



Bertrand Russell

**STORIA DELLA FILOSOFIA
OCCIDENTALE**
VOLUME III

@ebook

STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE

- VOLUME TERZO -

INDICE

PARTE PRIMA: DAL RINASCIMENTO A HUME

- CAPITOLO 1: CARATTERISTICHE GENERALI
- CAPITOLO 2: IL RINASCIMENTO ITALIANO
- CAPITOLO 3: MACHIAVELLI
- CAPITOLO 4: ERASMO E TOMMASO MORO
- CAPITOLO 5: RIFORMA E CONTRORIFORMA
- CAPITOLO 6: NASCE LA SCIENZA
- CAPITOLO 7: FRANCESCO BACONE
- CAPITOLO 8: IL LEVIATANO DI HOBBES
- CAPITOLO 9: CARTESIO
- CAPITOLO 10: SPINOZA
- CAPITOLO 11: LEIBNIZ
- CAPITOLO 12: IL LIBERALISMO FILOSOFICO
- CAPITOLO 13: LOCKE: TEORIA DELLA CONOSCENZA
- CAPITOLO 14: LOCKE: FILOSOFIA POLITICA
- CAPITOLO 15: L'INFLUSSO DI LOCKE
- CAPITOLO 16: BERKELEY
- CAPITOLO 17: HUME

PARTE SECONDA: DA ROUSSEAU A OGGI

- CAPITOLO 18: IL MOVIMENTO ROMANTICO
- CAPITOLO 19: ROUSSEAU
- CAPITOLO 20: KANT
- CAPITOLO 21: LE CORRENTI DI PENSIERO NEL DICIANNOVESIMO SECOLO
- CAPITOLO 22: HEGEL
- CAPITOLO 23: BYRON
- CAPITOLO 24: SCHOPENHAUER
- CAPITOLO 25: NIETZSCHE
- CAPITOLO 26: GLI UTILITARISTI
- CAPITOLO 27: CARLO MARX
- CAPITOLO 28: BERGSON
- CAPITOLO 29: WILLIAM JAMES
- CAPITOLO 30: JOHN DEWEY
- CAPITOLO 31: LA FILOSOFIA DELL'ANALISI LOGICA

STORIA DELLA FILOSOFIA OCCIDENTALE
e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali
dall'antichità ad oggi
- VOLUME TERZO -

di Bertrand Russell
Traduzione dall'originale inglese:
History of Western Philosophy
and its Connection with Political and Social Circumstances
from the Earliest Times to the Present Day
di Luca Pavolini

PARTE PRIMA: DAL RINASCIMENTO A HUME.

CAPITOLO 1: CARATTERISTICHE GENERALI

Il periodo storico comunemente detto «moderno» ha un orientamento intellettuale che differisce per molti versi dal periodo medioevale. Due sono le differenze fondamentali: la diminuita autorità della Chiesa e l'accresciuta autorità della scienza. A queste due ne sono legate altre. La cultura moderna è più laica che clericale. Gli Stati si sostituiscono sempre più alla Chiesa come autorità centrali che controllano la cultura. Il governo delle nazioni è, al principio, soprattutto nelle mani del re; poi, come nell'antica Grecia, i re vengono via via soppiantati da democrazie o da tirannidi. Il potere e le funzioni dello Stato nazionale crescono rapidamente nel corso dell'intero periodo (a parte qualche piccola fluttuazione); ma per lo più gli Stati hanno un'influenza minore, sulle idee dei filosofi, di quella che ebbe la Chiesa nel Medioevo. L'aristocrazia feudale, che al nord delle Alpi era riuscita, fino al 15esimo secolo, a conservare la propria autorità contro quella del governo centrale, perde prima la sua importanza politica e poi quella economica. È sostituita dal re, alleato ai ricchi mercanti: e questi si dividono il potere in diverse proporzioni nei vari paesi. Esiste una tendenza tra i ricchi mercanti a farsi assorbire nell'aristocrazia. Dal tempo delle rivoluzioni francese e americana in poi, la democrazia, in senso moderno, diviene un'importante forza politica. Il socialismo, che si oppone alla democrazia basata sulla proprietà privata, raggiunge per la prima volta il potere governativo nel 1917. Queste forme di governo, però, nel diffondersi, devono evidentemente portare con sé una nuova forma di cultura; la cultura di cui ci occuperemo è per lo più «liberale», vale a dire più intrinsecamente legata al commercio. Ci sono importanti eccezioni, specie in Germania: Fichte ed Hegel, tanto per fare due esempi, rappresentano una prospettiva filosofica del tutto indipendente dal commercio. E tali eccezioni non sono peculiari della loro epoca. Il rifiuto dell'autorità ecclesiastica, che è la caratteristica negativa dell'evo moderno, ha origini anteriori alla caratteristica positiva, che è l'accettazione dell'autorità scientifica. Nel Rinascimento italiano, la scienza ebbe una parte assai limitata; l'opposizione alla Chiesa, nel pensiero degli uomini del tempo, era legata al sentimento dell'antichità, e guardava quindi ancora al passato, ma a un passato più remoto di quello del primo periodo della Chiesa e del Medioevo. Il primo serio attacco della scienza fu la pubblicazione della teoria copernicana nel 1543; ma questa teoria non ebbe risonanze, finché non fu ripresa e portata innanzi da Keplero e da Galileo nel 17esimo secolo. Cominciò allora la lunga lotta tra la scienza e il dogma, nella quale i tradizionalisti combatterono una battaglia già perduta in partenza contro la nuova cultura.

L'autorità della scienza, che è riconosciuta dalla maggior parte dei filosofi dell'epoca moderna, è cosa assai diversa dell'autorità della Chiesa, dato che è razionale e non dogmatica. Non c'è alcuna sanzione per chi la respinge; nessun calcolo prudenziale influisce su chi l'accetta. Prevale unicamente per il suo intrinseco appello alla ragione. È, per di più, un'autorità limitata e parziale; non afferma, come il corpo dei dogmi cattolici, un sistema completo, che investe la moralità umana, le speranze umane, e la storia passata e futura dell'universo. Si pronuncia soltanto su ciò che, ad un determinato momento, risulta scientificamente accertato, e che è una piccola isola in un oceano d'ignoranza. C'è poi un'altra differenza dall'autorità ecclesiastica, la quale dichiara le proprie affermazioni assolutamente certe ed inalterabili in eterno: le affermazioni della scienza procedono per tentativi, sulla base della probabilità, e sono sempre considerate passibili di modificazione. Tutto ciò dà origine a una forma mentis assai diversa da quella dei dogmatici medioevali.

Ho parlato finora della scienza teoretica, che è un tentativo di comprendere il mondo. La scienza pratica, che è un tentativo di mutarlo, ha avuto fin dal principio la sua importanza, e l'ha continuamente accresciuta, fino a sostituire quasi del tutto, nella

riflessione, la scienza teoretica. Dell'importanza pratica della scienza ci si accorse per la prima volta in rapporto alla guerra; Galileo e Leonardo ottennero impieghi di governo per le loro ricerche dirette a migliorare l'artiglieria e l'arte delle fortificazioni. Da allora in poi, la parte avuta nella guerra dall'uomo di scienza è rapidamente aumentata. Iniziò più tardi, invece, il suo contributo allo sviluppo della produzione meccanica, e all'abituare le popolazioni all'uso prima del vapore e poi dell'elettricità; tutto questo, anzi, non cominciò ad avere importanti effetti politici che verso la fine del 19esimo secolo. Il trionfo della scienza fu dovuto principalmente alla sua utilità pratica, e il tentativo di scindere questo aspetto da quello teorico ha reso la scienza sempre più tecnica, e le ha tolto sempre più il carattere di dottrina intorno alla natura del mondo. La penetrazione di questo modo di vedere tra i filosofi è cosa molto recente.

L'emancipazione dall'autorità della Chiesa accrebbe l'individualismo, spinto fino all'anarchia. La riflessione intellettuale, morale e politica era legata, per gli uomini rinascimentali, alla filosofia scolastica e al governo ecclesiastico. La logica aristotelica degli scolastici era, sì, ristretta, ma richiedeva almeno una certa precisione di pensiero. Quando questa scuola logica passò di moda, non le successe, al principio, niente di meglio di una eclettica imitazione dei modelli antichi. Fino al 17esimo secolo non ci fu nulla d'importante in filosofia. Nell'Italia del 15esimo secolo l'anarchia morale e politica era impressionante, e dette origine alle dottrine di Machiavelli. Allo stesso tempo, la liberazione da tutti i preconcetti mentali creò un sorprendente spiegamento di geni in arte e in letteratura. Una simile società è inevitabilmente instabile. La Riforma e la Controriforma, insieme all'assoggettamento dell'Italia da parte della Spagna, posero fine a ciò che di buono e di cattivo era nel Rinascimento italiano. Quando il movimento si diffuse a nord delle Alpi, non aveva più il suo carattere anarchico. La filosofia moderna, però ha conservato in generale una tendenza soggettivistica e individualistica. Questa è molto pronunciata in Cartesio, che costruisce tutta la conoscenza sulla certezza della propria esistenza, e accetta la chiarezza e la distinzione (entrambi fatti soggettivi) come criteri per la verità. Non è preminente in Spinoza, ma riappare nelle « monadi senza finestre » di Leibniz. Locke, la cui attitudine è totalmente obiettiva, è costretto, pur riluttante, ad accettare la dottrina soggettiva, secondo la quale la conoscenza è nell'accordo o nel disaccordo delle idee: un punto di vista così repulsivo per lui, ch'egli ne evade spesso con violente incongruenze. Berkeley, dopo aver negato l'esistenza della materia, si salva da un completo soggettivismo solo per mezzo di una concezione di Dio che la maggior parte dei filosofi successivi ha considerato illegittima. In Hume, la filosofia empiristica culminò in uno scetticismo che nessuno poteva né rifiutare né accettare. Kant e Fichte furono soggettivisti, sia per attitudine che nelle loro dottrine; Hegel se ne salvò attraverso l'influenza di Spinoza. Rousseau e il movimento romantico estesero il soggettivismo dalla teoria della conoscenza all'etica e alla politica, e finirono, com'era logico, in una completa anarchia simile a quella di Bakunin. Questo estremo soggettivismo è una forma di pazzia.

Intanto la scienza e la tecnica stavano facendo penetrare tra gli uomini pratici una mentalità del tutto diversa da quella che si poteva trovare tra i filosofi teorетici. La tecnica conferiva un senso di potenza: l'uomo è ora alla mercé di ciò che lo circonda molto meno di quanto non lo fosse prima. Ma la potenza donata dalla tecnica è sociale, non individuale; un individuo medio, naufragio in un'isola deserta, poteva arrangiarsi nel 17esimo secolo anche meglio di adesso. La tecnica scientifica richiede la coperazione d'un gran numero di individui organizzati sotto un'unica direzione. La sua tendenza, quindi, è contro l'anarchia e anche contro l'individualismo, dato che richiede una ben intessuta struttura sociale. Al contrario della religione, è indifferente dal punto di vista etico: assicura agli uomini che essi possono compiere delle

meraviglie, ma non dice loro quali meraviglie debbano compiere. In questo è incompleta. In pratica, gli scopi cui tenderà il genio scientifico dipendono in gran parte dal caso. Gli uomini che sono alla testa delle vaste organizzazioni di cui la tecnica scientifica ha bisogno possono, entro certi limiti, volgerla in questa o in quella direzione, come preferiscono. La spinta al potere ha così un fine che non ebbe mai prima. Le filosofie che si sono ispirate alla tecnica scientifica sono filosofie della potenza, e tendono a considerare tutto ciò che non è umano come mero materiale greggio. Gli scopi non vengono più presi in considerazione; si valuta soltanto la genialità del procedimento. Anche questa è una forma di pazzia. è, ai nostri giorni, la forma più pericolosa, e contro di essa occorre che una sana filosofia produca un antidoto. Il mondo antico pose fine all'anarchia con l'Impero romano, ma l'Impero romano era un fatto concreto, non una idea. Il mondo cattolico cercò di por fine all'anarchia con la Chiesa, che era un'idea, ma non fu mai adeguatamente realizzata nei fatti. Né la soluzione antica né quella medioevale erano soddisfacenti: l'una perché non poteva essere idealizzata, l'altra perché non poteva essere inverata. Il mondo moderno, oggi come oggi, sembra muoversi verso una soluzione simile a quella dell'antichità: un ordine sociale imposto con la forza, rappresentante la volontà d'un potente piuttosto che le speranze dell'uomo comune. Il problema d'un durevole e soddisfacente ordine sociale può esser risolto solo accoppiando la solidità dell'Impero romano all'idealismo della Città di Dio di Sant'Agostino. Per raggiungere ciò sarà necessaria una nuova filosofia.

CAPITOLO 2: IL RINASCIMENTO ITALIANO

La mentalità moderna, opposta a quella medioevale, nacque in Italia con il movimento che si chiamò Rinascimento. Al principio solo pochi individui, in particolare Petrarca, avevano questa mentalità, ma nel corso del 15esimo secolo, essa si diffuse alla grande maggioranza degli italiani colti, sia laici che chierici. Sotto certi aspetti, gli italiani del Rinascimento non avevano, ad eccezione di Leonardo e di pochi altri, il rispetto per la scienza che ha caratterizzato i più importanti innovatori dal 17esimo secolo in poi; a questa deficienza va collegata la loro assai parziale emancipazione dalla superstizione, specie dalla astrologia. Molti di loro avevano ancora quella riverenza per l'autorità che avevano avuto i filosofi medioevali, ma sostituivano l'autorità degli antichi all'autorità della Chiesa. Questo era, s'intende, un passo verso l'emancipazione, dato che gli antichi discordano l'uno dall'altro, ed era necessario l'intervento del giudizio individuale per decidere chi bisognasse seguire. Ma pochissimi italiani del 15esimo secolo avrebbero osato sostenere un'opinione per la quale non si potesse trovare un appoggio autorevole o nell'antichità o nell'insegnamento della Chiesa. Per capire il Rinascimento, è necessario prima dare un breve sguardo alle condizioni politiche dell'Italia. Dopo la morte di Federico secondo nel 1250, l'Italia fu per lo più libera da influenze straniere, fino a che il re di Francia Carlo ottavo invase il paese nel 1494. C'erano in Italia cinque Stati importanti: Milano, Venezia, Firenze, lo Stato pontificio e Napoli. Oltre a questi, c'era un certo numero di piccoli principati, che volta a volta si alleavano o venivano assoggettati da qualcuno degli Stati maggiori. Fino al 1378 Genova rivaleggiò con Venezia nel commercio e nella potenza navale, ma dopo tale data Genova rimase soggetta alla sovranità milanese.

Milano, che guidò la resistenza contro il feudalesimo nel 12esimo e 13esimo secolo, cadde, dopo la sconfitta definitiva degli Hohenstaufen, sotto il dominio dei Visconti, un'audace famiglia la cui potenza era di tipo plutocratico, ma feudale. Governarono per centosettanta anni, dal 1277 al 1447, poi, dopo tre anni durante i quali fu restaurato il governo repubblicano, una nuova famiglia, quella degli Sforza, legata ai Visconti, prese il governo, col titolo di Duchi di Milano. Dal 1494 al 1535 Milano fu un campo di battaglia tra i Francesi e gli Spagnoli; gli Sforza si allearono a volte con gli uni a volte con gli altri. Durante questo periodo andarono talvolta in esilio, talaltra furono messi sotto controllo. Infine, nel 1535, Milano fu annessa dall'imperatore Carlo quinto. La Repubblica di Venezia restò ai margini della vita politica italiana, specie nei primi secoli della sua grandezza. Non era mai stata conquistata dai barbari, e ai suoi inizi si considerava soggetta agli imperatori d'Oriente. Questa tradizione, assieme al fatto che i suoi commerci erano legati all'Oriente, donò a Venezia una certa indipendenza da Roma, indipendenza che durava ancora al tempo del Concilio di Trento (1545), del quale il veneziano Paolo Sarpi lasciò una storia d'intonazione nettamente antipapale. Abbiamo visto come, al tempo della quarta crociata, Venezia insistesse per la conquista di Costantinopoli. Questo accrebbe il commercio veneziano che, viceversa, ebbe a soffrire per la conquista di Costantinopoli da parte dei turchi nel 1453. Per varie ragioni, legate in parte alle necessità degli approvvigionamenti, i veneziani trovarono necessario, nel corso del 14esimo e 15esimo secolo, conquistarsi un considerevole territorio sulla terraferma italiana; ciò fece sorgere delle inimicizie, e portò infine nel 1509 alla formazione della Lega di Cambrai, alleanza di potenti Stati che riuscì a sconfiggere Venezia. Sarebbe stato possibile rimediare a questo rovescio, ma non alla scoperta compiuta da Vasco de Gama della rotta del Capo verso l'India (1497-1498). Questo, aggiunto alla potenza turca, rovinò Venezia, la quale, tuttavia, sopravviverà fino a quando sarà privata dell'indipendenza da Napoleone. L'ordinamento costituzionale di Venezia, che originariamente era stato democratico, lo divenne sempre meno, e, dopo il 1297, si ridusse ad una ristretta oligarchia. La base del potere politico era il Maggior Consiglio: farne parte, dopo il 1297, divenne un

diritto ereditario, limitato alle principali famiglie. Il potere esecutivo spettava al consiglio dei Dieci, eletto dal Maggior Consiglio. Il Doge, capo dello Stato, era eletto a vita; i suoi poteri nominali erano ristrettissimi, ma in pratica il suo intervento era in genere decisivo. La diplomazia veneziana era considerata eccezionalmente abile, e i rapporti degli ambasciatori veneziani erano assai acuti. Da Ranke in poi, gli storici hanno usato questi rapporti come alcune tra le migliori fonti d'informazione per gli avvenimenti del tempo.

Firenze era la più civile città del mondo, e il centro principale del Rinascimento. Quasi tutti i grandi nomi della letteratura, nonché i primi grandi nomi dell'arte e alcuni dei posteriori, sono legati a Firenze; per ora ci occuperemo però della politica piuttosto che della cultura. Nel 13esimo secolo c'erano tre classi in conflitto a Firenze: i nobili, i ricchi mercanti, e il popolo minuto. I nobili, per lo più, erano ghibellini, le altre due classi erano guelfe. I ghibellini, alla fine, furono sconfitti nel 1266, e durante il 14esimo secolo il partito del popolo minuto ebbe la meglio sui ricchi mercanti. Il conflitto però non dette origine a una stabile democrazia, bensì al graduale affermarsi di quella che i Greci avrebbero chiamato una « tirannide ». La famiglia Medici, che finì col porsi alla testa del governo di Firenze, cominciò come gruppo influente di parte democratica. Cosimo de' Medici (1389-1464), il primo della famiglia ad acquistare una notevole preminenza, non aveva ancora alcuna posizione ufficiale; il suo potere dipendeva dall'abilità nel manipolare le elezioni. Era astuto, conciliante quand'era possibile, spietato quand'era necessario. Gli successe, dopo un breve intervallo, suo nipote Lorenzo il Magnifico, che tenne il potere dal 1469 fino alla sua morte nel 1492. Questi uomini dovevano entrambi la loro posizione alla ricchezza che avevano raggiunto, col commercio in primo luogo, ma anche con lo sfruttamento delle miniere e con altre industrie. Capiirono come arricchire Firenze e se stessi, e con loro la città prosperò. Il figlio di Lorenzo, Piero, non aveva le qualità del padre, e fu cacciato nel 1494. Seguirono poi i quattro anni in cui predominò il Savonarola, quando una sorta di risveglio puritano volse gli uomini contro i divertimenti e il lusso, contro la libertà di pensiero, e verso la pietà religiosa che si diceva avesse caratterizzato le età più semplici. Infine però, soprattutto per ragioni politiche, i nemici del Savonarola trionfarono, egli fu giustiziato e il suo corpo fu bruciato (1498). La repubblica, democratica nelle intenzioni ma plutocratica di fatto, sopravvisse fino al 1512, quando avvenne la restaurazione medicea. Un figlio di Lorenzo, che era diventato cardinale a quattordici anni, fu eletto papa nel 1513, e prese il nome di Leone decimo. I Medici, col titolo di Granduchi di Toscana, governarono Firenze fino al 1737; ma intanto Firenze, come il resto d'Italia, era divenuta povera e priva d'importanza. Il potere temporale del papa, che doveva la sua origine a Pipino e alla falsa Donazione di Costantino, aumentò grandemente durante il Rinascimento; ma i metodi impiegati dai papi a tal fine privarono il papato d'ogni autorità spirituale. Il movimento conciliare, che finì battuto nel conflitto tra il Concilio di Basilea e il papa Eugenio quarto (1431-1447), rappresentava l'elemento più serio esistente nella Chiesa; ciò ch'era forse anche più importante, rappresentava l'opinione ecclesiastica a nord delle Alpi. La vittoria dei papi fu la vittoria dell'Italia, e (in grado minore) della Spagna. La civiltà italiana, nella seconda metà del 15esimo secolo, era totalmente diversa da quella dei paesi settentrionali, che rimanevano medioevali. Gli italiani erano all'avanguardia nel campo della cultura, ma non in quello della morale e della religione; anche nelle menti degli ecclesiastici, le eleganze della latinità servivano a coprire una moltitudine di peccati. Niccolò quinto (1447-1455), il primo papa umanista, affidò incarichi pontifici a studiosi la cui cultura egli rispettava, prescindendo da ogni altra considerazione;

Lorenzo Valla, un epicureo, l'uomo che aveva dimostrato come la Donazione di Costantino fosse una mistificazione, che aveva ridicolizzato lo stile della Vulgata ed accusato Sant'Agostino di eresia, fu nominato segretario apostolico. Questa politica

d'incoraggiamento all'umanesimo piuttosto che alla pietà e all'ortodossia, continuò fino al sacco di Roma del 1527. Incoraggiare l'umanesimo, per quanto scandalizzasse il severo Settentrione, potrebbe, dal nostro punto di vista, considerarsi una virtù; ma la politica bellicosa e la vita immorale di taluni papi non si possono difendere da alcun punto di vista, se non da quello del puro calcolo politico. Alessandro sesto (1492-1503) dedicò il suo pontificato all'innalzamento di se stesso e a quello della sua famiglia.

Aveva due figli, il duca di Gandia e Cesare Borgia, tra i quali preferiva nettamente il primo. Il duca, però, fu ucciso, probabilmente da suo fratello: le ambizioni dinastiche del papa dovettero quindi concentrarsi su Cesare. Insieme conquistarono la Romagna ed Ancona, che avrebbero dovuto costituire un principato per Cesare; ma quando il papa morì, Cesare era malatissimo, e così non poté agire prontamente. Di conseguenza, le loro conquiste furono assegnate al patrimonio di San Pietro. La malvagità di questi due uomini divenne presto leggendaria, ed è difficile distinguere la verità dalle invenzioni, intorno agli innumerevoli delitti di cui sono accusati. Non può esserci dubbio, però, ch'essi abbiano spinto l'arte della perfidia a un livello mai raggiunto prima. Giulio secondo (1503-1513), che successe ad Alessandro sesto, non fu notevole per pietà, ma dette minori occasioni di scandalo del suo predecessore. Continuò l'opera di ampliamento del dominio pontificio; come soldato ebbe qualche merito, ma non come capo della Chiesa cristiana. La Riforma, che cominciò sotto il suo successore Leone decimo (1513-1521), fu il risultato naturale della politica pagana dei papi del Rinascimento. L'estremità meridionale dell'Italia era occupata dal Regno di Napoli, al quale fu quasi sempre unita la Sicilia. Napoli e la Sicilia erano state il regno personale dell'imperatore Federico secondo; questi vi aveva introdotto una monarchia assoluta, di modello maomettano, illuminata ma dispotica, che non concedeva alcun potere alla nobiltà feudale. Dopo la sua morte (1250), Napoli e la Sicilia andarono al suo figlio naturale Manfredi, il quale però ereditò su di sé l'implacabile ostilità della Chiesa, e fu scacciato dai francesi nel 1266. I francesi a loro volta si resero impopolari e furono massacrati nei «Vespri siciliani» (1282), dopo di che il regno passò a Pietro terzo d'Aragona e ai suoi eredi. Dopo varie complicazioni, che portarono anche alla temporanea separazione di Napoli dalla Sicilia, queste vennero riunite nel 1442 sotto Alfonso il Magnanimo, notevole protettore delle lettere. Dal 1495 in poi, tre re francesi tentarono di conquistare Napoli, ma infine il regno rimase a Ferdinando d'Aragona (1502). I re di Francia Carlo ottavo, Luigi 12esimo e Francesco primo, avevano tutte delle aspirazioni, non molto legittime, su Milano e Napoli; tutti e tre invasero l'Italia ottenendo un successo temporaneo, ma infine furono tutti sopraffatti dagli spagnoli. La vittoria della Spagna e della Controriforma pose fine al Rinascimento italiano. Poiché il papa Clemente settimo era un ostacolo alla Controriforma, e, come Medici, amico della Francia, nel 1527 Carlo quinto fece saccheggiare Roma da un esercito in gran parte protestante. Dopo di ciò, i papi ridivennero seriamente religiosi e il Rinascimento italiano volse alla fine. Il gioco delle forze politiche in Italia era incredibilmente complesso. I principi minori, per lo più tiranni autolettisi, si alleavano ora con l'uno, ora con l'altro degli Stati più grandi; se facevano questo gioco poco abilmente venivano sterminati. Le guerre erano continue ma, fino alla venuta dei francesi nel 1494, furono quasi inacute; i soldati erano mercenari, desiderosi solo di ridurre al minimo i rischi del loro mestiere. Queste guerre puramente italiane non ostacolarono molto i commerci, né impedirono al paese d'accrescere la sua ricchezza. Molta politica, ma nessun saggio governo; e quando venne la Francia, il paese si trovò praticamente privo di difesa. Le truppe francesi scandalizzarono gli italiani perché uccidevano veramente i nemici in battaglia. Le guerre che seguirono tra francesi e spagnoli erano guerre autentiche, che arrecavano sofferenze e miseria. Ma gli Stati italiani continuaron ad intrighare gli uni contro gli

altri, invocando l'aiuto della Francia o della Spagna nelle loro dispute interne, senza alcun sentimento d'unità nazionale. Infine, furono tutti spazzati via. Va detto che l'Italia avrebbe perso inevitabilmente la sua importanza, a causa della scoperta dell'America e della rotta del Capo verso Est; ma il collasso avrebbe potuto essere meno catastrofico, e soprattutto meno distruttivo per ciò che c'era di meglio nella civiltà italiana.

Il Rinascimento non fu un periodo di grandi progressi in filosofia, tuttavia creò alcune condizioni che furono premesse essenziali per le grandiose conquiste del 17esimo secolo. In primo luogo, ruppe il rigido sistema scolastico, che era diventato una specie di camicia di forza intellettuale. Fece rivivere lo studio di Platone, e richiese quindi almeno quel tanto d'indipendenza di pensiero indispensabile per scegliere tra lui e Aristotele. Il Rinascimento fece sì che entrambi fossero conosciuti di prima mano e in modo genuino, liberi dalle glosse dei neoplatonici e dei commentatori arabi. Fatto più importante ancora, incoraggiò l'uso di considerare l'attività intellettuale come una deliziosa avventura sociale, e non come una chiusa meditazione tendente alla conservazione d'una determinata ortodossia.

La sostituzione di Platone all'Aristotele scolastico fu affrettata dal contatto con la cultura bizantina. Già al Concilio di Ferrara (1438), che formalmente riunì la Chiesa orientale e occidentale, avvenne un dibattito in cui i bizantini sostennero la superiorità di Platone su Aristotele. Gemisto Pletone, un ardente platonista greco di dubbia ortodossia, fece molto per promuovere il platonismo in Italia; altrettanto fece Bessarione, un greco che divenne poi cardinale. Cosimo e Lorenzo de' Medici erano entrambi inclini a Platone; Cosimo fondò e Lorenzo proseguì l'Accademia fiorentina, dedita in gran parte allo studio di Platone. Cosimo morì mentre gli veniva letto uno dei dialoghi di Platone. Gli umanisti del tempo, però, erano troppo occupati nell'imparare a conoscere l'antichità per poter produrre qualcosa d'originale in filosofia. Il Rinascimento non fu un movimento popolare; fu un movimento d'un piccolo numero di studiosi e d'artisti, incoraggiato da protettori liberali, specie i Medici e i papi umanisti. Se non fosse stato per questi protettori, esso avrebbe avuto un successo molto minore. Petrarca e Boccaccio, nel 14esimo secolo, appartengono idealmente al Rinascimento, ma, a causa delle differenti condizioni politiche del tempo, il loro influsso immediato fu inferiore a quello degli umanisti del 15esimo secolo. È difficile precisare in poche parole l'atteggiamento degli studiosi rinascimentali verso la Chiesa. Alcuni erano notoriamente liberi pensatori, eppure anche loro ricevevano di solito l'estrema unzione, e si rappacificavano con la Chiesa allorché sentivano avvicinarsi la morte. Molti di loro erano colpiti dalla peversità dei papi del tempo, e nondimeno erano lieti di essere al loro servizio. Lo storico Guicciardini ebbe a scrivere nel 1529: (Guicciardini: Ricordi, 28 (Opere inedite, volume 1). Citato anche dal Burckhardt, La civiltà del Rinascimento in Italia, parte 6, capitolo 2).

« Io non so a chi dispiaccia più che a me la ambizione, la avarizia e la mollizie dei preti, sì perché ognuno di questi vizii in sé è odioso, sì perché ciascuno e tutti insieme si convengon poco a chi fa professione di vita dipendente da Dio; e ancora perché sono vizii sì contrari, che non possono stare insieme se non in un subbietto molto strano. Nondimeno il grado che ho avuto con più Pontefici, m'ha necessitato a amare per il particolare mio la grandezza loro; e se non fossi questo rispetto, avrei amato Martino Lutero quanto me medesimo, non per liberarmi dalle leggi indotte dalla religione cristiana nel modo che è interpretata e intesa communemente, ma per vedere ridurre questa caterva di scellerati a' termini debiti, cioè a restare o senza vizii o senza autorità ». Tutto ciò è piacevolmente sincero, e mostra chiaramente perché gli umanisti non potessero dare inizio a una riforma. Per di più, la maggior parte di essi non vedeva vie di mezzo tra l'ortodossia e il libero pensiero; una posizione come

quella di Lutero era impossibile per loro, perché non possedevano più la sensibilità medioevale per le sottigliezze della teologia. Masuccio, dopo aver descritto la perversità dei monaci, delle monache e dei frati, dice: « Loro degno ed eterno gastigamento che sia altro da dire, che se non che Iddio possa presto distruggere il Purgatorio, a tale che non potendo di elemosina vivere, andassero alla zappa, onde la maggior parte di loro hanno già contratta la origine » (Masuccio Salernitano. Il Novellino, novella 8 (edizione L. Settembrini, Napoli, 1874). Citato anche dal Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, parte 4, capitolo 2.)

Ma non gli viene in mente, come a Lutero, di negare senz'altro il purgatorio, pur conservando la maggior parte dei dogmi cattolici. La ricchezza di Roma dipendeva solo in piccola parte dalle entrate provenienti dai domini papali; per lo più, si trattava d'un tributo, ricavato dall'intero mondo cattolico, tramite un sistema teologico che metteva nelle mani del papa le chiavi del paradiso. Un italiano che avesse realmente posto in discussione questo sistema avrebbe rischiato di impoverire l'Italia, e di farle perdere la sua posizione nel mondo occidentale. Di conseguenza l'eterodossia italiana, nel Rinascimento, fu puramente intellettuale, e non portò a scismi né ad alcun tentativo di creare un movimento popolare al di fuori della Chiesa. Sola eccezione, e anch'essa assai parziale, fu Savonarola, il quale apparteneva spiritualmente al Medioevo.

La maggior parte degli umanisti conservava le credenze superstiziose che avevano trovato credito nell'antichità. Magia e stregoneria potevano essere condannabili, ma non si pensava che fossero impossibili. Innocenzo ottavo, nel 1484, emise una bolla contro la stregoneria, che dette luogo ad una terrificante persecuzione di streghe, in Germania ed altrove. L'astrologia era particolarmente apprezzata dai liberi pensatori; acquistò anzi un impulso che non aveva più avuto fin dai tempi antichi. Il primo effetto dell'emancipazione dalla Chiesa non fu quello di far pensare gli uomini razionalmente, bensì di aprire le loro menti a tutte le antiche assurdità.

Dal punto di vista morale, il primo effetto dell'emancipazione fu altrettanto disastroso. Le vecchie regole morali cessarono d'esser rispettate; la maggior parte dei sovrani aveva acquistato la sua posizione col tradimento, e la mantenne con brutale crudeltà. Quando i cardinali venivano invitati al pranzo per l'incoronazione del papa, si portavano il vino e i coppieri, per timore degli avvelenamenti. Burckhardt, opera citata, parte 4, capitolo 1). Eccettuato Savonarola, è difficile che un italiano di quel periodo rischiasse qualcosa per ragioni politiche. I guai della corruzione papale erano evidenti, ma nulla fu fatto per porvi rimedio. La necessità d'una Italia unita era ovvia, ma i sovrani erano incapaci di trovare l'accordo. Il pericolo d'una dominazione straniera era imminente, e tuttavia ogni principe italiano era pronto a invocare l'aiuto di qualche potenza straniera, perfino dei turchi, in qualsiasi contrasto con un altro principe italiano. Non riesco a trovare alcun delitto, fuorché la distruzione degli antichi manoscritti, di cui gli uomini del Rinascimento non si siano frequentemente macchiati.

Al di fuori della sfera morale, il Rinascimento ebbe però grandi meriti. In architettura, pittura e poesia è rimasto insuperato. Produsse uomini sommi, come Leonardo, Michelangelo e Machiavelli. Liberò gli uomini colti dalle strettoie della cultura medioevale, e, pur essendo ancora schiavo di un'adorazione dell'antichità, rese consapevoli gli studiosi del fatto che autorevoli pensatori avevano espresso, quasi su ogni tema, opinioni molto diverse tra loro. Facendo rinascere la conoscenza del mondo greco, creò un'atmosfera spirituale in cui fu di nuovo possibile rivaleggiare con le conquiste elleniche, e in cui il genio individuale poteva fiorire con una libertà sconosciuta sin dal tempo di Alessandro. Le condizioni politiche del Rinascimento favorivano lo sviluppo individuale, ma erano instabili; l'instabilità e l'individualismo erano strettamente connessi, come nell'antica Grecia. Uno stabile sistema sociale è

naturalmente necessario, ma d'altra parte ogni sistema stabile fin qui realizzato ha impedito lo sviluppo di meriti eccezionali, artistici o intellettuali. Quanto sangue e quanta anarchia gli uomini son pronti a sopportare, pur di compiere conquiste grandi come quelle del Rinascimento? Nel passato, moltissimo; nel presente, molto meno. Fino ad oggi non è stata trovata alcuna soluzione a questo problema, benché l'organizzazione sociale vada diventando sempre più progredita.

CAPITOLO 3: MACHIAVELLI

Il Rinascimento non produsse alcun importante filosofo teorico; produsse però un uomo di primissimo piano nella filosofia pratica: Niccolò Machiavelli. L'uso è di scandalizzarsene, e indubbiamente a volte Machiavelli è scandaloso. Ma molti altri sarebbero come lui, se come lui evitassero l'impostura. La sua filosofia politica è scientifica ed empirica, basata sulla sua esperienza, tesa a trovare i mezzi adatti per determinati fini, senza preoccuparsi se tali fini debbano essere considerati buoni o cattivi. Quando, in certi casi, gli si permette di ricordare i fini cui tende, questi sono tali che tutti potremmo approvarli. Molta della convenzionale infamia legata al suo nome è dovuta alla indignazione degli ipocriti, che odiano la franca ammissione delle cattive azioni. Rimane molto, è vero, nel Machiavelli, che richiede un'attenta critica, ma in questo egli non è che un'espressione della sua epoca. Una simile onestà intellettuale intorno alla disonestà politica difficilmente sarebbe stata, possibile in un altro periodo o in un altro paese: fuorché forse in Grecia tra uomini che dovevano la loro educazione teorica ai sofisti e la loro preparazione pratica ai costumi dei piccoli Stati che, nella Grecia classica come nell'Italia del Rinascimento, furono la necessaria base politica dei geni.

Machiavelli (1469-1527) era un fiorentino il cui padre, avvocato, non era né ricco né povero. Quando era sulla ventina, a Firenze dominava il Savonarola; la sua miserevole fine fece evidentemente grande impressione su Machiavelli. Egli nota infatti come tutti i profeti armati siano riusciti nelle loro conquiste, mentre quelli disarmati abbiano fallito, e cita Savonarola come esempio di questi ultimi. Dall'altra parte cita Mosè, Ciro, Teseo e Romolo. è un fatto tipico del Rinascimento che Cristo non venga menzionato.

Immediatamente dopo l'esecuzione di Savonarola, Machiavelli ottenne un posto secondario nell'amministrazione fiorentina (1498). Restò nell'amministrazione, compiendo a volte importanti missioni diplomatiche, fino alla restaurazione medicea del 1512. Poi, dato che si era sempre opposto ai Medici, fu arrestato; rilasciato, gli fu concesso di vivere ritirato nella campagna intorno a Firenze. Divenne scrittore per li bisogno d'avere un'altra occupazione. La sua opera più famosa, *Il Principe*, fu scritta nel 1513, e dedicata a Lorenzo de' Medici, perché l'autore sperava così (invano, come si vide poi) di guadagnarsi il favore dei Medici. Il suo tono è forse dovuto in parte a questo scopo pratico; la sua opera più lunga, i *Discorsi*, ch'egli stava scrivendo contemporaneamente, è nettamente più repubblicana e più liberale. Dice all'inizio del *Principe* che non parlerà di repubbliche in questo libro, dato che se ne è occupato altrove. Chi non legge anche i *Discorsi* è probabile che conservi un'impressione molto unilaterale della sua dottrina. Non essendo riuscito a conciliarsi coi Medici, Machiavelli fu costretto a continuare a scrivere. Visse ritirato fino all'anno della sua morte, che fu quello del sacco di Roma da parte delle truppe di Carlo quinto. Il 1527 può essere indicato anche come l'anno in cui morì il Rinascimento italiano. *Il Principe* vuol ricercare, attraverso la storia e gli eventi contemporanei, come si conquistano, si mantengono e si perdono i principati. L'Italia del 15esimo secolo offriva una gran molteplicità d'esempi, grandi e piccoli. Pochi sovrani erano legittimi: anche i papi, in molti casi, si assicuravano l'elezione per mezzo della corruzione. Le regole per raggiungere il successo erano diverse da quelle che divennero in tempi più stabili, perché allora nessuno si scandalizzava per crudeltà e tradimenti che avrebbero squalificato un uomo nel 18esimo o 19esimo secolo. Forse è la nostra epoca che può apprezzar meglio Machiavelli, dato che alcuni dei più clamorosi successi del nostro tempo sono stati raggiunti con metodi altrettanto bassi quanto quelli impiegati nel Rinascimento italiano. Egli avrebbe applaudito, come «amatore» d'arte politica, all'incendio del Reichstag da parte di Hitler, alla sua epurazione del partito nel 1934, e

al suo venir meno agli impegni dopo Monaco. Cesare Borgia, figlio di Alessandro sesto, è meritevole delle più alte lodi. Il suo problema era difficile: primo, con la morte di suo fratello, divenire unico beneficiario delle ambizioni dinastiche di suo padre; secondo, conquistare con le armi, nel nome del papa, territori che, dopo la morte di Alessandro, avrebbero dovuto appartenere a lui e non allo Stato pontificio; terzo, lavorarsi il collegio dei cardinali in modo tale che il futuro papa fosse suo amico. Perseguì questo difficile fine con grande astuzia; dal suo esempio, dice Machiavelli, dovrebbe trarre i suoi precetti ogni altro principe. Cesare fallì al suo intento, è vero, ma solo per «una estraordinaria et estrema malignità della fortuna ». Accadde che, quando suo padre morì, egli fosse gravemente malato; nel tempo che mise a ristabilirsi, i nemici avevano organizzato le loro forze, e il suo più fiero avversario era stato eletto papa. Nel giorno della sua elezione Cesare disse a Machiavelli d'aver provveduto a tutto, «eccetto che non pensò mai in su la sua morte (del padre) di stare ancora lui per morire ».

