migliore]*, Rodledge, London-New York, 1992, pagg. 188-189 [trad. di G. Zappitello]

Popper, Le regole della società aperta

In questa lettura Popper elenca una serie di norme che devono essere fatte proprie da una "società aperta".

K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, vol. II; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma, 1981, pagg. 210-211

1. La democrazia non può compiutamente caratterizzarsi solo come governo della maggioranza, benché l'istituzione delle elezioni generali sia della massima importanza. Infatti una maggioranza può governare in maniera tirannica. (La maggioranza di coloro che hanno una statura inferiore a 6 piedi può decidere che sia la minoranza di coloro che hanno statura superiore a 6 piedi a pagare tutte le tasse). In una democrazia, i poteri dei governanti devono essere limitati, e il criterio di una democrazia è questo: in una democrazia i governanti – cioè il governo – possono essere licenziati dai governati senza spargimenti di sangue. Quindi se gli uomini al potere non salvaguardano quelle istituzioni che assicurano alla minoranza la possibilità di lavorare per un cambiamento pacifico, il loro governo è una tirannia.
2. Dobbiamo distinguere soltanto fra due forme di governo, cioè quello che possiede istituzioni di questo genere e tutti gli altri; vale a dire fra democrazia e tirannide.
3. Una costituzione democratica consistente deve escludere soltanto un tipo di cambiamento nel sistema legale, cioè quel tipo di cambiamento che può mettere in pericolo il suo carattere democratico.
4. In una democrazia, l'integrale protezione delle minoranze non deve estendersi a coloro che violano la legge e specialmente a coloro che incitano gli altri al rovesciamento violento della democrazia.
5. Una linea politica volta all'instaurazione di istituzioni intese alla salvaguardia della democrazia deve sempre operare in base al presupposto che ci possono essere tendenze anti-democratiche latenti sia fra i governati che fra i governanti.
6. Se la democrazia è distrutta, tutti i diritti sono distrutti; anche se fossero mantenuti certi vantaggi economici goduti dai governati, essi lo sarebbero solo sulla base della rassegnazione.
7. La democrazia offre un prezioso campo di battaglia per qualsiasi riforma ragionevole dato che essa permette l'attuazione di riforme senza violenza. Ma se la prevenzione della democrazia non diventa la preoccupazione preminente di ogni battaglia particolare condotta su questo campo di battaglia; le tendenze antidemocratiche latenti che sono sempre presenti (e che fanno appello a coloro che soffrono sotto l'effetto stressante della società), possono provocare il crollo della democrazia. Se la comprensione di questi principi non è ancora sufficientemente sviluppata, bisogna promuoverla. La linea politica opposta può riuscire fatale; essa può comportare la perdita della battaglia più importante, che è la battaglia per la stessa democrazia.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 502-503

Popper, Mondo 1, Mondo 2, Mondo 3

In questa breve lettura Popper riassume la sua concezione del mondo e della realtà nel suo insieme. Come è noto, questa tripartizione fu elaborata in collaborazione con J. Eccles.

K. R. Popper, *Epistemologia, razionalità e libertà*, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma, 1972, pag. 7

L'argomento principale delle presenti pagine sarà costituito da ciò che io spesso chiamo, in mancanza di un nome migliore, "il terzo mondo". Al fine di spiegare tale espressione, faccio notare che, senza prendere le parole "mondo" o "universo" troppo seriamente, possiamo distinguere i seguenti tre mondi o universi:

1. il mondo degli oggetti fisici o degli stati fisici;
2. il mondo degli stati di coscienza o degli stati mentali, o forse delle disposizioni del comportamento ad agire;
3. il mondo dei "contenuti oggettivi di pensiero", specialmente dei pensieri scientifici e poetici e delle opere d'arte.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pag. 189

Popper, Mozart e la creatività

Secondo Popper l'esistenza di Mozart e delle sue opere è una prova sufficiente per dimostrare che nel mondo non c'è il dominio assoluto del determinismo, ma vi è spazio anche per la creatività.

K. R. Popper, *Società aperta, universo aperto*, Borla, Roma, 1984, pagg. 83-86

Popper: Il mondo è creativo. E questo risulta palese dal fatto che esso ha creato un Mozart, capace di creare le opere-di-Mozart. Fuor d'ogni dubbio, Mozart ha imparato una quantità di cose da suo padre, da Bach e dai maestri italiani. Ma sarebbe davvero ridicolo asserire che la musica di Mozart non sia nient'altro che una generalizzazione di tutto questo. È perfettamente chiaro che il fatto che egli ha ascoltato molta musica, prima di comporre, non pone in questione il valore delle sue creazioni.

Kreuzer: *Questo, però, significa anche una qualche mancanza di comprensione tra Lei e i Suoi critici e forse tra Lei e il Suo pubblico. Quando il problema viene posto come un contrasto tra induuttivismo e deduttivismo, manca un elemento essenziale – il "creativismo".*

Popper: Sí, naturalmente.

Kreuzer: *Ma da dove viene il creativo?*

Popper: L'ho detto molto spesso. L'ho ripetuto tante volte. Il contrasto tra induuttivismo e deduttivismo riguarda soltanto la logica, e non si riferisce al processo creativo. E proprio qui sta lo sbaglio dell'induttivismo. Esso vuole sostituire il processo creativo con l'induzione. L'apparente contrasto riguarda solo il fatto che io dico: oltre la deduzione, non c'è nessuna forma logica di inferenza. La cosiddetta induzione non è una tale forma di inferenza. La cosiddetta induzione non è una tale forma logica. E se si dice che essa è una forma creativa, allora replico: l'induzione, se esistesse, sarebbe una forma meccanica, non creativa, che ci si impone. In realtà, non ci si impone nulla, e noi siamo creativi, e perveniamo di continuo, ad opera di atti creativi, a nuove teorie. Di contro a ciò, l'induttivista, che in effetti è un positivista e un meccanicista e che non vuol riconoscere l'elemento creativo nell'uomo, dice: bene, queste cose ci si impongono dall'esterno. Sono le impressioni sensoriali che ci informano, o le mutazioni darwiniane o le biforcazioni di Prigogine – o comunque le si voglia chiamare. Com'è che le chiama Lorenz?

Kreuzer: *Folgorazioni...*

Popper: Ma appunto esistono questi atti creativi, e sono essi che rendono il mondo interessante. La vita, l'universo stesso, prima che vi apparisse la vita, è creativo; ma la prova di questa creatività si ha prima ad opera della vita, e la prova decisiva si ha attraverso Mozart.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 214-216

Popper, Prima l'ipotesi, poi l'osservazione

In polemica con la teoria induttivista e con la teoria della tabula rasa, Popper propone un metodo di ricerca per congetture e confutazioni.

K. R. Popper, *Scienza e filosofia*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1969, pagg. 138-142

Possiamo dire che la nostra conoscenza si accresce man mano che procediamo da vecchi problemi a nuovi problemi per mezzo di congetture e di confutazioni, per mezzo della confutazione delle nostre teorie, o, piú generalmente, delle nostre *aspettazioni*.

Suppongo che qualcuno di voi ammetterà che di solito partiamo da problemi; ma può darsi che pensiate ancora che il nostro problema deve per forza essere il risultato di osservazioni e di esperimenti, perché, prima di ricevere le impressioni attraverso i nostri sensi, la nostra mente è una *tabula rasa*, una lavagna vuota, un foglio bianco; perché non c'è nulla, nel nostro intelletto, che non vi sia entrato attraverso i sensi.

Ma quello che sto combattendo è proprio questa venerabile idea. Io asserisco che ogni animale è nato con molte aspettative, solitamente inconsce, o, in altre parole, che è dotato fin dalla nascita di qualcosa che corrisponde da vicino alle ipotesi, e così alla conoscenza ipotetica. E asserisco che abbiamo sempre una conoscenza innata – innata in questo senso – da cui partire, anche se può ben darsi che di questa conoscenza innata non possiamo fidarci affatto. Questa conoscenza innata, queste aspettative innate, se disilluse, creeranno i nostri primi problemi, e l'accrescimento della conoscenza, che ne segue, si può descrivere come un accrescimento che consiste interamente nelle correzioni e nelle modificazioni della conoscenza precedente.

Dunque capovolgo la situazione nei confronti di quelli che pensano che l'osservazione deve precedere le aspettative e i problemi e asserisco addirittura che, per ragioni logiche, l'aspettazione non può precedere tutti i problemi, anche se, ovviamente, qualche volta precederà alcuni problemi: ad esempio, quei problemi che sorgono da un'osservazione che ha disilluso alcune delle nostre aspettative o che ha confutato alcune delle nostre teorie.

Ora, questo fatto – il fatto cioè che l'osservazione non può precedere tutti i problemi – si può illustrare con un semplice esperimento, che io desidero eseguire, col vostro permesso, prendendo voi stessi come cavie. Il mio esperimento consiste nel chiedervi di osservare, qui ed ora. Spero che voi tutti stiate cooperando, ed osserviate! Ma temo che qualcuno di voi, invece di osservare, provi il forte impulso a chiedermi: “Che cosa vuoi che osservi?”.

Se questa è la vostra risposta, allora il mio esperimento è riuscito. Infatti, quello che sto tentando di mettere in chiaro è che, allo scopo di osservare, dobbiamo avere in mente una questione ben definita, che possiamo essere in grado di decidere mediante l'osservazione. Charles Darwin lo sapeva, quando scrisse: “Com'è strano che nessuno veda che ogni osservazione non può non essere pro o contro qualche teoria...”.

Come ho detto prima, non posso sperare di convincervi della verità della mia tesi, secondo

cui l'osservazione viene dopo l'aspettazione o l'ipotesi. Ma spero di essere stato capace di mostrarvi che può esistere un'alternativa alla venerabile dottrina secondo cui la conoscenza – e specialmente la conoscenza scientifica – parte dall'osservazione.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 36-37

Popper, Sul criterio di demarcazione

Presentiamo in questa lettura la famosa proposta popperiana della “possibilità di falsificazione” come criterio di demarcazione fra scienza e non scienza.