Machiavelli, che era perfettamente al corrente di tutte le scelleratezze di Cesare, conclude così: « Raccolte io, adunque, tutte le azioni del duca (Cesare), non saprei riprenderlo; anzi mi pare, come ho fatto, di preporlo imitabile a tutti coloro che per fortuna e con l'arme d'altri sono ascesi allo imperio».

C'è un capitolo interessante «De' Principati ecclesiastici» che, tenendo conto di ciò che è detto nei Discorsi, evidentemente nasconde parte del pensiero di Machiavelli. La ragione di questo sta senza dubbio nel fatto che Il Principe era destinato a piacere ai Medici e che, quando fu scritto, un Medici era appena divenuto papa (Leone decimo). Quanto ai principati ecclesiastici, egli dice nel Principe che la sola difficoltà sta nel conquistarli, perché, una volta conquistati, essi son difesi dalle antiche tradizioni religiose, che mettono i loro principi in condizione di non doversi preoccupare del proprio comportamento. Questi principi non han bisogno d'eserciti (così dice), «sendo quelli retti da cagione superiore, alla quale mente umana non aggiunge ». Essi sono «esaltati e mantenuti da Dio », e «sarebbe officio di uomo prosuntuoso e temerario discorrerne ». Nondimeno, continua, è lecito indagare con quali mezzi Alessandro sesto abbia così grandemente esteso il potere temporale del papa.

La discussione intorno ai poteri papali che si trova nei Discorsi è più lunga e più sincera. Machiavelli comincia col classificare gli uomini più notevoli secondo una gerarchia etica. I migliori, egli dice, sono i fondatori di religioni; poi vengono i fondatori di monarchie o repubbliche; poi i letterati. Questi sono i buoni, mentre i distruttori delle religioni, i sovvertitori delle repubbliche o dei regni, e i nemici della virtù o delle lettere sono i cattivi. Coloro che stabiliscono delle tirannidi sono malvagi, compreso Giulio Cesare; invece Bruto era buono. (Il contrasto tra questo punto di vista e quello di Dante dimostra l'effetto della letteratura classica.) L'autore sostiene che la religione deve avere un posto preminente nello Stato, non a motivo della sua verità, ma come cemento sociale: i Romani avevano ragione quando pretendevano che si credesse negli auguri e punivano chi li trattava con poco rispetto. Le critiche del Machiavelli verso la Chiesa dei suoi giorni sono due: che per la sua cattiva condotta ha minato la fede religiosa, e che il potere temporale dei papi, con la politica che gli è legata, impedisce l'unificazione d'Italia. Queste critiche sono espresse con grande vigore. «Quelli popoli che sono più propinqui alla Chiesa romana, capo della religione nostra, hanno meno religione... è propinquo senza dubbio o la rovina o il flagello (della Chiesa)... Abbiamo dunque con la Chiesa e coi preti noi Italiani questo primo obbligo, d'essere diventati senza religione e cattivi; ma ne abbiamo ancora un maggiore, il quale è cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa nostra provincia divisa. » (Il che fu vero fino al 1870). Tenendo conto di questi brani, bisogna supporre che l'ammirazione di Machiavelli per Cesare Borgia fosse provocata solo dalla sua astuzia, non dai suoi scopi. L'ammirazione per l'astuzia

e per le arti che conducono alla fama era vivissima nel Rinascimento. Un sentimento del genere, naturalmente, è sempre esistito; molti dei nemici di Napoleone lo ammiravano con vero entusiasmo come stratega militare. Ma nell'Italia dei tempi del Machiavelli l'ammirazione quasi artistica per l'astuzia era molto maggiore che non nei secoli precedenti o successivi. Sarebbe un errore tentare di conciliarla con le più ampie aspirazioni politiche che Machiavelli esprimeva; le due cose, ammirazione per l'astuzia e desiderio patriottico dell'unità d'Italia, convivevano nel suo pensiero fianco a fianco, e non avevano subito sintesi alcuna. Così egli può apprezzare Cesare Borgia per la sua intelligenza e biasimarne perché tiene l'Italia divisa. Secondo lui, una personalità perfetta sarebbe un uomo intelligente e senza scrupoli come Cesare Borgia, per quel che riguarda i mezzi, ma tendente a fini diversi. Il Principe termina con un eloquente appello ai Medici perché liberino l'Italia dai «barbari» (cioè francesi e spagnoli), il cui dominio «puzza». Machiavelli non sembra attendersi che una simile impresa possa essere compiuta per motivi disinteressati, anziché per amore del potere e ancor più della fama. Il Principe è molto esplicito nei ripudiare la moralità tradizionale, quando si tratta della condotta dei sovrani. Un sovrano perirà se è sempre magnanimo; egli dev'essere furbo come una volpe e feroce come un leone. C'è un capitolo (18) intitolato: «In che modo e' principi abbino a mantenere la fede». Impariamo che essi debbono mantenere la fede quando conviene, altrimenti no. Un principe, quando è il caso, deve mancare alla parola data.

«Ma è necessario questa natura saperla bene colorire, et essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplici li uomini, e tanto obediscono alle necessità presenti, che colui che inganna troverà sempre chi si lascerà ingannare. Io non voglio dell'i esempi freschi tacerne uno. Alessandro sesto 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 affermassi una cosa, che l'osservassi meno; non di meno, sempre li succederono l'inganni ad votum, perché conosceva bene questa parte del mondo. A uno principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità (le virtù convenzionali), ma è bene necessario parere di averle. » Va avanti dicendo che, soprattutto, un principe deve sembrare religioso. Il tono dei Discorsi, che dovrebbero essere un commento a Livio, è assai diverso. Ci sono interi capitoli che sembrano quasi scritti da Montesquieu; la maggior parte del libro avrebbe potuto ricevere l'assenso di un liberale del 18esimo secolo. La dottrina dei controlli e dell'equilibrio è esplicitamente. Principi, nobili e popolo dovrebbero aver tutti la loro parte nella costituzione; allora questi tre poteri si terrebbero reciprocamente sotto controllo. La costituzione di Sparta, dettata da Licurgo, era la migliore, perché realizzava il più perfetto equilibrio; quella di Solone era troppo democratica, e portò quindi alla tirannide di Pisistrato. La costituzione repubblicana di Roma era buona, proprio per il conflitto tra il Senato e il popolo. La parola libertà è usata dovunque per denotare qualcosa di prezioso, benché non sia del tutto chiaro ciò che sta a significare. Tale incertezza deriva senza dubbio dall'antichità, ed è stata trasmessa fino al 18esimo e 19esimo secolo. La Toscana ha conservato le sue libertà, perché non contiene né castelli né signori. Sembra che si riconosca che la libertà politica richieda una certa virtù personale nei cittadini. Soltanto in Germania, a quanto leggiamo, la probità e la religione sono ancora comuni, e per questo in Germania ci sono parecchie repubbliche. In genere il popolo è più saggio e più costante dei principi, per quanto Livio e la maggior parte degli altri scrittori sostengano il contrario. Non è senza ragione che si dice «voce di popolo voce di Dio». è interessante osservare come il pensiero politico greco e romano dell'epoca delle rispettive repubbliche acquistasse nel 15esimo secolo un'attualità che non aveva avuto in Grecia dopo Alessandro o a Roma dopo Augusto. I neoplatonici, gli arabi e gli scolastici si dedicarono con

appassionato interesse alla metafisica di Platone e di Aristotele, ma nessuno studiò i loro scritti politici, perché i sistemi politici dell'epoca delle Città-Stato erano completamente scomparsi. La nascita delle Città-Stato in Italia coincise col risveglio della cultura e permise agli umanisti di utilizzare le teorie politiche di Grecia e di Roma repubblicane. L'amore per la « libertà » e la dottrina del controllo e dell'equilibrio giunsero al Rinascimento dall'antichità, e all'epoca moderna in gran parte dal Rinascimento, ma anche direttamente dall'antichità. Questo particolare aspetto del Machiavelli ha almeno altrettanta importanza delle più famose dottrine «immorali» del Principe. Va notato che Machiavelli non basa mai alcun argomento politico su esempi cristiani o biblici. Gli scrittori medioevali avevano un dato concetto del potere « legittimo », che era quello del papa e dell'imperatore, o derivato da loro. Gli scrittori nordici, fino a Locke, si chiedono cosa sia accaduto nel Giardino dell'Eden, e pensano di poterne trarre prove sulla «legittimità» di determinati poteri. In Machiavelli non esiste una simile concezione. Il potere spetta a coloro che hanno l'abilità di conquistarselo in libera competizione. La sua preferenza per un governo popolare non deriva da alcuna idea di «diritto», ma dalla constatazione che i governi popolari sono meno crudeli, arbitrari e incostanti delle tirannidi.

Tentiamo di fare una sintesi (che Machiavelli non fece) tra le parti «morali» e quelle immorali della sua dottrina. In ciò che segue, non esprimerò mie opinioni, ma, esplicitamente o implicitamente, le sue. Esistono determinati beni politici, tre dei quali sono particolarmente importanti: indipendenza nazionale, sicurezza, e costituzione ben ordinata. La miglior costituzione è quella che ripartisce i diritti legali tra principe, nobili e popolo in proporzione con il loro reale potere, perché sotto una simile costituzione è difficile che le rivoluzioni riescano, e quindi è possibile la stabilità; ma appunto per la stabilità, sarebbe saggio dare un maggior potere al popolo. Questo riguardo ai fini. Ma c'è anche, in politica, la questione dei mezzi. È perfettamente inutile perseguire uno scopo politico con metodi destinati a fallire: se riteniamo buono un certo fine, dobbiamo scegliere mezzi adeguati al suo raggiungimento. La questione dei mezzi può esser trattata in maniera puramente scientifica, senza tenere in considerazione la bontà o l'iniquità degli scopi. «Successo» significa raggiungimento dei nostri obiettivi, quali che possano essere. Se esiste una scienza del successo, questa può essere studiata altrettanto bene attraverso i successi dei malvagi che attraverso quelli dei buoni; meglio, anzi, dato che gli esempi dei cattivi che hanno avuto successo sono più numerosi di quelli dei santi. Ma la scienza del successo, una volta codificata, sarà utile al santo come al peccatore. Infatti il santo, se si occupa di politica, deve desiderare, proprio come fa il peccatore, di raggiungere il successo. Si tratta in ultima analisi d'una questione di forza. Per raggiungere un certo obiettivo politico è necessaria, in un modo o nell'altro, la forza. Questo semplice fatto è occultato da slogan come « il diritto prevarrà » o « il trionfo del male è di breve durata ». Se prevale il partito che tu pensi abbia ragione, ciò accade perché ha una forza superiore. È vero però che la forza dipende spesso dall'opinione pubblica, e l'opinione pubblica dalla propaganda; ed è vero anche che nella propaganda è un vantaggio sembrare più virtuoso dell'avversario, e che uno dei modi di sembrare virtuoso è di essere virtuoso. Per questa ragione può accadere talvolta che la vittoria vada a quel partito che maggiormente pratica quella che il pubblico chiama «virtù». Dobbiamo concedere a Machiavelli che quest'elemento ebbe il suo peso nell'incremento del potere papale durante i secoli 11esimo, 12esimo e 13esimo, nonché nel successo della Riforma nel 16esimo secolo. Ma ci sono importanti limitazioni. In primo luogo, coloro che hanno raggiunto il potere possono, controllando la propaganda, far sì che il loro partito appaia virtuoso; nessuno, per esempio, potrebbe denunciare le colpe di Alessandro sesto in una scuola pubblica di New York o di Boston. In secondo luogo, ci sono dei periodi caotici, in cui spesso ha

successo anche un'evidente impostura; il periodo di Machiavelli era uno di questi. In tempi simili, il cinismo si diffonde rapidamente, e fa sì che gli uomini dimentichino tutto purché vi trovino un tornaconto. Anche in periodi del genere, come dice Machiavelli stesso, è opportuno mostrare un'apparenza virtuosa davanti al pubblico ignorante. Si può fare un altro passo innanzi. Machiavelli è d'opinione che gli uomini civili siano, quasi senza eccezione, degli egoisti senza scrupoli. Se uno desiderasse costituire una repubblica, egli dice, gli riuscirebbe più facile con dei montanari che con gli abitanti d'una gran città, dato che questi ultimi sono già corrotti. (Curiosa questa anticipazione di Rousseau. Sarebbe divertente, e non del tutto assurdo, interpretare Machiavelli come un romantico disilluso). Se uno è un egoista senza scrupoli, la scelta della più saggia linea di condotta dipenderà, per lui, dalla popolazione con cui ha a che fare. La Chiesa del Rinascimento scandalizzò tutti, ma fu solo a nord delle Alpi che scandalizzò tanto da provocare la Riforma. Al tempo in cui Lutero cominciò la sua rivolta, le entrate del Papato erano probabilmente maggiori di quel che sarebbero state se Alessandro sesto e Giulio secondo fossero stati più virtuosi, e, se questo è vero, lo è a causa del cinismo regnante nell'Italia rinascimentale. Ne consegue che i politici si comporteranno meglio quando si appoggeranno su una popolazione virtuosa che non quando si appoggeranno su gente indifferente a qualsiasi considerazione morale; essi si comporteranno anche meglio in una comunità in cui i loro crimini (se ce ne sono) possano venir resi noti a tutti, che non in una comunità in cui esista una rigorosa censura sottoposta al loro controllo. Un certo margine, s'intende, bisognerà lasciarlo all'ipocrisia, ma tale margine può essere di molto diminuito con opportune istituzioni.

Il pensiero politico di Machiavelli, come quello della maggior parte degli antichi, è, sotto certi aspetti, alquanto superficiale. Si occupa dei grandi legislatori, come Licurgo e Solone, quasi che essi avessero creato una comunità tutto d'un tratto, senza tenere conto di ciò che era successo prima. La concezione di comunità come di qualcosa d'organico che va sviluppandosi e su cui gli statisti possono influire solo entro certi limiti, è per lo più moderna ed è stata grandemente rafforzata dalla teoria evoluzionistica. Questa concezione non si ritrova in Machiavelli più che in Platone.

Si potrebbe sostenere, però, che il punto di vista evoluzionistico intorno alla società, vero in passato, non sia più auspicabile, e debba per il presente e per il futuro esser sostituito da un punto di vista più meccanicistico. In Russia e in Germania sono state create nuove società, in maniera del tutto analoga a quella in cui si suppone che il mitico Licurgo abbia creato la costituzione spartana. L'antico legislatore è un mito felice; il legislatore moderno è una terrificante realtà. Il mondo è divenuto più simile a quello di Machiavelli di quanto non lo fosse in passato, e l'uomo moderno, prima di rifiutare la sua filosofia, deve pensarci meglio che nel 19esimo secolo.

CAPITOLO 4: ERASMO E TOMMASO MORO

Nei paesi nordici, il Rinascimento cominciò più tardi che in Italia, e ben presto s'intrecciò alla Riforma. Ma ci fu un breve periodo, al principio del 16esimo secolo, nel quale la nuova cultura fu ampiamente disseminata in Francia, in Inghilterra e in Germania, senza che venissero messe in causa controversie teologiche. Questo Rinascimento fu per molti aspetti diversissimo da quello italiano. Non fu anarchico o amorale; al contrario, andò unito alla pietà e alla pubblica virtù. Suo principale interesse era l'applicazione degli schemi scolastici alla Bibbia, e l'elaborazione di un testo più accurato di quello della Vulgata. Era meno brillante e più solido del suo progenitore italiano, meno adatto alle manifestazioni individuali di cultura, ansioso piuttosto d'estendere la cultura il più possibile. Due uomini, Erasmo e Sir Tommaso Moro, ci serviranno come esempi del Rinascimento nordico. Erano amici intimi, ed avevano molto in comune. Entrambi erano colti, benché Moro lo fosse meno di Erasmo; entrambi disprezzavano la filosofia scolastica; entrambi auspicavano una riforma ecclesiastica dall'interno, ma deplorarono lo scisma protestante, quando si verificò; entrambi erano scrittori acuti, brillanti e dotati. Prima della rivolta di Lutero, erano due guide per i pensatori, ma dopo il mondo divenne troppo violento, da entrambe le parti, per uomini del loro tipo. Moro subì il martirio, ed Erasmo cadde nell'inattività. Né Erasmo né Moro erano filosofi nel vero senso della parola. Se ne parlo, è perché illustrano il carattere di un'epoca prerivoluzionaria, in cui esisteva una forte corrente in favore d'una moderata riforma, e i moderati non erano stati ancora terrorizzati e spinti alla reazione dagli estremisti. Essi costituiscono anche un esempio di quell'abbandono d'ogni sistematica in teologia o in filosofia, che caratterizzò la reazione contro la scolastica.

Erasmo (1466-1536) nacque a Rotterdam. (Per la vita di Erasmo ho seguito soprattutto l'ecceileuite biografia di Huizinga.). Era figlio illegittimo, e inventò una narrazione romanticamente falsa intorno alle circostanze della sua nascita. In realtà suo padre era un prete, uomo di qualche cultura, conoscitore del greco. I suoi genitori morirono mentre era ancora un ragazzo, e i suoi tutori (essendosi, a quanto pare, appropriati del suo danaro) lo convinsero con mille carezze a farsi monaco nel monastero di Steyr, passo di cui si rammaricò per tutto il resto della sua vita. Uno dei suoi tutori era maestro di scuola, ma sapeva meno latino di quanto non ne sapesse Erasmo da scolaro; a un'epistola latina del ragazzo, egli rispose: Se scriverai ancora in maniera così elegante, aggiungi un commento, per favore ».

Nel 1493 divenne segretario del vescovo di Cambrai, cancelliere dell'ordine del Toson d'Oro. Ciò gli dette l'opportunità di lasciare il monastero e di viaggiare, ma non in Italia come aveva sperato. La sua conoscenza del greco era ancora assai superficiale, ma era un profondissimo latinista; ammirava particolarmente Lorenzo Valla per il suo libro sulle eleganze della lingua latina. Considerava la cultura latina del tutto compatibile con la vera devozione, e citava come esempi Agostino e Gerolamo, dimenticando forse il sogno in cui Nostro Signore rimproverava quest'ultimo perché leggeva Cicerone.

Fu per un certo tempo all'università di Parigi, ma non ci trovò nulla che gli fosse di profitto. L'università aveva avuto i suoi tempi d'oro dal principio della scolastica fino a Gerson e al movimento conciliare, ma ora le vecchie dispute s'erano inaridite. Tomisti e scotisti, detti « gli Antichi », litigavano con gli occamisti, detti i Terministi o « i Moderni ». Infine, nel 1432, si riconciliarono e fecero causa comune contro gli umanisti, che stavano facendo rapidi progressi a Parigi, al di fuori dei circoli universitari. Erasmo odiava gli scolastici che considerava sorpassati e antiquati. Ricordava in una lettera che, quando volle ottenere il grado di dottore, tentò di non dire niente né di gradevole né di spiritoso. In realtà non gli piaceva alcuna filosofia,

neppure Platone e Aristotele, benché di questi, essendo antichi, occorresse sempre parlare con rispetto.

Nel 1499 fece la sua prima visita in Inghilterra, dove gli piacque la moda di baciare le ragazze. In Inghilterra fece amicizia con Colet e Moro, che lo incoraggiò a intraprendere un lavoro serio piuttosto che dedicarsi alle quisquilia letterarie. Colet teneva delle lezioni sulla Bibbia senza conoscere il greco; Erasmo, sentendosi attratto dallo studio della Bibbia, pensò che la conoscenza del greco fosse essenziale. Dopo aver lasciato l'Inghilterra al principio del 1500, si mise all'opera per imparare il greco, pur essendo troppo povero per pagarsi un maestro; nell'autunno del 1502 era già molto esperto, e quando nel 1506 andò in Italia, trovò che gli italiani non avevano niente da insegnargli. Decise di pubblicare San Gerolamo e un Testamento greco con una nuova traduzione latina; entrambe le cose furono compiute nel 1516. La scoperta di alcune imprecisioni nella Vulgata tornò utile in seguito ai protestanti. Tentò di imparare l'ebraico, ma ci rinunciò.

Il solo libro di Erasmo che venga letto tuttora è l'*Elogio della pazzia*. L'idea di questo libro gli venne nel 1509, mentre stava attraversando le Alpi nel viaggio dall'Italia all'Inghilterra. Lo scrisse rapidamente a Londra, in casa di Sir Tommaso Moro, cui è dedicato, con divertente e appropriato gioco di parole, dato che in inglese «moros» significa «pazzo». Nel libro, la Pazzia parla in prima persona; ella canta con gran gusto le proprie lodi, e il testo era ancor più ravvivato dalle illustrazioni dell'Holbein. La Pazzia si occupa di tutti i lati della vita umana, e di tutte le classi e professioni. Se non fosse per lei, la razza umana scomparirebbe, perché chi si sposerebbe se non per pazzia? Ella consiglia, come antidoto alla saggezza, di prendere «una moglie, perché sebbene la donna sia un animale inetto e stolto, non tralascia però di essere gaio e soave e, vivendo ella in dimestichezza coll'uomo, saprà temperare colla sua pazzia l'umor aspro e triste di lui ». Chi può esser felice senza l'adulazione e l'amore di se stesso? Tuttavia, folle è una tale felicità. Gli uomini più felici sono i più vicini ai bruti e a coloro che si spogliano della ragione. La migliore felicità è quella basata sulla illusione, dato che costa di meno: è più facile immaginarsi re che procurare di diventare re sul serio. Erasmo si prende poi gioco dell'orgoglio nazionale e dell'amor proprio professionale: quasi tutti i maestri delle arti e delle scienze hanno un egregio concetto di sé, e traggono la propria felicità da questo concetto. Ci sono dei brani in cui la satira cede il posto all'invettiva, e allora la Pazzia espone le vere opinioni d'Erasmo; queste riguardano soprattutto gli abusi ecclesiastici. Assoluzioni e indulgenze, con le quali i preti «computano per ciascuna anima il tempo della residenza in purgatorio»; l'adorazione dei santi, e anche della Vergine «i cui ciechi devoti pensano che sia il caso di porre la madre avanti al Figlio »; le dispute dei teologi sulla Trinità e l'Incarnazione; la dottrina della transustanziazione; le sette scolastiche; i papi, i cardinali e i vescovi, tutti ridicolizzati in modo spietato. Particolarmente feroce l'attacco agli ordini monastici: i monaci sono « dei pazzi malati al cervello », che hanno in sé pochissima religione, e sono tuttavia «fortemente innamorati di se stessi, e commossi ammiratori della propria felicità ». Si comportano come se la religione consistesse tutta in una minuziosa scrupolosità:

« Le scarpe devono avere tanti nodi, il cingolo dev'essere del tal colore, la veste formata da tanti pezzi, la cintura della tal qualità e della tal larghezza, la cocolla della tal forma e della tale ampiezza, la chierica di tanti centimetri di diametro », e così via, « Sarà grazioso ascoltare i loro processi dinanzi al tribunale supremo: uno si vanterà d'essersi rovinato l'appetito, cibandosi solo di pesci; un altro annuncerà d'aver trascorso la maggior parte del tempo sulla terra nel divino esercizio di cantar salmi;... un altro d'aver passato sessant'anni senza toccar danaro se non con due dita ben bene inguantate. » Ma Cristo interromperà: « Maledizione su di voi, scribi e farisei... Io vi lasciai un solo precezetto, di amarvi l'un l'altro, e non ho udito nessuno sostenere

d'averlo fedelmente messo in atto ». Tuttavia sulla terra questi uomini sono temuti perché, attraverso il confessionale, vengono a conoscere molti segreti, e spesso li spifferano quando sono ubriachi. I papi non sono risparmiati. Essi dovrebbero imitare il loro Maestro in umiltà e povertà. « Tutte le armi de' papi consistono in quelle dolci benedizioni, di cui parla San Paolo e delle quali non sono avari; consistono esse in interdetti, in sospensioni, in gravami, in anatemi, in vendicatrici pitture, (Vigeva l'uso di esporre pitture raffiguranti gente scomunicata o messa al supplizio.) e in quel fulmine terribilissimo, col quale un beatissimo padre può cacciare a suo grado qualunque anima anche al di là dell'inferno. I nostri Santissimi Padri in Cristo e vicari di Cristo non sogliono mai adoperare con maggiore zelo questo spaventevole castigo, che contro coloro i quali, ad istigazione del demonio, tentano di diminuire, o rosicchiare i patrimoni di San Pietro.

Si potrebbe supporre, da simili brani, che Erasmo avrebbe accolto con favore la Riforma, invece le cose andarono altrimenti. Il libro finisce esprimendo la seria convinzione che la vera religione sia una forma di pazzia. Ci sono in tutto due tipi di pazzia, una delle quali viene lodata ironicamente, l'altra sul serio; la pazzia seriamente lodata è quella che si esplica nella semplicità cristiana. Questa lode va di pari passo con l'avversione di Erasmo per la filosofia scolastica e per i colti dotti dal latino poco classico. Ma ha anche un aspetto più profondo. è la prima apparizione in letteratura, che io sappia, del punto di vista esposto dal Vicario savoardo di Rousseau, secondo cui la vera religione viene dal cuore, non dalla testa, e tutta l'elaborazione teologica è superflua. Tale opinione è divenuta sempre più comune, ed è ora quasi generale, fuorché tra i protestanti. è, essenzialmente, un rifiuto dell'intellettualismo ellenico da parte del sentimentalismo nordico. Erasmo, nella sua seconda visita in Inghilterra, vi rimase per cinque anni (1509-1514), in parte a Londra, in parte a Cambridge. Esercitò un notevole influsso sull'umanesimo inglese. L'educazione nelle scuole pubbliche inglesi rimase, fino a non molto tempo fa, quasi esattamente quale egli avrebbe desiderato: un saldo fondamento in greco e in latino, che comprendesse non soltanto traduzioni, ma componimenti in versi e in prosa. La scienza, benché dominasse il mondo intellettuale fin dal 17esimo secolo, era reputata immeritevole d'attenzione da parte di un gentiluomo o d'un sacerdote; Platone andava studiato, ma non gli argomenti che Platone stimava degni di studio. Tutto ciò è in linea con la mentalità di Erasmo.

Gli uomini del Rinascimento erano pieni di un'immensa curiosità;

« questi cervelli », dice Huizinga, « non ne avevano mai a sufficienza di fenomeni sorprendenti, di curiosi dettagli, di rarità e di anomalie ». Solo che, al principio, cercavano tutto ciò non già nel mondo, ma nei vecchi libri. Erasmo s'interessava del mondo ma non poteva digerirlo allo stato greggio: doveva essere condito di latino o di greco, prima ch'egli potesse assimilarlo. I racconti dei viaggiatori venivano tenuti in poco conto, ma qualsiasi meraviglia narrata da Plinio era accettata per buona. Gradatamente, però, la curiosità cominciò a trasferirsi dai libri al mondo reale; gli uomini si interessarono agli strani e feroci animali che venivano realmente scoperti, piuttosto che a quelli descritti dagli autori classici. Calibano viene da Montaigne, e i cannibali di Montaigne vengono dagli esploratori. « I cosiddetti antropofagi, e gli uomini le cui teste crescono sotto le spalle » sono stati visti da Otello, non tratti dall'antichità.

E così la curiosità del Rinascimento da letteraria divenne gradatamente scientifica. Gli uomini erano incalzati da una tal piena di nuovi fatti che potevano al principio lasciarsi solo trasportare dalla corrente. I vecchi sistemi erano evidentemente errati; la fisica di Aristotele, l'astronomia di Tolomeo e la medicina di Galeno non potevano essere forzate fino ad includere le scoperte che erano state fatte successivamente.

Montaigne e Shakespeare si accontentano della confusione; la scoperta è piacevole ed il sistema è il suo nemico. E soltanto dal 17esimo secolo che la facoltà di costruire sistemi si adegua alle nuove conoscenze dei fatti. Tutto questo però ci ha allontanati da Erasmo, per il quale Colombo era assai meno interessante degli Argonauti. Erasmo era incurabilmente e sfacciatamente un letterato. Scrisse un libro, *Enchiridion Militis Christiani*, in cui consigliava ai soldati analfabeti di leggere la Bibbia, ma anche Platone, Ambrogio, Gerolamo e Agostino. Fece un'ampia raccolta di proverbi latini, ai quali nelle successive edizioni ne aggiunse molti greci; suo scopo iniziale era di mettere la gente in grado di scrivere in un latino corrente. Scrisse un libro di *Colloqui*, che ebbe un immenso successo, per insegnare come parlare in latino delle cose d'ogni giorno, come per esempio del gioco delle bocce. Forse allora questo era più utile di quanto ora non sembri. Il latino era l'unica lingua internazionale e gli studenti dell'università di Parigi venivano da tutto l'Europa occidentale. Può darsi che spesso il latino fosse l'unica lingua in cui due studenti potessero intendersi. Dopo la Riforma, Erasmo visse prima a Lovanio, città che conservava una perfetta ortodossia cattolica, poi a Basilea che divenne invece protestante. Ciascun partito tentava di attrarlo, per lungo tempo invano. Come abbiamo visto, egli si era pronunciato con energia contro gli abusi ecclesiastici e la perversità dei papi; nel 1518, proprio nell'anno della rivolta di Lutero, pubblicò una satira dal titolo *Julius exclusus*, che descriveva l'insuccesso di Giulio secondo nel suo tentativo di entrare in paradiso. Ma la violenza di Lutero gli ripugnava, ed egli odiava la guerra. Infine, si accostò al partito cattolico. Nel 1524 scrisse un libro in difesa del libero arbitrio che Lutero, seguendo ed esagerando Agostino, respingeva. Lutero replicò furiosamente ed Erasmo fu di conseguenza spinto alla reazione.

Da questo momento fino alla morte ebbe però un'importanza sempre minore. Era sempre stato timido e i tempi non erano più adatti per la gente timida. Per gli onesti le sole alternative onorevoli erano il martirio o la vittoria. Il suo amico Sir Tommaso Moro fu costretto a scegliere il martirio, ed Erasmo commentò: « Volesse il cielo che Moro non si fosse mai immischiato in questi pericolosi affari, e avesse lasciato i problemi teologici ai teologi ». Erasmo visse troppo a lungo in un'epoca di nuove virtù e di nuovi vizi (eroismo e intolleranza), nessuno dei quali egli poteva acquistare. Sir Tommaso Moro (1478-1535) fu, come uomo, molto più ammirabile di Erasmo, ma il suo influsso fu molto minore. Era un umanista, ma anche un uomo profondamente religioso. Ad Oxford si mise all'opera per imparare il greco, cosa allora non comune, e gli fu attribuita della simpatia per gli eretici italiani. Le autorità e suo padre si opposero, ed egli fu allontanato dall'università. Poi fu attratto dai certosini, che praticavano una estrema austerità, e prese in esame la possibilità di votarsi a quest'ordine. Decise però di non farlo, a quanto pare su consiglio di Erasmo, che incontrò per la prima volta in questo periodo. Suo padre era avvocato, e Tommaso decise di seguire la professione paterna. Nel 1504 era membro del parlamento, e capeggiò l'opposizione alla richiesta di nuove tasse da parte di Enrico settimo. Ebbe successo, e il re ne fu furioso; mandò il padre di Moro alla Torre, rilasciandolo, però, dietro pagamento di cento sterline. Alla morte del re, nel 1509, Moro tornò ad esercitare l'avvocatura, e si guadagnò il favore di Enrico ottavo. Fu nominato cavaliere nel 1514, e incaricato di varie ambasciate. Il re lo considerava sempre invitato a corte, ma Moro avrebbe preferito non andarci; una volta infine, il re si recò, non invitato, a pranzare da lui nella sua casa di Chelsea. Moro non si fece illusioni intorno a Enrico ottavo, e quando lo complimentavano per il favorevole atteggiamento del re verso di lui, rispondeva: « Se la mia testa potesse guadagnargli un castello in Francia, non mancherebbe di farla saltare ». Quando Wolsey cadde, il re nominò Moro cancelliere al suo posto. Contrariamente all'uso comune, egli rifiutava ogni dono da parte dei querelanti. Ben presto cadde in disgrazia perché il re

era deciso a divorziare da Caterina d'Aragona per sposare Anna Bolena, e Moro si opponeva fermamente al divorzio. Si dimise quindi nel 1532. La sua incorruttibilità nell'esercizio della sua carica è dimostrata dal fatto che, dopo le dimissioni, aveva solo cento sterline all'anno. Malgrado la sua presa di posizione, il re lo invitò al suo matrimonio con Anna Bolena, ma Moro rifiutò l'invito. Nel 1534 il re fece passare in parlamento l'Atto di supremazia, che dichiarava lui e non il papa capo della Chiesa d'Inghilterra. Sulla base di questo atto si pretendeva anche un giuramento di supremazia, che Moro si rifiutò di prestare; questo atteggiamento costituiva solo presunzione di tradimento, che non portava con sé la pena di morte. Fu dimostrato, però, attraverso testimonianze assai dubbie, come Moro avesse detto che il parlamento non poteva nominare Enrico capo della Chiesa; su questa prova fu accusato d'alto tradimento e decapitato. Le sue proprietà furono consegnate alla principessa Elisabetta, che le conservò fino al giorno della sua morte. Moro è ricordato quasi unicamente per la sua Utopia (1518). Utopia è un'isola nell'emisfero meridionale, dove tutto va nel miglior modo possibile. È stata visitata per caso da un marinaio di nome Raphael Hythloday, che vi ha passato cinque anni, ed è tornato in Europa solamente per rendere note quelle sagge istituzioni.

Ad Utopia, come nella repubblica di Platone, tutte le cose sono in comune, perché non si può avere pubblico bene là dove esiste la proprietà privata, e senza il comunismo non ci può essere egualianza. Moro, nel dialogo, obietta che il comunismo renderebbe gli uomini pigri e distruggerebbe il rispetto per i magistrati; a questo Raphael replica che nessuno che fosse vissuto ad Utopia direbbe qualcosa di simile. Ad Utopia ci sono cinquantaquattro città, tutte di eguale importanza, meno una che è la capitale. Tutte le strade sono larghe venti piedi, e tutte le case d'abitazione sono esattamente simili, con una porta sulla strada e una sul giardino. Non ci sono serrature alle porte, e tutti possono entrare in qualunque casa. I tetti sono piatti. Ogni dieci anni la gente cambia casa, a quanto pare per escludere qualsiasi sentimento di proprietà. Nelle campagne ci sono delle fattorie, in ciascuna delle quali non vivono meno di quaranta persone compresi due schiavi; ciascuna fattoria è sotto la guida di un signore e di una signora, vecchi e saggi. Le uova non sono covate dalle galline, ma in incubatrici (che non esistevano al tempo di Moro). Tutti sono vestiti allo stesso modo, e c'è solo differenza tra i vestiti degli uomini e delle donne e tra quelli delle persone sposate e non sposate. Le mode non cambiano mai, e non si fa differenza tra gli abbigliamenti estivi ed invernali. Per lavorare si indossano vesti di cuoio o di pelle, così un vestito durerà sette anni. Quando smettono di lavorare gettano un mantello di lana sulle vesti da lavoro. Tutti questi mantelli sono simili e sono del colore naturale della lana. Ciascuna famiglia fa da sé i propri vestiti. Tutti, gli uomini come le donne, lavorano sei ore al giorno, tre prima di pranzo e tre dopo. Tutti vanno a letto alle otto e dormono otto ore. Di prima mattina ci sono delle lezioni, cui si recano delle moltitudini, benché non esista alcun obbligo di parteciparvi. Dopo cena si dedica un'ora al gioco. Sei ore di lavoro sono sufficienti, perché non esistono pigri e non ci sono lavori inutili. Da noi le donne, i preti, i ricchi, i servitori e i mendicanti per lo più non fanno nulla di utile, e anzi si impiega molto lavoro per produrre a favore dei ricchi cose lussuose e non necessarie; tutto questo è evitato ad Utopia. A volte si scopre che c'è un di più, e allora i magistrati proclamano un giorno di lavoro più breve. Alcuni vengono prescelti per diventare uomini di cultura e, se danno un buon risultato, vengono esentati dagli altri lavori. Tutti coloro che devono occuparsi del governo vengono scelti tra i dotti. Il governo è una rappresentanza democratica, con un sistema di elezioni indirette; alla testa c'è un principe eletto a vita, ma che può venir deposto qualora scivolasse nella tirannide. La vita familiare è patriarcale; i figli sposati vivono nella casa del padre e restano sotto la sua guida, a meno che non sia rimbambito. Se una famiglia diventa troppo numerosa, i bambini in eccesso vengono

assegnati ad un'altra famiglia. Se una città diventa troppo grande, alcuni degli abitanti vengono trasferiti in un'altra. Se tutte le città sono troppo grandi, viene costruita una nuova città in aperta campagna. Non si dice nulla su ciò che andrà fatto quando tutto il territorio sarà coperto di costruzioni. L'uccisione delle bestie per procurarsi del cibo è effettuata sempre dagli schiavi, per evitare che i liberi cittadini possano apprendere la crudeltà. Ci sono degli ospedali così perfetti che i malati li preferiscono alle proprie case. Mangiare a casa è permesso, ma la maggior parte del popolo mangia in saloni comuni. Qui i « bassi servizi » sono assolti dagli schiavi, ma la cucina è fatta dalle donne e il servizio dai ragazzi più grandicelli. Gli uomini siedono ad un banco, le donne ad un altro; le madri con i figli sotto i cinque anni stanno in un locale separato. Tutte le donne danno da mangiare ai propri figli. I bambini sopra i cinque anni, se sono troppo giovani per servire in tavola, « stanno in piedi in un meraviglioso silenzio », mentre gli anziani mangiano; essi non hanno diritto a un pranzo a parte, ma devono accontentarsi degli avanzi che vengono dati loro dalla tavola. Quanto al matrimonio, sia gli uomini che le donne sono severamente puniti se non sono vergini quando si sposano; e il capo di una casa in cui è stata commessa qualche colpa è possibile di essere tacciato di infamia per incuria. Prima del matrimonio, marito e moglie si mostrano l'un l'altra nudi; nessuno comprerebbe un cavallo senza prima togliergli la sella e le briglie, e analoghe considerazioni valgono per il matrimonio. Esiste il divorzio per adulterio e per « intollerabile ostinazione » di una delle due parti; ma il colpevole non può risposarsi.

A volte il divorzio è ammesso senza che vi sia colpa di uno dei coniugi, ma unicamente quando entrambe le parti lo desiderano. Chi viola il vincolo matrimoniale viene punito con la schiavitù. Esiste un commercio estero, principalmente per procurarsi il ferro che nell'isola non c'è. Si utilizza il commercio anche a scopi bellici. Gli Utopici non tengono in nessuna considerazione la gloria marziale, benché tutti imparino a combattere, le donne come gli uomini. Si decidono alla guerra per tre motivi: per difendere il proprio territorio quando è invaso; per liberare dagli invasori il territorio di un alleato; per liberare dalla tirannide una nazione oppressa. Ma quando possono, impiegano dei mercenari per combattere le guerre in vece loro. Tentano di far indebitare le altre nazioni, e permettono loro di saldare il debito fornendo mercenari. Sempre per scopi bellici trovano utile avere riserve di oro e di argento, per adoprarle per pagare i mercenari stranieri. Per sé non hanno denaro, ed insegnano il disprezzo per l'oro adoprando per i vasi da notte e per le catene degli schiavi. Perle e diamanti sono usati come ornamenti per bambini, ma mai per gli adulti. Quando sono in guerra, offrono forti ricompense a chiunque ucciderà il sovrano del paese avversario e ricompense ancora più forti a chiunque lo porterà vivo, e a lui stesso se si arrenderà. Fra i nemici, compatiscono la gente comune, « sapendo che è stata condotta e forzata alla guerra contro la sua volontà dalla furiosa pazzia di principi e capi ». Le donne combattono come gli uomini, ma nessuno è obbligato a combattere. « Escogitano ed inventano macchine belliche con straordinaria abilità. » Si sarà notato che l'atteggiamento degli Utopicci verso la guerra è più ragionevole che eroico, benché, quando è necessario, essi dimostrino un gran coraggio.

Quanto all'etica, essi sono un po' troppo inclini a pensare che la felicità consista nel piacere. Però questo modo di vedere non ha gravi conseguenze, perché essi pensano che nell'altra vita i buoni vengano ricompensati e i cattivi puniti. Non sono ascetici e considerano stupido digiunare. Hanno diverse religioni, tutte tollerate. Quasi tutti credono in Dio e nell'immortalità; i pochi che non credono non sono considerati cittadini e non prendono parte alla vita politica, ma non sono altrimenti molestati. Alcuni santi mortificano la loro carne ed evitano il matrimonio; vengono stimati santi,

sì, ma non saggi. Le donne possono, quando sono vecchie e vedove, divenir sacerdotesse. I sacerdoti sono pochi; ricevono onori, ma non potere.

Gli schiavi sono gente condannata per atroci offese, o stranieri condannati a morte nei loro paesi, ma che gli Utopici hanno accettato di assumere in schiavitù.

In caso di malattia dolorosa e incurabile, si consiglia al paziente di uccidersi, ma lo si cura con tutta la dovuta attenzione, se rifiuta di farlo.

Raphael Hythloday racconta d'aver predicato il Cristianesimo agli Utopici, e d'averne convertiti molti, quando appresero che Cristo era contrario alla proprietà privata. L'importanza del comunismo viene continuamente sottolineata; verso la fine leggiamo che, nelle altre nazioni, gli Utopici « non scorgono altro se non una connivenza tra i ricchi, la quale procura loro ogni comodità sotto il nome e il pretesto del benessere comune ».

L'Utopia di Moro era, sotto molti aspetti, liberale in maniera sorprendente. Non penso tanto alla predicazione del comunismo, che rientrava nelle tradizioni di molti movimenti religiosi. Penso piuttosto a ciò che vi si dice intorno alla guerra, alla religione e alla tolleranza religiosa, all'uccisione sregolata degli animali (c'è un brano eloquentissimo contro la caccia), e alle affermazioni in favore d'una mite legge penale. (Il libro s'inizia con un'argomentazione contro la pena di morte per furto.) Bisogna ammettere, però, che la vita nell'Utopia di Moro, come in molte altre, sarebbe intollerabilmente malinconica. La varietà è essenziale per la felicità, ed ad Utopia è difficile trovarne. Questo è un difetto di tutti i sistemi sociali pianificati, di quelli reali come di quelli immaginari.

CAPITOLO 5: RIFORMA E CONTRORIFORMA

La Riforma e la Controriforma rappresentano entrambe la ribellione delle nazioni meno civili contro il dominio intellettuale dell'Italia. Nel caso della Riforma, la rivolta fu anche politica e teologica: l'autorità del papa venne respinta, e il tributo che egli aveva ottenuto fino a quel momento per il potere delle chiavi, non venne più pagato. Nel caso della Controriforma, la rivolta fu solo contro la libertà intellettuale e morale dell'Italia del Rinascimento; il potere del papa non fu diminuito, ma aumentato, però al tempo stesso si rese evidente che la sua autorità era incompatibile con la disinvolta rilassatezza dei Borgia e dei Medici. Grosso modo, la Riforma fu tedesca, la Controriforma spagnola; le guerre di religione furono allo stesso tempo guerre tra la Spagna e i suoi nemici, e coincisero col periodo in cui la potenza spagnola era al suo culmine. La posizione dell'opinione pubblica delle nazioni nordiche verso l'Italia del Rinascimento è illustrata da un detto inglese del tempo:

Un inglese italianizzato
è come un diavolo incarnato.

Si sarà osservato quanti dei «cattivi» in Shakespeare siano italiani. Jago è forse l'esempio più evidente, ma uno ancora più dimostrativo è Jachimo nel Cimbelino, il quale travia il virtuoso Britanno di passaggio in Italia, e poi si reca in Inghilterra a praticarvi le sue male arti contro gli sprovvveduti indigeni. L'indignazione morale contro gli italiani ebbe molta parte nella Riforma. Sfortunatamente questo comportò anche l'ostilità del mondo intellettuale contro ciò che l'Italia aveva fatto per la civiltà.

I tre grandi uomini della Riforma e della Controriforma sono Lutero, Calvino e Loyola. Tutti e tre, dal punto di vista intellettuale, appartengono alla filosofia medioevale, se vengono confrontati con gli italiani che li precedettero immediatamente e con uomini come Erasmo e Moro. Dal punto di vista filosofico, il secolo che seguì l'inizio della Riforma è sterile. Lutero e Calvino si rivolsero ad Agostino, accettando, però, quella parte del suo insegnamento che riguarda il rapporto dell'anima con Dio, non la parte che riguarda la Chiesa. Abolivano il purgatorio, donde le anime dei morti potevano venir liberate per mezzo delle messe. Respingevano la dottrina delle indulgenze, da cui dipendeva gran parte delle entrate papali. Con la dottrina della predestinazione, il destino dell'anima dopo la morte era reso del tutto indipendente dall'attività dei preti. Queste innovazioni, pur aiutando nella lotta contro il papa, impedirono alle Chiese protestanti di divenire, nei paesi protestanti, potenti quanto la Chiesa cattolica nei paesi cattolici. I pastori protestanti erano (almeno al principio) altrettanto bigotti dei teologi cattolici, ma avevano minor potere. Fin dal principio, o quasi, ci fu tra i protestanti una scissione in merito ai poteri dello Stato nelle questioni religiose. Lutero era del parere che, là dove il principe era protestante, lo si dovesse riconoscere come capo della Chiesa del suo paese. In Inghilterra, Enrico ottavo ed Elisabetta asserirono con energia i loro diritti in questo senso, e così fecero i principi protestanti della Scandinavia, della Germania e (dopo la rivolta contro la Spagna) dell'Olanda. Ciò non fece che accrescere il potere dei re.

Ma quei protestanti che prendevano sul serio gli aspetti individualistici della Riforma si sottomettevano altrettanto malvolentieri al re che al papa. Gli anabattisti in Germania erano stati soppressi, ma le loro dottrine si diffusero in Olanda e in Inghilterra. Il conflitto tra Cromwell e il Lungo Parlamento ha diversi aspetti: dal punto di vista teologico, fu in parte un conflitto tra chi respingeva e chi accettava la teoria che allo Stato toccasse decidere in materia religiosa. Un poco alla volta, però, la stanchezza risultante dalle guerre di religione fece nascere l'idea della tolleranza religiosa: questa tolleranza fu una delle origini del movimento che si sviluppò poi nel liberalismo del 18esimo e del 19esimo secolo. Il successo dei protestanti, al principio sorprendentemente rapido, fu arrestato principalmente in seguito alla creazione

dell'ordine dei gesuiti da parte di Loyola. Loyola era stato un soldato, e il suo ordine fu fondato sui modelli militari; doveva esserci un'obbedienza assoluta al Generale, ed ogni gesuita doveva considerarsi impegnato nella guerra contro l'eresia. Fin dal Concilio di Trento, i gesuiti cominciarono ad avere un peso notevole. Erano disciplinati, forti, completamente devoti alla causa e abili propagandisti. La loro teologia era l'opposto di quella dei protestanti; respingevano quegli elementi dell'insegnamento di Sant'Agostino che invece i protestanti sottolineavano. Credevano nel libero arbitrio, contrario alla predestinazione. La salvezza non proveniva solo dalla fede, ma dalla fede e dalle opere. I gesuiti acquistarono grande prestigio con il loro zelo missionario, specie nell'Estremo Oriente. Divennero popolari come confessori, perché (se bisogna credere a Pascal) erano più clementi degli altri ecclesiastici, fuorché nei riguardi delle eresie. Si dedicarono all'educazione, ed acquistarono così una salda presa sulle menti dei giovani. Finché non c'entrava la teologia, l'educazione ch'essi davano era la migliore possibile a quel tempo; vedremo come insegnassero a Cartesio più matematica di quanta non ne avrebbe imparata altrove. Dal punto di vista politico, erano un corpo unico e disciplinato, che non si ritirava dinanzi a nessun pericolo e a nessuna fatica; spinsero i principi cattolici ad effettuare ininterrotte persecuzioni e, seguendo la scia delle conquiste dell'esercito spagnolo, ristabilirono il terrore dell'inquisizione perfino in quell'Italia che aveva goduto un intero secolo di pensiero veramente libero. I risultati della Riforma e della Controriforma, nel campo intellettuale, furono al principio del tutto negativi, ma a lungo andare benefici. La guerra dei Trent'anni persuase tutti che né i protestanti né i cattolici potevano riuscire completamente vittoriosi; era necessario abbandonare le speranze medioevali per un'unità dottrinale e questo accrebbe per l'uomo la libertà di pensare autonomamente, anche sulle cose fondamentali. La diversità di fede nei differenti paesi rese possibile sfuggire alle persecuzioni vivendo all'estero. Il disgusto per i conflitti teologici volse sempre più l'attenzione delle menti più capaci verso la cultura secolare, in specie verso la matematica e le scienze. Queste sono alcune delle ragioni per cui, mentre il 16esimo secolo, dopo Lutero, è filosoficamente sterile, il 17esimo contiene i nomi più grandi e compie il più considerevole progresso dal tempo dei Greci in poi. Tale progresso cominciò con la scienza, di cui mi occuperò nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 6: NASCE LA SCIENZA

Quasi tutto ciò che distingue il mondo moderno dai secoli precedenti è da attribuirsi alla scienza, che raggiunse i suoi più vistosi successi nel 17esimo secolo. Il Rinascimento italiano, per quanto non medioevale, non è moderno; è più vicino alla migliore età della Grecia. Il 16esimo secolo, con la sua fissazione teologica, è più medioevale del mondo di Machiavelli. Il mondo moderno, per quel che riguarda la forma mentis, comincia nel 17esimo secolo. Nessun italiano nel Rinascimento sarebbe stato incomprensibile a Platone o ad Aristotele; Lutero avrebbe atterrito Tommaso d'Aquino, ma questi non avrebbe trovato difficoltà nel capirlo. Il 17esimo secolo è differente: Platone ed Aristotele, l'Aquinate e Occam avrebbero trovato che Newton non aveva né capo né coda. Le nuove concezioni introdotte dalla scienza influenzarono profondamente la filosofia moderna. Cartesio, che fu in un certo senso il fondatore della filosofia moderna, fu anche uno dei creatori della scienza del 17esimo secolo. Occorre dire qualcosa intorno ai metodi e ai risultati raggiunti nell'astronomia e nella fisica, senza di che non si potrebbe comprendere l'atmosfera culturale del tempo in cui ebbe inizio la filosofia moderna. Quattro grandi uomini (Copernico, Keplero, Galileo e Newton) occupano una posizione di primissimo piano nella creazione della scienza. Di questi, Copernico appartiene al 16esimo secolo, ma ebbe scarsa influenza sul proprio tempo.

Copernico (1473-1543) era un ecclesiastico polacco, di inattaccabile ortodossia. In gioventù viaggiò attraverso l'Italia e assorbì qualcosa dell'atmosfera del Rinascimento. Nel 1500 ebbe un lettorato o una cattedra di matematica a Roma, ma nel 1503 tornò in patria, dove era canonico di Frauenburg. Sembra che la maggior parte del suo tempo l'abbia impiegata nel combattere i tedeschi e nel riformare il calendario, ma il suo tempo libero lo dedicava all'astronomia. Giunse presto alla convinzione che il sole stesse al centro dell'universo, e che la terra avesse un duplice moto: una rotazione quotidiana e una rivoluzione annuale intorno al sole. Il timore della censura ecclesiastica lo spinse a rimandare la pubblicazione di queste teorie, pur permettendo che venissero conosciute. Il suo lavoro principale, *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, fu pubblicato nell'anno della sua morte (1543), con una prefazione in cui il suo amico Osiander diceva che la teoria eliocentrica era avanzata soltanto «come ipotesi». È incerto fino a che punto Copernico approvasse questo modo di presentare la cosa, ma la questione non è molto importante, dato ch'egli stesso fa affermazioni analoghe nel corso del libro. Il libro è dedicato al papa, e sfuggì alla condanna cattolica ufficiale fino al tempo di Galileo. La Chiesa al tempo di Copernico era più liberale di quanto divenne in seguito: il Concilio di Trento, i gesuiti e la risorta Inquisizione non avevano ancora compiuto la loro opera.

Il tono del lavoro di Copernico non è moderno; potrebbe piuttosto definirsi pitagorico. Suppone come fatto assomiatico che tutti i moti celesti siano circolari ed uniformi, e, come i Greci, si lascia influenzare da motivi estetici. Nel suo sistema ci sono ancora epicicli, benché il loro centro sia nel sole o, piuttosto, vicino al sole. Il fatto che il sole non fosse esattamente nel centro guastava la semplicità della sua teoria. Pur essendo a conoscenza delle dottrine pitagoriche, non sembra che abbia conosciuto la teoria eliocentrica d'Aristarco, ma non c'è nulla nelle sue speculazioni che non potesse venire in mente anche a un astronomo greco. Ciò che era importante nella sua opera era la detronizzazione della terra dalla sua preminente posizione geocentrica. A lungo andare, ciò rendeva difficile conservare all'uomo l'importanza cosmica assegnatagli dalla teologia cristiana, ma una simile conseguenza della sua teoria non sarebbe stata accettata da Copernico, la cui ortodossia era sincera, e che protestava contro l'ipotesi che la sua teoria contraddicesse alla Bibbia. C'erano delle autentiche difficoltà nella teoria copernicana. La maggiore tra queste era l'assenza del parallasse stellare. Se la terra, in un punto qualsiasi della sua orbita, è a 186.000.000 di miglia dal punto in cui

sarà tra sei mesi, questo dovrebbe causare uno spostamento nelle posizioni apparenti delle stelle, proprio come un battello in mare, che è a nord se guardato da un certo punto della costa, ma che non sarà più a nord se guardato da un altro punto. Non si osservò invece nessun parallasse, e Copernico giustamente ne dedusse che le stelle fisse debbano essere molto più lontane del sole. Non fu che nel 19esimo secolo che la tecnica delle misurazioni divenne abbastanza precisa da permettere di osservare il parallasse stellare, e anche allora solamente nel caso di poche stelle tra le più vicine.

Un'altra difficoltà che sorse riguardava la caduta dei gravi. Se la terra ruota continuamente da ovest verso est, un corpo che caschi da una certa altezza non dovrebbe andare a cadere in un punto situato verticalmente al disotto del punto di partenza, bensì un poco più a occidente, dato che la terra avrà compiuto una certa rotazione durante il tempo della caduta. La risposta a questa difficoltà fu trovata con la legge di inerzia di Galileo, ma al tempo di Copernico non si trovò risposta alcuna. E. A. Burtt, nel suo interessante libro *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (1925), denuncia con molta energia le varie ipotesi ingiustificabili, proposte dagli uomini che fondarono la scienza moderna. Egli afferma, con assoluta esattezza, che al tempo di Copernico non esisteva alcun fatto conosciuto che obbligasse ad accettare il suo sistema, e parecchi fatti militavano invece contro di esso. «Gli empiristi nostri contemporanei, se fossero vissuti nel 16esimo secolo, sarebbero stati i primi a deridere la nuova filosofia dell'universo.» Obiettivo generale del libro è di screditare la scienza moderna, suggerendo come le sue scoperte siano fortunati accidenti nati per caso da superstizioni grossolane quanto quelle del Medioevo. Credo che questo dimostri una concezione errata dell'atteggiamento scientifico: a distinguere l'uomo di scienza non è ciò che crede, ma come e perché lo crede. Le sue teorie sono dei tentativi, non dei dogmi; sono basate su delle prove, non sull'autorità o sull'intuizione. Copernico aveva ragione di chiamare la sua teoria un'ipotesi; i suoi avversari avevano torto a pensare che una nuova ipotesi non fosse desiderabile.

Gli uomini che fondarono la scienza moderna ebbero due qualità che non vanno necessariamente insieme: una immensa pazienza nell'osservazione e una grande audacia nel trarre ipotesi. La seconda di queste qualità era appartenuta anche ai primi filosofi greci; la prima esisteva, in misura notevole, negli ultimi astronomi dell'antichità. Ma nessuno tra gli antichi, eccetto forse Aristarco, le possedeva entrambe, e nessuno nel Medioevo ne possedeva anche una sola. Copernico, come i suoi grandi successori, ebbe tanta pazienza quanto audacia. Conosceva tutto ciò che si poteva conoscere, con gli strumenti esistenti ai suoi tempi, intorno ai moti apparenti dei corpi celesti, e intuiva che la rotazione quotidiana della terra era un'ipotesi più «economica» che non la rivoluzione di tutte le sfere celesti. Secondo le opinioni moderne, che considerano relativi tutti i moti, la semplicità è l'unico vantaggio che si trae da quest'ipotesi, ma questa non era l'opinione sua né quella dei suoi contemporanei. Quanto alla rivoluzione annuale della terra, anche qui c'era una semplificazione, ma non così notevole come nel caso della rotazione quotidiana. Copernico aveva ancora bisogno degli epicicli, sia pure in numero minore di quelli richiesti dal sistema tolemaico. Fu soltanto quando Keplero scoprì le sue leggi, che la nuova teoria raggiunse la sua piena semplicità.

A parte l'effetto rivoluzionario sul modo di immaginare il cosmo, i grandi meriti della nuova astronomia erano due: primo, il riconoscimento che ciò che s'era creduto sin dai tempi antichi poteva essere falso; secondo, la constatazione che la verità scientifica è una paziente raccolta di fatti, insieme ad audaci congetture sulle leggi che legano insieme i fatti stessi. Nessuno di questi due pregi è sviluppato in Copernico con la stessa pienezza dei suoi successori, ma entrambi sono già presenti in forte misura nella sua opera.

Alcuni di coloro cui Copernico comunicò la sua teoria erano luterani tedeschi: quando Lutero ne venne a conoscenza, ne fu profondamente scandalizzato. « La gente dà retta», disse «a un astronomo venuto fuori chissà da dove, il quale si sforza di dimostrare che la terra gira, e non i cieli e il firmamento, il sole e la luna. Chiunque vuole apparire intelligente deve inventare qualche nuovo sistema, che sia naturalmente il migliore di tutti i sistemi. Questo pazzo desidera mettere sottosopra l'intera scienza dell'astronomia; ma le Sacre Scritture ci dicono che Giosuè comandò al sole di fermarsi, e non alla terra. » Calvino, analogamente, demolì Copernico con una citazione: «Anche il mondo sta saldo, e non può muoversi » (Salmi, 93, 1), ed esclamò:

«Chi oserà porre l'autorità di Copernico al disopra di quella dello Spirito Santo? » Il clero protestante era per lo meno altrettanto bigotto degli ecclesiastici cattolici; nondimeno ben presto finì con l'esistere una libertà di critica molto maggiore nei paesi protestanti che non in quelli cattolici, perché nei paesi protestanti il clero aveva un potere minore. L'aspetto importante del protestantesimo fu lo scisma, non l'eresia, perché lo scisma dette origine alle Chiese nazionali, e le Chiese nazionali non erano abbastanza forti da controllare il governo laico. Questo fu un nettissimo vantaggio, perché ovunque le Chiese si opposero, fin quando fu loro praticamente possibile, a tutte le innovazioni che potevano portare ad un aumento della felicità o della cultura sulla terra. Copernico non era in condizione di fornire una prova conclusiva in appoggio alla sua ipotesi, e per lungo tempo gli astronomi la respinsero. Il successivo astronomo di qualche importanza fu Tycho Brahe (1546-1601), il quale adottò una posizione intermedia: sostiene che il sole e la luna girano intorno alla terra, ma che i pianeti girano intorno al sole. Per quel che riguarda la teoria, non era molto originale. Fornì, però, due buoni argomenti contro l'opinione di Aristotele che tutto, al di sopra della luna, sia immutabile. Uno di questi era l'apparizione d'una nuova stella nel 1572, che era priva di parallasse quotidiano e doveva quindi essere più lontana della luna. L'altro argomento era tratto dall'osservazione delle comete, in quanto si trovò che anch'esse erano assai distanti. Il lettore ricorderà la dottrina aristotelica per cui i mutamenti e il decadimento sono limitati alla sfera sublunare: questo, come del resto tutto ciò che disse Aristotele su argomenti scientifici, si dimostrò di ostacolo al progresso.

Tycho Brahe ebbe grande importanza non come teorico, ma come raccoglitore di dati scientifici, prima sotto la protezione del re di Danimarca, poi sotto quella dell'imperatore Rodolfo secondo. Compilò un catalogo delle stelle, e annotò le posizioni dei pianeti nel corso di molti anni. Negli ultimi anni della sua vita, Keplero, allora giovane, divenne suo assistente. Per Keplero le sue osservazioni ebbero un valore incalcolabile. Keplero (1571-1630) è uno degli esempi più notevoli dei risultati che si possono raggiungere sulla via della pazienza, anche senza poter battere molto la via del genio. Fu il primo astronomo importante, dopo Copernico, ad adottare la teoria eliocentrica, ma i dati di Tycho Brahe gli dimostrarono che tale teoria non poteva essere del tutto esatta nella forma datale da Copernico. Subì l'influenza dei pitagorici, e fu, più o meno fantasticamente, incline all'adorazione del sole, pur essendo un buon protestante. Senza dubbio questi motivi concorsero a prevenirlo in favore dell'ipotesi eliocentrica. Il suo pitagorismo lo spinse anche a supporre, d'accordo col Timeo di Platone, che il significato elementare del cosmo andasse ricercato nei cinque solidi regolari. Keplero li usava per formulare ipotesi diverse; infine, per fortuna, una di queste ipotesi fu fruttuosa.

La grande conquista di Keplero fu la scoperta delle tre leggi del moto planetario. Due furono enunciate nel 1609, la terza nel 1619. La prima legge dice: i pianeti descrivono orbite ellittiche, di cui il sole occupa uno dei fuochi. La seconda legge dice: la retta congiungente un pianeta al sole descrive aree uguali in tempi uguali. La terza

legge dice: il quadrato del periodo di rivoluzione d'un pianeta è proporzionale al cubo della sua distanza media dal sole. È necessario dire qualcosa per spiegare l'importanza di queste leggi. Le prime due leggi, al tempo di Keplero, potevano essere dimostrate solo nel caso di Marte; le osservazioni intorno agli altri pianeti erano compatibili con le leggi stesse, ma non tali da poterle confermare definitivamente. Non passò molto tempo, però, prima che si trovassero conferme decisive.

La scoperta della prima legge, che i pianeti si muovono descrivendo un'ellisse, richiese uno sforzo d'emancipazione dalla tradizione molto maggiore di quanto un moderno possa immaginare. La sola cosa su cui tutti gli astronomi, senza eccezione, si erano trovati d'accordo, era che tutti i moti celesti sono circolari, o composti di moti circolari. Quando si scopriva che le orbite circolari erano inadeguate a spiegare i moti planetari, si ricorreva agli epicicli. Un epiciclo è la curva tracciata da un punto che si muove su un cerchio che descrive a sua volta un altro cerchio. Per esempio: prendete una grossa ruota e fissatela orizzontalmente per terra; prendete una ruota più piccola (sempre disposta orizzontalmente), attraversata da un chiodo, e fate girare la ruota piccola intorno alla grande, con la punta del chiodo che tocca il terreno. Allora il segno del chiodo sul terreno descriverà un epiciclo. L'orbita della luna, in rapporto al sole, è approssimativamente di questo tipo: grosso modo, la terra descrive un cerchio intorno al sole, e intanto la luna descrive un cerchio intorno alla terra. Ma tutto ciò è solo approssimativo. Allorché i mezzi d'osservazione divennero più precisi, si trovò che nessun sistema di epicicli avrebbe potuto spiegare esattamente i fatti. Keplero scoprì che la sua ipotesi era molto più strettamente in accordo con le posizioni osservate di Marte, di quanto non lo fosse quella di Tolomeo o, perfino, di quella più moderna di Copernico. La sostituzione delle ellissi in luogo dei cerchi implicava l'abbandono del pregiudizio estetico che aveva presieduto all'astronomia fin dal tempo di Pitagora. Il cerchio era una figura perfetta e le sfere celesti erano dei corpi perfetti, originariamente deì, ed anche in Platone e Aristotele poste in stretta relazione con gli deì. Sembrava ovvio che un corpo perfetto dovesse muoversi secondo una figura perfetta. Per di più, dato che i corpi celesti si muovono liberamente, senza esser spinti o tirati, il loro moto dev'essere « naturale ». Ora, è facile supporre che ci sia qualcosa di «naturale» in un cerchio, ma non in un'ellisse. Quindi molti radicatissimi pregiudizi dovettero esser scartati prima di poter accettare la prima legge di Keplero. Nessun antico, neppure Aristarco di Samo, aveva anticipato un'ipotesi simile.

La seconda legge riguarda la velocità variabile del pianeta nei diversi punti dell'orbita. Se S è il sole, e P_1, P_2, P_3, P_4, P_5 sono le posizioni successive del pianeta a intervalli di tempo uguali (diciamo ad intervalli d'un mese) allora la legge di Keplero afferma che le aree $P_1 S P_2, P_2 S P_3, P_3 S P_4, P_4 S P_5$, sono tutte uguali. Quindi il pianeta si muove più rapidamente quando è più vicino al sole, e più lentamente quando ne è più lontano. Anche questo scandalizzava non poco: un pianeta dà l'impressione d'una cosa troppo dignitosa per andarsene a volte di corsa e a volte bighellonando.

La terza legge era importante perché confrontava i moti dei differenti pianeti, mentre le prime due si occupavano singolarmente di ciascun pianeta. La terza legge dice: Se r è la distanza media di un pianeta dal sole, e T è la lunghezza dell'anno, allora il quoziente di r elevato al cubo, diviso per T elevato al quadrato è uguale per tutti i pianeti. Questa legge offrì la prova (per quel che riguarda il sistema solare) della legge gravitazionale di Newton, che fissa una proporzionalità inversa al quadrato della distanza.

Ma di questo parleremo più avanti.

Galileo (1564-1642) è il più grande tra i fondatori della scienza moderna, se si eccettua, forse, Newton. Nacque circa nello stesso momento in cui Michelangelo

moriva, e morì nell'anno in cui nacque Newton. Raccomando questi fatti a coloro (se esistono) che credono ancora nella metempsicosi. Si distinse soprattutto come astronomo, ma forse ancor più come fondatore della dinamica.

Galileo scoprì per primo l'importanza dell'accelerazione in dinamica. «Accelerazione» significa mutamento di velocità, sia in grandezza che in direzione; così, un corpo che si muove con moto uniforme su una circonferenza, è sottoposto in ogni istante ad una accelerazione diretta verso il centro. Nel linguaggio usato prima del tempo di Galileo, diremmo ch'egli considerava il moto rettilineo uniforme come il solo moto «naturale», sia sulla terra che nei cieli. Fin allora si credeva «naturale» per i corpi celesti muoversi circolarmente, e per i corpi terrestri muoversi secondo linee rette; ma il moto di un corpo terrestre, si pensava, sarebbe gradualmente cessato se lo si fosse abbandonato a se stesso. Galileo sostenne, contro questo modo di vedere, che ogni corpo lasciato a se stesso avrebbe continuato invece a muoversi secondo una linea retta con velocità uniforme; qualsiasi mutamento, o nella rapidità o nella direzione del moto, dev'essere spiegato come dovuto all'azione di qualche «forza». Questo principio fu poi enunciato da Newton come la «prima legge del moto». Si chiama anche «legge d'inerzia». Ci tornerò su più tardi, ma prima bisogna dire qualcosa in dettaglio sulle scoperte di Galileo. Galileo fu il primo a enunciare la legge della caduta dei gravi. Visto il concetto di «accelerazione», questa legge è della massima semplicità. Dice che, quando un corpo cade libero da vincoli, la sua accelerazione è costante, a parte la resistenza dell'aria; inoltre l'accelerazione è la stessa per tutti i corpi, pesanti o leggeri, grandi o piccoli. La dimostrazione esauriente di questa legge non fu possibile finché non si inventò la pompa pneumatica, il che accadde intorno al 1654. Solo allora fu possibile osservare i corpi cadere praticamente nel vuoto, e si trovò che le piume cadono altrettanto rapidamente del piombo. Quel che Galileo dimostrò fu che non c'è differenza apprezzabile tra le piccole e le grandi masse d'una stessa sostanza. Fino ai suoi tempi s'era pensato che una grande massa di piombo cadesse molto più rapidamente di una piccola massa, ma Galileo dimostrò sperimentalmente che non era vero. Le misurazioni, allora, non erano così accurate come sono divenute in seguito; nondimeno egli arrivò alla legge precisa sulla caduta dei gravi. Se un corpo vien lasciato cadere nel vuoto, la velocità cresce in modo costante. L'accelerazione, cioè la misura in cui cresce la velocità, è sempre la stessa; per ogni secondo, l'aumento di velocità è (approssimativamente) di 9,8 metri al secondo. (Alla latitudine di Roma) Galileo studiò anche i proiettili, soggetto di grande importanza per il suo mecenate, il duca di Toscana. Si pensava che un proiettile sparato orizzontalmente si muovesse orizzontalmente per un certo tempo, e poi, di colpo, cominciasse a cadere verticalmente. Galileo mostrò che, prescindendo dalla resistenza dell'aria, la velocità orizzontale rimaneva costante, in accordo con la legge d'inerzia, ma ad essa andava aggiunta una velocità verticale, che cresceva secondo la legge della caduta dei gravi. Per trovare come si muoverà un proiettile durante una determinata frazione di tempo, diciamo un secondo, dopo che ha percorso un certo tratto, procediamo come segue. Primo: se non ci fosse caduta, il proiettile coprirebbe una certa distanza orizzontale, uguale a quella coperta nel primo secondo del suo percorso. Secondo: se non ci fosse movimento orizzontale, ma unicamente la caduta, il proiettile cadrebbe verticalmente con velocità proporzionale al tempo da che s'è iniziato il moto. In realtà il suo spostamento è quale sarebbe se prima il corpo si muovesse orizzontalmente per un secondo con la velocità iniziale, e cadesse poi verticalmente per un secondo con una velocità proporzionale al tempo durante il quale è stato in movimento. Un semplice calcolo dimostra che la traiettoria che ne consegue è una parabola, e ciò è confermato dall'esperienza, ove non si tenga conto della resistenza dell'aria.

Quanto sopra fornisce un semplice esempio d'un principio che si dimostrò immensamente fruttuoso in dinamica, il principio che, quando diverse forze agiscono simultaneamente, l'effetto è come se ciascuna agisse indipendentemente dalle altre. Questo fa parte d'un principio più generale, chiamato «parallelogramma delle forze». Supponete, per esempio, di trovarvi sul ponte d'un battello in navigazione, e di attraversare il ponte stesso. Mentre state camminando, il battello si è spostato, cosicché, rispetto all'acqua, vi siete mossi sia nel verso del battello che perpendicolarmente ad esso. Se volete sapere dove vi troverete, sempre rispetto all'acqua, dovete immaginare d'esser stati fermi mentre il battello si muoveva, e poi che, per un tempo uguale, il battello sia stato fermo mentre voi attraversavate il ponte. Lo stesso principio s'applica alle forze. Questo rende possibile calcolare l'effetto complessivo d'un qualsiasi numero di forze, e permette di analizzare i fenomeni fisici allorché si conoscano le diverse leggi delle varie forze cui i corpi in movimento sono soggetti. Fu Galileo a introdurre questo metodo estremamente utile.

In quel che ho detto, ho cercato di parlare, nei limiti del possibile, nel linguaggio del 17esimo secolo. Il linguaggio moderno è differente sotto vari, e importanti, aspetti, ma per spiegare le conquiste del 17esimo secolo è preferibile adottare i suoi modi espressivi. La legge d'inerzia spiegò un problema che, prima di Galileo, il sistema copernicano era stato incapace di risolvere. Come si è osservato più sopra, se si getta una pietra dall'alto d'una torre, essa cadrà ai piedi della torre, e non un poco più a ovest; eppure, se la terra gira, essa dovrebbe aver compiuto un certo spostamento durante la caduta della pietra. La ragione per cui ciò non accade è che la pietra conserva la velocità di rotazione che, prima d'esser lasciata cadere, aveva in comune con tutte le altre cose che si trovano sulla superficie della terra. In realtà, se la torre fosse abbastanza alta, si avrebbe l'effetto opposto a quello atteso dagli avversari di Copernico. La cima della torre, essendo più distante dal centro della terra che non la base, si muove più rapidamente, e quindi la pietra cadrebbe un tantino ad est della torre. Tale effetto, però, sarebbe troppo piccolo per essere misurabile.

Galileo adottò con ardore il sistema eliocentrico; era in corrispondenza con Keplero, e accettò le sue scoperte. Avendo udito che un olandese aveva inventato un telescopio, anche Galileo ne fece uno, e in un batter d'occhio scoprì moltissime cose importanti. Scoprì che la Via Lattea è formata da un gran numero di stelle. Osservò le fasi di Venere, che Copernico conosceva perché implicite nella sua teoria, ma che ad occhio nudo non si potevano scorgere. Scoprì i satelliti di Giove, che, in onore del suo mecenate, chiamò «stelle medicee» (sidera medicea). Si trovò che questi satelliti obbedivano alle leggi di Keplero. C'era però una difficoltà. C'erano sempre stati sette corpi celesti: i cinque pianeti, il sole e la luna; e sette è un numero sacro. Il sabato non è forse il settimo giorno? Non esistevano forse i candelabri a sette braccia e le sette chiese dell'Asia? Cosa poteva esserci dunque di più giusto dell'esistenza di sette corpi celesti? Ma se dobbiamo aggiungere le quattro lune di Giove, sette più quattro fa undici, un numero che non ha proprietà mistiche. Su questa base, i tradizionalisti rifiutarono il telescopio, rifiutarono di guardarsi dentro e sostennero che mostrava solo delle fantasie. Galileo scrisse a Keplero per fare insieme una buona risata alle spalle della stupidaggine «della plebe»; il resto della lettera chiarisce che «la plebe» è formata dai professori di filosofia, che tentavano di congiurare contro le lune di Giove, parlando (come si esprime Galileo) di argomenti logici come se fossero incantesimi magici. Galileo, come ognun sa, fu condannato dall'inquisizione, prima in segreto nel 1616, poi pubblicamente nel 1633; questa volta ritrattò e promise di non sostenere mai più che la terra ruoti o giri. L'inquisizione riuscì a por fine alla scienza in Italia, dove questa non rifiorì più per secoli; ma non riuscì ad evitare che gli uomini di scienza adottassero la teoria eliocentrica, e con la sua ottusità recò un considerevole danno alla Chiesa. Per fortuna esistevano i paesi protestanti, dove il

clero, per quanto desideroso di danneggiare la scienza, non aveva la possibilità di giungere al controllo dello Stato. Newton (1642-1727) raggiunse quel completo trionfo finale al quale Copernico, Keplero e Galileo avevano aperto la strada. Partendo dalle sue tre leggi del moto (le prime due dovute a Galileo) Newton dimostrò che le tre leggi di Keplero sono equivalenti all'enunciato: ciascun pianeta, ad ogni istante, ha un'accelerazione diretta verso il sole che è inversamente proporzionale al quadrato della distanza dal sole. Dimostrò che le accelerazioni dirette verso la terra e verso il sole, seguendo la stessa formula, spiegano il moto della luna, e che l'accelerazione dei corpi che cadono sulla superficie della terra sta ancora in rapporto con l'accelerazione della luna secondo la legge dell'inverso del quadrato della distanza. Definì la «forza» come la causa dei cambiamenti nel moto, cioè dell'accelerazione. Fu così in grado di enunciare la sua legge della gravitazione universale: un corpo attrae ogni altro corpo con una forza direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato della distanza esistente tra loro. Da questa formulazione egli fu in grado di dedurre l'intera teoria planetaria: i moti dei pianeti e dei loro satelliti, le orbite delle comete, le maree. Più tardi si constatò che anche le piccole deviazioni dei pianeti dalle orbite ellittiche erano deducibili dalla legge di Newton. Il trionfo fu così completo, che Newton corse il rischio di divenire un secondo Aristotele, e di porre a sua volta un'insuperabile barriera al progresso. In Inghilterra, fu solo un secolo dopo la sua morte che gli uomini si liberarono sufficientemente del rispetto reverenziale che avevano per lui, tanto da compiere importanti lavori originali sugli argomenti di Newton.

Il 17esimo secolo fu notevole, non solo in astronomia e in dinamica ma in molti altri campi della cultura.

Vediamo per prima cosa gli strumenti scientifici. (Sull'argomento, vedi il capitolo che tratta degli strumenti scientifici in *A History of Science, Technology, and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, di A. Wolf.)

Il microscopio complesso fu inventato poco prima del 17esimo secolo, intorno al 1590. Il telescopio fu inventato nel 1608, da un olandese di nome Lippershey, benché sia stato Galileo il primo a farne serio uso per scopi scientifici. Galileo inventò anche il termometro o, almeno, ciò sembra assai probabile. Il suo allievo Torricelli inventò il barometro. Guericke (1602-1686) inventò la pompa pneumatica. Gli orologi, pur non essendo una cosa nuova, fecero decisivi passi avanti nel 17esimo secolo, in gran parte ad opera di Galileo. In seguito a queste invenzioni, le osservazioni scientifiche divennero immensamente più esatte e più estese di quanto non fossero mai state prima.

Fu compiuto anche un importante lavoro in altre scienze, oltre che in astronomia e in dinamica. Gilbert (1540-1603) pubblicò nel 1600 il suo grande libro sul magnetismo. Harvey (1578-1657) scoprì la circolazione del sangue, e pubblicò la sua scoperta nel 1628. Leeuwenhoek (1632-1723) scoprì gli spermatozoi (sembra però che, Stephen Hamm li avesse scoperti pochi mesi prima); Leeuwenhoek scoprì anche i protozoi o organismi unicellulari, nonché i batteri. Robert Boyle (1627-1691) fu (come si insegnava ai ragazzi quand'ero giovane) «il padre della chimica e il figlio del conte di Cork»; oggi lo si ricorda principalmente per la «legge di Boyle», secondo cui per una data quantità di gas, a una data temperatura, la pressione è inversamente proporzionale al volume. Fin qui non ho detto nulla sui progressi della matematica pura, ma anche questi furono veramente grandissimi e addirittura indispensabili per gli studi fisici. Napier divulgò la sua scoperta, i logaritmi, nel 1614. La geometria delle coordinate è il risultato del lavoro di parecchi matematici del 17esimo secolo, e il contributo maggiore lo dette Cartesio. Il calcolo differenziale ed integrale fu

inventato, indipendentemente l'uno dall'altro, da Leibniz e da Newton: ed è lo strumento fondamentale per tutta l'alta matematica.

Queste sono soltanto le conquiste di maggior rilievo in matematica pura; ce ne sono innumerevoli altre di grande importanza. Il risultato di tutto il lavoro scientifico che siamo andati esponendo fu che il modo di vedere dell'uomo d'una certa educazione subì una completa trasformazione.

Al principio del 17esimo secolo, Sir Thomas Browne prese parte a dei processi per stregoneria; alla fine, una cosa simile sarebbe stata impossibile. Al tempo di Shakespeare, le comete erano ancora dei portenti; dopo la pubblicazione dei Principia di Newton nel 1687, si seppe che lui e Halley avevano calcolato le orbite di certe comete e che queste obbedivano quanto i pianeti alla legge di gravitazione. Il regno della legge aveva stabilito il suo dominio sull'immaginazione degli uomini, rendendo incredibili magia e stregoneria e cose simili. Nel 1700 la posizione mentale delle persone istruite era completamente moderna; nel 1600, con poche eccezioni, era ancora molto medioevale.