K. R. Popper, *Logik of Scientific Discovery*, trad. it. *Logica della scoperta scientifica*, di M. Trinchero, Einaudi, Torino, 1970, pagg. 21-25

Il criterio di demarcazione inerente alla logica induttiva – cioè il dogma positivistico del significato – è equivalente alla richiesta che tutte le asserzioni della scienza empirica (ovvero tutte le asserzioni “significanti”) debbano essere passibili di una decisione conclusiva riguardo la loro verità e falsità; diremo che devono essere *deducibili in modo conclusivo*. Ciò significa che la loro forma dev'essere tale che *sia il verificarle sia il falsificarle* debbano essere logicamente possibili. Così Schlick dice: “[...] un'asserzione autentica deve essere passibile di *verificazione conclusiva*”; e Waismann afferma ancor più chiaramente: “Se non è in alcun modo possibile *determinare se un'asserzione è vera*, allora l'asserzione non ha alcun significato. Infatti il significato di un'asserzione è il metodo della sua *verificazione*”.

Ora, secondo me, non esiste nulla di simile all'induzione. È pertanto logicamente inammissibile l'inferenza da asserzioni singolari “verificate dall'esperienza” (qualunque cosa ciò possa significare) a teorie. Dunque le teorie non sono *mai* verificabili empiricamente. Se vogliamo evitare l'errore positivistico, consistente nell'eliminare per mezzo del nostro criterio di demarcazione i sistemi di teorie delle scienze della natura, dobbiamo scegliere un criterio che ci consenta di ammettere, nel dominio della scienza empirica, anche asserzioni che non possono essere verificate.

Ma io ammetterò certamente come empirico, o scientifico, soltanto un sistema che possa essere *controllato* dall'esperienza. Queste considerazioni suggeriscono che, come criterio di demarcazione, non si deve prendere la *verificabilità*, ma la *falsificabilità* di un sistema. In altre parole: da un sistema scientifico non esigerò che sia capace di esser scelto, in senso positivo, una volta per tutte; ma esigerò che la sua forma logica sia tale che possa essere messo in evidenza, per mezzo di controlli empirici, in senso negativo: *un sistema empirico deve poter essere confutato dall'esperienza*.

(Così l'asserzione “Domani qui pioverà o non pioverà” non sarà considerata un'asserzione empirica, semplicemente perché non può essere confutata, mentre l'asserzione “Qui domani pioverà” sarà considerata empirica).

Contro il criterio di demarcazione che ho proposto qui si possono sollevare diverse obiezioni. In primo luogo può sembrare piuttosto sciocco il suggerire che la scienza, la quale dovrebbe darci informazioni positive, si debba caratterizzare dicendo che soddisfa un criterio negativo come la confutabilità. Ma nei §§ 31-46 mostrerò che quest'obiezione ha poco peso, perché la quantità di informazione intorno al mondo fornita da un'asserzione scientifica è tanto più grande quanto maggiore è la possibilità che essa entri in conflitto, in

virtù del suo carattere logico, con possibili asserzioni singolari. (Non per nulla chiamiamo “leggi” le leggi di natura: quanto più vietano, tanto più dicono).

Ancora: si potrebbe tentare di rivolgere contro me stesso le critiche che ho rivolto al criterio di demarcazione induttivistico: potrebbe infatti sembrare che contro la falsificabilità come criterio di demarcazione sia possibile sollevare critiche simili a quelle che io, per parte mia, ho sollevato contro la verificabilità.

Questo attacco non può darmi noia. La mia proposta si basa su un'*asimmetria* tra verificabilità, e falsificabilità, asimmetria che risulta dalla forma logica delle asserzioni universali. Queste, infatti, non possono mai essere derivate da asserzioni singolari, ma possono venir contraddette da asserzioni singolari. Di conseguenza è possibile, per mezzo di inferenze puramente deduttive (con l'aiuto del *modus tollens* della logica classica), concludere dalla verità di asserzioni singolari alla falsità di asserzioni universali. Un tale ragionamento, che conclude alla falsità di asserzioni universali, è il solo tipo di inferenza strettamente deduttiva che proceda, per così dire, nella “direzione induttiva”; cioè da asserzioni singolari ad asserzioni universali.

Una terza obiezione può forse sembrare più seria. Si può dire che, anche ammettendo l'*asimmetria*, è ancora impossibile, per varie ragioni, che un qualsiasi sistema teorico possa mai essere falsificato in modo conclusivo. Infatti è sempre possibile trovare qualche scappatoia per sfuggire alla falsificazione: per esempio, introducendo *ad hoc* un'ipotesi ausiliaria oppure trasformando, *ad hoc*, una definizione. È anche possibile adottare la posizione che consiste, semplicemente, nel respingere qualsiasi esperienza falsificante, senza che ciò conduca a contraddizioni. È vero che di solito gli scienziati non procedono in questo modo, ma tale procedimento è logicamente possibile; e il meno che si possa sostenere è che questo fatto rende dubbio il valore del criterio di demarcazione che ho proposto.

Devo ammettere che questa critica è giusta; ma non per questo è necessario che io ritiri la mia proposta di adottare la falsificabilità come criterio di demarcazione. Nel § 20 e in quelli seguenti proporrò infatti che il *metodo empirico* venga caratterizzato come un metodo che esclude precisamente quei modi di sfuggire alla falsificazione che, come giustamente insiste il mio critico immaginario, sono logicamente ammissibili. Secondo la mia proposta, ciò che caratterizza il metodo empirico è la maniera in cui esso espone alla falsificazione, in ogni modo concepibile, il sistema che si deve controllare. Il suo scopo non è quello di salvare la vita a sistemi insostenibili, ma, al contrario, quello di scegliere il sistema che al paragone si rivela più adatto, dopo averli esposti tutti alla più feroce lotta per la sopravvivenza.

Il criterio di demarcazione che ho proposto conduce anche a una soluzione del problema dell'induzione di Hume; del problema, cioè, della validità delle leggi di natura. La radice di questo problema è l'apparente contraddizione tra quella che può essere chiamata “la tesi fondamentale dell'empirismo” – la tesi secondo cui soltanto l'esperienza può decidere della verità o della falsità delle asserzioni della scienza – e la realizzazione humaneana

dell'inammissibilità delle argomentazioni induttive. Questa contraddizione nasce soltanto se si assume che tutte le asserzioni empiriche della scienza debbano essere “decidibili in modo conclusivo”; se cioè si assume che tanto la loro verifica quanto la loro falsificazione debbano essere entrambe possibili in linea di principio. Se rinunciamo a questa esigenza e ammettiamo come empiriche soltanto quelle asserzioni che sono decidibili in un unico senso – unilateralmente decidibili e, piú specificamente, falsificabili – e possono essere controllate per mezzo di tentativi sistematici di falsificarle, allora la contraddizione svanisce: il metodo della falsificazione non presuppone alcun'inferenza induttiva, ma soltanto le trasformazioni tautologiche della logica deduttiva, la cui validità è fuori discussione.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pagg. 497-499

Popper, Sul linguaggio e la sua funzione

Popper ha sempre polemizzato con i filosofi del linguaggio, i quali pretendono di imporre le loro conclusioni al linguaggio filosofico. In questa lettura egli distingue quattro funzioni del linguaggio: argomentativa, descrittiva, segnaletica ed espressiva.

K. R. Popper, *L'io e il suo cervello*, vol. I, trad. it. di G. Minnini, Armando, Roma, 1981, pagg. 76- 79

Io credo che il fisicalista sia ostacolato anche nella risoluzione di un altro problema: non può rendere giustizia, alle funzioni superiori del linguaggio.

Questa critica del fisicalismo si collega all'analisi delle funzioni del linguaggio che venne introdotta dal mio maestro, Karl Bühler. Egli distinse tre funzioni del linguaggio: 1) la funzione espressiva; 2) la funzione di segnalazione o di appello; 3) la funzione descrittiva. [...] Ho esaminato la teoria di Bühler in varie occasioni e ho aggiunto alle sue tre funzioni una quarta 4) la funzione argomentativa. Ora, io ho altrove dimostrato con vari argomenti che il fisicalista è in grado di affrontare soltanto la prima e la seconda di queste funzioni. Di conseguenza, se lo poniamo di fronte alle funzioni descrittiva e argomentativa del linguaggio, il fisicalista vedrà sempre soltanto le prime due (le quali peraltro sono sempre presenti), con risultati disastrosi.

Per capire che cosa sia in discussione, è necessario esaminare brevemente la teoria delle funzioni del linguaggio.

Nell'analisi bühleriana dell'atto del parlare si comincia col differenziare tra il *parlante* (ovvero, come anche lo chiama Bühler, l'*emittente*) e la persona a cui si parla, l'*ascoltatore* (o il *ricevente*). In certi casi speciali ("degenerati") il ricevente può mancare oppure identificarsi con l'emittente. Le quattro funzioni qui prese in esame [ce ne sono altre, quali il comando, l'esortazione, il consiglio – vedi anche gli "enunciati performativi" di John Austin (1962)] si basano sulle relazioni tra a) l'emittente, b) il ricevente, c) alcuni altri oggetti o stati di cose che, nei casi degenerati, possono essere identici ad a) o b). Elencherò in una tabella queste funzioni visualizzando la collocazione delle funzioni inferiori (in basso) e di quelle superiori (in alto).