Nel resto di questo capitolo tenterò di esporre brevemente le teorie filosofiche che derivarono dalla scienza del 17esimo secolo, e alcuni dei caratteri per cui la scienza moderna differisce da quella di Newton. La prima cosa da notare è la sparizione quasi totale di tracce di animismo dalle leggi fisiche. I Greci, anche se non lo dissero esplicitamente, senza dubbio consideravano la facoltà di muoversi un segno di vita. A un comune osservatore sembra che gli animali si muovano da soli, e che invece la materia bruta si muova solo quando è spinta da una forza esterna. L'anima d'un animale, in Aristotele, ha varie funzioni, una delle quali consiste nel muovere il corpo dell'animale. Il sole e i pianeti, nel pensiero greco, tendono ad essere concepiti come dèi, o almeno come regolati e mossi dagli dèi. Democrito pensava diversamente ma fu messo in disparte, fuorché dagli epicurei, a favore di Platone e di Aristotele. I quarantasette o cinquantacinque « motori immoti » di Aristotele sono spiriti divini, e sono l'origine ultima d'ogni moto nei cieli. Lasciato a se stesso, qualsiasi corpo inanimato diverrebbe subito immobile; quindi l'attività dell'anima sulla materia dev'essere continua, se il moto non deve cessare. Tutto questo cambiò, in conseguenza della prima legge del moto. La materia senza vita, una volta messasi in moto, continuerà a muoversi per sempre, se non sarà fermata da qualche causa esterna. Per di più, le cause esterne dei cambiamenti nel moto si rivelarono anch'esse materiali, dal momento che potevano essere calcolate con esattezza. Il sistema solare, in ogni modo, era conservato in movimento dalla sua stessa forza inerziale e dalle sue stesse leggi; non era necessario alcun intervento esterno. Poteva sembrare ancora necessario, se mai, che ci fosse stato bisogno di Dio per mettere in azione il meccanismo; i pianeti, secondo Newton, erano stati originariamente lanciati dalla mano di Dio. Ma da quando Egli aveva fatto questo, e aveva stabilito la legge di gravitazione, tutto andava avanti da sé, senza che ci fosse ulteriormente bisogno dell'intervento divino. Quando Laplace suggerì che le stesse forze che operano adesso potevano aver provocato il distacco dei pianeti dal sole, la parte di Dio nel campo della natura fu ancor più ridotta. Poteva ancora essere il Creatore, ma anche questo era dubbio, dato che non era assodato che il mondo avesse avuto un inizio nel tempo. Benché la maggior parte degli uomini di scienza fossero modelli di pietà religiosa, il modo di vedere che le loro scoperte suggerivano era assai preoccupante per l'ortodossia, e il disagio dei teologi era pienamente giustificato. Altra cosa dovuta alla scienza fu un profondo mutamento nella concezione del posto dell'uomo nell'universo. Nel mondo medioevale, la terra era al centro dei cieli, e tutto aveva uno scopo che riguardava, in un modo o nell'altro, l'uomo. Nel mondo newtoniano, la terra era un pianeta minore, che non si distingueva per nulla di particolare; le distanze astronomiche erano tali che la terra, in confronto, era una mera punta di spillo.

Sembrava improbabile che questo immenso apparato fosse preparato tutto per i begli occhi di certe piccole creature che vivevano su questa punta di spillo. Per di più lo scopo, che fin da Aristotele aveva costituito una parte fondamentale nella concezione della scienza, adesso era estromesso dal procedimento scientifico. Ciascuno era libero ancora di credere che i cieli esistessero per proclamare la gloria di Dio, ma nessuno poteva più permettere che questa opinione si introducesse nei calcoli astronomici. Il mondo poteva avere benissimo uno scopo, ma questo scopo non poteva più entrare nelle spiegazioni scientifiche.

La teoria copernicana avrebbe dovuto essere umiliante per l'orgoglio umano, ma in realtà produsse l'effetto contrario, perché i trionfi della scienza risvegliarono piuttosto l'orgoglio, nell'uomo. Il mondo antico, morendo, era stato ossessionato dal senso del peccato e l'aveva trasmesso come un'oppressione al Medioevo. Essere umili di fronte a Dio era giusto e prudente, poiché Dio avrebbe punito l'orgoglio. Pestilenze, inondazioni, terremoti, turchi, tartari e comete agitarono secoli bui, e si sentì che solo un'umiltà sempre più grande avrebbe allontanato queste calamità, reali o temute che fossero. Ma era impossibile restare umili mentre gli uomini stavano ottenendo simili trionfi:

La Natura e le sue leggi stavan nascoste nella notte. Dio disse: «Sia Newton»; e tutto fu luce.

E, quanto alla dannazione, il Creatore d'un così vasto universo aveva certamente qualcosa di meglio a cui pensare, piuttosto che mandare gli uomini all'inferno per dei piccoli errori teologici. Giuda Iscariota poteva esser dannato, ma non Newton, anche se fosse stato ariano. C'erano invero molte altre ragioni di soddisfazione. I Tartari erano stati costretti a restarsene in Asia, e i Turchi avevano cessato di costituire una minaccia. Le comete erano state umiliate da Halley, e i terremoti, per quanto continuassero ad essere formidabili, erano talmente interessanti che per gli uomini di scienza era difficile rammaricarsene. Gli europei occidentali stavano diventando sempre più ricchi, i veri signori di tutto il mondo: avevano conquistato il Nord e il Sud America, erano potenti in Africa e in India, rispettati in Cina e temuti in Giappone. Quando a tutto questo si aggiunsero i trionfi della scienza, non ci si può meravigliare se gli uomini del 17esimo secolo si sentissero della gente in gamba, e non i miserabili peccatori che alla domenica proclamavano ancora di essere.

Sotto certi aspetti, i concetti della fisica teorica moderna differiscono da quelli del sistema newtoniano. Per cominciare, il concetto di «forza», che è fondamentale nel 17esimo secolo, è stato riconosciuto superfluo. «Forza», in Newton, è la causa d'un mutamento nel moto, o in grandezza o in direzione. La nozione di causa, è considerata importante, e la forza è concepita come ciò che sperimentiamo noi stessi nel tirare o nello spingere. Per questa ragione, si considerava come un'obiezione alla gravitazione il fatto ch'essa agisse a distanza, e Newton stesso ammise che deve esistere qualche mezzo mediante il quale la gravitazione viene trasmessa. Via via si scoprì che tutte le equazioni dinamiche potevano esser scritte senza introdurvi delle forze. Ciò che si poteva osservare era una certa relazione tra accelerazione e massa; dire che questa relazione derivasse dall'intervento di una «forza» non aggiungeva niente alle nostre nozioni. L'osservazione mostra che i pianeti sono sottoposti ad ogni istante a un'accelerazione verso il sole, che varia in maniera inversamente proporzionale al quadrato della loro distanza dal sole stesso. Dire che ciò sia dovuto alla «forza» di gravitazione è un fatto puramente verbale, come dire che l'oppio fa dormire la gente perché ha delle virtù soporifere. I fisici moderni, quindi, scrivono soltanto formule che determinano le accelerazioni ed evitano del tutto la parola «forza». La «forza» era l'immaginoso fantasma delle teorie vitaliste intorno alle cause del moto, e col passar del tempo il fantasma è stato esorcizzato.

Fino all'avvento della meccanica quantistica, più nulla è venuto a modificare in alcun modo quella che è la base essenziale delle prime due leggi del moto, e cioè che le leggi della dinamica devono essere formulate in termini di accelerazione. Sotto questo aspetto, Copernico e Keplero devono essere ancora classificati tra gli antichi; essi costruirono leggi che fissavano la forma delle orbite dei corpi celesti. Newton chiarì che le leggi esposte in questa forma non potevano essere più che approssimate. I pianeti non descrivono ellissi esatte, a causa delle perturbazioni provocate dall'attrazione degli altri pianeti. Né l'orbita d'un pianeta è mai esattamente ripercorsa, per la medesima ragione. Ma la legge di gravitazione, che riguarda le accelerazioni, era molto semplice e si pensò che fosse del tutto esatta fino a duecento anni dopo di Newton. Fu poi corretta da Einstein, ma tuttavia rimase sempre una legge sulle accelerazioni. È vero che la conservazione dell'energia è una legge che ha a che fare con le velocità, non con le accelerazioni. Ma nei calcoli che derivano da questa legge sono ancora le accelerazioni che devono essere introdotte. Quanto ai mutamenti provocati dalla meccanica quantistica, essi sono profondi, ma sono ancora, almeno in parte, materia di discussione e di controversia.

Va ricordato qui un mutamento sopravvenuto dopo la filosofia newtoniana, e cioè l'abbandono dello spazio e del tempo assoluti. Il lettore ricorderà un accenno a tale questione, fatto a proposito di Democrito. Newton credeva in uno spazio composto di punti e in un tempo composto d'istanti, che avevano un'esistenza indipendente dai corpi e dagli avvenimenti in essi esistenti o che in essi si producevano. Quanto allo spazio, Newton aveva un argomento empirico in appoggio al suo punto di vista, e cioè che i fenomeni fisici ci mettono in grado di individuare la rotazione assoluta. Se si fa girare l'acqua in un recipiente, essa si avvicina ai bordi e si abbassa al centro; ma se facciamo girare il recipiente quando l'acqua non c'è, un tale effetto non si nota. Dopo di allora è stato escogitato anche l'esperimento del pendolo di Foucault, che dà una prova (o almeno la si è considerata tale) della rotazione della terra. Anche con le teorie più moderne, la questione della rotazione assoluta presenta delle difficoltà. Se tutti i moti sono relativi, la differenza tra l'ipotesi che la terra giri e l'ipotesi che girino i cieli è solo verbale; la differenza non è maggiore di quella tra le frasi «Giovanni è il padre di Giacomo» e «Giacomo è il figlio di Giovanni». Ma se i cieli girano, le stelle si muovono più velocemente della luce, il che è reputato impossibile. Non si può dire che le risposte moderne a questa difficoltà siano completamente soddisfacenti, ma lo sono abbastanza da far sì che quasi tutti i fisici accettino la teoria che spazio e tempo siano puramente relativi. Questo, insieme alla fusione dello spazio e del tempo nello spazio-tempo, ha considerevolmente alterato il nostro modo di vedere l'universo rispetto a quello che risultava dall'opera di Galileo e di Newton. Ma di ciò, come della teoria dei quanti, non dirò altro per il momento.

CAPITOLO 7: FRANCESCO BACONE

Francesco Bacone (1561-1626), benché la sua filosofia non sia, sotto molti aspetti, accettabile, ha un'importanza decisiva come fondatore del metodo induttivo moderno e come pioniere nel tentativo di una sistematizzazione logica del procedimento scientifico.

Era figlio di Sir Nicola Bacone, Lord del Sigillo Privato, e sua zia era moglie di Sir William Cecil, poi Lord Burghley; crebbe così nell'atmosfera degli affari di Stato. Entrò in parlamento a ventitré anni, e divenne consigliere di Essex. Nondimeno, quando Essex perdette il favore regale, Bacone appoggiò le accuse contro di lui. È stato severamente biasimato per questo: Lytton Strachey, per esempio, nel suo *Elisabetta ed Essex*, rappresenta Bacone come un mostro d'infedeltà e d'ingratitudine. Ciò è del tutto ingiusto. Bacone lavorò con Essex finché Essex fu leale ma lo abbandonò quando continuare ad essere leale verso di lui avrebbe costituito un tradimento: non c'era nulla che anche i moralisti più rigidi dell'epoca potessero condannare.

Pur avendo abbandonato Essex, egli non fu mai del tutto in auge finché visse la regina Elisabetta. Con l'ascesa al trono di Giacomo, però, le sue prospettive migliorarono. Nel 1617 prese il posto di suo padre come Lord del Sigillo privato e nel 1618 divenne Lord Cancelliere. Ma dopo aver retto quest'alto incarico per soli due anni, fu processato per aver accettato del danaro dai querelanti. Ammise la verità dell'accusa, affermando però che i doni non avevano mai influenzato la sua decisione. Su questo, ciascuno può avere un'opinione propria, dato che non può esserci prova alcuna di quali decisioni avrebbe preso Bacone in circostanze diverse. Fu condannato a una multa di 40.000 sterline, ad essere rinchiuso nella Torre finché piacesse al re, al bando perpetuo dalla corte, e all'interdizione dagli uffici. Questa sentenza fu eseguita solo molto parzialmente. Non venne obbligato a pagare la multa, e rimase nella Torre per soli quattro giorni. Ma fu costretto ad abbandonare la vita pubblica e a passare il resto dei suoi giorni scrivendo libri importanti.

L'etica della professione legale, a quei tempi, era alquanto rilassata.

Quasi tutti i giudici accettavano doni di solito da entrambe le parti. Oggi giudichiamo atroce per un giudice il farsi pagare, e ancora più atroce, dopo aver incassato, sentenziare contro il donatore. Ma allora i doni erano una cosa di tutti i giorni, e un giudice dimostrava la sua «virtù» non lasciandosene influenzare. Bacone fu condannato per un incidente in una bega di partito, non perché fosse particolarmente colpevole. Non era uomo di eccezionale elevatezza morale, come il suo precursore Sir Tommaso Moro, ma non era neppure eccezionalmente corrotto. Dal punto di vista morale era un uomo medio, non migliore né peggiore della massa dei suoi contemporanei.

Dopo cinque anni trascorsi nell'isolamento, morì per un raffreddore preso mentre eseguiva degli esperimenti di refrigerazione, riempiendo di neve un pollo. Il più importante libro di Bacone, *Il progresso della cultura* è, sotto molti aspetti, d'una notevole modernità. Si guarda di solito a Bacone come all'ispiratore del detto: «Sapere è potere», e per quanto possa aver avuto dei predecessori che dicevano la stessa cosa, egli lo affermò con una nuova enfasi. La base della sua filosofia è pratica: dare all'umanità il potere sulle forze della natura per mezzo delle invenzioni e delle scoperte scientifiche. Sosteneva che la filosofia dev'essere separata dalla teologia, non intimamente mescolata ad essa come nella scolastica. Accettava la religione ortodossa; non era uomo da porsi in contrasto col governo su un simile terreno. Ma pur pensando che la ragione potesse dimostrare l'esistenza di Dio, reputava che tutto il resto della teologia andasse conosciuto soltanto attraverso la Rivelazione. Sosteneva, anzi, che più grande è il trionfo della fede quanto più un dogma appare

assurdo alla ragione. La filosofia, invece, dovrebbe dipendere unicamente dalla ragione. Era dunque un difensore della «doppia verità», quella della ragione e quella della Rivelazione. Questa dottrina era stata predicata da certi averroisti nel 13esimo secolo, ma era stata condannata dalla Chiesa. Il «trionfo della fede» era, per l'ortodosso, un espediente pericoloso. Bayle, nel tardo 17esimo secolo, ne fece un uso ironico, esponendo a lungo tutte le ragioni che si potevano addurre contro qualche dogma ortodosso, e concludendo poi: "tanto maggiore è il trionfo della fede se ci si crede lo stesso". Fino a che punto fosse sincera l'ortodossia di Bacone, è impossibile saperlo.

Bacone fu il primo d'una lunga serie di filosofi dalla mentalità scientifica, che hanno sottolineato l'importanza dell'induzione nei confronti della deduzione. Come la maggior parte dei suoi successori, tentò di trovare qualcosa di meglio di quella particolare forma d'induzione chiamata "induzione per semplice enumerazione". L'induzione per semplice enumerazione può essere spiegata mediante una parola.

C'era una volta un agente del censimento che doveva elencare i nomi di tutti gli abitanti d'un certo villaggio gallese. Il primo che interrogò si chiamava William Williams; e così il secondo, il terzo, il quarto. Infine l'agente si disse: "Tutto ciò è noioso; evidentemente si chiamano tutti William Williams. Scriverò così e mi prenderò un giorno di vacanza". Ma aveva torto: c'è n'era uno solo che si chiamava John Jones. Questo dimostra che possiamo andar fuori strada, se crediamo troppo ciecamente all'induzione per "semplice enumerazione".

Bacone credeva d'aver trovato un metodo per migliorare l'induzione. Voleva scoprire, per esempio, la natura del calore, ch'egli supponeva (a ragione) consistesse nel rapido e irregolare moto delle particelle dei corpi. Il suo metodo era di fare una lista dei corpi caldi, una lista dei corpi freddi, e una lista dei corpi di temperatura variabile. Sperava che tali liste avrebbero rivelato qualche caratteristica presente sempre nei corpi caldi, assente nei corpi freddi e presente in diversa misura nei corpi di temperatura variabile. Con questo metodo sperava d'arrivare a leggi generali, che avessero, in prima istanza, il più basso grado di generalità. Da un certo numero di queste leggi, sperava di giungere a leggi con un grado superiore di generalità, e così via. Una legge suggerita avrebbe dovuto essere poi sperimentata applicandola in circostanze diverse; se avesse funzionato anche in queste circostanze, ne sarebbe stata confermata la validità entro i nuovi limiti. Particolarmente apprezzabili gli esempi che ci permettessero di decidere tra due teorie, ambedue possibili in base alle osservazioni precedenti; tali casi si chiamano "prerogativi". Bacone non solo disprezzava il sillogismo, ma sottovalutava la matematica, considerandola, probabilmente non abbastanza "sperimentale". Era nettamente ostile ad Aristotele, ma aveva un alto concetto di Democrito. Pur non negando che il corso della natura rivelò un fine divino, s'opponeva a qualsiasi intrusione delle spiegazioni teleologiche nell'esame dei fenomeni: tutto, sosteneva Bacone, dovrebbe essere spiegato come discendente di "necessità" da determinate cause efficienti.

Il valore del suo metodo, secondo lui, consisteva nel mostrare come andassero disposti i dati sperimentali su cui deve basarsi la scienza. Noi non dobbiamo essere, diceva, né come il ragno, che srotola ciò che gli occorre dal proprio interno, né come la formica, che si limita ad accumulare, ma come l'ape che raccoglie e dispone opportunamente. Questo è poco gentile verso le formiche, ma chiarisce ciò che Bacone intende dire. Una delle parti più famose della filosofia di Bacone è l'enumerazione di quelli ch'egli chiama "idoli", con cui sono indicate le cattive abitudini mentali che fanno cadere in errore la gente. Bacone ne enumera cinque specie. Idola tribus sono quelli inerenti all'umana natura; cita in particolare l'abitudine di cercare nei fenomeni naturali un ordine maggiore di quello che poi in realtà vi si trova. Idola

specus sono i pregiudizi personali, caratteristici del singolo investigatore. Idola fori sono quelli riguardanti la tirannia delle parole e la difficoltà di sfuggire al loro influsso. Idola theatri sono quelli legati ai sistemi di pensiero trasmessici dalle epoche precedenti; tra questi, naturalmente, Aristotele e gli scolastici gli offrono gli esempi più notevoli. Ci sono infine gli Idola Scholae, che consistono nel pensare che, nell'investigazione, qualche cieca regola (come il sillogismo) possa prendere il posto del giudizio personale. Per quanto ciò che interessava Baconne fosse la scienza, e benché in genere il suo modo di ragionare fosse scientifico, egli si lasciò sfuggire la maggior parte di ciò che si faceva ai suoi tempi nel campo della scienza. Respinse, per esempio, la teoria copernicana: il che era scusabile finché si trattava di Copernico stesso, dato che questi non metteva in campo argomenti molto solidi: ma Baconne avrebbe dovuto lasciarsi convincere da Keplero, la cui Nuova Astronomia apparve nel 1609. A quanto pare, Baconne non ha saputo nulla del lavoro di Vesalio, il pioniere della anatomia moderna, o di Gilbert, il cui lavoro sul magnetismo costituiva per l'appunto un brillante esempio del metodo induttivo. Cosa ancora più sorprendente, Baconne mostra di ignorare l'opera di Harvey, eppure Harvey era il suo medico. È vero che Harvey non pubblicò le sue scoperte intorno alla circolazione del sangue fino a dopo la morte di Baconne, tuttavia si poteva supporre che Baconne fosse al corrente delle sue ricerche. Harvey non aveva un'opinione molto alta di lui, e diceva: "Scrive di filosofia come un Lord Cancelliere". Senza dubbio Baconne avrebbe fatto meglio ad occuparsi meno del successo mondano.

Il metodo induttivo di Baconne è difettoso, perché non tiene sufficiente conto delle ipotesi. Sperava che una semplice disposizione ordinata dei dati avrebbe reso ovvia l'ipotesi giusta, ma questo accade solo raramente. Di regola, la costruzione delle ipotesi è la parte più difficile del lavoro scientifico, e anche la parte per cui è indispensabile una grande abilità. Finora non è stato trovato alcun metodo che permetta di formulare delle ipotesi seguendo determinate regole. Di solito, un'ipotesi è una pregiudiziale necessaria quando si ha a che fare con un insieme di fatti, dato che anche la scelta dei fatti richiede un qualche metodo per definirne l'importanza. Senza qualcosa di questo genere, la sola molteplicità dei fatti basta a sconcertare il pensatore.

La parte che la deduzione gioca nella scienza è maggiore di quel che non supponesse Baconne. Spesso, quando bisogna dimostrare un'ipotesi, c'è un lungo cammino deduttivo da percorrere, dall'ipotesi fino a una conseguenza di essa che sia dimostrabile sperimentalmente. Di solito la deduzione è matematica, ed è sotto questo aspetto che Baconne sottovaluta l'importanza della matematica nella ricerca scientifica.

Il problema dell'induzione per semplice enumerazione resta non risolto fino ai nostri giorni. Baconne aveva perfettamente ragione nel respingere la semplice enumerazione per i dettagli d'un'indagine scientifica, perché è proprio occupandoci a fondo dei dettagli che ci è possibile enunciare leggi generali sulla base delle quali, fintantoché esse si confermano valide si costruiscono metodi più o meno appropriati. John Stuart Mill espose quattro canoni del metodo induttivo, che possono essere utilmente impiegati entro i limiti di validità della legge di causalità; ma questa stessa legge, dovette confessare Mill, va accettata unicamente sulla base dell'induzione per semplice enumerazione. Ciò che si ottiene mediante l'organizzazione teorica della scienza, è la fusione di tutte le induzioni subordinate in poche, assai ampie e comprensive, forse in una sola. Tali ampie induzioni sono confermate da tanti esempi che si pensa sia legittimo accettare per esse, anche un'induzione per semplice enumerazione. Questa situazione è profondamente insoddisfacente, ma né Baconne né alcuno dei suoi successori ha ancora trovato una strada per uscirne.

CAPITOLO 8: IL LEVIATANO DI HOBBES

Hobbes (1588-1679) è un filosofo difficile da classificare. Era un empirista, come Locke, Berkeley e Hume, ma a differenza di questi era un ammiratore del metodo matematico, non solo nella matematica pura, ma nelle sue applicazioni. Il suo modo di vedere era ispirato più a quello di Galileo che a quello di Bacon. Da Cartesio a Kant, la filosofia continentale derivò dalla matematica molti dei suoi concetti intorno alla natura della conoscenza umana, ma considerò sempre la matematica come un fatto indipendente dall'esperienza. In tal modo fu spinta, come il platonismo, a sottovalutare la parte della percezione, e a sopravvalutare la parte del pensiero puro. L'empirismo inglese subiva poco l'influsso della matematica, e tendeva ad avere un concetto errato del metodo scientifico. Hobbes non aveva nessuno di questi difetti. Fino ai nostri giorni, non troviamo nessun altro filosofo empirista che abbia messo il dovuto accento sulla matematica. Da questo punto di vista, il merito di Hobbes è grande. Ha però gravi difetti, che rendono impossibile assegnargli un posto di primo piano. È impaziente di fronte alle sottigliezze, e troppo incline a tagliare ogni nodo gordiano. Le soluzioni che dà ai problemi sono logiche, ma vengono ottenute omettendo i fatti imbarazzanti. È vigoroso, ma grossolano: maneggia l'ascia meglio della spada. Nondimeno la sua teoria sullo Stato merita d'essere attentamente esaminata, soprattutto perché è più valida di ogni teoria precedente, compresa quella di Machiavelli.

Il padre di Hobbes era un vicario, aveva un cattivo carattere ed era ignorante; perdetto il posto per aver litigato col vicario suo vicino sulla porta della chiesa. Dopo di che, Hobbes venne allevato da uno zio. Acquistò una buona conoscenza dei classici, e tradusse la Medea di Euripide in giambi latini a quattordici anni. (Più tardi si vantava, e a ragione, che, se si era astenuto dal citare poeti e oratori classici, non era certo per scarsa familiarità con le loro opere.) A quindici anni andò ad Oxford, dove gli insegnarono la logica scolastica e la filosofia di Aristotele. Questi furono poi i suoi spauracchi per tutta la vita, ed egli stesso affermava d'aver ben poco profittato dei suoi anni di università; le università in generale sono frequentemente criticate nei suoi scritti. Nel 1610, a ventidue anni, divenne tutore di Lord Hardwick (poi secondo conte di Devonshire), con cui fece il giro d'Europa. Fu in quest'epoca che conobbe l'opera di Galileo e di Keplero, che lo influenzarono profondamente. Il suo allievo divenne suo mecenate, e tale rimase fino a che morì, nel 1628. Per mezzo suo, Hobbes conobbe Ben Jonson, Bacon, Lord Herbert di Cherbury e molti altri notevoli personaggi. Dopo la morte del conte di Devonshire, che lasciò un figlioletto, Hobbes visse per un certo tempo a Parigi, dove cominciò a studiare Euclide; poi divenne tutore del figlio del suo ex-protettore. Con lui viaggiò in Italia, dove nel 1636 fece visita a Galileo. Nel 1637 tornò in Inghilterra. Le opinioni politiche espresse nel Leviatano, opinioni monarchiche fino all'estremo, erano già state per lungo tempo difese da Hobbes. Quando, nel 1628, il parlamento compilò la Petizione dei Diritti, Hobbes pubblicò una traduzione di Tucidide, con la espressa intenzione di mostrare i guai della democrazia. Quando il Lungo Parlamento si riunì nel 1640, e Laud e Strafford furono mandati alla Torre, Hobbes ne fu terrorizzato e fuggì in Francia. Il suo libro *De Cive*, scritto nel 1641, benché non pubblicato fino al 1647, espone essenzialmente la stessa teoria del Leviatano. Non fu la Guerra Civile a far nascere le sue opinioni, ma la prospettiva di essa; naturalmente, però, le sue convinzioni furono rafforzate quando i suoi timori si realizzarono. A Parigi venne salutato da molti dei maggiori matematici e uomini di scienza. Fu uno di coloro che lessero le *Meditazioni* di Cartesio prima che venissero pubblicate e scrisse su di esse alcune obiezioni, che vennero stampate da Cartesio stesso insieme alle sue risposte. Ben presto entrò a far parte di un vasto circolo di profughi monarchici inglesi, con i quali si legò. Per un certo periodo, dal 1646 al 1648, insegnò matematica al futuro Carlo secondo. Quando però,

nel 1651, pubblicò il *Leviatano*, questo non piacque a nessuno. Il suo razionalismo colpì sfavorevolmente la maggior parte dei profughi, e i suoi aspri attacchi alla Chiesa cattolica offesero il governo francese. Allora Hobbes scappò segretamente a Londra, dove fece atto di sottomissione a Cromwell, astenendosi poi da ogni attività politica.

Non rimase in ozio, però, né in questo né in nessun altro periodo della sua lunga vita. Ebbe una controversia con il vescovo Bramhall sul libero arbitrio; Hobbes era un rigido determinista. Sopravvalutando le proprie capacità di geometra, credette d'aver scoperto la quadratura del circolo; molto scioccamente s'imbarcò in una controversia su questo argomento con Wallis, professore di geometria ad Oxford. Naturalmente il professore riuscì a farlo apparire uno stupido. Alla Restaurazione, Hobbes fu riaccettato dai meno intransigenti tra gli amici del re e dal re stesso, il quale non solo teneva in camera il ritratto di Hobbes, ma gli assegnò una pensione di cento sterline all'anno, che però Sua Maestà dimenticò di pagare. Il Lord Cancelliere Clarendon rimase colpito dal favore mostrato verso un uomo sospetto d'ateismo, e il parlamento altrettanto. Dopo la peste e il Grande Incendio, quando i timori superstiziosi del popolo erano fortissimi, la Camera dei Comuni nominò un comitato incaricato di compiere un'inchiesta sugli scritti atei, citando in specie quelli di Hobbes. Da allora in poi non ottenne più il permesso di stampar nulla in Inghilterra su argomenti controversi. Anche la sua storia del Lungo Parlamento, che intitolò *Behemoth*, benché basata sulla dottrina più ortodossa, dovette essere stampata all'estero (1668).

L'edizione completa delle sue opere apparve ad Amsterdam nel 1688. Nei suoi ultimi anni, la reputazione di cui godeva all'estero era molto maggiore che non quella che lo circondava in Inghilterra. A tempo perso, scrisse a ottantaquattro anni un'autobiografia in versi latini, e pubblicò, a ottantasette, una traduzione di Omero. Non mi risulta che abbia scritto altri grossi libri dopo gli ottantasette anni.

Considereremo adesso le dottrine del Leviatano, su cui principalmente si basa la fama di Hobbes.

Egli proclama, proprio al principio del libro, il suo totale materialismo. La vita, egli dice, non è altro che un moto delle membra, e quindi un automa ha una vera e propria vita, anche se artificiale. La comunità (commonwealth), che egli chiama «leviatano», è una creazione artistica, ed è un organismo artificiale. Tutto ciò va inteso come qualcosa di più d'un'analogia, ed è specificato in dettaglio. La sovranità è un'anima artificiale. I patti e gli accordi coi quali viene creato, all'inizio, il «leviatano» sostituiscono il fiat di Dio, quando disse:

« Sia fatto l'uomo ».

La prima parte tratta dell'uomo come individuo, e della filosofia generale. Le sensazioni sono provocate dalla pressione degli oggetti; colori, suoni eccetera, non sono negli oggetti. Le qualità degli oggetti che corrispondono alle nostre sensazioni sono altrettanti moti. Si espone la prima legge del moto e la si applica immediatamente alla psicologia: l'immaginazione è un senso che si va logorando ed è anch'essa un moto. L'immaginazione, quando si dorme, dà i sogni; le religioni dei gentili traevano origine dalla mancata distinzione tra i sogni e la vita vera. (Il lettore imprudente potrebbe applicare la stessa argomentazione alla religione cristiana, ma Hobbes è troppo cauto per farlo lui stesso.) (Altrove dice che gli dèi pagani erano alati creati dalla paura degli uomini, ma che il nostro Dio è il Primo Motore.) Il credere che i sogni siano profetici può dar luogo solo a illusioni; e lo stesso la credenza nella stregoneria e nei fantasmi. La successione dei nostri pensieri non è arbitraria, bensì governata da leggi: a volte dalle associazioni d'idee, a volte dallo scopo che abbiamo mentre pensiamo (questo è importante come applicazione del determinismo alla psicologia).

Hobbes, come era prevedibile, è un nominalista ad oltranza. Non c'è nulla di universale, egli dice, all'infuori dei nomi, e senza le parole non potremmo concepire alcuna idea universale. Senza il linguaggio, non ci potrebbe essere né verità né falsità, perché «vero» e «falso» sono solo attributi del discorso.

Considera la geometria l'unica scienza genuina finora creata. Il ragionare è analogo al calcolare, e dovrebbe partire dalle definizioni. Ma nelle definizioni è necessario evitare le nozioni contraddittorie, il che di solito è trascurato in filosofia. Per esempio, «sostanza incorporea» è un non-senso. Quando gli si obietta che Dio è una sostanza incorporea, Hobbes ha due risposte: primo, che Dio non è oggetto di filosofia; secondo, che molti filosofi hanno immaginato un Dio corporeo. Ogni errore nelle proposizioni generali, dice Hobbes, proviene da assurdità (cioè da auto-contraddizione): come esempi di assurdità, cita il libero arbitrio e il formaggio con le caratteristiche del pane (sappiamo che, secondo la fede cattolica, le caratteristiche del pane possono appartenere a una sostanza che non è pane).

In questo brano Hobbes mostra un razionalismo fuori moda. Keplero era arrivato a una proposizione generale: « I pianeti girano intorno al sole descrivendo delle ellissi »; ciò non vuol dire che altre opinioni, come quella di Tolomeo, siano logicamente assurde. Hobbes non ha apprezzato l'uso dell'induzione per giungere alle leggi generali, malgrado la sua ammirazione per Keplero e Galileo.

Contro Platone, Hobbes sostiene che la ragione non è innata, ma si sviluppa addestrandola.

Passa poi ad alcune considerazioni intorno alle passioni. Uno « sforzo » può esser definito come un principio di moto; se è verso qualcosa, è desiderio, se è per allontanarsi da qualcosa è avversione. Amore è la stessa cosa di desiderio, e odio è lo stesso di avversione. Chiamiamo «buona » una cosa quando è oggetto di desiderio, e «cattiva » quando è oggetto di avversione. (Si osserverà come queste definizioni tolgano ogni obiettività a «buono » e «cattivo»; se gli uomini differiscono nei loro desideri, non c'è alcun metodo teorico per conciliare le loro divergenze). Vengono date le definizioni di varie passioni, basandosi per lo più su una concezione dinamica della vita; per esempio, il riso è una gioia improvvisa. La paura di una potenza invisibile, se pubblicamente permessa, è religione; se non è permessa, è superstizione. Quindi la decisione su ciò che è religioso e ciò che è superstizioso resta al legislatore. La felicità implica un continuo progredire; consiste nel migliorare, non nell'aver migliorato; non può esserci una felicità statica, eccettuate, naturalmente, le gioie del cielo, che sorpassano la nostra comprensione. La volontà non è altro che l'ultimo desiderio o l'ultima avversione rimasti in campo quando si tratta di decidere. Vale a dire, la volontà non è qualcosa di diverso dal desiderio e dall'avversione, ma semplicemente l'elemento determinante in caso di conflitto. Ciò è legato al rifiuto hobbesiano del libero arbitrio.

A differenza della maggior parte dei difensori d'un governo dispotico, Hobbes sostiene che per natura tutti gli uomini sono uguali. Allo stato naturale, prima di qualsiasi governo, ciascuno desidera conservare la propria libertà, oppure conquistare il dominio sugli altri; entrambi questi desideri sono dettati dall'istinto di conservazione. Dal loro conflitto, nasce una guerra di tutti contro tutti, che rende la vita « sgradevole, brutale e breve ». Allo stato di natura non esistono proprietà, giustizia o ingiustizia; c'è soltanto guerra, e «in guerra, forza e frode sono le due virtù cardinali».

Si narra poi come l'uomo sfuggì a questi mali organizzandosi in comunità, soggette ciascuna ad un'autorità centrale. Si suppone che ciò sia accaduto attraverso un contratto sociale. Si suppone cioè che un certo numero di persone si siano riunite e

abbiano convenuto di scegliere un sovrano, o un istituto sovrano, che avrebbe esercitato sopra di loro un'autorità e avrebbe posto fine alla guerra universale. Non credo che questa «convenzione» (come la chiama Hobbes di solito) sia concepita come un preciso evento storico; non è essenziale per il ragionamento immaginarla come tale. È una parola, usata per spiegare perché gli uomini si sottomettano, e debbano sottomettersi, alle limitazioni della libertà personale che porta con sé la sottomissione all'autorità. Scopo dei limiti che gli uomini impongono a se stessi, dice Hobbes, è l'autoconservazione: si tratta di evitare la guerra universale che divamperebbe se l'amore per la libertà e per il dominio sugli altri, che è in ciascuno di noi, fosse lasciato libero di esplicarsi. Hobbes esamina perché gli uomini non possono cooperare come le formiche e le api. Le api dello stesso favo, egli dice, non competono fra loro; non aspirano ad onori; non impiegano la ragione per criticare il governo. Il loro accordo è naturale, mentre quello degli uomini può essere soltanto artificiale, per convenzione. La convenzione deve conferire il potere ad un uomo o ad un'assemblea, perché altrimenti non può essere applicata. «Le convenzioni, senza la spada, non sono che parole» (purtroppo il presidente Wilson, dimenticò questo detto). La convenzione non avviene, come più tardi in Locke e in Rousseau, tra i cittadini e il potere che li governa; è la convenzione, stipulata dai cittadini tra loro, di obbedire al potere che la maggioranza avrà scelto. Quando i cittadini hanno scelto, il loro potere politico ha fine. La minoranza è legata come la maggioranza, dato che la convenzione era quella di obbedire al governo scelto dalla maggioranza. Quando il governo è stato scelto, i cittadini perdonano tutti i diritti, fuorché quelli che il governo stesso può trovar conveniente garantire loro. Non può esserci diritto alla ribellione, poiché il governante non è legato da alcun patto, a differenza dei sudditi.

Una moltitudine così organizzata è definita una comunità (commonwealth).

Questo «Leviatano» è veramente un dio terreno. Hobbes preferisce la monarchia, ma tutti i suoi ragionamenti astratti sono egualmente applicabili a qualsiasi forma di governo in cui ci sia un'autorità suprema non limitata dai diritti legali degli altri corpi costituzionali. Egli avrebbe tollerato il parlamento come organo esclusivo, ma non un sistema in cui il potere governativo fosse diviso tra re e parlamento. È l'esatta antitesi delle idee di Locke e di Montesquieu. La Guerra Civile inglese avvenne, disse Hobbes, perché il potere era spartito tra re, Comuni e Lord.

Il potere supremo, sia esso un uomo o un'assemblea, si chiama «il Sovrano». I poteri del sovrano, nel sistema di Hobbes, sono illimitati. Ha il diritto di censura su qualsiasi manifestazione di opinioni. È dato per ammesso che il suo interesse principale è la conservazione della pace interna, e che quindi egli non userà il diritto di censura per sopprimere la verità, perché una dottrina ostile alla pace non può esser vera (un singolare punto di vista pragmatista!). Le leggi sulla proprietà debbono dipendere interamente dal sovrano; infatti allo stato di natura non esiste proprietà, e quindi la proprietà dev'essere creata dal governo, che può controllarla a suo piacimento. È ammesso che il sovrano possa essere dispotico, ma anche il peggiore dispotismo è migliore dell'anarchia. Per di più, su molti punti gli interessi del sovrano sono identici a quelli dei sudditi. E tanto più ricco quanto più son ricchi i sudditi, tanto più sicuro quanto più essi sono ossequienti alle leggi, e così via. Le ribellioni sono un errore, sia perché di solito falliscono, sia perché, se riescono, costituiscono un cattivo esempio e insegnano agli altri a ribellarsi. La distinzione aristotelica tra tirannide e monarchia è respinta; una «tirannide», secondo Hobbes, è semplicemente una monarchia che non piace a colui che ne sta parlando.

Si adducono varie ragioni per cui va preferito il governo d'un monarca al governo d'un'assemblea. Si ammette che il monarca seguirà, in genere, i suoi interessi personali, quando questi vengono a conflitto con quelli pubblici, ma lo stesso accadrà

per un'assemblea. Un monarca può avere dei favoriti, ma lo stesso può accadere per ogni membro dell'assemblea; quindi è probabile che il numero complessivo dei favoriti sia minore sotto la monarchia. Un monarca può, in segreto, ascoltare i consigli di chiunque; un'assemblea può ascoltare soltanto i consigli dei suoi membri, e in pubblico. In un'assemblea, la casuale assenza di qualche membro può far sì che un dato partito ottenga la maggioranza, provocando così un mutamento di politica. Per di più, se l'assemblea è internamente divisa, può risultarne la guerra civile. Per tutte queste ragioni, conclude Hobbes, la monarchia è migliore. In tutto il Leviatano, Hobbes non prende mai in considerazione il probabile effetto che avrebbero le elezioni periodiche nel frenare la tendenza delle assemblee a sacrificare l'interesse pubblico all'interesse personale dei suoi membri, Sembra infatti che Hobbes pensi non a parlamenti democraticamente eletti, ma a istituti come il Maggior Consiglio di Venezia o la Camera dei Lord in Inghilterra. Concepisce invece la democrazia alla maniera degli antichi, come forma politica, la quale implica la partecipazione diretta di tutti i cittadini alla legislazione e all'amministrazione; almeno, sembra che questa sia la sua idea in proposito.

La parte sostenuta dal popolo, nel sistema di Hobbes, termina completamente con la prima scelta d'un sovrano. La successione dev'essere stabilita dal sovrano stesso, come usava nell'impero romano, quando non si inframmetteva qualche rivolta. Si riconosce che il sovrano sceglierà, solitamente, uno dei suoi figli, o un parente prossimo nel caso che non abbia figli, ma si sostiene tuttavia che nessuna legge dovrebbe impedirgli di scegliere altrimenti.

C'è un capitolo sulla libertà dei sudditi, che comincia con una definizione ammirabilmente precisa: la libertà è l'assenza di impedimenti esterni al moto. In questo senso la libertà è coerente con la necessità; per esempio, l'acqua scorre necessariamente giù dalle colline, quando non ci sono impedimenti al suo moto e cioè quando, secondo la definizione, è libera. Un uomo è libero di fare ciò che vuole, ma si trova nella necessità di fare ciò che Dio decide. Tutti i nostri atti di volontà hanno delle cause, e in questo senso sono necessari. Quanto alla libertà dei sudditi, essi sono liberi là dove le leggi non intervengono; questa limitazione non vale per il potere sovrano, dato che le leggi possono intervenire solo se il sovrano ha deciso così. I sudditi non hanno diritti da far valere nei confronti del sovrano, fuorché quelli che il sovrano concede di sua spontanea volontà. Quando Davide fece uccidere Uria non fu colpevole verso di lui in quanto Uria era suo suddito: ma fu colpevole verso Dio, poiché egli era suddito di Dio e disobbedì alla legge di Dio.

Gli antichi autori, con le loro lodi per la libertà, hanno reso gli uomini, secondo Hobbes, inclini a tumulti e a sedizioni. Hobbes sostiene che, rettamente interpretata, la libertà ch'essi sostenevano era solo quella dei sovrani, e cioè la libertà dalla dominazione straniera. Egli condanna la resistenza interna al sovrano, anche quando potrebbe sembrare del tutto giustificata. Per esempio, sostiene che Sant'Ambrogio non aveva il diritto di scomunicare l'imperatore Teodosio dopo il massacro di Tessalonica. E critica violentemente il papa Zaccaria per aver prestato il suo aiuto nella deposizione dell'ultimo dei Merovingi in favore di Pipino.

Ammette, però, una limitazione al dovere di sottomettersi al sovrano. Concede un assoluto diritto alla conservazione personale; i sudditi hanno quindi il diritto all'autodifesa, anche contro i monarchi. Questo è logico, dato che per Hobbes è proprio l'autoconservazione il motivo dell'istituzione dei governi. Su questa base, Hobbes sostiene (sia pure con le dovute limitazioni) che si ha il diritto di rifiutare di combattere quando si è chiamati a farlo dal governo. Questo è un diritto che nessun governo moderno concede. Un curioso risultato di quest'etica egoistica è che la resistenza al sovrano è giustificata solo dall'autodifesa; mentre la resistenza per

difendere un altro è sempre colpevole. C'è anche un'altra eccezione del tutto logica: non si hanno doveri verso un sovrano che non ha il potere sufficiente per proteggerci. Questo giustifica la sottomissione di Hobbes a Cromwell, mentre Carlo secondo era in esilio.

Naturalmente non devono esserci istituzioni come i partiti politici o quelli che noi adesso chiameremmo i sindacati. Tutti i maestri devono essere funzionari del sovrano, e devono insegnare solo ciò che il sovrano reputa utile. I diritti di proprietà sono validi soltanto nei riguardi degli altri sudditi, non nei riguardi del sovrano. Il sovrano ha il diritto di regolare il commercio estero. Egli non è soggetto alla legge civile. Il suo diritto di punire non gli viene da qualche concetto di giustizia, ma dal fatto ch'egli conserva la libertà che tutti gli uomini avevano allo stato di natura, quando nessuno poteva venir biasimato se recava danno ad un altro.

Interessante la lista dei motivi che possono portare alla dissoluzione della comunità (a parte la conquista straniera). Essi sono: assegnare un potere troppo limitato al sovrano: permettere ai sudditi un giudizio personale: la teoria che tutto ciò che è contro la coscienza sia peccato; la fede nell'ispirazione; la dottrina che il sovrano sia soggetto alle leggi civili; il riconoscimento assoluto della proprietà privata; la divisione del potere sovrano; l'imitazione dei Greci e dei Romani; la separazione dei poteri spirituale e temporale; rifiutare al sovrano il diritto di imporre tasse; la popolarità di qualche suddito potente, la libertà di disputare col sovrano. Di tutte queste cose c'erano frequenti esempi nella storia (allora recente) della Francia e dell'Inghilterra. Hobbes pensa che non dovrebbero esserci grandi difficoltà nell'insegnare alla gente a credere nei diritti del sovrano: infatti non si è loro insegnato a credere nel Cristianesimo, e perfino nella transustanziazione, che è contraria alla ragione? Dovrebbero esserci dei giorni dedicati ad apprendere il dovere della sottomissione. L'istruzione del popolo dipende da un saggio insegnamento nelle università, su cui occorre vigilare con oculatezza. Dev'esserci uniformità di culto, essendo la religione quella ordinata dal sovrano.

La parte seconda termina esprimendo la speranza che qualche sovrano legga il libro e divenga sovrano assoluto; una speranza meno chimerica di quella di Platone, che qualche re divenisse filosofo. Viene assicurato ai monarchi che il libro è di facile lettura e assai interessante. La parte terza, « Di una Comunità cristiana », spiega che non esiste alcuna Chiesa universale, perché la Chiesa deve dipendere dal governo civile. In ciascun paese, il re dev'essere alla testa della Chiesa; la supremazia e l'infallibilità del papa non possono essere accettate. Come era prevedibile, Hobbes asserisce che un cristiano, il quale è soggetto a un sovrano non cristiano, deve sottomettersi esteriormente: infatti, non sopportò forse Naaman di piegarsi, nella casa di Rimmon? La parte quarta, «Del regno dell'oscurità », si occupa principalmente della Chiesa di Roma, che Hobbes odia perché pone il potere spirituale al disopra di quello temporale. Il resto è un attacco alla «vana filosofia», che di solito significa Aristotele.

Cerchiamo ora di stabilire cosa dobbiamo pensare del Leviatano. La questione non è facile, perché nel libro il buono e il cattivo sono intimamente mescolati.

Esistono due diversi problemi, per quanto riguarda la politica: uno è quello della miglior forma di Stato, l'altro quello dei poteri in seno allo Stato stesso. La miglior forma di Stato, secondo Hobbes, è la monarchia, ma non è questa la parte più importante della sua dottrina. La parte importante è l'affermazione che i poteri dello Stato debbono essere assoluti. Questa dottrina o qualcosa di simile, si è sviluppata nell'Europa occidentale durante il Rinascimento e la Riforma. Prima la nobiltà feudale fu domata da Luigi 11esimo, Edoardo quarto, Ferdinando e Isabella, e dai loro successori. Poi la Riforma, nei paesi protestanti, mise in grado il governo d'aver il

sopravvento sulla Chiesa. Enrico ottavo raggiunse poteri di cui nessun precedente re inglese aveva goduto. In Francia la Riforma, al principio, aveva avuto l'effetto opposto; fra i Guisa e gli ugonotti, i re erano più o meno privi di poteri. Ma Enrico quarto e Richelieu, non molto prima che Hobbes scrivesse, avevano gettato le fondamenta della monarchia assoluta, che durò in Francia fino alla Rivoluzione. In Spagna, Carlo quinto aveva avuto ragione delle Cortes, e Filippo secondo era un monarca assoluto, fuorché per ciò che riguardava la Chiesa. In Inghilterra, però, i puritani avevano disfatto l'edificio di Enrico ottavo; la loro opera suggerì a Hobbes che l'anarchia risulta dalla resistenza al sovrano.

Ogni comunità ha di fronte due pericoli, anarchia e dispotismo. I puritani, in specie gli «indipendenti», erano maggiormente impressionati dal pericolo del dispotismo. Hobbes, al contrario, avendo sperimentato il conflitto di due fanatismi rivali, era ossessionato dal terrore dell'anarchia. I filosofi liberali che apparvero dopo la restaurazione, e acquistarono autorità dopo il 1688, tennero conto d'entrambi i pericoli; essi disapprovavano sia Strafford che gli anabattisti. Ciò portò Locke alla dottrina della divisione dei poteri, dei controlli e dell'equilibrio. In Inghilterra ci fu una reale divisione dei poteri finché il re ebbe qualche peso; fu poi il parlamento ad acquistare il potere supremo, e infine questo toccò al gabinetto ministeriale. In America ci sono ancora controllo ed equilibrio, e ci saranno fintanto che Congresso e Corte Suprema resisteranno all'Amministrazione. In Germania, in Italia, in Russia e in Giappone, il governo ha un potere anche maggiore di quel che Hobbes reputava desiderabile. In complesso, per quel che riguarda i poteri statali, il mondo è andato come Hobbes desiderava, dopo un lungo periodo liberale durante il quale, almeno in apparenza, stava procedendo nella direzione opposta. Malgrado lo scoppio di questa guerra, (Si ricordi che Russell scriveva durante l'ultima guerra.) sembra evidente che le funzioni dello Stato siano destinate ad accrescere e che la resistenza a questo fenomeno diverrà sempre più difficile. La ragione che Hobbes dà per appoggiare lo Stato, e cioè che questa è l'unica alternativa all'anarchia, è in complesso una ragione valida. Uno Stato, però, può essere tanto cattivo che una temporanea anarchia può apparire preferibile alla sua continuazione, come in Francia nel 1789 e in Russia nel 1917. Per di più, la tendenza d'ogni governo alla tirannide non può esser tenuta a freno se i governi non hanno un certo timore delle ribellioni. I governi sarebbero peggiori di quel che sono se l'atteggiamento di sottomissione consigliato da Hobbes venisse universalmente adottato dai sudditi. Questo è vero nel campo politico, dove i governanti tenteranno, se possono, di rendersi personalmente inamovibili; è vero nel campo economico, dove essi tenteranno d'arricchire se stessi e i loro amici a spese dello Stato; è vero nel campo intellettuale, dove soffocheranno ogni nuova scoperta o dottrina che sembri minacciare il loro potere. Sono tutte buone ragioni per non pensare soltanto al rischio dell'anarchia, ma anche al pericolo dell'ingiustizia e della mummificazione che è legato all'onnipotenza del governo.

I meriti di Hobbes appaiono però del tutto chiari, ove egli venga confrontato con i precedenti teorici della politica. è completamente libero dalla superstizione; non ragiona in base a quanto accadde ad Adamo ed Eva al tempo della Caduta. è chiaro e logico; la sua etica, giusta o errata che sia, è completamente comprensibile, e non richiede l'uso d'alcun concetto dubbio. A parte Machiavelli, che d'altronde è molto più limitato, Hobbes è il primo scrittore veramente moderno di teoria politica. Quando ha torto, ha torto per eccessiva semplificazione, non perché la base del suo pensiero sia irreale o fantastica. Per questa ragione vale ancora la pena di confutarlo.

Senza voler fare la critica alla metafisica o all'etica di Hobbes, ci sono due punti da controbattere. Il primo è ch'egli considera l'interesse nazionale come un tutto unico, e presuppone, tacitamente, che gli interessi fondamentali di tutti i cittadini siano gli stessi. Non comprende l'importanza del conflitto tra le diverse classi, che Marx pone

come causa principale dei mutamenti sociali. Ciò è legato al presupposto che gli interessi del monarca siano press'a poco identici a quelli dei sudditi. In tempo di guerra c'è un'effettiva unità d'interessi, specie se la guerra è dura; ma in tempo di pace può crearsi un gravissimo conflitto tra gli interessi d'una classe e quelli d'un'altra. Non è assolutamente vero in ogni caso che, in una simile situazione, il miglior modo per evitare l'anarchia sia di affidare il potere assoluto al sovrano. Qualche concessione nel campo della divisione dei poteri può essere l'unica maniera per evitare la guerra civile. Ciò sarebbe stato evidente per Hobbes se egli avesse potuto conoscere la recente storia d'Inghilterra. Un altro punto in cui la dottrina di Hobbes è eccessivamente limitata, è quello dei rapporti tra i diversi Stati. Non c'è neppure una parola, nel Leviatano, che indichi altri rapporti tra gli Stati, eccettuate la guerra e la conquista, con occasionali intermezzi. Questo deriva, secondo i principi di Hobbes, dall'assenza d'un governo internazionale, per cui i rapporti tra le nazioni sono ancora allo stato di natura, che è quello d'una guerra di tutti contro tutti. Finché esiste un'anarchia internazionale, non si può dire affatto che l'accresciuta efficienza dei singoli Stati sia nell'interesse dell'umanità, dato che essa aumenta la ferocia e le distruzioni della guerra. Ogni argomento che Hobbes adduce in favore del governo, ammesso che sia valido, è valido in favore d'un governo internazionale. Finché esistono degli Stati nazionali, e questi combattono tra loro, solo l'inefficienza può servire a conservare la razza umana. Aumentare le qualità di combattimento dei singoli Stati, senza aver alcun mezzo per evitare le guerre, è la via che porta alla distruzione universale.

CAPITOLO 9: CARTESIO

Cartesio (1596-1650) è considerato in genere e, credo, a ragione, come il fondatore della filosofia moderna. È il primo pensatore d'alta capacità filosofica, il cui modo di vedere sia profondamente influenzato dalla nuova fisica e dalla nuova astronomia. È pur vero che egli conserva molto di scolastico, tuttavia non accetta le fondamenta poste dai suoi predecessori, e si sforza di costruire ex novo un edificio filosofico completo. Questo non accadeva più da Aristotele in poi, ed è un sintomo della nuova fiducia degli uomini in se stessi, generata dal progresso scientifico. C'è un vigore, nel suo lavoro, che non si trova in nessun precedente filosofo, anche notevole, dopo Platone. I filosofi in questo periodo di tempo, erano stati dei maestri, con l'atteggiamento di superiorità professionale che questo attributo porta con sé. Cartesio invece non scrive come un maestro, ma come uno scopritore e un esploratore, ansioso di comunicare ciò che ha trovato. Il suo stile è facile e non pedantesco, rivolto a tutti gli uomini intelligenti del mondo, piuttosto che a degli alunni. È, per di più, uno stile veramente eccellente. È una fortuna per la filosofia moderna che il suo pioniere abbia avuto un così ammirabile senso letterario, I suoi successori, sia sul continente che in Inghilterra, conservarono, fino a Kant, il suo carattere non professorale, e parecchi di loro conservarono anche qualcosa dei suoi meriti stilistici.

Il padre di Cartesio era consigliere al parlamento bretone ed era un medio proprietario terriero. Quando ereditò, alla morte del padre, Cartesio vendette la sua proprietà, ed investì il danaro, riscuotendo una rendita di sei o settemila franchi all'anno. Fu educato, dal 1604 al 1612, al collegio dei gesuiti di La Flèche, dove sembra che abbia ricevuto una moderna istruzione matematica, molto migliore di quella che avrebbe ricevuto nella maggior parte delle università del tempo. Nel 1612 andò a Parigi, dove trovò noiosa la vita di società e preferì isolarsi nel Faubourg Saint Germain, dedicandosi allo studio della geometria. Gli amici, però, vennero a pescarlo anche lì, onde, per assicurarsi una più completa tranquillità, si arruolò nell'esercito olandese (1617). Dato che l'Olanda in quel tempo era in pace, sembra che Cartesio abbia avuto agio per due anni di dedicarsi indisturbato alle sue meditazioni. Il sopravvenire della guerra dei Trent'anni lo spinse però ad arruolarsi nell'esercito bavarese (1619). Fu in Baviera, durante l'inverno 1619-1620, che gli capitò quanto ha poi descritto nel *Discours sur la Méthode*. Faceva freddo, per cui entrò in una stufa (Cartesio dice che era una stufa (poêle), ma la maggior parte dei commentatori lo crede impossibile. Chi conosce le vecchie case bavaresi, tuttavia, mi assicura che la cosa è interamente credibile) la mattina e vi stette tutto il giorno a meditare; secondo il suo racconto, quando uscì, la sua filosofia era per metà completata. Ma ciò non va preso troppo alla lettera.

Socrate usava meditare tutto il giorno nella neve, ma la mente di Cartesio lavorava solo quando egli stava caldo.

Nel 1621 lasciò l'esercito; dopo una visita in Italia, prese dimora a Parigi nel 1625. Ma anche lì gli amici lo avrebbero certamente cercato prima che si alzasse (raramente s'alzava prima di mezzogiorno), cosicché nel 1628 raggiunse l'armata che stava assediando La Rochelle, la fortezza ugonotta. Terminato questo episodio, decise di vivere in Olanda, probabilmente per sfuggire al rischio d'una persecuzione. Era un timido e un cattolico praticante, ma condivideva le eresie di Galileo. C'è chi pensa che egli abbia sentito parlare della prima condanna (segreta) di Galileo, avvenuta nel 1616. Comunque sia, decise di non pubblicare un grosso libro. *Le Monde*, al quale aveva lavorato. Il motivo che addusse fu che vi si sostenevano due dottrine eretiche: la rotazione terrestre e l'infinità dell'universo. (Questo libro non fu mai pubblicato interamente; solo dopo la sua morte ne furono pubblicati alcuni frammenti.) Visse in

Olanda per venti anni (1624-1649), eccettuate poche brevi visite in Francia e una in Inghilterra, tutte per affari. Non sarà mai abbastanza posta in luce l'importanza dell'Olanda nel 17esimo secolo, come l'unica nazione dove fosse rispettata la libertà di pensiero. Hobbes dovette farvi stampare i suoi libri; Locke vi si rifugiò durante i cinque peggiori anni della reazione in Inghilterra, prima del 1688; Bayle (quello del Dizionario) si trovò nella necessità di andare a viverci; e difficilmente sarebbe stato permesso a Spinoza di compiere il suo lavoro in un altro paese. Ho detto che Cartesio era un timido, ma forse sarebbe più esatto dire che desiderava esser lasciato in pace, in modo da lavorare indisturbato. Corteggiò sempre gli ecclesiastici, specie i gesuiti, non solo mentre era sotto la loro guida, ma anche dopo che emigrò in Olanda. La sua psicologia è oscura, ma inclino a pensare che fosse un sincero cattolico, e desiderasse persuadere la Chiesa, nel reciproco interesse, ad essere meno ostile nei riguardi della scienza moderna di quanto non si fosse mostrata nel caso di Galileo. C'è chi pensa che la sua ortodossia avesse unicamente un fine politico, ma, benché ciò sia possibile, non lo credo probabile. Anche in Olanda Cartesio fu soggetto a violenti attacchi, non da parte della Chiesa romana, ma da parte dei bigotti protestanti. Si disse che le sue idee portavano all'ateismo, ed egli sarebbe stato certamente perseguitato, se non fossero intervenuti l'ambasciatore francese e il principe di Orange. Fallito questo attacco, gliene fu fatto un altro, meno diretto, pochi anni dopo, dalle autorità universitarie di Leyden, che proibirono ogni accenno a lui, sia favorevole che sfavorevole. Il principe di Orange intervenne di nuovo, e disse all'università di non far stupidaggini. Questo illustra i vantaggi che i paesi protestanti trassero dalla subordinazione della Chiesa allo Stato, e dalla relativa debolezza delle Chiese non a carattere sovranazionale. Per sua disgrazia, attraverso Chanut, ambasciatore francese a Stoccolma, Cartesio entrò in corrispondenza con la regina Cristina di Svezia, donna appassionata e colta, la quale pensava, come sovrana, d'avere il diritto di far perdere il tempo ai grandi uomini. Cartesio le mandò un trattato sull'amore, argomento che fino allora aveva piuttosto trascurato. Le mandò anche un saggio sulle passioni dell'anima, che aveva composto originariamente per la principessa Elisabetta, figlia dell'Elettore Palatino. Questi scritti spinsero Cristina a richiedere la sua presenza a corte; Cartesio finì con l'acconsentire, ed ella mandò una nave da guerra a prelevarlo (settembre 1649). Si scoprì però che la regina voleva da lui lezioni quotidiane e che non poteva trovare tempo se non alle cinque di mattina. Queste inconsuete levate, nel freddo dell'inverno scandinavo, non erano la cosa più indicata per lui. Per di più, Chanut si ammalò gravemente e Cartesio lo assistette. L'ambasciatore guarì, ma Cartesio cadde ammalato e morì nel febbraio 1650.

Cartesio non prese mai moglie, ma ebbe una figlia naturale che morì a cinque anni; questo, egli diceva, fu il più grande dolore della sua vita. Era sempre ben vestito e portava la spada. Non era molto attivo; lavorava poche ore e leggeva poco. Quando andò in Olanda portò con sè pochi libri, ma tra questi c'erano la Bibbia e Tommaso d'Aquino. Sembra che la sua opera sia stata compiuta, con un lavoro molto concentrato, in brevi periodi; ma forse, per conservare l'apparenza di raffinato cultore, può essere che lui stesso affermasse di lavorare meno di quanto in realtà non facesse; perché altrimenti riesce difficile credere che sia riuscito a fare tanto.

Cartesio fu filosofo, matematico e scienziato. In filosofia e in matematica il suo lavoro fu di una suprema importanza; nella scienza, per quanto apprezzabile, non fu all'altezza di quello di altri suoi contemporanei. Il maggior contributo da lui portato alla geometria consiste nell'invenzione della geometria delle coordinate, sia pure non nella sua forma definitiva. Usò il metodo analitico, che suppose risolto un problema ed esamina le conseguenze di questa supposizione; applicò inoltre l'algebra alla geometria. In entrambi i campi ebbe dei predecessori e, per quanto riguarda il metodo analitico, anche tra gli antichi. Originale invece l'uso delle coordinate, cioè la

determinazione della posizione di un punto su di un piano per mezzo della sua distanza da due rette fissate. Cartesio non scoprì tutti i possibili sviluppi di questo metodo, ma ne facilitò molto l'ulteriore progresso. Questo non fu il suo unico contributo alla matematica, ma certamente il più importante. Il libro in cui Cartesio espone la maggior parte delle sue teorie scientifiche sono i *Principia philosophiae*, pubblicato nel 1644. Ci sono però alcuni libri importanti: gli *Essais philosophiques* (1637) si occupano di ottica e di geometria; un altro libro si intitola *De la formation du foetus*. Salutò con gioia la scoperta della circolazione del sangue fatta da Harvey, e sperò sempre (ma invano) di fare qualche scoperta importante in medicina. Considerava i corpi degli uomini e degli animali come macchine; considerava gli animali come automi, interamente governati dalle leggi fisiche e privi di sensibilità e di coscienza. Gli uomini sono diversi: essi hanno un'anima, che risiede nella ghiandola pineale. Là, l'anima viene a contatto con gli « spiriti vitali » ed è attraverso questo contatto che esiste un'azione reciproca tra anima e corpo. La quantità totale del moto nell'universo è costante, e quindi l'anima non può influirvi; può, però, alterare la direzione del moto degli spiriti vitali, e quindi, indirettamente, delle altre parti del corpo. Questa parte della teoria fu abbandonata dalla sua scuola, prima dal suo discepolo olandese Geulincx, e poi da Malebranche e da Spinoza. I fisici scoprirono la conservazione del momento, per cui la quantità totale del moto nel mondo in una data direzione è costante. Questo dimostrava che quel tipo di azione che Cartesio immaginava esercitato dallo spirito sulla materia, è impossibile. Supponendo (così come si supponeva in genere nella scuola cartesiana) che ogni azione fisica sia assimilabile ad un impulso, le leggi dinamiche sono sufficienti a determinare i moti materiali, e non c'è alcun margine per un intervento dello spirito. Ma qui sorge una difficoltà, il mio braccio si muove quando voglio che si muova, ma la mia volontà è un fenomeno spirituale e il movimento del mio braccio è un fenomeno fisico. Perché allora, se spirito e materia non possono agire l'uno sull'altra, il mio corpo si comporta come se la mia mente lo controllasse? A ciò Geulincx trovò una risposta, nota come la « teoria dei due orologi ». Supponete di avere due orologi, entrambi perfettamente esatti: allorché uno segna una data ora l'altro suonerà, cosicché se voi ne vedete uno e udite l'altro, penserete che uno ha causato il suono dell'altro. Così accade per la mente e il corpo. Entrambi sono costretti da Dio ad andare a tempo l'uno con l'altro, cosicché, in coincidenza con il mio atto di volontà, leggi puramente fisiche fanno muovere il mio braccio, benché la mia volontà non abbia realmente agito sul mio corpo.

Evidentemente c'erano delle difficoltà in questa teoria. In primo luogo, era molto strana; in secondo luogo, dato che gli atti fisici erano rigidamente determinati dalle leggi naturali, gli atti spirituali che si svolgevano parallelamente ad essi dovevano essere altrettanto deterministiche. Se la teoria era valida, doveva essere possibile una specie di codice, mediante il quale ogni fenomeno fisico che si verificava nel cervello si poteva tradurre nel corrispondente fenomeno spirituale. Un calcolatore ideale potrebbe calcolare i fenomeni svolgentisi nel cervello per mezzo delle leggi della dinamica, e dedurne i concomitanti fenomeni mentali per mezzo del «codice». Anche senza il « codice », il calcolatore potrebbe dedurre parole e azioni, dato che questi sono movimenti del corpo. Sarebbe stato difficile conciliare tale teoria con l'etica cristiana e con la punizione dei peccati. Queste conseguenze, però, non apparvero subito evidenti. Si notava che la teoria aveva due meriti. Il primo era quello di render l'anima, in un certo senso, del tutto indipendente dal corpo, dato che il corpo non agiva mai su di essa. Il secondo era quello di lasciar adito al principio generale: « una sostanza non può esercitare una azione su di un'altra ». C'erano due sostanze, spirito e materia, ed erano tanto dissimili che un'azione reciproca sembrava inconcepibile. La teoria di Geulincx spiegava l'apparenza dell'interazione, negandone al tempo stesso la

realità. In meccanica, Cartesio accetta la prima legge del moto, secondo la quale un corpo lasciato a se stesso si muoverà con velocità costante in linea retta. Non esiste alcuna azione a distanza, come nella successiva teoria gravitazionale di Newton. Il vuoto non esiste, e non esistono gli atomi; ogni interazione è assimilabile a un impulso. Se ne sapessimo abbastanza, saremmo in grado di ridurre la chimica e la biologia alla meccanica; il processo per cui un seme si sviluppa in un animale o in una pianta è puramente meccanico. Non c'è alcun bisogno delle tre anime di Aristotele; soltanto una di esse (e cioè l'anima razionale) ha esistenza, e solo nell'uomo.

Con la dovuta cautela; per evitare la censura dei teologi, Cartesio sviluppa una cosmogonia non diversa da quelle di alcuni filosofi preplatonici. Sappiamo, egli dice, che il mondo fu creato come nella Genesi, ma è interessante esaminare come avrebbe potuto essere originato per via naturale. Elabora una teoria per la formazione dei vortici: intorno al sole c'è un immenso vortice di particelle, che fa girare con sé i pianeti. La teoria è ingegnosa, ma non può spiegare perché le orbite planetarie siano ellittiche e non circolari. Essa fu tuttavia, in genere, accettata in Francia, dove soltanto gradualmente fu sostituita con la teoria newtoniana. Cotes, l'editore della prima edizione inglese dei Principia di Newton, ragionando con molta eloquenza, conclude che la teoria dei vortici porta all'ateismo, mentre quella di Newton richiede l'intervento di Dio per mettere in moto i pianeti in una direzione che non sia quella del sole. Da questo punto di vista, pensa Cotes, va preferito Newton. Vengo ora ai due libri più importanti di Cartesio, cioè alle opere di filosofia pura: il Discorso sul metodo (1637) e le Meditazioni (1642). Trattano in gran parte gli stessi argomenti, e non è necessario, quindi, esaminarli separatamente.

Cartesio comincia esponendo il metodo che ha finito col chiamarsi del « dubbio cartesiano ». Allo scopo di ottenere una base solida per la sua filosofia, decide di mettere in dubbio tutto ciò di cui può dubitare. Quando si accorge che il procedimento richiederebbe un po' troppo tempo, decide intanto di regolare la propria condotta secondo le regole scettiche comunemente accettate; così la sua mente non sarà imbarazzata dalle possibili conseguenze pratiche dei suoi dubbi.

Comincia con lo scetticismo intorno ai sensi. Posso dubitare, dice, che io stia sedendo qui accanto al fuoco in veste da camera? Sì, perché talvolta ho sognato di star qui, mentre in realtà ero nudo a letto (i pigiami e le camicie da notte, non erano stati ancora inventati). Per di più i pazzi hanno a volte delle allucinazioni, ed è possibile che io mi trovi in uno stato simile.

I sogni, però, come i quadri, ci presentano copie di cose reali, almeno per quel che riguarda i dettagli di cui son composti (potete sognare cavalli alati, ma solo perché avete visto nella realtà cavalli e ali). La natura materiale in genere, implicando caratteristiche come l'estensione, la grandezza e il numero, è meno facile da mettere in dubbio che non le opinioni intorno alle singole cose. L'aritmetica e la geometria, che non si occupano delle singole cose, sono quindi più sicure della fisica e dell'astronomia; esse son vere anche per gli oggetti sognati, che non differiscono da quelli reali per quel che riguarda il numero e l'estensione. Anche per l'aritmetica e la geometria, però, il dubbio è possibile. Può essere che Dio mi faccia commettere degli errori ogni qual volta conto i lati d'un quadrato o sommo 2 a 3. Forse è male attribuire a Dio, anche nell'immaginazione, una tale scortesia, ma potrebbe esserci un cattivo demone, non meno furbo e ingannatore che potente, che esplica tutta la sua attività nell'ingannarmi. Se un tale demone esiste, può darsi che tutte le cose che vedo siano soltanto illusioni di cui egli fa uso come trappole per la mia credulità. Rimane però qualcosa di cui non posso dubitare; nessun demone, per quanto furbo, potrebbe ingannarmi se io non esistessi. Io posso non aver corpo: questa potrebbe essere un'illusione. Ma il pensiero è qualcosa di diverso, « Nell'istante in cui volevo pensare

che tutto fosse falso, occorreva necessariamente che io che pensavo fossi qualcosa; e notando che questa verità, penso, dunque sono, era così solida e così certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici erano incapaci di metterla in crisi, giudicai di poterla accettare senza scrupoli come primo principio della filosofia che cercavo» (L'argomento riportato, «penso, dunque sono» (*cogito ergo sum*), è conosciuto come il *cogito* di Cartesio, e il procedimento con cui vi giunse si chiama «dubbio cartesiano»).

Questo brano è il nocciolo della teoria cartesiana della conoscenza, e contiene quel che c'è di più importante nella sua filosofia. La maggior parte dei filosofi dopo Cartesio, ha attribuito grande importanza alla teoria della conoscenza, e quanto essi hanno fatto è perciò ampiamente dovuto a lui, « Penso, dunque sono » rende lo spirito più certo della materia, e il mio spirito (per me) più certo dello spirito altrui. C'è così, in tutte le filosofie derivate da Cartesio, una tendenza al soggettivismo, e a considerare la materia come qualcosa che si può conoscere (ammesso che si possa) solo attraverso quel che si sa dello spirito. Queste due tendenze esistono sia nell'idealismo continentale che nell'empirismo inglese, nel primo in maniera trionfale, nel secondo con rincrescimento. C'è stato, recentissimamente, un tentativo di sfuggire a questo soggettivismo, da parte della filosofia nota col nome di strumentalismo, ma per ora non ne parlerò. Con questa sola eccezione, la filosofia moderna ha tratto, in linea di massima, la formulazione dei suoi problemi da Cartesio, pur non accettando le sue soluzioni. Il lettore ricorderà che Sant'Agostino proponeva un argomento strettamente analogo al *cogito*. Non lo poneva però in primo piano, e il problema che tale argomento doveva risolvere occupava solo una piccola parte dei suoi pensieri. L'originalità di Cartesio, quindi, va ammessa in ogni modo, per quanto essa consista meno nell'aver trovato l'argomento che nell'averne compresa l'importanza.

Assicuratasi così una salda base, Cartesio si mette all'opera per ricostruire l'edificio della conoscenza. L'io, di cui è stata dimostrata l'esistenza, è stato dedotto dal fatto che io penso: quindi io esisto mentre penso, e soltanto allora. Se smettessi di pensare, non ci sarebbe alcuna prova della mia esistenza. Io sono una cosa che pensa, una sostanza la cui intera natura o essenza consiste nel pensare, e che non ha bisogno d'alcun luogo o d'alcuna cosa materiale per la sua esistenza. L'anima quindi è interamente distinta dal corpo; essa sarebbe ciò che è anche se il corpo non ci fosse affatto.

Cartesio si chiede poi: perché il *cogito* è così evidente? E conclude che lo è soltanto in quanto è chiaro e definito. Adotta quindi come regola generale il principio: tutte le cose che concepiamo con molta chiarezza e distinzione sono vere. Ammette, però, che ci sia a volte qualche difficoltà nel riconoscere quali sono queste cose. « Pensare » è usato da Cartesio in senso molto ampio. Una cosa che pensa, egli dice, è una cosa che dubita, capisce, concepisce, afferma, nega, vuole, immagina e sente, perché la sensazione, come accade nei sogni, è una forma di pensiero. Dato che il pensiero è l'essenza dello spirito, lo spirito deve sempre pensare, anche durante il sonno profondo. Cartesio riprende ora la questione della nostra conoscenza dei corpi, e prende come esempio un pezzo di cera d'un favo. Alcune caratteristiche appaiono ai sensi: sa di miele, odora di fiori, ha un certo colore, dimensione e forma, è dura e fredda, e se è colpita emette un certo suono. Ma se la mettete accanto al fuoco, queste qualità cambiano, benché la cera rimanga; quindi ciò che appariva ai sensi non è la cera stessa. La vera cera è costituita da estensione, malleabilità e movimento, tutte cose afferrate dall'intelligenza e non dall'immaginazione. Quella cosa che chiamiamo cera non può essere sensibile di per se stessa, perché è racchiusa nello stesso modo in tutte quelle che sono le apparenze della cera per i vari sensi. La percezione della cera «non è una visione o un contatto o un'immaginazione, ma

un'indagine della mente ». Io non vedo la cera più di quanto non veda gli uomini per la strada quando in realtà vedo solo cappelli e soprabiti. « Io capisco, per il solo potere di giudizio che risiede nella mia mente, ciò che pensavo di aver visto con i miei occhi ». La conoscenza attraverso i sensi è confusa, ed è comune anche agli animali; ma ora ho strappato alla cera le sue vesti, e mentalmente la scopro nuda. Dal fatto che io veda sensorialmente la cera, discende con certezza la mia esistenza, ma non quella della cera. La conoscenza delle cose esterne deve avvenire attraverso la mente, non attraverso i sensi.

Segue un esame dei diversi tipi di idea. Il più comune degli errori, dice Cartesio, è di pensare che le mie idee siano come le cose esterne (la parola «idea», come è usata da Cartesio, include anche la percezione sensoria). Sembra che le idee siano di tre tipi:

- 1) quelle innate,
- 2) quelle provenienti dall'esterno,
- 3) quelle scoperte da me.

Siamo portati a supporre che le idee del secondo tipo siano come gli oggetti esterni. Lo supponiamo, in parte, perché è la natura che ci insegna a pensare così, e in parte perché tali idee ci giungono indipendentemente dalla volontà (e cioè attraverso la sensazione), e quindi sembra ragionevole supporre che qualcosa di esterno mi comunichi alcunché di simile a sé. Ma queste sono buone ragioni? Quando parlo in questo senso di qualche cosa « insegnata dalla natura », intendo soltanto che sento una certa inclinazione a crederci, e non che io vedo «per una luce naturale ». Ciò che si vede «per luce naturale » non lo si può naturalmente negare, ma può darsi benissimo che si provi una semplice inclinazione per ciò che è falso. E quanto al fatto che le idee provenienti dal senso sono idee involontarie, questo non è un argomento, perché anche i sogni sono involontari pur provenendo dal di dentro. Dunque le ragioni per supporre che le idee sensoriali vengano dall'esterno sono inconcludenti. Per di più, ci sono a volte due idee differenti dello stesso oggetto esterno, per esempio il sole così come appare ai sensi e il sole in cui credono gli astronomi. Queste due idee non possono essere entrambe conformi al sole e la ragione dimostra che quella che proviene direttamente dall'esperienza è, tra le due, la meno conforme. Queste considerazioni non hanno peso, tuttavia, sugli argomenti scettici, mediante i quali si è gettato il dubbio sull'esistenza del mondo esterno. A questi argomenti si può rispondere solo dimostrando prima l'esistenza di Dio.

Le prove cartesiane dell'esistenza di Dio non sono molto originali; vengono per lo più dalla filosofia scolastica. Furono esposte più chiaramente da Leibniz, e ometterò quindi di ragionarci su finché non parlerò di quest'ultimo.

Una volta dimostrata l'esistenza di Dio, il resto procede facilmente. Dato che Dio è buono, Egli non agirà come il demone ingannatore preso da Cartesio a fondamento del suo dubbio. Ora, Dio mi ha dato un'inclinazione talmente forte a credere nei corpi, che sarebbe veramente un ingannatore se di corpi non ce ne fossero; quindi i corpi esistono. Egli deve avermi dato, per di più, la facoltà di correggere gli errori. Uso, appunto, questa facoltà quando introduco il principio che ciò che è chiaro e distinto è vero. Con questo posso conoscere la matematica ed anche la fisica, purché io tenga presente che devo conoscere la verità intorno ai corpi solo per mezzo della mente, e non per mezzo della mente e del corpo.

La parte costruttiva della teoria cartesiana della conoscenza è molto meno interessante che non la precedente parte distruttiva. Vi vengono introdotte massime scolastiche d'ogni tipo, come quella che l'effetto non può mai avere una perfezione maggiore della sua causa. Queste massime sono sfuggite in qualche modo ad un iniziale esame critico. Non viene fornita ragione alcuna per accettare queste

massime, per quanto esse siano certamente meno evidenti di per se stesse che non l'esistenza del soggetto pensante, la quale invece è dimostrata con squilli trionfali. Platone, Sant'Agostino e San Tommaso avevano già detto gran parte di quanto afferma Cartesio nelle Meditazioni. Il metodo del dubbio critico, per quanto lo stesso Cartesio lo abbia applicato soltanto a metà, fu di grande importanza in filosofia. È chiaro che, a fil di logica, il metodo può portare a risultati positivi soltanto se lo scetticismo si arresta ad un certo punto. Se esistono, poi, sia la conoscenza logica che quella empirica, devono esserci allora due diversi punti d'arresto: fatti indubitabili e principi o deduzioni indubitabili. I fatti indubitabili di Cartesio sono i suoi propri pensieri, usando «pensiero» nel senso più ampio possibile. «Io penso» è la sua premessa fondamentale. Qui la parola «io» è in realtà illegittima; egli avrebbe dovuto scrivere la sua premessa fondamentale nella forma «ci sono dei pensieri». La parola «io» è grammaticalmente comoda, ma non descrive un dato. Quando Cartesio più avanti dice «io sono una cosa che pensa», usa già non criticamente l'apparato delle categorie dedotte dalla scolastica. Non dimostra mai, infatti, che i pensieri abbiano bisogno di un pensatore, né c'è ragione di crederlo, fuorché in senso grammaticale. Però la decisione di considerare i pensieri, piuttosto che come oggetti esterni, come le prime certezze empiriche fu molto importante ed ebbe un profondo effetto su tutta la filosofia posteriore. Sotto due altri aspetti la filosofia di Cartesio ebbe notevole importanza. Primo: portò a compimento, o molto vicino al compimento, il dualismo tra spirito e materia cominciato in Platone e sviluppatosi, in gran parte per ragioni religiose, attraverso la filosofia cristiana. Lasciando da parte le curiose transazioni che avvengono nella ghiandola pineale e che furono aggiunte dai seguaci di Cartesio, il sistema cartesiano presenta due mondi paralleli, ma indipendenti, quello dello spirito e quello della materia, ciascuno dei quali può essere studiato senza far riferimento all'altro. Che lo spirito non muova il corpo era un'idea nuova, dovuta esplicitamente a Geulincx, ma implicitamente a Cartesio. Essa aveva il vantaggio di rendere possibile l'affermazione inversa: che il corpo, cioè, non muove lo spirito. Nelle Meditazioni c'è un'importante discussione sul perché la mente provi «fastidio» quando il corpo ha sete. La corretta risposta cartesiana era che il corpo e la mente fossero come due orologi, e che quando uno segna «sete» l'altro segna «fastidio». Dal punto di vista religioso c'è però un grave ostacolo a una simile teoria; e questo mi porta alla seconda caratteristica del cartesianesimo, cui alludevo più sopra.