		Funzioni	Valori	uomo
		(4) Funzione argomentativa	Validità/Invalidità	
		(3) Funzione descrittiva	Falsità Verità	
Animali Piante	Forse le api	(2) Funzione segnaletica (1) Funzione espressiva	Efficienza/Inefficienza Rivelare/Non rivelare	

Su questa tabella si possono fare i seguenti commenti:

- 1) La funzione espressiva consiste nell'esprimere all'esterno uno stato; in questo senso anche strumenti semplici come un termometro o un semaforo "esprimono" il loro stato. Tuttavia, non soltanto gli strumenti, ma anche gli animali (e talvolta le piante) esprimono il loro stato interiore nel loro comportamento. E altrettanto fanno gli uomini, naturalmente. Infatti, qualsiasi azione noi intraprendiamo, e non solo l'uso di un linguaggio, è una forma di autoespressione.
- 2) La funzione di segnalazione (Bühler la chiama anche "funzione di appello") presuppone la funzione espressiva, per cui si pone ad un livello superiore. Il termometro può segnalarci che fa molto freddo. Il semaforo è uno strumento di segnalazione (pur continuando a funzionare in ore in cui può darsi che non vi siano sempre automobili in circolazione). Gli animali, specialmente gli uccelli, emettono segnali di pericolo; perfino le piante lanciano dei segnali (per esempio agli insetti); e quando la nostra autoespressione (linguistica o d'altro tipo) provoca una reazione, in un animale o nell'uomo, possiamo dire che è stata recepita come un segnale.
- 3) La funzione descrittiva del linguaggio presuppone le due funzioni inferiori. Tuttavia, ciò che la caratterizza, oltre all'espressione ed alla comunicazione (che possono diventare aspetti della situazione del tutto trascurabili), è che si facciano asserzioni che possono essere *vere* o *false*; vengono introdotti i criteri di verità e di falsità. (Possiamo distinguere una metà inferiore della funzione descrittiva in cui le descrizioni false sono al di là della facoltà di astrazione dell'animale (delle api?). Anche un termografo rientrerebbe in questo ambito perché, a meno che non sia rotto, descrive la verità).
- 4) La funzione argomentativa aggiunge alle tre funzioni inferiori l'argomentazione con i suoi valori di *validità* e di *invalidità*.

Ora, le funzioni 1) e 2) sono quasi sempre presenti nel linguaggio umano, ma normalmente sono irrilevanti almeno in confronto alle funzioni descrittiva e argomentativa.

Tuttavia, quando il fisicalista radicale e il comportamentista radicale si dedicano all'analisi del linguaggio umano, non riescono ad oltrepassare le prime due funzioni [...]. Il fisicalista tenterà di dare spiegazione fisica – una spiegazione causale – dei fenomeni linguistici. Ciò equivale ad interpretare il linguaggio come espressivo dello stato del parlante e quindi come se avesse la sola funzione espressiva. D'altro canto, il comportamentista si interesserà anche dell'aspetto sociale del linguaggio – ma questo verrà inteso, essenzialmente, come riguardante il comportamento degli altri; come "comunicazione", per usare una parola molto in voga; cioè come il modo in cui i parlanti rispondono al "comportamento verbale" l'uno dell'altro. Questo equivale a vedere il linguaggio come espressione e come comunicazione.

Ne derivano però conseguenze disastrose; perché, se tutto il linguaggio viene inteso soltanto come espressione e come comunicazione, allora si trascurano proprio tutto ciò che è caratteristico del linguaggio umano e lo distingue da quello animale: la sua capacità di fare asserzioni vere e false e di produrre argomenti validi e invalidi. Ciò, a sua volta, ha come

conseguenza che il fisicalista è impossibilitato a rendere conto della differenza tra propaganda, intimidazione verbale e argomentazione razionale.

Si potrebbe anche menzionare il fatto che la caratteristica apertura del linguaggio umano – la capacità di fornire una varietà di risposte quasi infinita a una qualsiasi situazione data, capacità sulla quale ha vigorosamente attratto la nostra attenzione in modo particolare Noam Chomsky – è collegata alla funzione descrittiva del linguaggio. L'immagine del linguaggio – e dell'acquisizione del linguaggio – che ci viene offerta da filosofi orientati in senso comportamentistico come Quine sembra, in realtà, quella della sua funzione di segnalazione, che dipende, in maniera tipica, dalla situazione prevalente. Come ha argomentato Chomsky, la spiegazione comportamentistica non rende giustizia del fatto che un'asserzione descrittiva possa essere ampiamente indipendente dalla situazione in cui viene usata.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 194-198

Popper, Sul razionalismo

Dopo aver affermato la sua scelta di fondo per il razionalismo, Popper distingue fra "razionalismo critico" e "razionalismo acritico o radicale", che giudica insostenibile e in definitiva irrazionale.

K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma, 1981, pagg. 302-305

Io sono totalmente dalla parte del razionalismo. E lo sono con tanto impegno che anche quando sento che il razionalismo si è spinto troppo avanti continuo a simpatizzare per esso, sostenendo, come sostegno, che un eccesso in questa direzione (purché escludiamo l'immodestia intellettuale dello pseudo-razionalismo di Platone) è, in realtà, innocuo in confronto di un eccesso nell'altra direzione. A mio giudizio, il solo caso in cui il razionalismo eccessivo è verosimilmente destinato a risultare dannoso è quello in cui finisce con l'indebolire la propria posizione e così col favorire una reazione irrazionalistica. È soltanto questo pericolo che mi induce a esaminare le pretese di un razionalismo eccessivo e di farmi propugnatore di un razionalismo modesto e auto-critico, che ammette certe limitazioni. Quindi, distinguerò, nelle considerazioni che seguono, fra due posizioni razionalistiche, che chiamerò rispettivamente "razionalismo critico" e "razionalismo acritico" o "razionalismo radicale". [...]

Si può definire il razionalismo acritico o radicale come l'atteggiamento proprio della persona che dice: "Io non sono disposto ad accettare nulla che non possa essere difeso per mezzo della discussione o dell'esperienza". Possiamo esprimere ciò anche nella forma del principio per cui dev'essere accantonata qualsiasi asserzione che non possa essere sostenuta o dalla discussione o dall'esperienza. Ora è facile vedere che questo principio del razionalismo acritico è incoerente; infatti, dal momento che esso non può, a sua volta, essere sostenuto dalla discussione o dall'esperienza, tale principio indica che deve anch'esso essere accantonato. (È analogo al paradosso del mentitore, cioè ad una asserzione che asserisce la sua propria falsità). Il razionalismo acritico è quindi logicamente insostenibile; e poiché un argomento puramente logico può mostrare ciò, il razionalismo acritico può essere battuto con la sua stessa arma preferita, l'argomentazione. [...]

L'atteggiamento razionalistico è caratterizzato dall'importanza che attribuisce all'argomentazione e all'esperienza. Ma né l'argomentazione logica né l'esperienza possono di per sé dar vita all'atteggiamento razionalistico; infatti saranno sensibili a esse soltanto coloro che sono disposti a prendere in considerazione l'argomentazione o l'esperienza e che quindi hanno già adottato questo atteggiamento. In altri termini, un atteggiamento razionalistico dev'essere già preventivamente adottato se si vuole che l'argomentazione e l'esperienza risultino efficaci e quindi non può esso stesso essere fondato sull'argomentazione o sull'esperienza. [...] Da tutto ciò dobbiamo trarre la

conclusione che nessuna argomentazione razionale avrà un effetto razionale su un uomo che non voglia adottare un atteggiamento razionale. Perciò un razionalismo radicale è insostenibile.

Ma ciò significa che chiunque adotta l'atteggiamento razionalistico lo fa perché ha adottato, coscientemente o incoscientemente, qualche proposta o decisione o credenza o comportamento, adozione, questa, che si può definire "irrazionale". Possiamo definire questa adozione, tanto se è puramente occasionale quanto se porta a una abitudine radicata, come una *fedè* irrazionale *nella ragione*. Perciò il razionalismo è necessariamente tutt'altro che assoluto o auto-sufficiente. Questa verità è stata frequentemente trascurata dai razionalisti che si sono così esposti al rischio di essere battuti sul loro stesso terreno e con la loro stessa arma favorita ogni volta che qualche irrazionalista si è dato la pena di svolgerla contro di essi. E infatti non è sfuggito all'attenzione di alcuni nemici del razionalismo che ci si può sempre rifiutare di accettare le discussioni, o tutte le discussioni o quelle di un certo tipo; e che siffatto atteggiamento può essere assunto senza diventare logicamente incoerenti. Ciò li porta a constatare che il razionalista acritico, che crede che il razionalismo sia autosufficiente e possa essere instaurato per via di argomentazione, è senz'altro fuori strada. L'irrazionalismo è logicamente superiore al razionalismo acritico [...]. Anche se un razionalismo acritico e assoluto è logicamente insostenibile, e anche se un irrazionalismo assoluto è logicamente sostenibile, questa non è una ragione per cui si debba adottare quest'ultimo. Infatti, ci sono altri atteggiamenti sostenibili, per esempio quello del razionalismo critico che riconosce il fatto che il fondamentale atteggiamento razionalistico scaturisce da un (almeno occasionale) atto di fede: dalla fede nella ragione. Quindi, la nostra scelta resta aperta.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. III, pag. 503-505

Popper, Sul senso della storia

A) *Per Popper non esiste nessun senso nascosto della storia. Essa ha il senso che noi riusciamo a darle. E soprattutto dalla storia dobbiamo imparare.*

K. R. Popper, *L'emancipazione attraverso la conoscenza*, in "Controcorrente" aprile-giugno 1973, anno V, n. 2, pagg. 17-22

Possiamo tentare di dare uno scopo alla storia politica e con ciò a noi stessi. Invece di cercare un più profondo, nascosto significato nella storia politica, possiamo chiederci quali dovrebbero essere i compiti degni e umani della storia politica: compiti fattibili e, nel contempo, a beneficio dell'umanità.

La mia *prima* tesi è, dunque, che noi dovremmo rifiutarci di parlare del "senso della storia", come di qualcosa di celato in essa, o come di una morale nascosta nella divina tragedia della storia o nel senso di alcune tendenze evolutive o leggi della storia, o di alcuni altri significati che potrebbero forse essere scoperti da alcuni grandi storici, filosofi o capi religiosi.

Perciò la mia prima tesi è negativa. Io sostengo che non vi è nessun significato nascosto nella storia e che quegli storici e filosofi che credono di averne scoperto uno, ingannano se stessi e gli altri.

La mia seconda tesi, comunque, è molto positiva. Io credo che noi stessi possiamo tentare di dare un significato alla storia politica – o piuttosto una pluralità di significati; significati che sono fattibili da – e degni di – esseri umani.

Ma io vado ancor più oltre. Perché la mia "*terza tesi*" è che noi possiamo imparare dalla storia che il tentativo di dare ad essa un significato etico, o dare a noi stessi uno scopo etico, non deve essere vano. Al contrario, non comprenderemo mai la storia se sottovaluteremo il potere storico degli scopi etici. Indubbiamente essi hanno spesso portato a terribili risultati, impreveduti da parte di coloro che per primi li avevano concepiti. Tuttavia, sotto certi aspetti, noi ci siamo avvicinati assai più di ogni altra precedente generazione agli scopi ed agli ideali dell'Illuminismo rappresentati dalla rivoluzione americana, o da Kant. Più specificamente, l'idea dell'auto-emancipazione o auto-liberazione attraverso la conoscenza, l'idea di una società pluralistica o aperta e l'idea di concludere la spaventevole storia delle guerre con l'instaurazione di una pace eterna, sebbene siano ideali forse ancora molto lontani, sono divenute lo scopo e la speranza della maggior parte di noi. [...].

La mia *prima* tesi, l'asserzione negativa che non vi è alcun significato nascosto nella storia politica – nessun significato che si possa cercare e scoprire, né una tendenza nascosta – contraddice le varie teorie del progresso del XIX secolo; per esempio, le teorie di Comte, Hegel e Marx. Ma essa contraddice pure sia la teoria di Oswald Spengler sul "*declino dell'occidente*", formulata nel XX secolo, che le classiche teorie dei *cicli*, proposte, per esempio, da Platone, da Giovanni Battista Vico e da molti altri.

Io considero tutte queste teorie completamente sbagliate ed anche insensate. [...]. E dobbiamo pure stare attenti a non vedere in ciò delle leggi storiche che possano essere

usate per predizioni di progressi, cicli o destini, o per ogni altra simile predizione storica. Inoltre, sfortunatamente, il pubblico si aspetta e richiede, specialmente dopo Hegel e ancor più dopo Spengler che un vero studioso – un saggio o un filosofo o uno storico – sia capace di giocare il molo di un augure o indovino, che sia capace di predire il futuro. E ciò che è peggio, questa richiesta si autoalimenta. Infatti l'insistente richiesta ha pressoché portato ad una sovrabbondanza di profeti. Senza eccessiva esagerazione si potrebbe dire che, oggigiorno, ogni intellettuale di una certa reputazione si sente irresistibilmente obbligato a diventare un esperto nell'arte della profezia storica. E l'abissale profondità del suo pessimismo (poiché il non essere pessimista sarebbe praticamente un'infrazione della etichetta professionale) è sempre unita all'insondabile profondità ed alla generale solennità delle sue rivelazioni da oracolo.

Io credo che sia tempo di fare un tentativo per tenere la predizione nel posto che obiettivamente le spetta. Non intendo affermare, naturalmente, che gli indovini non predicano mai la verità: se le loro predizioni sono sufficientemente vaghe, il numero delle predizioni vere supererà anche quello delle false. Tutto ciò che io asserisco è che non esiste un metodo scientifico, storico o filosofico che possa aiutarci a produrre qualcosa come le ambiziose predizioni storiche nella vena di Marx e di Spengler.

Se una predizione storica si dimostrerà vera o no, non è questione di metodo né di saggezza o di intuizione: è semplicemente questione di fortuna. Queste predizioni sono arbitrarie, accidentali e non-scientifiche. Ma alcune possono ben raggiungere un potente effetto propagandistico. Da un sufficiente numero di persone che credono nel declino dell'Occidente, l'Occidente declinerà, anche se, senza questa propaganda per il suo declino, esso avrebbe continuato a fiorire. Profeti e anche falsi profeti, possono muovere le montagne; la stessa cosa possono fare le idee, anche se erranee. Fortunatamente, vi sono diverse occasioni in cui è possibile combattere le idee erranee con quelle giuste.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 171-172

B) Per Popper l'idea della possibilità di una società perfetta si deve spiegare con l'abbassamento del livello di razionalità. [M. Gilas, collaboratore di Tito in Jugoslavia, era poi diventato un severo critico della società comunista].

Colloqui di filosofia inglese contemporanea, a cura di B. Magee, trad. it. di I. Bertoni, Armando, Roma, 1979, pagg. 146-149

Magee: Perché la Sua filosofia politica ha assunto per lo più la forma di aspra polemica contro le teorie utopiche?

Popper: Moltissimi aspetti della nostra vita sociale sono crudeli, ripugnanti, stupidi ed ingiusti: lo spazio per migliorare è sconfinato. Gli uomini hanno sempre sognato un mondo migliore ed alcuni di questi sogni hanno ispirato le riforme sociali; ma – come ho dimostrato in *The Open Society* – il sognare una società perfetta è pernicioso: i puritani speravano di

fondarla ed altrettanto fece Robespierre, ma quel che essi realizzarono non fu il cielo in terra bensí l'inferno di una spietata tirannide.

Magee: Alcune delle Sue tesi di filosofia politica, dapprima trascurate, furono poi autonomamente riscoperte da altri: Gilas, per esempio, che era stato certamente una delle figure piú eminenti del mondo comunista, nel suo volume *La nuova classe*, diventato ora un classico, propone idee che Lei aveva pubblicato ben prima di lui in *The Open Society*.

Ancora nella sua ultima opera, *La società imperfetta*, non fa altro che sviluppare questo giudizio: "È mia convinzione che la società non possa essere perfetta". È infatti sua ferma opinione che l'idea che la società possa essere perfetta sia l'errore basilare del comunismo.

Popper: Ritengo che Lei abbia davvero ragione per quanto riguarda Gilas: egli arrivò attraverso lunghi anni di sofferenza e di carcere ad alcune visioni cui altri erano giunti mediante il pensiero critico. Trovo, anzi, che per certi aspetti i suoi risultati hanno un senso piú forte e sono piú degni di considerazione.

Magee: Tuttavia noi stiamo assistendo ad una riviviscenza, tra i giovani piú intelligenti, proprio di quegli autori e di quelle dottrine contro i quali Ella ha vivacemente polemizzato: Hegel, Marx, la psicanalisi, l'esistenzialismo. Quale spiegazione potrebbe dare?

Popper: È di sempre la tendenza a cercare la pietra filosofale, una qualche panacea a tutti i nostri mali. La situazione odierna infatti è per niente nuova, fatta eccezione per un triste declino del livello razionale delle nostre discussioni. Ciò è dovuto contemporaneamente in parte ad impazienza ed in parte all'avvertimento che si son fatte troppe chiacchiere senza approdare a nulla: e così si è perso il gusto della discussione polemica, non si tenta nemmeno piú di scoprire quel che c'è di sbagliato nell'argomentazione opposta, si accettano teorie suggestive di largo consumo. È una tendenza che si può capire, ma è un ben triste andazzo, se diventa il marchio caratterizzante i giovani intellettuali: testimonianza di uno scadimento di livello intellettuale e di intellettuale responsabilità.

Un esempio dell'incoscienza critica di questo tipo di anti-razionalismo è oggi la moda dell'anarchismo: certamente noi dobbiamo opporci all'elefantiasi burocratica, allo strapotere dello Stato; ma non riesco a concepire come le stesse persone che sono obbligate a rendersi conto che anarchia a livello internazionale significa guerra atomica possano poi credere che sia possibile vivere anarchicamente a livello nazionale senza precipitare, anche così, in una guerra atomica.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 244-246

Popper, Sull'esistenza del Mondo 3

Polemizzando con i mentalisti e i materialisti, Popper dimostra l'inadeguatezza delle loro teorie e la non riconducibilità del Mondo 3 al Mondo 2 e al Mondo 1.

K. R. Popper, *L'io e il suo cervello*, vol. I, trad. it. di G. Minnini, Armando, Roma, 1981, pagg. 74-76

Che aspetto ha il mondo 3 da un punto di vista materialistico? Ovviamente, la semplice esistenza di aereoplani, aeroporti, biciclette, libri, edifici, automobili, calcolatori, grammofoni, conferenze, manoscritti, pitture, sculture e telefoni non presenta alcun problema per qualsiasi forma di fisicalismo o di materialismo. Mentre per il pluralista queste sono le esemplificazioni materiali, le incarnazioni degli oggetti del mondo 3, per il materialista sono semplicemente parti del mondo 1.

Ma che dite delle relazioni logiche oggettive che si stabiliscono tra le teorie (siano esse scritte o meno), quali l'incompatibilità, la deducibilità reciproca, la sovrapposizione parziale, ecc.? Il materialista radicale sostituisce gli oggetti del mondo 2 (esperienze soggettive) con i processi cerebrali. Tra questi una particolare importanza hanno le disposizioni al comportamento verbale: le disposizioni ad assentire o a respingere, a convalidare o a confutare, o semplicemente a prendere in considerazione – a calcolare i pro e i contro. Come la maggior parte di coloro che accettano gli oggetti del mondo 2 (i “mentalisti”), di solito i materialisti interpretano i contenuti del mondo 3 come se fossero “idee nelle nostre menti”: i materialisti radicali però cercano di fare un passo avanti e di interpretare “le idee nelle nostre menti” – e quindi anche gli oggetti del mondo 3 – come disposizioni al comportamento verbale aventi una base nel funzionamento del cervello.

Eppure né il mentalista né il materialista riescono in questo modo a rendere giustizia agli oggetti del mondo 3, specialmente ai contenuti delle teorie e alle loro relazioni logiche oggettive.

Gli oggetti del mondo 3 non sono soltanto “idee nelle nostre menti” né sono disposizioni dei nostri cervelli al comportamento verbale. Né ci è di qualche aiuto l'aggiungere a queste disposizioni le incarnazioni del mondo 3, come accennavamo nel primo capoverso di questo paragrafo, perché nulla di tutto ciò sa far fronte adeguatamente al carattere *astratto* degli oggetti del mondo 3 e specialmente alle *relazioni logiche* esistenti tra loro.