Nella teoria generale sul mondo materiale, il cartesianesimo era rigidamente deterministico. Gli organismi viventi, proprio come la materia bruta, erano governati dalle leggi della fisica; non c'era più bisogno, come nella filosofia aristotelica, di un'entelechia o anima per spiegare la crescita degli organismi e i movimenti degli animali. Cartesio ammetteva una piccola eccezione: un'anima umana poteva, per mezzo della volontà, alterare la direzione (se pur non la quantità) del moto degli spiriti vitali. Questo, però, era contrario allo spirito del sistema e si rivelò contrario anche alle leggi della meccanica; tale eccezione fu quindi eliminata. La conseguenza fu che tutti i movimenti della materia venivano determinati da leggi fisiche e, dato il parallelismo, i moti dello spirito dovevano essere anch'essi determinati. Di conseguenza i cartesiani vennero a trovarsi in difficoltà nei riguardi del libero arbitrio. E per coloro i quali prestavano maggior attenzione alla scienza di Cartesio che non alla sua teoria della conoscenza, non fu difficile estendere la teoria secondo la quale gli animali sono degli automi: perché non dire lo stesso degli uomini e semplificare il sistema rendendolo un coerente materialismo? Questo passo fu poi compiuto nel 18esimo secolo. C'è in Cartesio un dualismo non risolto tra ciò che egli imparava dalla scienza contemporanea e la cultura scolastica che egli era stata insegnata a La Flèche. Incappò così in qualche incoerenza, tuttavia il dualismo arricchì la sua mente

di idee fruttuose più di quanto non avrebbe potuto capitare a un filosofo completamente logico. La coerenza avrebbe potuto fare di lui soltanto il fondatore di una nuova scolastica, mentre l'incoerenza fece di lui l'iniziatore di due importanti, per quanto divergenti, scuole filosofiche.

CAPITOLO 10: SPINOZA

Spinoza (1632-1677) è il più nobile ed il più degno di amore dei grandi filosofi. Se qualcun altro lo ha superato dal punto di vista intellettuale, dal punto di vista etico è superiore a tutti. Come logica conseguenza, fu considerato, durante la sua vita e per un secolo dopo la sua morte, un uomo di spaventosa malvagità. Era nato ebreo, ma gli ebrei lo sconfessarono. Nello stesso modo lo respinsero i cristiani: benché tutta la sua filosofia sia dominata dall'idea di Dio, gli ortodossi lo accusarono di ateismo. Leibniz, che gli doveva molto, nascondeva il suo debito e si astenne accuratamente dal dire una parola in sua lode; andò tanto lontano da mentire perfino sulla sua stretta conoscenza personale con l'eretico ebreo. La vita di Spinoza fu semplicissima. La sua famiglia era passata in Olanda dalla Spagna, o forse dal Portogallo, per sfuggire all'Inquisizione. Spinoza ricevette un'educazione ebraica, ma gli fu impossibile restare ortodosso. Gli furono offerti mille forini all'anno perché nascondesse i suoi dubbi; quando rifiutò, si tentò di assassinarlo; fallito questo tentativo, fu maledetto con tutte le maledizioni del Deuteronomio e con la maledizione che Elisha pronunciò sui bambini che furono poi fatti a pezzi dalle orse. Ma nessuna orsa attaccò Spinoza. Egli visse tranquillamente, prima ad Amsterdam e poi all'Aja, guadagnandosi la vita levigando lenti. I suoi bisogni erano pochi e semplici, e mostrò in tutta la sua esistenza una rara indifferenza per il danaro. I pochi che lo conoscevano lo amavano, anche se disapprovavano i suoi principi. Il governo olandese, con la sua abituale liberalità, tollerava le sue opinioni in materia teologica, pur essendosi egli posto, ad un certo punto, politicamente in cattiva luce appoggiando i De Witts contro la casa di Orange. Alla giovane età di quarantacinque anni morì di tisi. Il suo capolavoro, l'*Etica*, venne pubblicato postumo. Prima di prenderlo in esame, va detta qualche parola intorno ad altri due suoi libri, il *Tractatus theologico-politicus* e il *Tractatus politicus*. Il primo è una curiosa combinazione di critica biblica e di teoria politica; il secondo si occupa solo di teoria politica. Nella critica biblica, Spinoza anticipa in parte le teorie moderne, particolarmente assegnando date molto posteriori a quelle tradizionali a vari libri del Vecchio Testamento. Il suo sforzo è diretto a dimostrare che le Scritture possono essere interpretate in modo tale da essere compatibili con una teologia liberale. La teoria politica di Spinoza deriva per lo più da Hobbes, malgrado l'enorme differenza di temperamento tra i due. Spinoza sostiene che allo stato di natura non esiste né ragione né torto, perché il torto consiste nel disobbedire alla legge. Sostiene che il sovrano non può errare, ed è d'accordo con Hobbes che la Chiesa dovrebbe essere interamente subordinata allo Stato. È contrario ad ogni ribellione, anche contro un cattivo governo e prende ad esempio i sovvertimenti verificatisi in Inghilterra come prova del danno derivante da una violenta resistenza alle autorità. Ma discorda da Hobbes, ritenendo che la democrazia sia «la più naturale» forma di governo. Ne discorda anche quando sostiene che i sudditi non dovrebbero sacrificare tutti i loro diritti al sovrano. In particolare, sostiene l'importanza della libertà d'opinione. Non so bene come conciliasse questa libertà con la teoria che le questioni religiose dovessero venir risolte dallo Stato. Penso che, dicendo questo, Spinoza intenda che tali questioni debbano venir risolte dallo Stato piuttosto che dalla Chiesa; in Olanda, infatti, lo Stato era molto più tollerante della Chiesa.

L'*Etica* si occupa di tre distinti problemi. Comincia con la metafisica; passa poi alla psicologia delle passioni e alla volontà; e finalmente espone un'etica basata sulla metafisica e sulla psicologia precedenti. La metafisica è una modificazione di quella di Cartesio, la psicologia ricorda quella di Hobbes, ma l'etica è originale ed è la parte del libro che ha maggior valore. Il rapporto tra Spinoza e Cartesio è, sotto certi aspetti, non dissimile dal rapporto tra Plotino e Platone. Cartesio era eclettico, pieno di curiosità intellettuale, ma non molto legato ad una vera serietà morale. Pur avendo

scoperto delle « prove » per appoggiare la fede ortodossa, Cartesio avrebbe potuto essere presentato dagli scettici così come Carneade presentò Platone. Spinoza, pur non essendo privo di interessi scientifici ed avendo anche scritto un trattato sull'arcobaleno, si occupò per lo più di religione e di virtù. Accettò da Cartesio e dai suoi contemporanei una fisica materialistica e deterministica, e cercò, entro questa ossatura, di trovar lo spazio per la pietà e per una vita dedicata al Bene. Il suo tentativo era magnifico e suscita ammirazione anche in coloro che non lo reputano riuscito. Il sistema metafisico di Spinoza è di tipo parmenideo. C'è soltanto una sostanza, « Dio o Natura »; nulla di finito è autosufficiente. Cartesio ammetteva tre sostanze: Dio, spirito e materia; è vero che anche per lui Dio era, in un certo senso, più sostanziale dello spirito e della materia, dato che li aveva creati, e poteva, se voleva, annullarli. Ma a parte il loro rapporto con l'onnipotenza di Dio, lo spirito e la materia erano due sostanze indipendenti, definite rispettivamente dagli attributi del pensiero e dell'estensione. In Spinoza non c'è niente di tutto questo. Per lui, pensiero ed estensione erano entrambi attributi di Dio. Dio ha anche un numero infinito di altri attributi, dato che deve essere infinito sotto tutti gli aspetti; ma questi altri attributi ci sono ignoti. Le singole anime e i singoli frammenti di materia sono, per Spinoza, delle aggettivazioni; non sono cose, ma unicamente aspetti dell'Essere divino. Non può esserci un'immortalità personale come quella in cui credono i cristiani, ma solo quell'immortalità impersonale che consiste nel divenire sempre più una sola cosa con Dio. Le cose finite sono delimitate dai loro vincoli, fisici o logici, cioè a dire da ciò che esse non sono: « ogni delimitazione è negazione ». Può esistere un solo Essere che sia interamente positivo, ed egli deve assolutamente essere infinito. Quindi Spinoza è portato ad un completo ed integrale panteismo. Tutto, secondo Spinoza, è governato da un'assoluta necessità logica. Non esiste nulla di simile al libero arbitrio nell'ordine spirituale, e nulla di simile al caso nel mondo fisico. Tutto ciò che accade è una manifestazione dell'imperscrutabile natura di Dio, ed è logicamente impossibile che gli eventi siano diversi da quelli che sono. Ciò crea qualche difficoltà per quel che riguarda il peccato, difficoltà che i critici non tardarono a far notare. Uno di essi, osservando che, secondo Spinoza, tutto è decretato da Dio, e quindi è buono, chiede indignato: « Fu cosa buona che Nerone uccidesse sua madre? Fu cosa buona che Adamo mangiasse la mela? » Spinoza risponde che ciò ch'era positivo in questi atti era buono, e soltanto ciò ch'era negativo era cattivo; ma la negazione esiste solo per le creature finite. In Dio, il quale, solo, è completamente reale, non esiste negazione, e quindi il male in quelli che a noi sembrano peccati non esiste, se questi vengono considerati come parti del tutto. Per quanto questa dottrina, in una forma o nell'altra, sia stata sostenuta dalla maggior parte dei mistici, non si può evidentemente conciliarla con la dottrina ortodossa del peccato e della dannazione. Essa è legata al completo rifiuto spinoziano del libero arbitrio. Per quanto niente affatto polemico, Spinoza era troppo onesto per nascondere le sue opinioni, anche se scandalizzavano i contemporanei; l'ira suscitata dalle sue dottrine non può quindi meravigliare.

L'Etica è esposta nello stile di Euclide, con definizioni, assiomi e teoremi: si suppone che quanto viene dopo l'assioma sia rigorosamente dimostrato attraverso un ragionamento deduttivo. Tutto ciò rende difficile la lettura di Spinoza. Un moderno studioso, cui non passa per la mente che esistano « prove » rigorose di ciò ch'egli vuol stabilire, finirà con lo spazientirsi davanti ai dettagli delle dimostrazioni, di cui in realtà non val la pena di venire a capo. È sufficiente leggere l'enunciazione delle ipotesi, e studiare le note, che contengono gran parte di ciò che c'è di meglio nell'Etica. Ma darebbe prova di scarsa intelligenza chi biasimasse Spinoza per il suo metodo geometrico. Fa parte dell'essenza del suo sistema, dal punto di vista etico come da quello metafisico, sostenere che tutto possa essere dimostrato: era quindi essenziale produrre le dimostrazioni. Se noi non possiamo accettare il suo metodo, è

perché non possiamo accettare la sua metafisica. Non possiamo accettare che le connessioni tra le varie parti dell'universo siano logiche, perché sosteniamo che le leggi scientifiche vadano scoperte attraverso l'osservazione, e non solamente attraverso il ragionamento. Ma per Spinoza il metodo geometrico era necessario, ed era legato alle fondamenta della sua dottrina.

Vengo ora alla teoria spinoziana dei sentimenti. Questa tien dietro ad una discussione metafisica intorno alla natura e all'origine dello spirito, che si conclude con la sorprendente asserzione: « Lo spirito umano ha un'adeguata conoscenza dell'eterna e infinita essenza di Dio ». Ma le passioni, discusse appunto nel terzo libro dell'Etica, ci distraggono e oscurano la nostra visione intellettuale del Tutto. « Ogni cosa, per quanto è in se stessa, si sforza di perseverare nel proprio essere. » Di qui amore e odio e lotta. La psicologia del terzo libro è interamente egoistica. « Colui il quale si rende conto che l'oggetto del proprio odio è distrutto, ne proverà piacere. » « Se ci accorgiamo che a qualcuno piace qualcosa, che solo una persona può possedere, ci sforzeremo di far sì che l'uomo in questione non ne venga in possesso. » Ma anche in questo libro, ci sono dei momenti in cui Spinoza abbandona questa maschera di cinismo matematicamente dimostrato, come quando dice:

« L'odio è accresciuto dalla reciprocità, e può invece esser distrutto dall'amore ». L'auto-conservazione è il motivo fondamentale delle passioni, secondo Spinoza; ma l'autoconservazione modifica il suo carattere allorché ci accorgiamo che quanto c'è di reale e positivo in noi è ciò che ci unisce al Tutto, e non ciò che lavora a mantenere le apparenze della distinzione. Gli ultimi due libri dell'Etica, intitolati rispettivamente « Della schiavitù umana, o della forza delle passioni » e « Della potenza dell'intelletto, o dell'umana libertà », sono i più interessanti. Siamo schiavi fin quando quello che ci accade è determinato da cause esterne, e siamo liberi laddove la determinazione viene da noi stessi. Spinoza, come Socrate e Platone, crede che ogni cattiva azione sia dovuta ad un errore intellettuale: l'uomo che comprende a sufficienza la situazione in cui si trova agirà saggiamente, e sarà felice anche di fronte a ciò che per un altro sarebbe una disgrazia. Spinoza non fa appello all'altruismo: ma sostiene che la ricerca di se stessi, e più particolarmente l'auto-conservazione, governi tutto il comportamento degli uomini. « Non si può concepire nessuna virtù che preceda questo sforzo di conservare il proprio essere. » Ma questa concezione di ciò che un saggio sceglierà come metà della ricerca di se stesso, è diversa da quella del comune egoista: « Il più alto bene dello spirito è la conoscenza di Dio e la più alta virtù dello Spirito è Conoscere Dio ». I sentimenti si chiamano « passioni » quando sgorgano da idee meno nobili; tra i diversi uomini le passioni possono venire a conflitto, ma gli uomini che vivono in obbedienza alla ragione concorderanno tra loro. Il piacere in se stesso è buono, ma la speranza e il timore sono cattivi, e tali sono l'umiltà e il sentimentalismo: « Colui che si pente di un'azione è doppiamente disgraziato o debole ». Spinoza considera irreale il tempo, e quindi tutti i sentimenti che hanno a che fare essenzialmente con un evento futuro o passato sono contrari alla ragione. « Finché la mente concepisce una cosa sotto l'impero della ragione, essa viene colpita in egual misura sia che l'idea riguardi una cosa presente, sia che riguardi una cosa passata o futura. » Tutto questo è difficile a esprimersi, ma, poiché è essenziale per il sistema di Spinoza, sarà bene soffermarsi sopra per un momento. Nella mentalità popolare, « tutto è bene quel che finisce bene »; se l'universo va gradualmente migliorando il nostro parere su di esso sarà migliore che se andasse gradatamente deteriorandosi. Ci occupiamo più di un disastro avvenuto nei nostri tempi che non di uno avvenuto ai tempi di Gengis Khan. Secondo Spinoza, questo è irrazionale. Tutto ciò che accade fa parte del mondo eterno e imperituro quale Dio lo vede; per Lui la data non ha importanza alcuna. Il saggio, per quello che gli è permesso dalla sua finitezza umana, si sforza di vedere il mondo, come lo vede Dio, sub specie aeternitatis. Ma, potete

obiettare, abbiamo senz'altro ragione di occuparci più delle disgrazie future, che forse possono essere evitate, che non delle calamità passate, per le quali non possiamo far nulla. Anche a questo argomento, il determinismo di Spinoza trova la risposta. Solo l'ignoranza ci fa pensare che ci sia possibile alterare il futuro; ciò che sarà sarà, e il futuro è fissato altrettanto inalterabilmente del passato. Ecco perché la speranza e il timore vanno condannati: entrambi dipendono dal fatto di considerare incerto il futuro, e quindi provengono dalla mancanza di saggezza. Quando acquistiamo, fin dove ci è possibile, una visione del mondo analoga a quella di Dio, vediamo ogni cosa come parte del tutto, e necessaria quindi alla bontà del tutto. Perciò « la conoscenza del male è una conoscenza inadeguata ». Dio non conosce il male perché non c'è nessun male da conoscere; l'apparenza del male nasce solo dal fatto di considerare le varie parti dell'universo come se fossero autosufficienti.

Spinoza intende liberare gli uomini dalla tirannide della paura. « Un uomo libero pensa alla morte meno che a qualsiasi altra cosa; e la sua saggezza è una meditazione non sulla morte, ma sulla vita. » Spinoza visse completamente in accordo con il suo precezzo. L'ultimo giorno della sua vita era del tutto calmo, non esaltato come Socrate nel Fedone, ma conversava, come avrebbe fatto in qualsiasi altro giorno, intorno a questioni che interessavano il suo interlocutore. A differenza di altri filosofi, non solo credeva alle proprie dottrine, ma le metteva in pratica; non so di nessuna occasione in cui, malgrado le più forti provocazioni, Spinoza si sia abbandonato a quell'animosità o a quell'ira che la sua etica condannava. Nelle controversie era cortese e ragionevole, non insultava mai, e faceva del suo meglio per persuadere.

Quel che ci accade è un bene fintantoché proviene da noi stessi:

soltanto ciò che proviene dal di fuori è un male. « Dato che tutte le cose di cui un uomo è causa efficiente sono necessariamente buone, nessun male può capitare ad un uomo fuorché per cause esterne. » è ovvio, dunque, che nessun male può accadere all'universo nel suo complesso, dato che non è soggetto a cause esterne. « Noi facciamo parte della natura universale e seguiamo il suo ordine. Se possediamo una comprensione chiara e precisa di questo, la parte della nostra natura che viene definita intelligente (in altre parole la parte migliore di noi, consentirà certamente a quel che ci accade, e tale adesione si sforzerà di conservare. » Fintantoché un uomo è parte involontaria di un tutto più ampio, egli è in schiavitù; ma quando, attraverso l'intelletto, ha attinto all'unica realtà del Tutto, è libero. Le conseguenze di questa dottrina vengono sviluppate nell'ultimo libro dell'Etica.

A differenza degli stoici, Spinoza non si oppone a tutti i sentimenti:

si oppone solo alle cosiddette « passioni », cioè ai sentimenti che ci fanno apparire passivi e in potere di forze esterne. « Un sentimento che è una passione cessa d'essere una passione non appena ce ne formiamo un'idea chiara e definita. » Capire che tutte le cose sono necessarie, aiuta lo spirito a conquistare il dominio sui sentimenti. « Colui il quale, con chiarezza e precisione, capisce se stesso e i propri sentimenti, ama Dio e tanto più quanto più capisce se stesso e i propri sentimenti. » Questa frase ci descrive l'« amore intellettuale di Dio », in cui consiste la saggezza. L'amore intellettuale di Dio è una fusione di pensiero e di sentimento: credo si possa dire che consista nel vero pensiero misto alla gioia d'apprendere la verità. Tutta la gioia del vero pensiero fa parte dell'amore intellettuale di Dio, perché non contiene nulla di negativo, e fa quindi veramente parte del Tutto, e non solo apparentemente come le cose frammentarie che sono tanto isolate nel pensiero da apparire cattive.

Ho detto che nell'amore intellettuale di Dio è implicita la gioia, ma forse è stato uno sbaglio: Spinoza dice infatti che Dio non è mosso da alcun sentimento piacevole o doloroso, e dice anche: « L'amore intellettuale dello spirito verso Dio è parte

dell'infinito amore di cui Dio ama se stesso ». Credo, nondimeno, che ci sia qualcosa nell'« amore intellettuale» che non sia puro intelletto; forse la gioia che vi è implicita è intesa come qualcosa di superiore al piacere.

« L'amore verso Dio », siamo avvertiti, « deve occupare il posto principale nello spirito. Ho omesso le dimostrazioni addotte da Spinoza, e così facendo ho reso un quadro incompleto del suo pensiero. Dato che la dimostrazione dell'enunciato testé espresso è breve, la riprodurrò per esteso; il lettore potrà procedere poi con l'immaginazione a dimostrare gli altri enunciati. La dimostrazione dell'enunciato suddetto è la seguente:

« Poiché questo amore è legato a tutte le modificazioni del corpo (5, 14), ed è a sua volta sollecitato dalle medesime (5, 15), quindi (5,11), deve occupare il posto principale nello spirito, C.V.D. ». Tra gli enunciati cui si fa riferimento nella dimostrazione riportata, il 5, 14 dice: « Lo spirito può far sì che tutte le modificazioni corporali o le immagini delle cose possano esser riferite all'idea di Dio»; il 5, 15, citato più sopra, afferma: «Colui il quale con chiarezza e precisione capisce se stesso e i propri sentimenti, ama Dio, e lo ama tanto più quanto più capisce se stesso e i propri sentimenti »; il 5, 11, infine, stabilisce: « A quanti più soggetti si riferisce un'immagine spirituale, tanto più essa è frequente e tanto più spesso è vivida e occupa maggiormente lo spirito ».

La «dimostrazione » sopra citata si potrebbe esprimere come segue:

ogni aumento nella comprensione di ciò che ci accade consiste nel riferire gli eventi all'idea di Dio, dato che, nella realtà, tutto fa parte di Dio. Questa comprensione di ogni cosa come parte di Dio, è amore di Dio. Quando tutti gli oggetti sono stati riferiti a Dio, l'idea di Dio occuperà interamente lo spirito.

Così l'affermazione che « l'amore di Dio deve occupare il posto principale nello spirito » non è, all'origine, una esortazione morale, ma una constatazione di ciò che deve inevitabilmente avvenire via via che noi acquistiamo una maggiore comprensione. Nessuno può odiare Dio, ma d'altra parte « colui che ama Dio non può far sì che Dio debba amarlo a sua volta ». Goethe, che ammirava Spinoza senza aver neppure cominciato a capirlo, pensava che questa frase fosse un esempio di abnegazione personale. Non è nulla di tutto questo: è bensì una conseguenza logica della metafisica spinoziana.

Spinoza non dice che un uomo non dovrebbe volere che Dio lo ami:

dice che un uomo che ama Dio non può volere che Dio lo ami. La cosa è chiarita dalla seguente dimostrazione: « Infatti, se un uomo si comportasse in questo modo, desidererebbe (5, 17, corollario) che Dio, che lui ama, non fosse Dio, e conseguentemente desidererebbe di provar dolore (3, 19), il che è assurdo (3, 28) ». La 5, 17 è l'enunciato cui già si è fatto riferimento, per cui Dio non ha passioni o piaceri o dolori; il corollario sopra riportato afferma che Dio non ama e non odia nessuno. Anche qui non è implicito alcun precetto etico, ma una necessità logica: un uomo che amasse Dio e desiderasse l'amore di Dio desidererebbe di sentire dolore, « il che è assurdo ». L'affermazione che Dio non può amare nessuno non va considerata contraddittoria con l'asserzione che Dio ama se stesso di un infinito amore intellettuale. Egli può amare se stesso, perché ciò è possibile senza che debba preoccuparsi di cadere in una falsa fede; e in ogni caso l'amore intellettuale è uno specialissimo tipo di amore. A questo punto Spinoza dice di aver dato « tutti i rimedi contro le passioni ». Il rimedio principale è quello di avere idee chiare e definite intorno alla natura dei sentimenti e ai loro rapporti con le cause esterne. C'è un'ulteriore superiorità dell'amore verso Dio in confronto all'amore verso gli esseri umani: « Le infermità e le disgrazie spirituali possono in genere essere fatte risalire a

un eccessivo amore verso qualcosa che sia soggetto a molte variazioni ». Ma una conoscenza chiara e definita «richiede un amore verso qualcosa di immutabile ed eterno », e un tale amore non ha i caratteri turbolenti e inquietanti dell'amore per un oggetto transeunte e mutevole.

Benché la sopravvivenza personale dopo la morte sia un'illusione, nondimeno c'è qualcosa nello spirito umano che è eterno. Lo spirito può immaginare o ricordare soltanto finché vive il corpo, ma in Dio c'è un'idea che esprime l'essenza di questo o quel corpo umano sotto la specie dell'eternità e questa idea è la parte eterna dello spirito. L'amore intellettuale di Dio, allorché un individuo ne fa esperienza, è contenuto in questa parte eterna dello spirito. La beatitudine che è legata all'amore verso Dio non è la ricompensa della virtù, ma la virtù stessa; noi non ne gioiamo in quanto esercitiamo un controllo sui nostri desideri, bensì controlliamo i nostri desideri perché ne gioiamo.

L'Etica termina con queste parole:

«Il saggio, in quanto lo si considera tale, difficilmente è turbato nell'animo, ma essendo egli consapevole, per una certa necessità eterna, e di sé e di Dio e delle cose, non cessa mai di essere, ma raggiunge sempre la vera tranquillità dell'animo. Se la via, che ho indicato come capace di portare a questo risultato, sembra eccessivamente difficile, nondimeno la si può trovare. Ed inevitabilmente deve essere difficile ciò che raramente si può conseguire. Come sarebbe possibile, se la salvezza fosse a portata di mano e la si potesse raggiungere senza gran fatica, che fosse così trascurata da quasi tutti gli uomini? Ma le cose eccellenti sono tanto più difficili quanto più sono rare ». Per effettuare un giudizio critico sull'importanza di Spinoza come filosofo è necessario distinguere la sua etica dalla sua metafisica, e considerare quanto della prima può sopravvivere al rifiuto della seconda. La metafisica di Spinoza è il migliore esempio di ciò che si può chiamare «monismo logico »: la dottrina, cioè, che il mondo nel suo complesso sia un'unica sostanza, di cui nessuna parte sia logicamente capace di esistere da sola. La base ultima di questa teoria è l'affermazione che ogni proposizione abbia un unico soggetto od un unico predicato, il che ci porta a concludere che le relazioni e la pluralità debbano essere illusorie. Spinoza pensava che la natura del mondo e della vita umana possa essere logicamente dedotta da assiomi evidenti di per se stessi; dovremmo essere rassegnati agli eventi come al fatto che due e due facciano quattro, dato che anch'essi sono il risultato di determinate necessità logiche. è impossibile accettare in blocco questa metafisica; essa è incompatibile con la logica moderna e con il metodo scientifico, I fatti vanno scoperti attraverso l'osservazione, non attraverso il ragionamento; quando deduciamo con esattezza il futuro, lo facciamo per mezzo di principi che non sono logicamente necessari, ma che sono suggeriti da dati empirici. E il concetto di sostanza, su cui Spinoza si basa, è tale che oggi né la scienza né la filosofia lo possono accettare. Ma quando passiamo all'etica spinoziana, sentiamo (o almeno io sento) che qualcosa, anche se non tutto, può essere accettato, pur respingendone le fondamenta metafisiche. Spinoza si preoccupa di dimostrare come sia possibile vivere nobilmente, pur riconoscendo i limiti dell'umano potere. Lui stesso, attraverso la sua teoria della necessità, rende questi limiti più stretti di quanto non siano; ma là dove essi certamente esistono, le massime di Spinoza sono probabilmente le migliori possibili. Prendete per esempio la morte; niente può fare un uomo che lo renda immortale, e quindi è inutile perdere tempo in timori e lamenti sul fatto che dobbiamo morire. Essere ossessionato dal timore della morte è una forma di schiavitù. Spinoza ha ragione quando dice che « l'uomo libero pensa alla morte meno che a qualsiasi altra cosa ». Ma, anche in questo caso, è solo della morte in generale che si può dire tutto questo; la morte provocata da qualche particolare malattia andrebbe, se possibile, allontanata sottomettendosi alle cure mediche. Quel che potrebbe essere

evitato, anche in questo caso, è l'ansietà o il terrore. Le misure necessarie andrebbero prese con calma e i nostri pensieri dovrebbero, per quanto possibile, esser diretti verso altre questioni. Le stesse considerazioni si applicano a tutte le altre disgrazie puramente personali.

Ma che dire delle disgrazie delle persone che amiamo? Pensiamo a quanto può capitare in questi giorni agli abitanti dell'Europa e della Cina. Supponiamo che siate un ebreo e che la vostra famiglia sia stata massacrata. Supponiamo che siate uno che lavora clandestinamente contro i nazisti e che vostra moglie sia stata uccisa perché non riuscivano a prendervi. Supponiamo che vostro marito, per qualche delitto puramente immaginario, sia stato mandato ai lavori forzati, e sia morto per le atrocità sofferte e per la fame. Supponiamo che vostra figlia sia stata rapita e poi uccisa dai soldati nemici. Dovreste in simili circostanze conservare una calma filosofica?

Se seguite l'insegnamento di Cristo, direte: « Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno ». Ho conosciuto dei quaccheri che sarebbero stati capaci di dirlo con intima sincerità, e li ammiravo per questo. Ma prima di esprimere la propria ammirazione, bisogna essere sicuri che la disgrazia sia sentita davvero profondamente. Non si può accettare l'atteggiamento di certi stoici che dicevano: « Cosa ho a che fare io se la mia famiglia soffre? Io posso essere ancora virtuoso ». Il principio cristiano: « Amate i vostri nemici » è buono, ma il principio stoico: « Siate indifferenti verso i vostri amici » è cattivo. E il principio cristiano non inculca la calma, ma un ardente amore anche verso i peggiori tra gli uomini. Non si può dir nulla contro questo principio, se non che è troppo difficile per la maggioranza di noi metterlo in pratica sinceramente.

La prima reazione contro tali sciagure è la vendetta. Quando Macduff apprende che sua moglie ed i suoi bambini sono stati uccisi da Macbeth, decide di uccidere a sua volta il tiranno. Questa reazione suscita ancora l'ammirazione della maggior parte delle persone, quando l'offesa è stata grande e tale da destare orrore morale anche in chi non vi ha un interesse diretto. Né può essere interamente condannata, perché è una delle forze che danno origine alla punizione, e talvolta la punizione è necessaria. Per di più, dal punto di vista della sanità mentale, è facile che l'impulso alla vendetta sia talmente forte che, se non si fa ad esso alcuna concessione, tutte le idee d'un uomo sulla vita possono venirne sconvolte e divenire quindi più o meno folli. Questo non è vero universalmente, ma è vero per una forte percentuale di casi. D'altra parte va detto che la vendetta è un principio molto pericoloso. Fintantoché la società la ammette, essa permette all'uomo d'esser giudice nel proprio caso, il che è esattamente ciò che la legge tenta di impedire. Per di più, è di solito un movente eccessivo; si cerca cioè di infliggere una punizione maggiore di quel che sarebbe giusto. La tortura, per esempio, non andrebbe punita con la tortura, ma l'uomo impazzito per il desiderio di vendetta penserà che una morte senza sofferenze sia troppo dolce per l'oggetto del suo odio. Per di più (ed è qui che Spinoza ha ragione) una vita dominata da un'unica passione è una vita ristretta, incompatibile con qualsiasi saggezza. Una simile vendetta non è, quindi, la miglior reazione all'offesa.

Spinoza diceva ciò che direbbe un cristiano, ed anche qualcosa di più. Per lui ogni peccato è dovuto ad ignoranza; voleva cioè «perdonare loro perché non sanno quello che fanno ». Ma Spinoza indicava come evitare i limitati orizzonti da cui, secondo lui, nasce il peccato e spingeva anche dopo le peggiori disgrazie, a non chiudersi nel mondo del proprio dolore. Lo faceva capire mostrando le cose in rapporto alle loro cause e come parti dell'intero ordine della natura. Come abbiamo visto, Spinoza credeva che l'odio potesse esser superato dall'amore: «L'odio è accresciuto dalla reciprocità, ma può d'altra parte essere debellato dall'amore. L'odio, quando è completamente vinto dall'amore, si trasforma in amore; e allora l'amore è più grande

che se l'odio non l'avesse preceduto ». Vorrei poterlo credere, ma non posso, se si eccettuano casi eccezionali, in cui la persona che odia è completamente in potere della persona che rifiuta di odiarla a sua volta. In tali casi, la sorpresa provocata dal fatto di non essere puniti può avere un effetto rinnovatore. Ma fintantoché i cattivi hanno in mano il potere, non è molto utile assicurar loro che voi non li odiate, dato che costoro attribuiranno le vostre parole a qualche falso motivo. E non potete privarli del potere con la non resistenza. Il problema, per Spinoza, è più facile di quel che non sia per chi non possiede la sua fede nella finale bontà dell'universo. Spinoza pensa che se voi vedeste le vostre disgrazie come sono in realtà, come parte cioè della concatenazione di cause susseguentisi dall'inizio del tempo fino alla fine, voi vedreste che esse sono disgrazie solo per voi, e non per l'universo, per il quale sono unicamente passeggeri incidenti che vanno ad accrescere l'universale armonia. Questo non posso accettarlo; credo che i singoli avvenimenti siano quel che sono, e non divengano diversi se assorbiti in un tutto. Ciascun atto di crudeltà entra per sempre a far parte dell'universo; niente di quel che accade più tardi può rendere quell'atto buono anziché cattivo né può conferire la perfezione al tutto di cui quell'atto è una parte.

Nondimeno, quando il vostro destino vi costringe a sopportare qualcosa che è (o vi sembra) peggiore del comune destino dell'umanità, il principio di Spinoza di volgere il pensiero al tutto, o almeno a questioni più grandi del vostro dolore, è un pensiero utile. Ci sono anche dei casi in cui è confortante riflettere sul fatto che la vita umana, con tutto ciò che porta con sé di male e di sofferenze, è una parte infinitesima della vita dell'universo. Tali riflessioni possono non essere sufficienti a costituire una religione, ma in un mondo dolorante sono tuttavia un aiuto sulla strada dell'equilibrio ed un antidoto alla paralisi provocata da una totale disperazione.

CAPITOLO 11: LEIBNIZ

Leibniz (1646-1716) fu uno dei più alti intelletti di tutti i tempi, ma umanamente non fu molto ammirabile. Aveva, è vero, quelle virtù che si vorrebbero trovare attestate nel curriculum di un eventuale dipendente: laborioso, frugale, temperante e onesto; ma era del tutto privo di quelle più alte virtù filosofiche così notevoli in Spinoza. I suoi più profondi pensieri non erano tali da guadagnargli la popolarità, e per questo lasciò le sue note inedite nella scrivania. Quello che pubblicò, invece, era destinato a ricevere l'approvazione dei principi e delle principesse. Di conseguenza ci sono due sistemi filosofici che si possono attribuire a Leibniz: uno, quello che egli stesso diffuse, era ottimista, ortodosso, fantastico e frivolo; l'altro, che è stato recentemente portato alla luce dagli studiosi, era profondo, coerente, molto spinoziano e sorprendentemente logico. Fu il Leibniz «popolare» a inventare la teoria che questo sia il migliore di tutti i mondi possibili (a cui F.H. Bradley aggiunse, in un sardonico commento, e in esso tutto necessariamente è male »); era questo Leibniz che Voltaire caricaturo nel Dottor Pangloss. Sarebbe antistorico ignorare questo Leibniz, ma l'altro è di assai maggiore importanza filosofica.

Leibniz nacque due anni prima della fine della guerra dei Trent'anni, a Lipsia, dove suo padre era professore di filosofia morale. All'università studio legge, e nel 1666 si laureò ad Altdorf, dove gli fu offerta una cattedra, che però rifiutò dicendo di avere «cose molto differenti in vista ». Nel 1667 entrò al servizio dell'arcivescovo di Magonza, il quale, come gli altri principi della Germania occidentale, viveva in un continuo terrore di Luigi 14esimo. Con l'approvazione dell'arcivescovo, Leibniz tentò di persuadere il re di Francia ad invadere l'Egitto piuttosto che la Germania, ma gli fu cortesemente ricordato che fin dal tempo di San Luigi la guerra santa contro gli infedeli era passata di moda. Il suo progetto rimase sconosciuto al pubblico, finché fu scoperto da Napoleone quando occupò Hannover nel 1803, quattro anni dopo la sua fallita spedizione egiziana. Nel 1672, proprio per dar corso a questo progetto, Leibniz si recò a Parigi, dove trascorse quasi ininterrottamente i successivi quattro anni. I contatti che ebbe a Parigi furono di grande importanza per il suo sviluppo intellettuale, perché Parigi in quel tempo era all'avanguardia sia in campo filosofico che in campo matematico. Fu là, nel 1675-1676, che Leibniz inventò il calcolo infinitesimale, ignorando il precedente (ma inedito) lavoro di Newton sullo stesso argomento. Il lavoro di Leibniz fu pubblicato per la prima volta nel 1684, quello di Newton nel 1687. Ne seguì una disgraziata disputa sulla priorità, che gettò discredito su entrambe le parti. Leibniz era piuttosto meschino, per quel che riguardava il danaro. Quando si sposava qualche giovane signora della corte di Hannover, usava darle quello che egli chiamava un «regalo di nozze» costituito da utili massime, che terminavano con il consiglio di non tralasciare di lavarsi, ora che aveva un marito. La storia non riporta se le spose gli fossero grate.

In Germania. Leibniz aveva appreso una filosofia neoscolastica aristotelica, della quale conservò qualcosa per tutta la vita. Ma a Parigi gli accadde di conoscere il cartesianesimo e il materialismo di Gassendi, ed entrambi lo influenzarono; in questo periodo, diceva lui stesso, abbandonò le «scuole volgari », intendendo con questo la scolastica. Sempre a Parigi conobbe Malebranche e Arnauld il giansenista. L'ultimo importante influsso di cui risentì la sua filosofia fu quello di Spinoza, che Leibniz conobbe nel 1676. Passò un mese in continue discussioni con lui ed ottenne una parte del manoscritto dell'Etica. Negli anni successivi si adoperò a screditare Spinoza e a minimizzare i contatti avuti con lui, dicendo che lo aveva incontrato una sola volta e che Spinoza gli aveva raccontato qualche buon aneddoto politico. I suoi rapporti con la casa di Hannover, al cui servizio rimase per il resto della sua vita, cominciarono nel 1673. Dal 1680 in poi fu loro bibliotecario a Wolfenbüttel, e fu ufficialmente incaricato di scrivere la storia di Brunswick. Era arrivato al 1009 quando morì. Il lavoro non

venne pubblicato fino al 1843. Dedicò una parte del suo tempo ad un progetto per la riunione delle Chiese, ma la cosa abortì. Fece dei viaggi in Italia per trovare le prove dei legami dei duchi di Brunswick con la famiglia d'Este. Malgrado questi servigi, fu lasciato da parte ad Hannover, allorché Giorgio primo divenne re d'Inghilterra: la ragione principale era che il suo litigio con Newton gli aveva reso l'Inghilterra ostile. Però la principessa di Galles, come Leibniz scrisse a tutti i suoi corrispondenti, parteggiava per lui contro Newton. Malgrado il favore di lei, Leibniz morì in disgrazia.

La filosofia « popolare », di Leibniz si può trovare nella *Monadologia* e nei *Principi della natura e della grazia*: uno di questi (non si sa quale) fu scritto per il principe Eugenio di Savoia, collega di Marlborough. I fondamenti del suo ottimismo teologico sono esposti nella *Teodicea*, scritta per la regina Carlotta di Prussia. Comincerò con la filosofia che viene esposta in questi scritti, per passare poi al suo lavoro più solido, che lasciò inedito.

Come Cartesio e Spinoza, Leibniz basava la sua filosofia sulla nozione di sostanza, ma differiva radicalmente da loro sia per quel che riguarda i rapporti tra spirito e materia, sia per quel che riguarda il numero delle sostanze. Cartesio riconosceva tre sostanze: Dio, spirito e materia; Spinoza ammetteva soltanto Dio. Per Cartesio l'estensione è l'essenza della materia; per Spinoza, sia l'estensione che il pensiero sono attributi di Dio.

Leibniz sosteneva che l'estensione non può essere un attributo di una sostanza. La ragione addotta era che l'estensione implica pluralità, e può quindi riferirsi soltanto ad un aggregato di sostanze; ma ogni singola sostanza non può essere estesa. Credeva, di conseguenza, in un infinito numero di sostanze, che chiamava « monadi ». Ciascuna di queste avrebbe alcune delle proprietà di un punto fisico, ma solo se considerata in astratto; in realtà ciascuna monade è un'anima. Ciò deriva naturalmente dal rifiuto dell'estensione come attributo della sostanza; il solo attributo essenziale ancora possibile sembrava fosse il pensiero. Così Leibniz era portato a negare la realtà della materia e a sostituirle un'infinita famiglia di anime.