Per fare un esempio, l'opera di Frege *Grundgesetze* era già scritta, e in parte stampata, quando in base ad una lettera scrittagli da Bertrand Russell egli dedusse che nei suoi fondamenti era implicita un'autocontraddizione. Questa autocontraddizione era esistita, oggettivamente, per anni e Frege non l'aveva notata: non era stata “nella sua mente”.

Soltanto Russell rilevò il problema (a proposito di un manoscritto completamente diverso) in un momento in cui Frege aveva già finito di redigere il suo manoscritto. Per anni quindi è esistita una teoria di Frege (ed una analoga, più recente, di Russell) che era oggettivamente incoerente senza che nessuno avesse sentore di questo fatto, ovvero

senza che un dato stato cerebrale disponesse nessuno a convenire con il suggerimento "Questo manoscritto contiene una teoria incoerente".

Riepilogando, gli oggetti del mondo 3 nonché le loro proprietà e le loro relazioni non si possono ridurre ad oggetti del mondo 2. Né si possono ridurre a stati o a disposizioni cerebrali, neanche se dovessimo ammettere che tutti gli stati e i processi mentali possono essere ridotti a stati e processi cerebrali. È così nonostante il fatto che possiamo considerare il mondo 3 come il prodotto delle menti umane.

Russell non inventò né produsse l'incoerenza, ma la *scoprì*. (Egli inventò o produsse un modo di dimostrare o di provare che c'era l'incoerenza). Qualora la sua teoria non fosse stata oggettivamente incoerente, Frege non vi avrebbe potuto applicare la dimostrazione russelliana dell'incoerenza, per cui non si sarebbe convinto della sua insostenibilità.

Pertanto, uno stato della mente di Frege (e senza dubbio anche uno stato del cervello di Frege) fu, in parte, il risultato del fatto oggettivo che questa teoria era incoerente: la scoperta di questo fatto lo turbò e lo sconvolse profondamente. Ciò, a sua volta, lo spinse a scrivere (un evento del mondo 1 fisico) le parole "*Die Arithmetik ist ins Schwanken geraten*" (L'aritmetica incomincia a vacillare). C'è quindi un'interazione tra: a) l'evento fisico, o parzialmente fisico, del ricevere Frege la lettera di Russell; b) il fatto oggettivo, fino ad allora non evidenziato e appartenente al mondo 3, che nella teoria di Frege c'era un'incoerenza; c) l'evento fisico, o parzialmente fisico, dello scrivere Frege il suo commento sullo status (mondo 3) dell'aritmetica.

Queste sono alcune delle ragioni per cui sostengo che il Mondo 1 non è chiuso sul piano causale ed asserisco che c'è un'interazione (seppure indiretta) tra mondo 1 e mondo 3. Mi sembra chiaro che questa interazione sia mediata da eventi mentali, e in parte anche coscienti, del mondo 2.

Naturalmente il fisicalista non può ammettere nulla di tutto ciò.

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 192-194

Popper, Sulla teoria cospiratoria della società

Popper esamina le teorie cospiratorie utilizzate per spiegare certi fenomeni sociali e ne dimostra l'infondatezza. Egli osserva inoltre che ad "azioni umane intenzionali" seguono spesso "ripercussioni inintenzionali".

K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, trad. it. di D. Antiseri, Armando, Roma, 1973-1974, pagg. 125-129

Alla fine di chiarire questo punto, illustrerò brevemente una teoria che è largamente condivisa, ma che presuppone quello che considero precisamente il contrario del vero fine delle scienze sociali: quella che chiamo *"La teoria cospirativa della società"*. Essa consiste nella convinzione che la spiegazione di un fenomeno sociale consista nella scoperta degli uomini o dei gruppi che sono interessati al verificarsi di tale fenomeno (talvolta si tratta di un interesse nascosto che dev'essere prima rivelato) e che hanno progettato e congiurato per promuoverlo.

Questa concezione dei fini delle scienze sociali deriva, naturalmente, dall'erronea teoria che, qualunque cosa avvenga nella società – specialmente avvenimenti come la guerra, la disoccupazione, la povertà, le carestie, che la gente di solito detesta – è il risultato di diretti interventi di alcuni individui e gruppi potenti. Questa teoria ha molti sostenitori ed è anche più antica dello storicismo (che, come risulta dalla sua forma teistica primitiva, è un derivato della teoria della cospirazione). Nelle sue forme moderne esso è, come lo storicismo moderno e come un certo atteggiamento moderno nei confronti delle "leggi naturali", il tipico risultato della secolarizzazione di una superstizione religiosa. La credenza negli dèi omerici le cui cospirazioni spiegano la storia della guerra di Troia è morta. Gli dèi sono stati abbandonati. Ma il loro posto è occupato da uomini o gruppi potenti – sinistri gruppi di pressione la cui perversità è responsabile di tutti i mali di cui soffriamo – come i famosi savi di Sion, o i monopolisti, o i capitalisti o gli imperialisti.

Io non intendo affermare, con questo, che di cospirazioni non ne avvengano mai. Al contrario, esse sono tipici fenomeni sociali. Esse diventano importanti, per esempio, tutte le volte che pervengono al potere persone che credono nella teoria della cospirazione. E persone che credono sinceramente di sapere come si realizza il cielo in terra sono facili quant'altre mai ad adottare la teoria della cospirazione e a impegnarsi in una contro-cospirazione contro inesistenti cospiratori. Infatti la sola spiegazione del fallimento del loro tentativo di realizzare il cielo in terra è l'intenzione malvagia del Demonio che ha tutto l'interesse di mantenere vivo l'inferno.

Cospirazioni avvengono, bisogna ammetterlo. Ma il fatto notevole che, nonostante la loro presenza, smentisce la teoria della cospirazione, è che poche di queste cospirazioni alla fine hanno successo. *I cospiratori raramente riescono ad attuare la loro cospirazione.* Perché si verifica questo? Perché le realizzazioni differiscono così profondamente dalle aspirazioni? Perché ciò è quanto normalmente avviene nella vita sociale, ci siano o non ci

siano cospirazioni. La vita sociale non è solo una prova di forza fra gruppi in competizione, ma è anche azione entro una più o meno elastica o fragile struttura di istituzioni e tradizioni, azione che provoca – a parte qualsiasi contro-azione consapevole – molte reazioni impreviste, e alcune di esse forse anche imprevedibili, in seno a questa struttura. Cercar di analizzare queste reazioni e di prevederle per quanto possibile è, a mio giudizio, il compito essenziale delle scienze sociali. È il compito di analizzare le inintenzionali ripercussioni sociali delle azioni umane intenzionali, quelle ripercussioni la cui importanza è trascurata sia dalla teoria della cospirazione che dallo psicologismo, come abbiamo già indicato. Un'azione che si attui in piena armonia con l'intenzione non crea problemi per la scienza sociale (a meno che non si imponga la necessità di spiegare perché in quel determinato caso non si siano avute ripercussioni inintenzionali di alcun genere

K. R. Popper, *Logica della ricerca e società aperta*, Antologia a cura di D. Antiseri, La Scuola, Brescia, 1989, pagg. 165-167

Popper, Verità e certezza

Dopo aver nettamente distinto verità e certezza, Popper ricorda che il nostro cammino verso la verità passa necessariamente attraverso gli errori e senza verità non vi sono né errori, né fallibilismo.

K. R. Popper, *Toleration and intellectual responsibility* [Tolleranza e responsabilità intellettuale]

Per una comprensione della teoria di Senofane sulla verità è importante mettere in evidenza che Senofane pone una chiara differenza tra la *verità* oggettiva e la *certezza* soggettiva. La verità oggettiva è la corrispondenza di un'affermazione con i fatti, in qualsiasi modo noi conosciamo ciò – la conosciamo per certa – o no. Perciò *la verità non deve essere confusa con la certezza o con una sapienza certa*. Colui che conosce qualcosa con certezza, è colui che conosce la verità. Ma spesso succede che qualcuno fa delle congetture su qualcosa senza conoscerla per certa; e che la sua congettura è vera finché corrisponde ai fatti. Senofane implica correttamente che ci sono molte verità – importanti verità – che nessuno conosce per certo; poi ci sono molte verità sulle quali, anche se nessuno le conosce, qualcuno può farci delle congetture. Ed egli inoltre sottintende che ci sono delle verità su cui non si possono fare neppure delle congetture.

Invero in tutte le lingue in cui noi possiamo esprimere l'infinita sequenza dei numeri naturali, c'è un'infinita varietà di chiare e non ambigue affermazioni (per esempio: $17^2=627+2$).

Ognuna di queste affermazioni è sia vera, sia, se è falsa, la sua negazione è vera. Ci sono pertanto molte proposizioni vere che sono infinitamente differenti. E da questo segue che esistono infinite proposizioni vere che non saremo mai capaci di conoscere – infinite verità inconoscibili.

Anche oggi ci sono molti filosofi che pensano che la verità possa essere significativa per noi solo se la possediamo; questo è conoscere con certezza. Ancora la conoscenza dell'esistenza di una conoscenza congetturale è importantissima. Ci sono verità a cui noi possiamo avvicinarsi solo con laboriose ricerche. La nostra strada quasi sempre ci conduce attraverso gli errori. E senza la verità non ci può essere errore (e senza errore non c'è fallibilità).

K. R. Popper, *In search of a better World* [Alla ricerca di un mondo migliore], Rodledge, London-New York, 1992, pagg. 195-196 [trad. di G. Zappitello]

Not Found

The requested URL

/mv/3dworld/eschool/filosofia/Index_file/Antologia_file/AntologiaP/PORFIRIO_
LA VIRTU AVVICINA L'UO.htm was not found on this server.

Apache/1.3.22 Server at www.overdev.com Port 80

Porfirio, Sapienza e ignoranza

Per Porfirio è insensata e inconcepibile una religione che oltraggia i sapienti ed esalta gli ignoranti. Il filosofo greco reagisce indignato di fronte alla provocazione di Paolo, che chiama “stoltezza” la sapienza dei Greci e che insiste sul fatto che i chiamati da Cristo sono poveri e ignoranti. Se la nostra scienza è “irragionevolezza” e “ignoranza” agli occhi del Dio dei cristiani, allora – esclama Porfirio – evviva l’irragionevolezza e l’ignoranza. Infatti Paolo non mette in evidenza la purezza d’animo dei fanciulli – esaltata nei Vangeli –, ma la loro lontananza dal sapere filosofico.

Contro i cristiani, fr. 52 Harnack

Se i misteri sono nascosti ai sapienti e sono svelati invece ai fanciulli ancora piccoli e ai lattanti, è meglio cercare con ardore l’irragionevolezza e l’ignoranza. La grande trovata di Cristo su questa terra è quella di aver nascosto ai saggi il raggio della scienza per svelarlo alle persone insensate e infantili.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. I, pag. 765)

Proclo, Il mondo è eterno

Il movimento circolare dell'Essere non può che essere eterno. Il neoplatonismo, sulla scorta di tutto il pensiero greco, non può accettare la concezione ebraico-cristiana della creazione: la ragione rifugge l'idea che l'universo provenga dal Nulla. La filosofia greca si presenta al Medioevo soprattutto attraverso la mediazione dei Padri della Chiesa, che ne hanno fatto una servitrice fedele della teologia, ma anche si presenta anche con una voce – quella di Proclo – che rivendica la propria autonomia e rifiuta come assurda una sapienza che contraddice, in nome di un nuovo Lógos divino, a quel Lógos che per secoli ha guidato l'uomo nella ricerca della Verità.

Commentario al Timeo, 115 e

Con quale intenzione Dio, dopo una inerzia di durata infinita, penserà di creare? Perché pensa che è meglio? Ma prima, o lo ignorava, o lo sapeva. Dire che lo ignorava è assurdo; ma se lo sapeva, perché non ha cominciato prima?

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1966, vol. I, pag. 803)

Proclo, Il processo circolare dell'Essere

Proclo, per dimostrare la perfezione del processo circolare dell'Essere, utilizza chiaramente elementi platonici e plotiniani (come la tensione erotica verso il Bene), integrandoli, però con altri aspetti del pensiero greco classico, come il concetto di causa, di chiara derivazione aristotelica, o quello di unione del simile con il simile, che risale alla filosofia arcaica.

Elementi di teologia, 31, 32, 35

1 [31] Ogni cosa che procede essenzialmente da un'altra, ritorna a quella da cui procede. Ché, se procedesse ma non tornasse alla causa di questo processo, non aspirerebbe alla sua causa. Infatti, ogni cosa che desidera si volge all'oggetto del suo desiderio. Ma ogni cosa aspira al Bene, e ciascuna lo raggiunge secondo la sua causa prossima.

2 Dunque anche le singole cose aspirano alle proprie cause: perché quello, da cui deriva l'essere a ciascuna, quel medesimo le procura il Bene. E l'aspirazione si dirige anzitutto a ciò, da cui il Bene deriva; e si torna a quello che prima si desidera.

3 [32] Ogni ritorno si effettua per somiglianza fra le cose che ritornano e ciò a cui si ritorna. Difatti, ogni cosa che ritorna, si affretta a congiungersi con il tutto e desidera la comunanza e l'unione con esso. Ora, la somiglianza unisce tutte le cose, così come la dissomiglianza le disgiunge e separa; perciò, se il ritorno è una certa comunanza e congiunzione, e se ogni comunanza e congiunzione avviene per somiglianza, necessariamente ogni ritorno si effettuerà per somiglianza.

4 [35] Ogni causato rimane nella sua causa, procede da essa, ritorna ad essa. Se rimanesse soltanto, non differirebbe in nulla dalla causa, essendo indistinto, poiché il processo va insieme con la distinzione. Se procedesse soltanto, sarebbe separato da essa e privo di simpatia, non avendo alcuna comunicazione con la causa. Se poi tornasse soltanto, come mai ciò che non ha l'essenza della causa, potrebbe per la sua essenza tornare a un elemento estraneo? Se rimanesse e procedesse, e non ritornasse, come vi sarebbe in ogni cosa un desiderio naturale del benessere e del Bene, e una tendenza verso il suo principio generatore? E se procedesse e ritornasse, ma non rimanesse, come mai, separato dalla causa, avrebbe fretta di ricongiungersi ad essa?

5 Né era congiunto prima del distacco. Ché, se fosse congiunto, rimarrebbe interamente in esso. Se rimanesse e tornasse, ma non procedesse, come sarebbe possibile che ciò che è diviso ritornasse? Giacché ogni cosa che ritorna assomiglia a quella che si risolve in ciò da cui è essenzialmente separata.

6 Dunque è necessario o che rimanga solamente, o che ritorni solamente, o che proceda solamente, o che gli estremi si uniscano tra loro, o che il medio si unisca con ciascuno degli estremi, o che tutti si congiungano. Dobbiamo perciò concludere che ogni cosa, necessariamente, rimane nella sua causa, procede da essa e ritorna ad essa.

(*Grande Antologia Filosofica*, Marzorati, Milano, 1966, vol. I, pagg. 797-798)

Prodico, Maestro del linguaggio

Era logico che nel tipo di lavoro che i sofisti svolgevano nelle loro scuole una parte importante fosse dedicata a una minuziosa analisi del significato delle parole, allo studio dei sinonimi, alle etimologie, ecc. In questo esercizio sembra che su tutti primeggiasse il sofista Prodico.

Fr. 84 A 17 DK (Platone, *Lachete*, 197 b, d)

[Nicia:] – Ma, mi pare, il non aver paura non è lo stesso che l'aver coraggio. Ed io credo che il coraggio unito a prudenza sia toccato ad assai pochi, mentre audacia e ardire e mancanza di paura unita a imprudenza, a moltissimi. [Socrate:] – Non ribatter nulla, Lachete; ch  mi pare tu non ti sia accorto come questa teoria egli [Nicia] l'ha appresa dal nostro amico Damone, e Damone somiglia molto a Prodico, il quale ha fama di esser tra i sofisti il pi  bravo a far di queste distinzioni di parole.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 955)

Protagora afferma la non conoscibilità degli dèi

Eusebio e Diogene Laerzio riferiscono una notizia preziosa: l'opinione di Protagora sugli dèi.

Fr. 80 B 4 DK (Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XIV 3, 7; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 51)

1 Protagora, divenuto seguace di Democrito, si acquistò fama di ateo; si dice infatti che abbia cominciato il libro *Degli dèi* con questa introduzione:

2 Riguardo agli dèi, non so né che sono, né che non sono, né di che natura sono.

3 Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 894)

Protagora, Dall'omonimo dialogo platonico

Platone presenta Protagora come vero maestro della politikè téchne: un filosofo da non confondersi con gli altri sofisti, che, secondo lui, invece rovinano i giovani.

Fr. 80 A 5 DK (Platone, *Protagora*, 317 b, 317 c, 318 a, 318 e, 319 a, 348 e)

[La scena nel 431 a.C. circa; parla *Protagora*] Io dunque ho preso la via del tutto opposta [a quella di sofisti camuffati da poeti, iniziati, ginnasti, musici, ecc.] e convengo d'esser sofista, e di educare gli uomini [...]. E sí che da molt'anni sto nell'arte; perché ne ho parecchi addosso! né v'è alcuno tra voi, al quale non potrei, quanto a età, essere padre [...]. Ragazzo mio, se tu frequenterai la mia scuola, già il primo giorno che verrai potrai tornartene a casa migliore; e il giorno dopo lo stesso; e così ogni giorno potrai progredire verso il meglio [...]. Gli altri rovinano i giovani; sfuggiti questi alle scienze speciali, li riconducono loro malgrado e li ricacciano nelle scienze speciali, insegnando loro e calcolo e astronomia e geometria e musica (e qui dette un'occhiata a Ippia); mentre chi vien da me, non altro studierà se non quello per cui viene. Materia di questo studio è un retto discernimento tanto nelle cose domestiche – quale sia il miglior modo di amministrare la propria casa – quanto nelle politiche – in che modo si divenga abilissimi al governo, sia con l'opera, sia con la parola [...]. [*Socrate e Protagora*] Se ho ben capito, mi sembra che tu alluda alla scienza politica, e che tu t'impegno a rendere gli uomini bravi cittadini. – Questa è appunto, o Socrate, la professione che professo [...]. [*Socrate*] – E sei tanto sicuro di te stesso, che mentre gli altri esercitano questo insegnamento di nascosto, tu ti sei fatto banditore di te stesso apertamente davanti a tutti i Greci chiamandoti sofista, e ti sei esibito maestro di cultura e di virtù, pretendendo, tu per primo, di farti pagare per questo.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 878-879)

Protagora, Dalla lotta politica al relativismo

Questi due brevissimi passi riportati da Diogene Laerzio e da Aristotele, se messi in relazione fra loro, ci permettono di comprendere le conseguenze del relativismo: la possibilità di rendere debole ciò che è forte, e viceversa. Ma Protagora non proponeva un relativismo assoluto, in quanto teneva in gran conto il bene comune e l'opinione dei più.

Frr. 80 B 6a (Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, IX, 51) e 6b (Aristotele, *Retorica*, B 24, 1402a 23) DK

- 1 Intorno ad ogni oggetto ci sono due ragionamenti contrapposti.
- 2 Render piú forte l'argomento piú debole.

(I Presocratici, Laterza, Bari, 1990, pagg. 895-896)

Protagora, l'uomo misura di tutte le cose

Sesto Empirico, filosofo scettico del II secolo d.C., ricorda che Protagora era inserito nell'elenco dei filosofi "che hanno abolito il criterio", cioè che rifiutano di ammettere l'esistenza di un criterio oggettivo a fondamento dei giudizi, e cita il frammento piú famoso fra quelli che ci sono pervenuti di questo filosofo.