La dottrina che le sostanze non possano interagire, che era stata sviluppata dai seguaci di Cartesio, fu ripresa da Leibniz e portata fino a curiose conseguenze. Due monadi, sosteneva Leibniz, non possono avere alcun casuale rapporto tra loro: quando sembra che l'abbiano, le apparenze ingannano. Le monadi, così si esprime il filosofo, « non hanno finestre ». Questo porta a due difficoltà: una nel campo della dinamica, quando i corpi sembrano agire uno su l'altro, specialmente negli urti; l'altro nel campo della percezione, quando sembra che ci sia un effetto dell'oggetto percepito su chi lo percepisce. Ignoreremo per ora la difficoltà dinamica e consideremo soltanto il problema della percezione. Leibniz sosteneva che ogni monade rispecchia l'universo, non perché l'universo agisca su di essa, ma perché Dio le ha dato una natura tale che dà origine spontaneamente a questo risultato. Esiste una « armonia prestabilita » tra i cambiamenti che si verificano in una monade e quelli che si verificano in un'altra, armonia che genera l'apparenza delle interazioni. Questa è evidentemente un'estensione dell'esempio dei due orologi che suonano nello stesso momento perché segnano entrambi la stessa ora. Leibniz ha un numero infinito di orologi, tutti regolati dal creatore in modo che suonino nello stesso istante, non perché agiscano l'uno sull'altro, ma perché ciascuno è un meccanismo perfettamente fabbricato. A coloro che giudicavano strana l'armonia prestabilita, Leibniz fece notare quale ammirabile prova essa offrisse dell'esistenza di Dio.

Tra le monadi esiste una gerarchia: alcune sono superiori alle altre per la nitidezza e la precisione con cui rispecchiano l'universo. In tutte c'è un certo grado di indeterminatezza, che varia a seconda della dignità della relativa monade. Un corpo umano è interamente composto di monadi, ciascuna delle quali è un'anima e ciascuna

delle quali è immortale, ma c'è una monade dominante che è quella che si chiama l'anima dell'uomo. Questa monade è dominante, non solo nel senso di avere una percezione più nitida delle altre, ma anche in un altro senso. I mutamenti in un corpo umano (in circostanze ordinarie) si verificano per opera della monade dominante: quando il mio braccio si muove, lo scopo cui tende il movimento riguarda la monade dominante, cioè il mio spirito, e non le monadi che compongono il braccio. Questo è quanto realmente accade quando al senso comune sembra che ci sia un controllo della mia volontà sul mio braccio.

Lo spazio, come appare ai sensi e come è supposto in fisica, non è reale, ma ha una contropartita reale, e cioè la sistemazione delle monadi di un ordine tridimensionale a seconda del punto di vista da cui rispecchiano il mondo. Ciascuna monade vede il mondo secondo una certa prospettiva che le è peculiare; in questo senso possiamo parlare, all'ingrosso, della monade come se avesse una posizione nello spazio. Se ci è lecito questo modo di esprimerci, diremo che non esiste nulla di simile ad un vuoto; ogni punto possibile è occupato da una e da una sola monade. Non esistono due monadi esattamente simili; questo è il principio di Leibniz della « identità degli indistinguibili ». Contrariamente a Spinoza, Leibniz lasciò molto campo al libero arbitrio nel suo sistema. Aveva un «principio di ragion sufficiente », secondo il quale nulla accade senza una ragione; ma per quanto riguarda le persone libere, i motivi delle loro azioni « orientano senza costringere». Ciò che un essere umano fa, ha sempre un motivo, ma la ragion sufficiente della sua azione non ha alcuna necessità logica. Così almeno dice Leibniz quando scrive per il pubblico, ma, come vedremo, aveva un'altra dottrina che teneva per sé da quando si era accorto che Arnauld la trovava scandalosa.

Le azioni di Dio sono libere in maniera analoga. Egli agisce sempre per il meglio, ma non è sottoposto ad alcuna pressione logica che lo spinga a comportarsi in tal modo. Leibniz è d'accordo con Tommaso d'Aquino sul fatto che Dio non possa agire in maniera contraria alle leggi della logica, tuttavia Egli può decretare tutto ciò che è logicamente possibile e questo Gli lascia ampia possibilità di scelta. Leibniz portò alla loro forma definitiva le prove metafisiche dell'esistenza di Dio. Queste avevano già una lunga storia; cominciarono con Aristotele, e perfino con Platone; vennero formalizzate dagli scolastici e una di esse (l'argomento ontologico) fu scoperta da Sant'Anselmo. Questo argomento, per quanto respinto da San Tommaso, fu ripreso da Cartesio. Leibniz, la cui abilità logica era insuperabile, espose tali argomenti meglio di quanto non fossero mai stati esposti prima. Questa è la ragione per cui li esamino appunto in relazione a Leibniz. Prima di esaminare dettagliatamente questi argomenti, occorre rendersi conto che i teologi moderni non si basano più su di essi. La teologia medioevale è derivata dall'intellettualismo greco. Il Dio del Vecchio Testamento è un Dio di potenza, il Dio del Nuovo Testamento è anche un Dio d'amore; ma il Dio dei teologi, da Aristotele a Calvinò, è un Dio il cui appello è intellettuale: la sua esistenza risolve certi rompicapi che altrimenti avrebbero creato delle difficoltà argomentative nella comprensione dell'universo. Questa deità, che appare al termine di un lungo ragionamento come l'ultimo passaggio di una dimostrazione geometrica, non soddisfece Rousseau, il quale si volse ad una concezione di Dio più vicina a quella dei Vangeli. Per lo più i teologi moderni, in specie quelli protestanti, hanno seguito in questo Rousseau. I filosofi sono stati più conservatori; in Hegel, Lotze e Bradley persistono ancora argomenti di tipo metafisico, per quanto Kant abbia affermato di aver demolito tali argomenti una volta per sempre. Le prove leibniziane dell'esistenza di Dio sono quattro; e sono 1)l'argomento ontologico, 2) l'argomento cosmologico, 3) l'argomento delle eterne verità, 4) l'argomento dell'armonia prestabilita, che può essere generalizzato

nell'argomento « del disegno » o argomento fisico-teologico, come lo chiama Kant. Considereremo in ordine questi argomenti.

L'argomento ontologico dipende dalla distinzione tra esistenza ed essenza. Qualsiasi cosa o persona da una parte esiste, e dall'altra ha certe qualità che ne costituiscono « l'essenza ». Amleto, pur non esistendo, ha una certa essenza; è malinconico, indeciso, spiritoso, eccetera. Quando descriviamo una persona, la questione se essa sia reale o immaginaria resta aperta, per quanto possa essere dettagliata la nostra descrizione. In linguaggio scolastico, questo si esprime dicendo che nel caso di qualche sostanza finita la sua essenza non implica la sua esistenza. Ma nel caso di Dio, definito come l'Essere più perfetto, Sant'Anselmo, seguito da Cartesio, sostiene che l'essenza implica l'esistenza, basandosi sul fatto che un essere il quale possieda tutte le altre perfezioni è migliore se esiste che non se non esiste, da cui consegue che se egli non esiste, non è il migliore Essere possibile. Leibniz non accetta né respinge interamente questo argomento; occorre completarlo, così dice, con la dimostrazione che Dio, definito in questo modo, sia possibile. Preparò anche una dimostrazione della possibilità dell'idea di Dio, e la mostrò a Spinoza quando lo vide all'Aja. Nella dimostrazione si definisce Dio come l'Essere più perfetto, cioè come il soggetto di tutte le perfezioni; una perfezione è definita come una « qualità semplice, la quale sia positiva ed assoluta ed esprima senza alcun limite ciò che esprime ». Leibniz dimostra facilmente che due qualsiasi perfezioni, definite come sopra, non possono essere incompatibili. E conclude: «Esiste quindi, o può essere concepito, un soggetto di tutte le perfezioni, ossia l'Essere più perfetto. Donde consegue anche che Egli esiste perché l'esistenza è nel numero delle perfezioni».

Kant si oppose a questo argomento, sostenendo che « esistenza » non è un predicato. Una confutazione d'altro genere discende dalla mia teoria sulle descrizioni. L'argomento di Leibniz non appare molto convincente ad una mente moderna, ma è più facile riconoscere la sua fallacia che non trovare dove tale fallacia risieda. L'argomento cosmologico è più plausibile di quello ontologico. è una forma particolare dell'argomento della Prima Causa, che è a sua volta derivato dall'argomento aristotelico del Motore Immoto. L'argomento della Prima Causa è semplice. Afferma che tutto ciò che è finito ha una causa, che a sua volta aveva una causa e così via. Si sostiene che questa serie di cause non possa essere infinita, e che il primo termine della serie debba essere privo di causa, dato che, in caso contrario, non sarebbe il primo termine. C'è quindi una causa di tutto non causata a sua volta, e questa è ovviamente Dio. In Leibniz l'argomento prende una forma alquanto diversa. Leibniz afferma che ogni cosa nel mondo è contingente, vale a dire sarebbe logicamente possibile che essa non esistesse; e questo è vero non soltanto per ogni singola cosa, ma per l'intero universo. Anche se supponiamo che l'universo è sempre esistito, non c'è nulla nell'universo che dimostri perché esso esiste. Ma tutto deve avere una ragion sufficiente, secondo la filosofia di Leibniz; quindi l'universo, nel suo insieme, deve avere una ragion sufficiente e questa deve essere al di fuori dell'universo. La ragion sufficiente è Dio.

Questo argomento è migliore di quello della Prima Causa, esposto più sopra, e non può essere altrettanto facilmente confutato. L'argomento della Prima Causa si basa sulla supposizione che tutte le serie debbano avere un primo termine, il che è falso; per esempio, la serie delle frazioni proprie non ha primo termine. Invece l'argomento di Leibniz non si basa sul punto di vista che l'universo debba aver avuto un principio nel tempo. L'argomento è valido fintantoché accettiamo il principio leibniziano della ragion sufficiente, ma se neghiamo questo principio l'argomento cade. Che cosa intendesse esattamente Leibniz col principio della ragion sufficiente è una questione controversa. Secondo Couturat, il principio significa che ogni enunciato vero è «analitico», tale cioè che il suo contrario è autocontraddittorio. Ma questa

interpretazione (che trova il suo sostegno in alcuni scritti che Leibniz non pubblicò) appartiene, se è vera, alla dottrina esoterica. Nei lavori editi di Leibniz, questi sostiene che esiste una differenza tra enunciati necessari e contingenti, che soltanto i primi discendono dalle leggi della logica, e che tutti gli enunciati che asseriscono un'esistenza sono contingenti, con l'unica eccezione dell'esistenza di Dio. Benché Dio esista necessariamente, Egli non fu costretto dalla logica a creare il mondo: al contrario, questa fu una libera scelta, motivata, ma non imposta, dalla sua bontà. È chiaro che Kant ha ragione quando dice che questo argomento dipende dall'argomento ontologico. Se l'esistenza del mondo può esser spiegata soltanto con l'esistenza d'un Essere necessario, allora dev'esserci un Essere la cui essenza implichi esistenza, perché è proprio questo che s'intende per «Essere necessario». Ma se è possibile che ci sia un Essere la cui essenza implichi esistenza, allora soltanto la ragione, prescindendo dall'esperienza, può definire un tale Essere, la cui esistenza sarà dedotta dall'argomento ontologico; infatti tutto ciò che ha a che fare solo con l'essenza può esser conosciuto indipendentemente dall'esperienza: questa almeno è l'opinione di Leibniz. L'apparente maggior plausibilità dell'argomento cosmologico a paragone di quello ontologico è ingannevole. È difficile esprimere con esattezza l'argomento delle verità eterne. All'incirca, il ragionamento è questo: una frase come «sta piovendo» talvolta è vera e talvolta è falsa, ma «due e due fanno quattro» è sempre vera. Tutte le affermazioni che hanno a che fare solo con l'essenza, e non con l'esistenza, sono o sempre vere o mai vere. Quelle vere si chiamano «verità eterne». Il nocciolo del ragionamento è che le verità fan parte del contenuto dello spirito, e che una verità eterna deve far parte del contenuto d'uno spirito eterno. In Platone compare già un argomento non diverso da questo, per cui l'immortalità viene dedotta dall'eternità delle idee. Ma qui l'argomento è maggiormente sviluppato: Leibniz sostiene che la ragione ultima delle verità contingenti va trovata nelle verità necessarie. Il ragionamento è simile a quello dell'argomento cosmologico: deve esserci una ragione per l'intero mondo contingente, e questa ragione non può essere essa stessa contingente, bensì dev'essere cercata tra le verità eterne. Ma una ragione per ciò che esiste deve essa stessa esistere; quindi le verità eterne devono, in un certo senso, esistere, ed esse possono esistere solo come pensieri della mente di Dio. In realtà questo argomento è soltanto un'altra forma di quello cosmologico. Presenta però il fianco ad un'altra obiezione: è difficile dire che una verità possa «esistere» in una mente che la apprende.

L'argomento dell'armonia prestabilita, così come Leibniz lo espone, è valido soltanto per chi accetta le sue monadi senza finestre rispecchianti tutte l'universo. L'argomento addotto è che, dato che tutti gli orologi segnano la stessa ora senza alcuna interazione causale tra di loro, un'unica Causa esterna deve averli regolati tutti. La difficoltà, naturalmente, è quella che si presenta in tutta la monadologia: se le monadi non agiscono mai una sull'altra, come fa ciascuna di esse a sapere se ce ne sono altre? Quel che sembra il riflesso dell'universo può essere soltanto un sogno. In realtà, e Leibniz ha ragione, è unicamente un sogno, ma Leibniz stesso è giunto in qualche modo alla sicurezza che tutte le monadi hanno sogni simili nello stesso momento. Questo, naturalmente, è fantastico, e non sarebbe mai sembrato credibile, se non ci fosse stato tutto il precedente cartesianesimo. Il ragionamento di Leibniz, però, può esser liberato da questa sua peculiare metafisica, e trasformato in quel che si chiama l'argomento «del disegno»: se esaminiamo il mondo conosciuto, troviamo cose che non possono spiegarsi in maniera plausibile come prodotti di cieche forze naturali, ma molto più ragionevolmente vanno considerate come prove d'un intento benefico.

Questo argomento non ha alcun difetto logico formale; le sue premesse sono empiriche, e le sue conclusioni sono esplicitamente raggiunte secondo i comuni canoni

della induzione empirica. La questione se lo si debba accettare o no verte, quindi, non sulle generali questioni metafisiche, ma su considerazioni di ordine relativamente empirico. C'è una differenza importante tra l'ultimo argomento e gli altri, e cioè che il Dio che esce da questo argomento (ammettendo che esso sia valido) non ha bisogno di tutti i soliti attributi metafisici. Non ha bisogno d'essere onnipotente o onnisciente; è sufficiente che sia molto più saggio e più potente di quanto noi non siamo. I mali del mondo possono esser dovuti alla limitatezza dei suoi poteri. Qualche teologo moderno ha tenuto presente queste possibilità nel costruire la propria concezione di Dio. Ma tali speculazioni sono molto lontane dalla filosofia di Leibniz, al quale noi ora dobbiamo tornare.

Uno dei tratti più caratteristici della sua filosofia è la teoria dei molti mondi possibili. Un mondo è « possibile» se non contraddice le leggi della logica. C'è un numero infinito di mondi possibili, e Dio li contemplò tutti prima di creare il mondo attuale. Essendo buono. Dio decise di creare il migliore dei mondi possibili, e considerò migliore quello che aveva il più forte eccesso di bene sul male. Avrebbe potuto creare un mondo in cui non ci fosse male affatto, ma un mondo simile non sarebbe stato buono come l'attuale. Ecco perché alcuni grandi beni sono logicamente legati con determinati mali. Per fare un esempio comune: un bicchiere d'acqua fresco, quando si ha sete in una giornata torrida, può dare un piacere talmente grande, da far pensare che valesse la pena di soffrir prima la sete, per quanto penosa fosse, perché senza di essa il susseguente sollievo non avrebbe potuto essere così grande. Per la teologia tali esempi non hanno importanza, ce l'ha però il legame tra peccato e libero arbitrio. Il libero arbitrio è un grandissimo bene, ma era logicamente impossibile per Dio stabilire il libero arbitrio e decretare al tempo stesso che non esistesse il peccato. Dio decise quindi di fare l'uomo libero, pur prevedendo che Adamo avrebbe mangiato la mela, e che il peccato avrebbe inevitabilmente portato con sé la punizione. Il mondo che ne risultò, pur contenendo il male, ha un surplus di bene sul male più grande di qualsiasi altro mondo possibile; è quindi il migliore di tutti i mondi possibili, e il male che contiene non offre alcun appiglio contro la bontà di Dio.

A quanto pare, questo ragionamento soddisfece la regina di Prussia. I suoi servi continuarono a sopportare il male, mentre lei continuava a godersi il bene, ed era confortante che un grande filosofo confermasse che tutto ciò era giusto e retto.

La soluzione leibniziana del problema del male, come la maggior parte delle altre sue dottrine pubbliche, sta in piedi dal punto di vista logico, ma non è molto convincente. Un manicheo potrebbe rispondere che questo è il peggiore di tutti i mondi possibili, in cui le cose buone servono solo a rafforzare le cattive. Il mondo, potrebbe dire costui, fu creato da un malvagio demiurgo, il quale concesse il libero arbitrio (che è un bene) per assicurare il peccato, che è un male tale da superare il bene del libero arbitrio. Il demiurgo, potrebbe continuare il manicheo, creò alcuni uomini virtuosi perché essi potessero venir puniti dai malvagi; infatti la punizione dei virtuosi è un così gran male da rendere il mondo peggiore che se non esistessero affatto i buoni. Non difendo affatto questa opinione che considero fantastica; sto solo dicendo che essa non è più fantastica della teoria di Leibniz. La gente preferisce pensare che l'universo sia buono e sarà di manica larga verso i cattivi argomenti che dimostrano che è così, mentre i cattivi argomenti che provano il contrario saranno scrupolosamente vagliati. In realtà, naturalmente, il mondo è in parte buono e in parte cattivo, e non si pone alcun «problema del male», a meno che non si neghi questo fatto evidente.

Passo ora alla filosofia esoterica di Leibniz: qui troviamo parecchie giustificazioni di quel che sembra arbitrario o fantastico nei trattati da lui pubblicati, nonché un'interpretazione delle sue dottrine che, se fosse stata resa nota, le avrebbe rese molto meno accettabili. Notevole il fatto ch'egli abbia ingannato in tal modo i

successivi studiosi di filosofia, tanto che la maggior parte degli studiosi che pubblicarono passi scelti dall'immensa massa dei suoi manoscritti, preferirono ciò che appoggiava l'interpretazione tradizionale del suo sistema, mentre lasciarono da parte, come saggi privi d'importanza quanto dimostrava come Leibniz fosse un pensatore assai più profondo di quanto lui stesso desiderasse far credere. La maggior parte dei testi sui quali dobbiamo basarci per comprendere la sua dottrina esoterica fu pubblicata per la prima volta nel 1901 e nel 1903 in due lavori di Louis Couturat.

Uno di questi testi reca un'annotazione di Leibniz, con le parole:

«Qui ho fatto enormi progressi». Eppure nessuno studioso pensò che valesse la pena di stamparlo fino a quasi due secoli dopo la morte di Leibniz. è vero che le sue lettere ad Arnauld, che contengono parte della sua filosofia più profonda, vennero pubblicate nel 19esimo secolo. Ma fui io il primo a notare la loro importanza. La reazione di Arnauld a queste lettere fu scoraggiante. Egli scrisse: «Trovo in questi pensieri tante cose che mi allarmano e che quasi tutti, se non sbaglio, troveranno inammissibili, che non vedo quale utilità possa avere uno scritto che è prevedibile sarà respinto da tutti». Questa opinione ostile spinse senza dubbio Leibniz, da allora in poi, ad adottare una politica di segretezza intorno al suo vero pensiero filosofico. Il concetto di sostanza, che è fondamentale nelle filosofie di Cartesio, Spinoza e Leibniz, deriva dalla categoria logica del soggetto e predicato. Alcune parole possono essere, o soggetti o predicati; per esempio, posso dire: «il cielo è azzurro» e «l'azzurro è un colore». Altre parole, tra le quali i nomi propri sono gli esempi più ovvi, non compaiono mai come predicati, ma solo come soggetti o come termini d'una relazione. Si sostiene che tali parole designino delle sostanze. Le sostanze, oltre a questa caratteristica logica, sono persistenti nel tempo, a meno che non vengano distrutte dall'onnipotenza di Dio (Il che, si può aggiungere, non accade mai). Ogni proposizione vera è o generale come «tutti gli uomini sono mortali», nel qual caso stabilisce che un predicato ne implica un altro, o particolare come «Socrate è mortale», nel qual caso il predicato è contenuto nel soggetto, e la qualità indicata dal predicato fa parte della nozione stessa della sostanza indicata dal soggetto. Qualunque cosa accada a Socrate, può essere espressa in una frase in cui «Socrate» sia il soggetto e le parole che narrano l'accaduto siano il predicato. Tutti questi predicati, messi insieme, costituiscono la «nozione» di Socrate. Tutti appartengono a lui di necessità, nel senso che una sostanza, alla quale questi predicati non possano venir attribuiti senza andar contro la verità, non sarebbe Socrate, ma qualcun altro.

Leibniz credeva fermamente nell'importanza della logica, non soltanto nel campo suo proprio, ma come base della metafisica. L'opera da lui svolta nel campo della logica matematica sarebbe stata estremamente importante se l'avesse pubblicata; in tal caso Leibniz sarebbe stato il fondatore della logica matematica, che sarebbe stata conosciuta un secolo e mezzo più presto. Si astenne dal pubblicarla, perché gli capitò di trovare le prove che la dottrina aristotelica del sillogismo era errata in alcuni punti; il rispetto per Aristotele gli fece rifiutare una simile possibilità, e gli fece credere, erroneamente, che lo sbaglio fosse suo. Nondimeno accarezzò per tutta la vita la speranza di scoprire una matematica generalizzata, che chiamò *Characteristica Universalis*, per mezzo della quale il pensiero potesse essere sostituito dal calcolo. «Se noi l'avessimo», dice Leibniz. «saremmo in grado di ragionare in campo metafisico e morale nella stessa maniera che in geometria e in analisi». «Se dovessero sorgere delle controversie, non ci sarebbe bisogno di discussioni tra due filosofi più che tra due contabili. Infatti basterebbe che prendessero in mano le loro matite, sedessero ai loro tavoli e si dicessero l'un l'altro (magari con un amico per testimone, se piacerà loro): calcoliamo.» Leibniz basava la sua filosofia su due premesse logiche, la legge di contraddizione e la legge di ragion sufficiente. Entrambe dipendevano dalla nozione di un enunciato «analitico», un enunciato, cioè, il cui predicato sia contenuto nel

soggetto; per esempio « tutti gli uomini bianchi sono uomini». La legge di contraddizione afferma che tutte le proposizioni analitiche sono vere. La legge della ragion sufficiente (soltanto nel sistema esoterico) afferma che tutti gli enunciati veri sono analitici. Ciò si applica anche a quelle che potremmo considerare enunciazioni empiriche di fatti reali. Se faccio un viaggio, la nozione di me includeva certamente da tutta l'eternità la nozione di questo viaggio, che è un predicato di me. « Possiamo dire che la natura di una singola sostanza, o di un essere completo, è quella di avere una nozione così esauriente da bastare a comprendere, e a rendere deducibili da essa medesima, tutti i predicati del soggetto cui la nozione si riferisce. Così la qualità di re, che appartiene ad Alessandro il Grande, astrazion fatta dal soggetto, non determina sufficientemente un individuo, e non implica altre qualità dello stesso soggetto né tutte quelle che la nozione di questo determinatore contiene, mentre Dio, vedendo la sola nozione dell'ecceità di Alessandro, vede in essa, allo stesso tempo, il fondamento e la ragione di tutti predicati che ad Alessandro possono essere attribuiti, come per esempio che egli avrebbe vinto Dario e Poro, fino a sapere a priori (e non per esperienza) se sarebbe morto di morte naturale o di veleno, cosa che noi possiamo sapere soltanto dalla storia».

Una delle esposizioni più precise delle basi della sua metafisica appare in una lettera ad Arnauld:

« Esaminando la nozione che io ho di ogni enunciato che sia vero, trovo che ciascun predicato, necessario o contingente, passato, presente o futuro, è compreso nella nozione del soggetto, e non chiedo altro... L'enunciato in questione è di grande importanza e merita d'essere ben chiarito, perché da esso consegue che ogni anima è come un mondo a parte, indipendente da tutto il resto fuorché da Dio; che non soltanto ogni anima è immortale e per così dire impossibile, ma che essa contiene nella propria sostanza tracce di tutto ciò che le accade». Spiega che le sostanze non agiscono le une sulle altre, ma concordano tutte nel rispecchiare l'universo, ciascuna dal suo punto di vista. Non ci può essere alcuna interazione, perché tutto ciò che accade a ciascun soggetto fa parte della sua stessa nozione e ha determinato ab aeterno l'esistenza della sostanza stessa.

Questo sistema è evidentemente altrettanto deterministico di quello di Spinoza. Arnauld esprime il suo orrore per l'affermazione fatta da Leibniz « che la nozione individuale di ciascuna persona implichi, una volta per tutte, tutto ciò che potrà accaderle». Un tale punto di vista è evidentemente incompatibile con la dottrina cristiana del peccato e del libero arbitrio. Vedendo come questo concetto fosse male accolto da Arnauld, Leibniz si guardò bene dal renderlo pubblico. Per gli esseri umani, è vero, c'è una differenza tra le verità conosciute per via logica e le verità conosciute per esperienza. Questa differenza ha due origini. In primo luogo: per quanto tutto ciò che accade ad Adamo consegue dalla sua stessa nozione, se egli esiste, noi possiamo accettare la sua esistenza solo attraverso l'esperienza. In secondo luogo: la nozione di qualsiasi singola sostanza è infinitamente complessa e l'analisi necessaria per dedurre i suoi predicati è possibile soltanto a Dio. Queste differenze però sono dovute solo alla nostra ignoranza e limitatezza intellettuale; per Dio esse non esistono. Dio apprende la nozione di Adamo in tutta la sua infinita complessità, e può quindi considerare analitici tutti gli enunciati veri riguardanti Adamo. Dio può anche accettare a priori se Adamo esista. Infatti conosce la propria bontà, dalla quale consegue che Egli creerà il miglior mondo possibile; e sa anche se Adamo fa parte o no di questo mondo. La nostra ignoranza non rappresenta quindi alcuna effettiva evasione dal determinismo.

C'è però un altro punto assai curioso. La maggior parte delle volte Leibniz rappresenta la Creazione come un libero atto di Dio, tale da richiedere l'esercizio della sua volontà.

Secondo questa dottrina, ciò che attualmente esiste non è determinato dall'osservazione, ma deve procedere direttamente dalla bontà di Dio. A parte la bontà di Dio, che Lo spinge a creare il miglior mondo possibile, non c'è a priori alcuna ragione per cui debba esistere una cosa piuttosto che un'altra. Ma talvolta, in scritti che non furono mostrati a nessuno, si trova una teoria del tutto differente sul perché alcune cose esistano ed altre, altrettanto possibili, non esistano. Secondo questa teoria, tutto ciò che non esiste si sforza di esistere, ma non tutto ciò che è possibile può esistere, perché non tutto è «compossibile». Può essere possibile che A esista, e può essere possibile che B esista, ma può non essere possibile che esistano sia A che B; in tal caso A e B non sono «compossibili». Due o più cose sono «compossibili» soltanto quando è possibile che esistano tutte e due. Sembra che Leibniz abbia immaginato una specie di guerra in un Limbo abitato da essenze che tentano tutte di esistere; in questa guerra, gruppi di «compossibili» si alleano e il gruppo di «compossibili» più grande vince, come vince il gruppo più grande e più influente in una competizione politica. Leibniz usa perfino questa concezione per definire la esistenza. Dice: «L'esistente può esser definito come ciò che è compatibile con un numero maggiore di cose di quanto non lo sia qualcos'altro che sia incompatibile con esso». Cioè, se A è incompatibile con B, e A è compatibile con C, D, E, mentre B è compatibile solo con F e G, allora A (e non B) esiste per definizione. «L'esistente», dice Leibniz, «è l'essere che è compatibile con più cose».

In questa concezione non si fa alcuna menzione di Dio, né, a quanto sembra, di alcun atto creativo. C'è bisogno soltanto della logica pura per determinare ciò che esiste. Il problema se A e B siano «compossibili» è per Leibniz un problema logico e cioè: l'esistenza contemporanea di A e B implica una contraddizione? Ne consegue che, in teoria, la logica può decidere quale gruppo di «compossibili» sia più grande, e quindi questo gruppo esisterà.

Forse, però, Leibniz non intendeva realmente che quella sopra esposta fosse una definizione dell'esistenza. Se fosse solo un criterio, lo si potrebbe conciliare con le sue teorie pubbliche per mezzo di quella che egli chiama la «perfezione metafisica». La perfezione metafisica, nel senso in cui Leibniz usa questo termine, sembra che significhi «quantità di esistenza». Non è altro che «la grandezza della realtà positiva rigorosamente intesa». Leibniz pensa sempre che Dio abbia creato il più possibile; questa è una delle ragioni per rifiutare il vuoto. Esiste un'opinione comune (che non ho mai capito) per cui è meglio esistere che non esistere; su questa base si esortano i fanciulli ad essere grati ai loro genitori. Leibniz, evidentemente, sosteneva quest'opinione, e pensava che la bontà di Dio dovesse creare un universo più pieno possibile. Ne conseguirebbe che il mondo attuale sarebbe formato dal più ampio gruppo di «compossibili». Se ci fosse un logico sufficientemente abile, la sola logica potrebbe decidere se una data sostanza possibile debba esistere o no.

Leibniz, nel suo pensiero «privato», è il migliore esempio di un filosofo il quale adopra la logica come chiave per la metafisica. Questo tipo di filosofia cominciò con Parmenide e progrediva, con Platone, attraverso l'uso della teoria delle idee per dimostrare enunciati extra-logici. Spinoza è sulla stessa linea e così Hegel. Ma nessuno di questi ha la capacità di Leibniz di trarre illazioni dalla sintassi nel campo del mondo reale. Questo genere di argomentazioni è caduto in discredito col sorgere dell'empirismo. Se siano possibili illazioni valide dal linguaggio ai fatti non linguistici, è un problema nel quale non mi preoccupo d'essere dogmatico: senz'altro le illazioni che si trovano in Leibniz ed in altri filosofi aprioristici non sono valide, dato che sono dovute tutte ad una logica difettosa. La logica del soggetto e predicato, che tutti questi filosofi hanno fatto propria, o ignora del tutto le relazioni, o avanza argomenti ingannatori per dimostrare che le relazioni sono irreali. Leibniz, poi, è particolarmente incoerente allorché combina la logica del soggetto e predicato con il pluralismo; la

frase «ci sono molte monadi» non è, infatti, della forma soggetto-predicato. Per essere coerente, un filosofo convinto che tutti gli enunciati siano di questa forma dovrebbe essere un monista come Spinoza. Leibniz respinse il monismo soprattutto per l'interesse che portava alla dinamica, nonché per la sua dottrina che estensione implichi ripetizione, e quindi non possa essere l'attributo d'una singola sostanza. Leibniz è uno scrittore pesante e il suo effetto sulla filosofia tedesca fu di renderla pedantesca ed arida. Il suo discepolo Wolf, il quale dominò le università tedesche fino alla pubblicazione della Critica della ragion pura di Kant, lasciò fuori tutto ciò che c'era di più interessante in Leibniz e dette origine ad una maniera di pensare arida e professorale. Al di fuori della Germania, la filosofia di Leibniz ebbe scarsa influenza: il suo contemporaneo Locke orientava tutta la filosofia inglese; in Francia, Cartesio continuò a regnare finché non fu detronizzato da Voltaire, il quale mise di moda, a sua volta, l'empirismo inglese. Nondimeno, Leibniz rimane un grand'uomo e la sua grandezza è più evidente ora di quanto non lo sia stata in passato. A parte la sua importanza come matematico e come inventore del calcolo infinitesimale, fu un pioniere della logica matematica, di cui comprese l'importanza prima di ogni altro. E le sue ipotesi filosofiche, per quanto fantastiche, sono chiarissime ed esprimibili con assoluta precisione. Anche le sue monadi possono essere ancora utili a suggerire possibili modi di interpretare la percezione, per quanto sia impossibile considerarle prive di finestre. Ciò che da parte mia penso che abbia maggior valore, nella teoria delle monadi, è il suo duplice spazio, uno soggettivo, riguardante le percezioni di ciascuna monade. l'altro oggettivo, consistente nell'insieme dei punti di vista delle varie monadi. Questo, credo, è ancora utile per mettere in relazione la percezione con la fisica.

CAPITOLO 12: IL LIBERALISMO FILOSOFICO

Il sorgere del liberalismo in politica ed in filosofia fornisce materiale per lo studio d'un problema generale e della massima importanza: quale è stata l'influenza delle circostanze politiche e sociali sulle teorie di pensatori originali e notevoli? E viceversa, quale è stata l'influenza di questi ultimi sui successivi sviluppi politici e sociali? Occorre guardarsi da due errori opposti, ed entrambi molto comuni. Da un lato, chi ha maggiore familiarità con i libri che con gli affari tende a sopravvalutare l'influenza dei filosofi. Quando costoro vedono qualche partito politico proclamare di ispirarsi all'insegnamento del Tal-dei-tali, pensano che le sue azioni vadano attribuite al Tal-dei-tali, mentre frequentemente il filosofo viene acclamato solo perché raccomanda ciò che il partito avrebbe fatto comunque in un determinato caso. Quasi tutti gli scrittori, fino ad un'epoca assai recente, esageravano gli effetti dei loro predecessori in questo campo. È sorto poi un nuovo errore per reazione contro il vecchio: questo nuovo errore consiste nel considerare i teorici quasi come prodotti passivi delle circostanze in cui si trovano, come se non avessero quasi alcuna influenza sul corso degli avvenimenti. Secondo questo modo di vedere, le idee non sono altro che schiuma alla superficie di profonde correnti, determinate da cause materiali e tecniche: i cambiamenti sociali non sono provocati dal pensiero più di quanto la corrente di un fiume non sia causata dalle bollicine che ne rivelano la direzione. Per parte mia, credo che la verità stia in mezzo a questi due estremi. Tra, le idee e la vita pratica, come tra qualsiasi altra cosa, esiste una reciproca interazione: chiedere quale sia la causa e quale sia l'effetto è futile quanto il problema della gallina e dell'uovo. Non perderò tempo in una discussione astratta su questo problema, ma considererò storicamente un caso generale importante, e cioè lo sviluppo del liberalismo e le sue manifestazioni dalla fine del 17esimo secolo ad oggi.

Il primo liberalismo fu un prodotto inglese ed olandese ed ebbe alcune caratteristiche ben determinate. Era per la tolleranza religiosa, era protestante, ma di un protestantesimo tranquillo e non fanatico: considerava stupide le guerre di religione. Teneva gran conto del commercio e dell'industria e favoriva l'affermarsi delle classi medie piuttosto che della monarchia e dell'aristocrazia: aveva un immenso rispetto per i diritti della proprietà, specie quando erano proprietà accumulate con il lavoro di chi le possedeva. Il principio ereditario, pur non essendo respinto, era limitato più di quanto non lo fosse precedentemente; in particolare si rifiutava il diritto divino dei re in favore del principio che ogni comunità abbia il diritto, almeno all'inizio, di scegliere la propria forma di governo. Implicitamente, la tendenza di questo primo liberalismo era verso una democrazia temperata dai diritti della proprietà. Nasceva la convinzione (al principio non del tutto esplicita) che tutti gli uomini nascano uguali e che la loro successiva ineguaglianza sia un prodotto delle circostanze. Questo portò a mettere fortemente l'accento sull'importanza dell'educazione, anziché su quella delle caratteristiche congenite. C'era una certa ostilità contro i governi, perché i governi quasi dappertutto erano nelle mani dei re o degli aristocratici, i quali raramente capivano o rispettavano i bisogni dei mercanti, ma questa prevenzione era tenuta a freno dalla speranza che la necessaria comprensione ed il rispetto avrebbero, alla lunga, finito col prevalere.

Il primo liberalismo era ottimistico, pieno di energia e filosofico, perché rappresentava forze nascenti che probabilmente sarebbero riuscite vittoriose senza grandi difficoltà e avrebbero portato con la loro vittoria grandi benefici all'umanità. Si opponeva a tutto ciò che c'era ancora di medioevale, sia in filosofia che in politica, perché le teorie medioevali avevano sanzionato il potere della Chiesa e del re, giustificato le persecuzioni e ostacolato il progresso scientifico: ma si opponeva con non minore decisione al nuovo fanatismo dei calvinisti e degli anabattisti. Voleva per termine alla lotta politica e teologica, al fine di rendere disponibili tutte le energie per le eccitanti

imprese del commercio e della scienza, come la East India Company e la Banca d'Inghilterra, la teoria della gravitazione e la scoperta della circolazione sanguigna. In tutto il mondo occidentale la bigotteria stava cedendo il posto all'illuminismo, il timore della potenza spagnola volgeva al termine, tutte le classi aumentavano la propria prosperità e le più liete speranze apparivano giustificate anche agli osservatori più prudenti. Per cento anni nulla avvenne che abbattesse queste speranze; infine esse stesse dettero origine alla Rivoluzione francese, che a sua volta portò a Napoleone e poi alla Santa Alleanza. Dopo questi avvenimenti, il liberalismo dovette prendere un secondo slancio prima che divenisse possibile il rinnovato ottimismo del 19esimo secolo.

Prima di entrare nei particolari sarà bene esaminare lo schema generale dei movimenti liberali dal 17esimo al 19esimo secolo. Questo schema, semplice al principio, diviene via via sempre più complesso. Il carattere distintivo dell'intero movimento è, in senso largo, l'individualismo; il termine è vago, e va ulteriormente definito. I filosofi della Grecia, fino ad Aristotele incluso, non erano individualisti nel senso che si dà adesso al termine; pensavano all'uomo essenzialmente come membro di una comunità; la Repubblica di Platone, per esempio, si sforza di definire una buona comunità e non un buon individuo. Con la perdita delle libertà politiche, da Alessandro in poi, si sviluppò l'individualismo, rappresentato dai cinici e dagli stoici. Secondo la filosofia stoica, un uomo poteva vivere una vita virtuosa, non importa in quali condizioni sociali. Questa era anche l'opinione del Cristianesimo, specie prima che esso acquistasse il controllo dello Stato. Ma nel Medioevo, mentre i mistici tenevano vive le originali tendenze individualistiche nell'etica cristiana, il modo di vedere della maggior parte degli uomini, compresa la maggioranza dei filosofi, era dominato da una sintesi di dogma, legge e tradizione, tale che sia le teorie sia la moralità venivano controllate da un'istituzione sociale e cioè dalla Chiesa cattolica: il vero e il buono non dovevano essere definiti da solitari pensatori, ma dalla saggezza collettiva dei concili.