Fr. 80 B 1 DK (Sesto Empirico, *Contro i matematici*, VII, 60)

1 Alcuni compresero anche Protagora di Abdera nella schiera di quei filosofi che aboliscono una norma di giudizio, per il fatto che afferma che tutte le parvenze e opinioni son vere, e che la verità è tale relativamente a qualcosa, per ciò che tutto quel che appare è opinato da uno, esiste nell'atto stesso come relativo a lui. Appunto egli comincia i suoi *Discorsi sovvertitori* proclamando:

2 Di tutte le cose misura è l'uomo: di quelle che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pag. 891)

Protagora, maestro esoso e perseguitato politico

La Cronaca di Eusebio di Cesarea, giunta nella traduzione di Girolamo, offre una preziosa informazione sui libri di Protagora condannati al rogo. Apuleio invece informa dell'influenza esercitata da Democrito su Protagora. Infine Platone maliziosamente fa sapere che l'insegnamento della politikè téchne permetteva al grande sofista lauti guadagni.

Frr. 80 A 4 (Eusebio, *Chronica*; Apuleio, *Florida*, 18) e 80 A 8 (Platone, *Menone*, 91 d, e)
DK

1 Euripide è ritenuto famoso e anche Protagora sofista, i cui libri furon arsi dagli Ateniesi per pubblico decreto.

2 Di quel Protagora, che fu sofista di straordinaria cultura e oratore insigne tra i primi inventori dell'arte retorica, coetaneo del "fisico" Democrito suo concittadino (da cui egli attinse il suo sapere), si dice che avesse pattuito col suo discepolo Evatlo un compenso esagerato, ma ad una condizione arrischiata etc.

3 [Socrate ad Anito] – Io so d'un uomo, Protagora, che ha guadagnato lui solo piú danari con questa scienza [la sofistica], che non Fidìa, le cui belle opere son cosí celebri, e dieci altri scultori insieme [...]. Ma intanto, di Protagora, nessuno in tutta quanta la Grecia s'è accorto che guastava i discepoli e li rimandava peggiori di come li aveva ricevuti: e questo, per piú di quarant'anni! Perché credo sia morto quasi a settanta, e abbia esercitato l'arte per quaranta. E in tutto questo tempo fino ad oggi la sua celebrità non è mai venuta meno.

(*I Presocratici*, Laterza, Bari, 1990⁴, pagg. 877-878 e 879)

Putnam, Mente e corpo

Hilary Putnam (1926), filosofo statunitense, professore a Harvard, allievo di Reichenbach e di Carnap (esponenti di primo piano del neopositivismo), ha subito l'influenza anche del filosofo analitico Quine. Nell'ambito della "filosofia della mente" Putnam ha sostenuto che l'unità della mente trascende il livello neurofisiologico del cervello; in questo stesso ambito ha dato avvio a un programma di ricerca che va sotto il nome di "scienza cognitiva". Dalla fine degli anni Settanta egli ha assunto una posizione di "realismo interno", secondo la quale le domande sul mondo hanno senso all'interno di una teoria e non in termini assoluti. Dall'opera Ragione, verità e storia (1981) proponiamo alla lettura l'inizio del IV capitolo, dal titolo "Mente e corpo": Putnam analizza il rapporto fra mente e corpo nella filosofia di alcuni pensatori del Seicento, e sostiene che la posizione spinoziana che identifica la mente con il corpo (spogliata degli aspetti teologici e metafisici) è condivisa, oltre che da lui stesso, da molti studiosi dei nostri giorni.

H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, IV

Nel XVII secolo i grandi filosofi, Cartesio, Spinoza, e Leibniz, si resero tutti conto del fatto che il rapporto tra la mente e il corpo materiale pone un problema di comprensione molto arduo. In una certa misura, tale relazione costituiva naturalmente un problema già per Platone e per tutti i filosofi che vennero dopo di lui, ma il problema divenne molto più pressante con la nascita della *fisica* moderna. Nel XVII secolo si scoprì come il mondo fisico sia *straordinariamente chiuso dal punto di vista causale*. La migliore descrizione di come esso è causalmente chiuso è offerta dalla fisica newtoniana: nessun corpo si muove, se non a causa dell'azione di qualche *forza*. Le forze si possono descrivere in maniera completa mediante numeri: tre numeri sono sufficienti per determinare la direzione, un numero solo basta per descrivere la grandezza di qualsiasi forza. L'accelerazione prodotta da una forza ha esattamente la medesima direzione della forza stessa e l'entità dell'accelerazione si può dedurre dalla massa del corpo e dalla grandezza della forza, secondo la prima legge di Newton, $F = ma$. Se su un corpo agisce più di una forza, si può calcolare la forza risultante mediante la legge del parallelogramma.

È molto importante sottolineare quanto una fisica di questo tipo, che pone l'accento sui numeri e su precisi algoritmi per il calcolo, sia radicalmente differente rispetto al modo di pensare essenzialmente *qualitativo* del Medioevo. Secondo il pensiero medievale quasi tutto poteva esercitare un "influsso" sul resto (la parola "influenza", nel senso di malattia, è un'eredità di tale modo di pensare medievale: si riteneva, infatti, che degli spiriti maligni esercitassero un influsso, o influenza, sull'aria, che a sua volta influiva su quelli che si ammalavano). Secondo un simile modo di pensare, non sarebbe poi così sorprendente che la mente possa "influenzare" il corpo.

Al tempo dei filosofi che ho precedentemente citato, il modo di pensare matematico cominciava a farsi strada e a sostituirsi a quello più vecchio. Il nuovo modo di pensare fu

pienamente sviluppato soltanto da Newton, ma già Cartesio usava per alcuni casi specifici il parallelogramma delle forze, e in casi ancor piú elementari lo usava perfino Leonardo da Vinci: quei pensatori intravidero che si poteva affrontare la fisica piú o meno nel modo in cui la si affronta ai giorni nostri e capirono che è di forza e moto che tratta la fisica, per cui rifiutarono lo stile qualitativo della spiegazione. Essi si resero conto del fatto che il mondo meccanico ha una logica propria, un “programma” come diremmo oggi, e segue tale programma, a meno che qualcosa lo disturbi.

Quei filosofi pensavano che gli eventi mentali agissero nell'uno o nell'altro dei seguenti modi: 1) il primo consiste in un'azione *parallela* degli eventi mentali e di quelli fisici, quali gli eventi del cervello. Come modello di questa azione parallela possiamo prendere due orologi sincronizzati: il corpo è un orologio che è stato caricato e va avanti per la sua strada, felice o infelice che sia, fino alla morte; allo stesso modo, anche l'intero mondo fisico va avanti per la sua strada, felice o infelice che sia, dalla creazione al giorno del giudizio (o al collasso gravitazionale, in una versione moderna). E gli eventi mentali vanno avanti per la loro strada, felice o infelice che sia, e, in qualche modo, forse grazie alla divina provvidenza, le cose sono disposte in maniera tale che l'evento mentale *B* si verificherà sempre nello stesso momento in cui si verifica la sensazione *A*; 2) il secondo modello consiste, invece, in rapporti reciproci tra gli eventi mentali e quelli fisici: in effetti, gli eventi mentali potrebbero persino provocare gli stessi eventi del cervello, o viceversa.

La famosa immagine cartesiana della teoria interazionista, secondo la quale la mente potrebbe influenzare la materia quando questa è estremamente rarefatta (e, in effetti, la mente spingerebbe in qualche modo la materia rarefatta nell'epifisi), non è tanto una strana fantasticheria, come può sembrare ai nostri occhi, quanto piuttosto un'eredità di tutta una serie di dottrine medievali. [...] Si riteneva che la mente agisse sullo “spirito”, che, a sua volta, agiva sulla “materia”; inoltre, si pensava che lo spirito non fosse *del tutto* incorporeo. Lo “spirito” era di una natura intermedia fra il corporeo e l'incorporeo, esempio tipico della tendenza dei filosofi medievali a introdurre termini intermedi fra ogni coppia di termini vicini nella serie dei generi naturali: lo spirito, insomma, era un po' come un gas, con dell'energia per spingere la materia. Naturalmente, se si abbandona del tutto il concetto di “spirito” e la mente viene considerata assolutamente incorporea, l'idea che la mente possa spingere nell'epifisi della materia, per quanto rarefatta, appare stranissimo: non si riesce bene a farsi un'immagine visiva di ciò.

La versione piú banale della tesi delle interazioni è quella che immagina la mente come una specie di spirito capace di abitare in diversi corpi (senza tuttavia cambiare il modo di pensare, sentire, ricordare e mostrare la propria personalità, a quanto si deduce dal proliferare di libri popolari in cui ricorre il tema della reincarnazione e dei ricordi di vite precedenti) e capace persino di esistere senza un corpo (continuando, ciononostante, a pensare, sentire, ricordare e avere una propria personalità). Questa versione, che è poco piú che una superstizione, si può confutare facilmente obiettando che vi sono molte prove (alcune delle quali erano già note nel XVII secolo) del fatto che le funzioni del pensiero,

delle sensazioni e della memoria comportano, come elemento essenziale, il *cervello*: in effetti, la versione che abbiamo esposto non chiarisce affatto perché dovremmo avere, in primo luogo, dei cervelli così complicati, dato che, se ci bastasse una specie di “volante” per indirizzare il nostro moto, il cervello dovrebbe essere di proporzioni assai più ridotte. Per evitare obiezioni scientifiche come quella che abbiamo proposto precedentemente, interazionisti raffinati come Cartesio sostenevano che la mente e il cervello costituiscono un'*unità essenziale*. In qualche modo, sarebbe l'unità di mente e cervello che pensa, sente, ricorda e ha una propria personalità: ciò significa che quello che normalmente chiamiamo la mente non è affatto la mente, ma l'unità di mente e cervello. Che cosa poi voglia dire una simile teoria, ossia come sia possibile sostenere che qualcosa possa essere fatto di due sostanze altrettanto diverse quanto dovrebbero essere la mente e la materia restando comunque un'unità essenziale, rimane tuttavia alquanto oscuro.

Anche l'alternativa parallelista è molto strana. Che cos'è, infatti, che farebbe sì che l'evento mentale accompagni l'evento del cervello? Un audace filosofo del XVII secolo, Spinoza, suggerì che gli eventi mentali potevano in realtà essere *identici* agli eventi del cervello e ad altri eventi fisici. Tale suggerimento equivale a dire che l'evento del mio dolore fisico in una particolare occasione potrebbe essere lo stesso evento del fatto che il mio cervello si trovi in un dato stato *B* in quella medesima occasione (si può anche esprimere questa tesi dicendo che, secondo essa, le proprietà di sentire quel particolare tipo di dolore e di trovarsi nello stato mentale *B* sono identiche. Questa forma ci sembra migliore, perché pensiamo che abbiamo al presente più una teoria logica delle *proprietà* piuttosto che degli eventi, ma pensiamo che entrambe le formulazioni siano egualmente valide. In questi termini, l'idea è che la proprietà di una persona in virtù della quale egli prova la sensazione *Q* potrebbe essere la *medesima proprietà* in virtù della quale egli si trova nello stato cerebrale *B*). Tale tesi fu proposta, per esempio, da Diderot nel XVIII secolo e diventò di moda negli anni Quaranta e Cinquanta del nostro secolo. Si cominciò a considerare seriamente per la prima volta il materialismo e la teoria dell'identità e cominciò a farsi strada la tesi secondo cui in effetti era vera la teoria di Spinoza (o piuttosto la teoria di Spinoza privata dei suoi complessi risvolti teologici e metafisici): abbiamo effettivamente a che fare con un solo mondo, e il fatto che, finché non abbiamo fatto grandi e complesse ricerche scientifiche, non possiamo sapere se gli stati in cui si sentono dolori fisici, si sentono suoni, si hanno sensazioni visive e così via, sono in realtà stati cerebrali, non vuole necessariamente dire che ciò non sia vero.

(H. Putnam, *Ragione, verità e storia*, Il Saggiatore, Milano, 1985, pagg. 83-86)

Quesnay, Regole per la conduzione di un sistema economico agricolo

François Quesnay (1694-1774), il maggior esponente della scuola fisiocratica, propone i punti fondamentali della sua dottrina: l'autorità politica deve essere unica per impedire le guerre civili e le lotte di potere; alla base del diritto deve essere posto l'ordine naturale; il governo deve impegnarsi per la prosperità dell'agricoltura su cui si fonda la ricchezza dell'intero paese; la terra è l'unica sorgente della ricchezza e l'agricoltura è l'unico strumento per moltiplicarla; la sicurezza della proprietà deve essere tutelata.

F. Quesnay, Massime generali sul governo di un regime agricolo

I. Unità d'autorità.

Che l'autorità sovrana sia unica, e superiore a tutti gli individui della società e a tutte le intraprese ingiuste degli interessi privati; poiché l'obbietto della dominazione e dell'obbedienza è la sicurezza di tutti e l'interesse lecito di tutti. Il sistema delle contrafforze in un governo è un'opinione funesta che non lascia scorgere che la discordia tra i grandi e l'abbattimento tra i piccoli. La divisione delle società in differenti ordini di cittadini, gli uni dei quali esercitino una autorità sovrana sugli altri, distrugge l'interesse generale della nazione, ed introduce il contrasto degli interessi privati tra le differenti classi dei cittadini: tale divisione sovvertirebbe l'ordine del governo di un reame agricolo, il quale deve riunire tutti gli interessi intorno a un obiettivo fondamentale, cioè alla prosperità dell'agricoltura che è la sorgente di tutte le ricchezze dello Stato e di quelle di tutti i cittadini.

II. Istruzione.

Che la nazione sia istruita delle leggi generali dell'ordine naturale le quali costituiscono il governo evidentemente più perfetto. Lo studio della giurisprudenza umana non basta per fare gli uomini di stato; è necessario che coloro che si destinano agli impieghi dell'amministrazione siano assoggettati allo studio dell'ordine naturale più vantaggioso agli uomini riuniti in società [l'economia politica]. È necessario inoltre che le cognizioni utili e luminose, che la nazione acquista con l'esperienza e con la riflessione, si riuniscano alla scienza generale del governo, affinché l'autorità sovrana, sempre illuminata dall'evidenza, istituisca le leggi migliori e le faccia esattamente osservare per la sicurezza di tutti e per pervenire alla più grande prosperità possibile della società.

III. Terra, agricoltura: sorgente unica delle ricchezze.

Che il sovrano e la nazione non perdano mai di vista che la terra è l'unica sorgente delle ricchezze; e che è l'agricoltura che le moltiplica. In quanto che l'aumento delle ricchezze assicura quella [la ricchezza] della popolazione degli uomini e le ricchezze fanno prosperare l'agricoltura, estendono il commercio, animano l'industria, accrescono e perpetuano le ricchezze. Dall'abbondanza di tale sorgente dipende la riuscita di tutte le parti dell'amministrazione del reame.

IV. Proprietà assicurata.

Che la proprietà dei beni-fondi e delle ricchezze mobili sia assicurata a coloro che ne sono possessori legittimi; poiché la sicurezza della proprietà è il fondamento essenziale dell'ordine economico della società. Senza la certezza della proprietà, il territorio rimarrebbe incolto. Non ci sarebbero né proprietari né fittavoli per farvi le spese necessarie a renderlo fruttifero e a coltivarlo, se la conservazione del fondo e de' prodotti non fosse assicurata a coloro che fanno le anticipazioni di codeste spese. é la sicurezza del possesso permanente che provoca il lavoro e l'impiego delle ricchezze al miglioramento ed alla coltura delle terre, ed alle intraprese del commercio e dell'industria. Non c'è che la potenza sovrana la quale assicuri la proprietà dei sudditi, che abbia un diritto primitivo alla ripartizione dei frutti della terra, sorgente unica delle ricchezze.

(Grande Antologia Filosofica, Marzorati, Milano, 1968, vol. XVI, pagg. 694-695)

Quine, Empirismo e divinità omeriche

Quine pone il problema se siano più credibili gli oggetti fisici o gli dei di Omero e conclude che non esiste una risposta definitiva in proposito.

W. V. O. Quine, *I due dogmi dell'empirismo*, trad. it. in *Il problema del significato*, a cura di E. Mistretta, Ubaldini, Roma, 1966, pag. 42-323)

Come empirista io continuo a considerare lo schema concettuale della scienza come un mezzo, in ultima analisi, per predire l'esperienza futura alla luce dell'esperienza passata. Gli oggetti fisici vengono contestualmente introdotti nella situazione come comodi intermediari – non definendoli in termini di esperienza, ma come semplici postulati non riducibili, paragonabili, da un punto di vista epistemologico, agli dei di Omero. Io, che di fisica ho nozioni più che comuni, credo per parte mia negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e considero un errore scientifico credere altrimenti. Ma in quanto a fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei differiscono solo per grado e non per la loro natura. Sia l'uno che l'altro tipo di entità entrano nella concezione soltanto come postulati culturali. Da un punto di vista epistemologico il mito degli oggetti fisici è superiore agli altri nel fatto che si è dimostrato più efficace degli altri miti come mezzo per elevare una semplice costruzione nel flusso dell'esperienza.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 877

Quine, Sull'empirismo

Willard Quine (n. 1908), filosofo statunitense, è noto come studioso dell'empirismo e degli enunciati analitici. Per lui tutto il mondo della conoscenza è un prodotto dell'uomo. Nella conoscenza l'apporto dato dall'esperienza è marginale, nel senso che "tocca i margini".

W. V. O. Quine, *I due dogmi dell'empirismo*, trad. it. in *Il problema del significato*, a cura di E. Mistretta, Ubaldini, Roma, 1966, pagg. 40-41

Tutte le nostre cosiddette conoscenze o convinzioni, dalle più fortuite questioni di geografia e di storia alle leggi più profonde della fisica atomica o financo della matematica pura e della logica, tutto è un edificio fatto dall'uomo che tocca l'esperienza solo lungo i suoi margini. O, per mutare immagine, la scienza nella sua globalità è come un campo di forza i cui punti limite sono l'esperienza. Un disaccordo con l'esperienza alla periferia provoca un riordinamento all'interno del campo; si devono riassegnare certi valori di verità ad alcune nostre proposizioni. Una nuova valutazione di certe proposizioni implica una nuova valutazione di altre a causa delle loro reciproche connessioni logiche – mentre le leggi logiche sono soltanto, a loro volta, certe altre proposizioni del sistema, certi altri elementi del campo. Una volta data una nuova valutazione di una certa proposizione dobbiamo darne un'altra anche a certe altre, che possono essere proposizioni logicamente connesse con la prima o esse stesse proposizioni di connessioni logiche. Ma l'intero campo è determinato dai suoi punti limite, cioè l'esperienza, in modo così vago che rimane sempre una notevole libertà di scelta per decidere quali siano le proposizioni di cui si debba dare una nuova valutazione alla luce di una certa particolare esperienza contraria. Una esperienza particolare non è mai vincolata a nessuna proposizione particolare all'interno del campo tranne che indirettamente, per delle esigenze di equilibrio che interessano il campo nella sua globalità.

Se tutto ciò è giusto, non è affatto corretto parlare del contenuto empirico di una certa proposizione particolare – specialmente se si tratta di una proposizione molto lontana dalla periferia del campo. Ed inoltre diventa assurdo cercare una qualsiasi linea di demarcazione fra proposizioni sintetiche, che si fondino sull'esperienza contingente, e proposizioni analitiche, che valgono quali che siano i dati dell'esperienza. Le proposizioni si potrebbero far valere in tal modo se facessimo delle rettifiche sufficientemente drastiche in qualche altra parte del sistema. Persino una proposizione molto vicina alla periferia si potrebbe ritenere vera malgrado qualsiasi esperienza contraria adducendo a pretesto un'allucinazione o modificando alcune di quelle proposizioni che si chiamano leggi logiche. Analogamente, per converso, nessuna proposizione è immune, per le stesse ragioni, da correzioni.

Novecento filosofico e scientifico, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pag. 876