La prima breccia importante in questo sistema fu operata dal protestantesimo, il quale asseriva che anche i concili generali possono errare. Definire la verità divenne così non più un'impresa sociale, ma individuale. Dato che individui differenti giungevano a conclusioni differenti, il risultato era una lotta continua e le decisioni venivano ricercate non più in assemblee di vescovi, ma sul campo di battaglia. Dato che nessuna delle due parti era in grado di eliminare l'altra, si rese evidente infine la necessità di un metodo che conciliasse l'individualismo intellettuale ed etico con un'ordinata vita sociale. Questo fu uno dei problemi fondamentali a cui il primo liberalismo tentò di dare una soluzione. Intanto l'individualismo era penetrato nella filosofia. La fondamentale certezza di Cartesio, « penso, dunque sono », rese differente per ciascuno la base della conoscenza, dato che per ciascuno il punto di partenza era la propria esistenza, e non quella degli altri individui o della comunità. Quando Cartesio metteva l'accento sulla credibilità delle idee chiare e distinte, si orientava nella stessa direzione, dato che è per introspezione che noi crediamo di scoprire che le nostre idee sono chiare e distinte. La maggior parte della filosofia, dopo Cartesio, ha avuto più o meno questo aspetto intellettualmente individualistico. Ci sono però vari aspetti di questa posizione generale, che portano, in pratica, a conseguenze assai diverse. Il modo di vedere dello scopritore scientifico tipico contiene, forse, la più piccola dose di individualismo. Quando arriva ad una nuova teoria, lo fa unicamente perché questa gli sembra esatta; non s'inchina all'autorità, perché, se lo facesse, continuerebbe ad accettare le teorie dei suoi predecessori. Allo stesso tempo fa appello a canoni generalmente accettati, e spera di persuadere gli altri non con la sua autorità, ma con argomenti che li convincono. Nella scienza, qualsiasi scissione tra individuo e società è puramente transitoria dato che gli uomini

di scienza, in genere, accettano tutti gli stessi schemi intellettuali e quindi, attraverso il dibattito e la ricerca, finiscono, di solito, col raggiungere l'accordo. Questo, però, è uno sviluppo moderno; al tempo di Galileo l'autorità di Aristotele e della Chiesa era considerata ancora altrettanto decisiva delle prove dei sensi. Questo dimostra come l'elemento individualistico nel metodo scientifico, anche se non preminente, è nondimeno essenziale. Il primo liberalismo era individualistico in campo intellettuale, ed anche economico; ma non si imponeva nel campo etico e sentimentale. Questa forma di liberalismo dominò l'Inghilterra del 18esimo secolo, i fondatori della Costituzione americana e gli encyclopedisti francesi; durante la Rivoluzione francese fu rappresentata dai partiti più moderati, compresi i girondini, ma con il loro sterminio scomparve per una intera generazione dalla politica francese. In Inghilterra, dopo le guerre napoleoniche, riacquistò un'influenza con il sorgere dei benthamisti e della scuola di Manchester. Il suo maggior successo si ebbe negli USA dove, non ostacolata dal feudalesimo e da una Chiesa di Stato, ha dominato dal 1776 fino ad oggi, o almeno fino al 1933.

Un nuovo movimento, che si era gradatamente evoluto fino a divenire l'antitesi del liberalismo, si è iniziato con Rousseau, e si è rafforzato ad opera del movimento romantico e del principio di nazionalità. In questo movimento l'individualismo si estende dal campo intellettuale a quello delle passioni e i suoi aspetti anarchici divengono esplicati. Il culto dell'eroe, così come fu sviluppato da Carlyle e da Nietzsche, è tipico di questa filosofia. In essa si combinavano vari elementi. C'era l'ostilità per il primo individualismo, l'odio per le brutture che esso generava e la repulsione per le sue scelleratezze. C'era la nostalgia per il Medioevo, idealizzato in conseguenza dell'odio per il mondo moderno. C'era un tentativo di combinare la difesa dei declinanti privilegi della Chiesa e dell'aristocrazia con l'appoggio ai salariati contro la tirannia dei manifatturieri. C'era una energica asserzione del diritto di ribellione in nome del nazionalismo, e della nobiltà della guerra in difesa della « libertà ». Byron fu il poeta di questo movimento; Fichte, Carlyle e Nietzsche ne furono i filosofi.

Ma dato che non possiamo compiere tutti la carriera di eroici condottieri, e non possiamo tutti far prevalere la nostra volontà individuale, questa filosofia, come ogni altra forma di anarchia, porta inevitabilmente al governo dispotico dell'« eroe » che ha avuto maggior successo. E quando questa tirannide sia stata stabilita, l'« eroe » sopprimerà subito l'etica dell'affermazione personale con cui è andato al potere. Tutta questa teoria sulla vita è quindi contraddittoria, nel senso che la sua adozione porta in pratica a realizzare qualcosa di opposto: uno stato dittoriale, in cui l'individuo viene violentemente oppresso. C'è ancora un'altra filosofia che può considerarsi un portato del liberalismo, e cioè quella di Marx. La considererò più avanti, e per ora mi limito soltanto a richiamarla alla mente.

La prima esposizione esauriente della filosofia liberale si trova in Locke, il più influente, anche se tutt'altro che il più profondo, dei filosofi moderni. In Inghilterra le sue teorie erano così completamente in armonia con quelle di quasi tutti i migliori ingegni dell'epoca, che la loro influenza si esercitò solo sulla filosofia teorica; in Francia, invece, dove dettero origine ad un'opposizione al regime esistente (nel campo pratico) ed al cartesianismo dominante (nel campo teorico), ebbero un effetto considerevole sul corso degli eventi. Questo è del resto un esempio d'un principio più generale: una filosofia sviluppatasi in un paese politicamente ed economicamente avanzato, che nel suo luogo di origine è poco più d'una chiarificazione e sistematizzazione delle opinioni prevalenti, può diventare altrove una fonte di ardore rivoluzionario ed infine può costituire una vera e propria rivoluzione. è soprattutto attraverso i teorici che le massime che regolano la politica dei paesi progrediti divengono note ai paesi meno progrediti. Nei paesi progrediti la pratica ispira la

teoria: negli altri, la teoria ispira la pratica. Questa è una delle ragioni per cui le idee « trapiantate» hanno raramente il successo che ebbero nella terra natia.

Prima di considerare la filosofia di Locke, passiamo in rassegna alcune delle circostanze esistenti nell'Inghilterra del 17esimo secolo, che esercitarono un'influenza sulla formazione delle sue opinioni. Il conflitto tra re e parlamento e la Guerra Civile crearono negli inglesi, una volta per tutte, l'amore per il compromesso e per la moderazione ed il timore di spingere qualsiasi teoria fino alle sue estreme conseguenze, timore che li ha dominati fino ad oggi. I principi per i quali il Lungo Parlamento si batteva, avevano, al principio, l'appoggio di una larga maggioranza. Si desiderava l'abolizione del diritto regio di garantire i monopoli commerciali, e si voleva far riconoscere al re il diritto esclusivo del parlamento di imporre le tasse. Si desiderava la libertà, in seno alla Chiesa d'Inghilterra, per le opinioni e per le pratiche che venivano invece perseguitate dall'arcivescovo Laud. Si sosteneva che il parlamento dovesse riunirsi ad intervalli fissi e non dovesse esser convocato soltanto nelle rare occasioni in cui il re trovava indispensabile la sua collaborazione. Ci si opponeva agli arresti arbitrari ed alla sottomissione dei giudici ai regi desideri. Ma molti, pur pronti ad agitarsi per questi scopi, non erano pronti a muover guerra contro il re, cosa che appariva loro come un atto di tradimento e di empietà. Non appena una vera guerra scoppiò, i rapporti di forze si equilibrarono. Lo sviluppo politico, dallo scoppio della Guerra Civile all'insediamento di Cromwell come Lord Protettore, seguì il corso che ora è divenuto familiare, ma che allora era senza precedenti. Il partito parlamentare era composto di due fazioni: i presbiteriani e gli indipendenti; i presbiteriani desideravano conservare una Chiesa di Stato, ma abolire i vescovi; gli indipendenti erano d'accordo con loro per quel che riguardava i vescovi, ma sostenevano che ciascuna congregazione dovesse esser libera di scegliere la propria teologia, senza l'intervento di qualsiasi potere ecclesiastico centrale. I presbiteriani appartenevano per lo più ad una classe sociale più elevata degli indipendenti, e le loro idee politiche erano più moderate. Desideravano venire a patti con il re non appena la sconfitta lo avesse reso conciliante. La loro politica, però, fu resa impossibile da due circostanze: primo, il re mantenne un'inflessibilità degna di un martire nella faccenda dei vescovi; secondo, la sconfitta del re si dimostrò difficile e fu ottenuta solo dall'esercito di Cromwell, formato da indipendenti. Di conseguenza quando la resistenza militare del re fu stroncata, egli non poté più essere indotto a stipulare un trattato, ed i presbiteriani avevano perso la loro influenza sui soldati degli eserciti parlamentari. La difesa della democrazia aveva gettato il potere nelle mani di una minoranza, e questa usò il suo potere con una completa mancanza di riguardi per la democrazia e per il governo parlamentare. Quando Carlo primo aveva tentato di arrestare i cinque membri del parlamento, si era levato un generale grido d'indignazione ed il suo fallimento lo aveva reso ridicolo. Ma Cromwell non incontrò simili difficoltà. Con la Pride's Purge, egli dimise circa un centinaio di membri presbiteriani ed ottenne per un certo tempo una maggioranza ossequente. Quando infine decise di licenziare del tutto il parlamento, « non un cane abbaìò »; la guerra aveva fatto sì che solo la forza militare avesse reale importanza, ed aveva originato il disprezzo per le forme costituzionali. Per il resto della vita di Cromwell, il governo d'Inghilterra fu una tirannide militare odiata da una maggioranza sempre crescente della nazione, ma impossibile a rovesciarsi, dato che solo i suoi sostenitori erano armati.

Carlo secondo, dopo essersi nascosto nei tronchi di quercia ed essersi recato, profugo, in Olanda, decise, a restaurazione avvenuta, di non più ripartire per simili viaggi. Questo impose una certa moderazione. Carlo non chiese di poter imporre le tasse non sanzionate dal parlamento. Dette il suo assenso all'atto dell'Habeas Corpus, che privava la corona del potere di compiere arresti arbitrari. A volte poté farsi beffe del

potere fiscale del parlamento per mezzo di sussidi di Luigi 14esimo, ma nel complesso fu un monarca costituzionale. La maggior parte delle limitazioni dei poteri regi, auspicate in origine dagli oppositori di Carlo primo, furono concesse dalla restaurazione e furono rispettate da Carlo secondo, perché era stato dimostrato ormai che i re possono anche avere a soffrire per mano dei loro sudditi.

Giacomo secondo, a differenza di suo fratello, era interamente privo di tatto e di sensibilità. Col suo bigotto cattolicesimo, fece coalizzare contro di sé anglicani e non conformisti malgrado i suoi tentativi di conciliarsi questi ultimi garantendo loro la tolleranza in sfida al parlamento. Anche la politica estera ebbe la sua parte. Gli Stuart, per evitare le tassazioni richieste dalla guerra, che li avrebbe fatti dipendere dal parlamento, condussero una politica di asservimento, prima alla Spagna e poi alla Francia. La crescente potenza francese provocò la tradizionale ostilità inglese verso lo Stato continentale più forte, e la revoca dell'editto di Nantes mise i protestanti decisamente contro Luigi 14esimo. Andò a finire che quasi tutti, in Inghilterra, desideravano sbarazzarsi di Giacomo. Ma quasi tutti erano altrettanto decisi ad evitare il ritorno alla Guerra Civile e alla dittatura. Dato che non c'era alcun mezzo costituzionale per liberarsi di Giacomo, avrebbe dovuto esserci, sì, una rivoluzione, ma che finisse presto, in modo da non fornire alcuna buona occasione alle forze del disordine. I diritti del parlamento avrebbero dovuto essere assicurati una volta per tutte. Il re se ne doveva andare, ma la monarchia doveva restare; non doveva essere una monarchia basata sul diritto divino, bensì dipendente dalla sanzione del potere legislativo, e quindi del parlamento. Mediante un accordo tra l'aristocrazia e l'alta finanza, tutto ciò fu raggiunto in un momento senza sparare un colpo. Compromesso e moderazione avevano vinto, dopo che ogni forma di intolleranza era stata tentata ed era fallita.

Il nuovo re, che era olandese, portò con sé la saggezza commerciale e teologica per cui il paese era famoso. Fu creata la Banca d'Inghilterra; il debito pubblico fu trasformato in un investimento sicuro, non più soggetto ad esser ripudiato a capriccio del monarca. L'Atto di Tolleranza, pur lasciando cattolici e non-conformisti soggetti a varie limitazioni, pose fine alla persecuzione vera e propria. La politica estera divenne risolutamente antifrancese, e rimase tale, con brevi intervalli, fino alla sconfitta di Napoleone.

CAPITOLO 13: LOCKE: TEORIA DELLA CONOSCENZA

John Locke (1632-1704) fu l'apostolo della rivoluzione del 1688 la più moderata e la più riuscita delle rivoluzioni. Le aspirazioni erano modeste, ma furono puntualmente raggiunte, e da allora, in Inghilterra, non è stata giudicata necessaria nessun'altra rivoluzione. Locke impersona fedelmente quello spirito, e la maggior parte delle sue opere comparve negli anni intorno al 1688. La sua opera principale di filosofia teoretica, il *Saggio sull'intelletto umano*, terminata nel 1687 venne pubblicata nel 1690. La Prima lettera sulla tolleranza fu pubblicata per la prima volta in latino nel 1689, in Olanda, paese dove Locke aveva stimato prudente ritirarsi nel 1683. Nel 1690 e 1692 vennero pubblicate altre due Lettere sulla tolleranza, I due Trattati sul governo furono licenziati nel 1689 e pubblicati poco dopo. Il libro sull'Educazione fu pubblicato nel 1693. Benché abbia vissuto a lungo, tutte le sue opere che ebbero una certa influenza rientrano negli anni che vanno dal 1687 al 1693. Le rivoluzioni riuscite, è evidente, sono stimolanti per chi crede in esse.

Il padre di Locke era puritano, e combatteva dalla parte del parlamento. Al tempo di Cromwell, quando Locke era ad Oxford, la filosofia universitaria era ancora scolastica; a Locke non piacevano né la scolastica né il fanatismo degli indipendenti. Subì fortemente l'influsso di Cartesio. Divenne medico, e fu protetto da Lord Shaftesbury, l'« Achitofel » di Dryden. Quando Shaftesbury cadde, nel 1683, Locke fuggì con lui in Olanda e vi rimase fino alla rivoluzione. Dopo la rivoluzione, ove si eccettuino pochi anni durante i quali fu impiegato presso il Consiglio del Commercio, la sua vita fu tutta dedita al lavoro letterario e alle numerose polemiche che sorgevano intorno ai suoi libri. Gli anni precedenti la rivoluzione del 1688, durante i quali Locke non poteva, senza grave rischio, prendere una qualsiasi posizione teorica o pratica nella politica inglese, furono da lui dedicati alla composizione del *Saggio sull'intelletto umano*. È il suo libro più importante, quello su cui la sua fama poggia più solidamente; ma il suo influsso sulla filosofia della politica fu così grande e durevole, che lo si considera il fondatore del liberalismo filosofico non meno che dell'empirismo nella teoria della conoscenza.

Locke è, tra tutti i filosofi, il più fortunato. Completò il suo lavoro di filosofia teoretica proprio nel momento in cui il governo del suo paese cadeva nelle mani di uomini che condividevano le sue opinioni politiche. Sia in pratica che in teoria, le idee che egli difendeva furono sostenute, per molti anni ancora, dai politici e dai filosofi più energici e influenti. Le sue dottrine politiche, con gli sviluppi successivi dovuti a Montesquieu, sono inserite nella Costituzione americana, e vanno viste all'opera ogni qual volta nasce un contrasto tra Presidente e Congresso. La Costituzione britannica era basata sulle sue dottrine fino a una cinquantina d'anni fa, e lo stesso può dirsi per quella che la Francia adottò nel 1871.

La sua immensa influenza sulla Francia del 18esimo secolo si deve prima di tutto a Voltaire, che da giovane passò qualche tempo in Inghilterra e interpretò per i suoi compatrioti le idee inglesi nelle *Lettres philosophiques*. I philosophes e i riformatori moderati lo seguirono; i rivoluzionari estremisti seguirono invece Rousseau. I seguaci francesi di Locke, a torto o a ragione, erano convinti che esistesse un'intima connessione tra la sua teoria della conoscenza e la sua politica. In Inghilterra questo legame è meno evidente. Dei suoi due più eminenti seguaci, Berkeley era politicamente privo d'importanza e Hume era un tory le cui idee reazionarie risultano dalla sua *Storia d'Inghilterra*. Ma dopo Kant, quando l'idealismo tedesco cominciò a influire sul pensiero inglese, tornò a crearsi un legame tra filosofia e politica: per lo più, i filosofi che seguivano i tedeschi erano conservatori, mentre i benthamisti, che erano radicali, rimanevano nella tradizione di Locke. Questa correlazione, però, non è invariabile; T.H. Green, per esempio, pur essendo un liberale era un idealista.

Non solo le teorie valide di Locke, ma anche i suoi errori furono utili in pratica. Prendete, per esempio, la sua dottrina delle qualità primarie e secondarie. Come qualità primarie sono definite quelle inseparabili dal corpo, e vengono indicate come tali la solidità, l'estensione, la forma, il moto o il riposo, il numero. Le qualità secondarie sono solo in chi percepisce. Senza l'occhio, non ci sarebbero colori; senza l'orecchio, non ci sarebbero suoni, e così via. A favore delle idee di Locke sulle qualità secondarie ci sono delle buone basi: l'itterizia, gli occhiali blu, eccetera. Ma Berkeley rivelò che gli stessi argomenti possono applicarsi anche alle qualità primarie. Da Berkeley in poi, il dualismo di Locke su questo punto è passato filosoficamente di moda. Nondimeno, dominò la fisica pratica fino alla recentissima scoperta della teoria dei quanta. Non soltanto le idee di Locke furono accettate, esplicitamente o tacitamente, dai fisici, ma si dimostrarono fruttuose, dando origine a molte importantissime scoperte. La teoria che il mondo fisico sia costituito solo di materia in movimento fu la base delle teorie generalmente accettate sul suono, sul calore, sulla luce e sull'elettricità. Pragmaticamente, la teoria fu utile, per quanto erronea potesse essere teoricamente. Ciò è tipico delle dottrine di Locke.

La filosofia di Locke, come appare nel Saggio, ha certi meriti e certi demeriti. Entrambi furono altrettanto utili: i demeriti sono tali solo dal punto di vista teoretico. Locke è sempre sensibile e sempre pronto a sacrificare la logica piuttosto che scivolare nel paradosso. Enuncia dei principi generali che, il lettore se ne accorgerà, possono portare a strane conseguenze: ma non appena queste strane conseguenze sembrano sul punto di saltar fuori, Locke rifiuta tranquillamente di trarre. Per un logico, ciò è irritante; per un uomo pratico, è una prova di profonda saggezza. Dato che il mondo è quello che è, è chiaro che un ragionamento valido, partendo da principi solidi, non può condurre in errore; ma un principio può essere così vicino al vero da soddisfare l'aspetto teoretico e tuttavia può portare a conseguenze pratiche che noi sentiamo assurde. La filosofia deve avere, quindi, il conforto del senso comune; ma solo in quanto questo mostri che i nostri principi teorici non possono esser del tutto corretti fintantoché le loro conseguenze vengono condannate dal senso comune stesso. Questo appello noi lo sentiamo irresistibilmente. I teorici possono rispondere che il senso comune non è più infallibile della logica. Ma questa risposta, per quanto sia stata data da Berkeley e da Hume, sarebbe rimasta del tutto estranea al temperamento intellettuale di Locke. Una caratteristica di Locke, passata poi all'intero movimento liberale, è la mancanza di dogmatismo. Poche certezze egli trae dai suoi predecessori: la nostra esistenza, l'esistenza di Dio, e la verità della matematica. Ma ogni qual volta le sue dottrine differiscono da quelle dei suoi precursori, l'insegnamento che ne trae è che è difficile accettare la verità, e che un uomo razionale sosterrà le sue opinioni lasciando sempre un certo margine al dubbio. Tale posizione spirituale è evidentemente legata alla tolleranza religiosa, al successo della democrazia parlamentare, al *laissez faire*, e all'intero sistema delle massime liberali. Per quanto Locke sia un uomo profondamente religioso, devoto credente nel Cristianesimo, e accetti la Rivelazione come fonte di conoscenza, nondimeno circonda la fede che professa di garanzie razionali. Dice ad un certo punto: « La nuda testimonianza della rivelazione è la più alta certezza », ma poi aggiunge: « La rivelazione dev'esser giudicata dalla ragione ». Così è la ragione che, infine, conserva il predominio. Il suo capitolo «Sull'entusiasmo» è istruttivo a questo riguardo. « Entusiasmo», non aveva allora lo stesso significato che ha oggi; significava fede in una rivelazione fatta a un capo religioso o ai suoi seguaci. Era caratteristico delle sette sconfitte dalla restaurazione. Quando c'è una gran molteplicità di tali rivelazioni, tutte incongruenti l'una con l'altra, la verità, o ciò che passa per tale, diviene anch'essa un fatto puramente soggettivo, e perde il suo carattere sociale. L'amore per la verità, che Locke considera essenziale, è qualcosa di assai diverso

dall'amore per qualche particolare dottrina proclamata come verità. Un segno non ingannatore di amore per la verità, dice Locke, è quello «di non sostenere una teoria con baldanza maggiore di quella che le prove su cui essa è costruita possano permettere ». La tendenza all'imposizione, prosegue, dimostra scarso amore per la verità. «Mettendo da parte la ragione, l'entusiasmo vorrebbe costruire la rivelazione anche senza di essa; col qual mezzo, in realtà, sopprime, sia la ragione che la rivelazione, sostituendo loro le infondate fantasie del cervello d'un uomo». è probabile che uomini affetti da malinconia o presunzione «si persuadano d'essere in diretto contatto con la divinità». Così anche le idee o gli atti più sciocchi acquistano la sanzione divina, il che lusinga « la pigrizia, l'ignoranza, e la vanità degli uomini ». Il capitolo si conclude con la massima succitata, che « la rivelazione dev'essere giudicata dalla ragione ».

Quel che Locke intende per « ragione» va dedotto dal complesso del libro. C'è, è vero, un capitolo intitolato « Della ragione», ma questo ha essenzialmente lo scopo di dimostrare che la ragione non consiste nel ragionamento sillogistico, e si riassume nella frase: « Dio non è stato così economico, creando gli uomini, da farne semplicemente delle creature a due gambe, lasciando poi ad Aristotele il compito di renderli razionali ». La ricerca sulla ragione, nel senso in cui Locke usa il termine, abbraccia due diversi ambiti: primo, una ricerca delle cose che sappiamo con certezza; secondo, una ricerca degli enunciati che è saggio accettare in pratica, anche se in loro sostegno c'è solo la probabilità e non la certezza. « Le basi della probabilità », dice Locke, « sono due: la conformità con la nostra propria esperienza, o la testimonianza dell'esperienza altrui ». Il re del Siam, nota Locke, cessò di credere a quanto gli europei gli raccontavano, allorché questi gli parlarono del ghiaccio.

Nel capitolo « Sul grado dell'assenso», Locke dice che la misura dell'assenso che noi diamo ad un enunciato dovrebbe dipendere dalle probabilità che militano in suo favore. Dopo aver affermato che spesso dobbiamo agire basandoci su probabilità del tutto prive di certezza, Locke dice che i giusti insegnamenti che possiamo trarre da questa considerazione « sono l'amore e la sopportazione reciproci. Dato quindi che è inevitabile che la maggior parte degli uomini, se non tutti, abbiano diverse opinioni, senza una certa indubitabile prova della loro verità: e dato che per gli uomini l'abbandonare le loro precedenti opinioni o il rinunciarvi (di fronte ad un argomento cui non possono immediatamente rispondere o di cui non possono dimostrare subito l'insufficienza) porta con sé un'imputazione troppo grave di ignoranza, di leggerezza o di stupidità; (questa considerazione) porterebbe, credo, tutti gli uomini a sostenere la necessità della pace e della comune difesa dell'umanità e dell'amicizia, pur nella diversità delle opinioni, dato che non possiamo ragionevolmente attenderci che qualcuno abbandoni prontamente e disciplinatamente la propria opinione e accetti la nostra, rassegnandosi ciecamente ad un'autorità che la sua intelligenza non riconosce. Infatti, per quanto la ragione possa spesso errare, l'intelligenza non possiede altra guida, e non può sottomettersi ciecamente alla volontà e alle decisioni di un altro. Se colui che voi vorreste trascinare alle vostre idee fosse uno che riflette prima di assentire, voi dovreste dargli tempo di tornar con calma sulla questione e di esaminare, richiamando anche ciò che all'istante non gli viene in mente, i vari particolari, per vedere da quale parte sia il giusto; e se poi non penserà ad argomenti di valore tale da impegnarlo daccapo in così gravi ansietà, questo è quanto noi stessi facciamo spesso in casi analoghi; e noi ce la prenderemmo a male se altri volesse prescriverci quali punti dovremmo studiare. E se poi costui fosse uno che desidera basare le proprie opinioni sulla fiducia, come possiamo immaginare che egli voglia rinunciare a quelle idee che il tempo e l'abitudine hanno radicato nel suo spirito, tanto da fargliele credere evidenti di per se stesse e inequivocabilmente certe; o che egli è convinto siano impressioni ricevute da Dio stesso o da uomini mandati da Lui? Come

possiamo attenderci, dico, che opinioni così radicate possano essere abbandonate di fronte ai ragionamenti o all'autorità un estraneo o di un avversario? specie se ci fosse un sospetto di interesse o di calcolo, come non manca mai di esserci quando gli uomini si sentono forzati a qualcosa? Faremmo bene a commiserare reciprocamente la nostra ignoranza, a sforzarci di vincerla con tutti i mezzi sani e corretti di informazione, e a non trattar subito gli altri da ostinati e perversi solo per il fatto che non rinunciano alle loro opinioni per accettare le nostre o almeno quelle che vorremmo imporre loro, quando è più che probabile che noi ci comportiamo non meno ostinatamente nel non accettare alcune delle loro. Infatti, dov'è l'uomo che ha la prova incontestabile della verità di tutto ciò che sostiene, o della falsità di tutto ciò che condanna: o che può dire di avere esaminato fino in fondo tutte le opinioni sue e degli altri uomini? La necessità di credere senza conoscere, spesso anzi su basi assai fragili, in questo incerto stato di cecità in cui ci troviamo, dovrebbe renderci più attenti e coscienziosi nell'informare noi stessi che non nel costringere gli altri... C'è motivo di pensare che se gli uomini fossero meglio istruiti tenterebbero assai meno di imporsi sugli altri ». (Saggio sull'intelletto umano, libro 4, capitolo 16, sezione 4) Mi sono occupato fin qui soltanto degli ultimi capitoli del Saggio, là dove Locke trae la morale dalle precedenti ricerche teoretiche sulla natura e sui limiti della conoscenza umana. è tempo ora di esaminare ciò ch'egli ha da dirci su questo argomento più puramente filosofico. Locke, di regola, disprezza la metafisica. A proposito d'un certo studio di Leibniz, scrive a un amico: « Tu ed io ne abbiamo avuto abbastanza di questo genere di frivolezze ». Il concetto di sostanza, che dominava la metafisica del suo tempo, lo considera vago e inutile, ma non si avventura fino a respingerlo totalmente. Ammette la vitalità degli argomenti metafisici per l'esistenza di Dio, ma non si sofferma su di essi, anzi sembra che ci si trovi alquanto a disagio. Dove esprime idee nuove e non ripete semplicemente ciò che è tradizionale, Locke pensa in termini di dettagli concreti, piuttosto che di larghe astrazioni. La sua filosofia è costruita pezzo per pezzo, come un lavoro scientifico, e non è monumentale e monolitica, come i grandi sistemi sorti sul continente nel 17esimo secolo.

Locke può essere considerato il fondatore dell'empirismo, che è la dottrina per la quale tutta la nostra conoscenza (con le sole possibili eccezioni della logica e della matematica) deriva dall'esperienza. Di conseguenza il primo Libro del Saggio intende dimostrare (contro Platone, Cartesio e gli scolastici) che non esistono idee o principi innati. Nel secondo Libro tenta di dimostrare, in dettaglio, come l'esperienza dia origine ai vari tipi di idea. Dopo aver respinto le idee innate, dice:

« Supponiamo che la mente sia una carta bianca, senza alcun carattere né idea: come accade che se ne provveda? Dnde proviene quell'ampia riserva che la affaccendata e illimitata fantasia dell'uomo ha dipinto in essa con una varietà quasi infinita? Dnde riceve i materiali della ragione e della conoscenza? A questo rispondo con una parola: dall'esperienza, su cui tutta la nostra conoscenza è fondata e da cui in ultima istanza deriva » (Libro 2, capitolo 1, sezione 2). Le nostre idee derivano da due fonti: a) la sensazione, b) la percezione delle operazioni interne della nostra mente, che può essere chiamata anche « senso interno ». Dato che possiamo pensare soltanto per mezzo delle idee, e dato che tutte le idee provengono dall'esperienza, è evidente che nulla della nostra conoscenza può essere antecedente all'esperienza.

La percezione, dice Locke, è « il primo passo e il primo grado verso la conoscenza, e serve ad introdurre tutti i "materiali" della conoscenza stessa ». Questo può sembrare, ad un moderno, quasi una banalità, dato che è entrata a far parte del patrimonio comune di qualsiasi persona istruita, almeno nei paesi di lingua inglese. Ma a quei tempi si supponeva che la mente conoscesse ogni sorta di cose a priori, e la completa dipendenza della conoscenza dalla percezione, che Locke proclamava, era una dottrina nuova e rivoluzionaria. Platone, nel Teeteto, aveva confutato

I'identificazione della conoscenza con la percezione, e da quel tempo in poi quasi tutti i filosofi, fino a Cartesio e Leibniz inclusi, avevano insegnato che molte delle nostre conoscenze più valide non derivano dall'esperienza, il totale empirismo di Locke era dunque un'audace innovazione.

Il terzo Libro del Saggio si occupa delle parole, e vuol soprattutto dimostrare che ciò che i metafisici presentano come conoscenza intorno alle parole è un fatto puramente verbale. Il capitolo terzo, « Dei termini generali », assume una posizione estremamente nominalista sull'argomento degli universali. Tutte le cose che esistono sono dei particolari, ma noi possiamo costruire idee generali, come « uomo », che sono applicabili a molti particolari e a queste idee generali possiamo dare dei nomi. La loro generalità consiste unicamente nel fatto che sono, o possono essere, applicabili a una gran varietà di cose particolari; nella loro propria essenza, come idee nella nostra mente, esse sono altrettanto particolari di qualsiasi altra cosa esistente.

Il capitolo 6 del terzo Libro, « Dei nomi delle sostanze », vuol confutare la dottrina scolastica delle essenze. Le cose possono avere una essenza reale, che consisterà nella loro costituzione fisica, ma questa ci è per lo più sconosciuta e non è l'« essenza » di cui parlano gli scolastici. L'essenza, così come possiamo conoscerla, è un fatto puramente verbale; consiste unicamente nella definizione di un termine generale. Arguire, per esempio, che l'essenza del corpo sia solo la estensione, o l'estensione più la solidità, significa ragionare intorno alle parole: possiamo definire la parola « corpo » in entrambe le maniere, e nessun danno può risultarcene, fintantoché ci atteniamo alla nostra definizione. Le varie specie non sono un fatto di natura, ma di linguaggio; si tratta di « varie idee complesse, coi vari nomi loro attribuiti ». Ci sono, è vero, in natura, cose differenti, ma le differenze procedono per gradazioni continue: « I confini delle specie, là dove gli uomini li stabiliscono, sono fatti solo dagli uomini ». Locke dà poi degli esempi di mostri sui quali era dubbio se fossero uomini o no. Questo punto di vista non venne in genere accolto, fino a che Darwin non persuase la gente ad adottare la teoria dell'evoluzione per graduali mutamenti. Soltanto chi si è lasciato affliggere dalla scolastica si renderà conto di quanta zavorra metafisica ciò abbia spazzato via. Sia l'empirismo che l'idealismo affrontano un problema per il quale finora la filosofia non ha trovato una soluzione soddisfacente. È il problema di mostrare come possiamo conoscere cose diverse da noi stessi e dalle operazioni della nostra mente. Locke esamina questo problema, ma ciò che conclude è evidentemente insoddisfacente. Ad un certo punto (opera citata, libro 4, capitolo 1) dice: « Dato che la mente, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato che le proprie idee, che essa sola contempla o può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza riguarda soltanto queste ultime ». E ancora: « La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee ». Da questo conseguirebbe immediatamente che non possiamo conoscere l'esistenza né di altre persone né del mondo fisico, perché questi se esistono, non sono unicamente idee nella mia testa. Di conseguenza ciascuno di noi deve, per quanto riguarda la conoscenza, esser chiuso in se stesso e tagliato fuori da ogni contatto con il mondo esterno. Questo però è un paradosso, e Locke non vuole aver nulla a che fare con i paradossi. E allora, in un altro capitolo, espone una teoria differente, del tutto incongruente con la prima. Abbiamo, egli dice, tre tipi di conoscenza dell'esistenza reale. La conoscenza della nostra propria esistenza è intuitiva, la conoscenza dell'esistenza di Dio è dimostrativa, e la conoscenza delle cose presenti al senso è sensitiva (Libro 4, capitolo 3).

Nel capitolo successivo, Locke si rende conto più o meno dell'incoerenza. Qualcuno potrebbe dire: « Se la conoscenza consiste nell'accordo delle idee, l'entusiasta ed il moderato sono sullo stesso piano ». Locke risponde: « Non è così dove le idee concordano con le cose ». E passa a spiegare che tutte le idee semplici devono concordare con le cose, dato che « lo spirito, come è stato dimostrato, non può in

alcun modo costruirsi» alcuna idea semplice, essendo tutte queste « il prodotto di cose che operano nello spirito per vie naturali». Per quanto riguarda le idee complesse delle sostanze, « tutte le nostre idee complesse intorno ad esse debbono esser tali, e tali soltanto, da esser costruite con quelle idee semplici che in natura vanno sempre insieme».

Ancora, noi non possiamo avere alcuna conoscenza se non:

1) per intuizione, 2) attraverso la ragione, esaminando l'accordo o il disaccordo di due idee, 3) « attraverso la sensazione, percependo cioè l'esistenza delle singole cose » (Libro 4, capitolo 3). In tutto questo Locke ammette come dato che certi accidenti mentali, che egli chiama sensazioni, abbiano una causa al di fuori di noi stessi, e che queste cause, almeno entro certi limiti e sotto certi aspetti, rassomiglino alle sensazioni che costituiscono i loro effetti. Ma come si può arrivare a conoscere questo, coerentemente con i principi dell'empirismo? Noi sperimentiamo le sensazioni, ma non le loro cause: la nostra esperienza sarà esattamente la stessa se le nostre sensazioni nasceranno spontaneamente. Il credere che le sensazioni abbiano delle cause, e ancor più il credere che assomiglino alle loro cause, è una teoria che va sostenuta su basi del tutto indipendenti dall'esperienza. Il punto di vista che « la conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra due idee» è quello proprio di Locke, e la sua evasione dai paradossi che esso porta con sé viene effettuata per mezzo di una così grossolana incongruenza, che soltanto la sua risoluta adesione al senso comune può averlo reso cieco di fronte ad essa. Questa difficoltà ha tenuto in crisi l'empirismo fino ad oggi. Hume se ne liberò rinunciando all'idea che le sensazioni abbiano delle cause esterne, ma poi reintrodusse egli stesso questa supposizione ogni qual volta dimenticò i propri principi, il che accadeva molto spesso. La sua massima fondamentale, « nessuna idea senza una impressione antecedente», che deriva da Locke, è plausibile solo fintantoché noi pensiamo che le impressioni abbiano quelle cause esterne, che la stessa parola « impressione» suggerisce irresistibilmente. Proprio nei momenti in cui raggiunge una certa coerenza, Hume è paurosamente paradossale. Nessuno è ancora riuscito a trovare una filosofia che sia al tempo stesso credibile e coerente. Locke aspirava alla credibilità e la raggiunse a spese della coerenza. La maggior parte dei grandi filosofi ha fatto l'opposto. Una filosofia incoerente non può esser dei tutto vera, ma una filosofia coerente può benissimo essere dei tutto falsa. Le filosofie più fruttuose hanno sempre contenuto evidenti incongruenze, ma proprio per questo erano parzialmente vere. Non c'è alcun motivo per credere che un sistema coerente contenga più verità di uno che, come quello di Locke, è evidentemente più o meno errato. Le dottrine etiche di Locke sono interessanti, in parte di per se stesse e in parte come anticipazione di Bentham. Quando parlo delle sue dottrine etiche, non alludo alla posizione morale da lui assunta nella pratica, ma alle sue teorie generali su come gli uomini agiscono o come dovrebbero agire. Come Bentham, Locke era pieno di gentili sentimenti, e tuttavia sosteneva che ciascuno (compreso lui stesso) dovesse sempre esser mosso unicamente dal desiderio della propria felicità o del proprio piacere. Qualche citazione chiarirà questo punto, (le citazioni seguenti sono tratte dal libro 2, capitolo 20). « Le cose sono buone o cattive solo in rapporto al piacere o al dolore che procurano. Possiamo chiamare 'buono' ciò che è adatto a provocare o ad aumentare il piacere o a diminuire il dolore». « Che cos'è che muove il desiderio? La felicità, rispondo, ed essa sola». « La felicità nella sua piena estensione è il massimo piacere di cui siamo capaci».

« La necessità di ricercare la vera felicità (è) il fondamento d'ogni libertà».

« Preferire il vizio alla virtù (è) un giudizio evidentemente sbagliato». « Il controllo delle nostre passioni (è) il giusto accrescimento della libertà».

L'ultima di queste affermazioni sembrerebbe legata a una dottrina di premi e castighi nell'altro mondo. Dio ha stabilito determinate regole morali: coloro che le seguono vanno in paradiso e coloro che le contravvengono rischiano di andare all'inferno. Il prudente ricercatore del piacere sarà quindi virtuoso.

Quando non si è più creduto che il peccato porti all'inferno, è diventato più difficile fornire argomenti decisivi in favore d'una vita virtuosa. Bentham, che era un libero pensatore, sostituì a Dio il legislatore umano: era compito delle leggi e delle istituzioni sociali creare l'armonia tra gli interessi pubblici e privati, così che ciascuno, nel ricercare la propria felicità, fosse costretto ad operare per la felicità generale. Ma questo è meno soddisfacente della conciliazione tra interessi pubblici e privati effettuata attraverso il paradiso e l'inferno, sia perché i legislatori non sono sempre saggi o virtuosi, sia perché i governi umani non sono onniscienti.

Locke deve ammettere, è ovvio, che gli uomini non agiscono sempre nella maniera che ha maggiori probabilità (secondo un calcolo razionale) di assicurare loro il massimo del piacere. Noi valutiamo il piacere attuale più del piacere futuro, e il piacere nel prossimo futuro più del piacere nel lontano futuro. Si può dire (ma questo Locke non lo dice) che il grado di interesse che si prova per essi è una misura di quanto scarsamente siano apprezzati, in genere, i piaceri futuri. Se la prospettiva di spendere mille sterline di qui a un anno fosse altrettanto piacevole del pensiero di spenderle oggi, non ci sarebbe bisogno dell'interesse pagato dalle banche ai risparmiatori per decidermi a rinviare il mio piacere. Locke ammette che devoti credenti commettono spesso peccati che, secondo il loro credo, li mettono in pericolo di andare all'inferno. Tutti conosciamo delle persone che rimandano la visita al dentista più di quel che farebbero se fossero davvero impegnate in una ricerca razionale del piacere. Così, anche se i nostri scopi fossero cercare il piacere o sfuggire al dolore, bisogna aggiungere che i piaceri perdono la loro attrattiva e le pene il loro orrore in proporzione alla loro distanza nel futuro.

Dato che è solo a lungo andare che, secondo Locke, l'interesse personale e l'interesse generale coincidono, è importante che gli uomini siano guidati il più possibile dai loro interessi futuri. Vale a dire, gli uomini dovrebbero essere prudenti. La prudenza è un pregio che dev'essere predicato sempre, perché ogni deviazione dalla virtù è una mancanza di prudenza. Quello di metter l'accento sulla prudenza è una delle caratteristiche del liberalismo. È un fatto connesso con l'origine stessa del capitalismo, perché il prudente diventa ricco, mentre l'imprudente diventa o rimane povero. È connesso anche con certe forme di pietà protestante: la virtù praticata in vista del paradiso è psicologicamente molto analoga al metter da parte in vista di un fruttuoso investimento.

Credere nell'armonia tra interessi pubblici e privati è anch'essa una caratteristica del liberalismo e sopravvisse a lungo alle fondamenta teologiche che aveva in Locke.

La libertà, per Locke, dipende dalla necessità di conseguire la vera felicità e dal controllo sulle nostre passioni. Questa opinione deriva dalla sua stessa dottrina per cui gli interessi pubblici e privati a lungo andare coincidono, pur non essendo necessariamente identici, nel corso di taluni brevi periodi. Da questa dottrina consegue che, data una comunità di cittadini più e prudenti, essi agiranno tutti, se si darà loro la libertà, in maniera da promuovere il bene generale. Non ci sarà bisogno di leggi umane per costringerli, dato che le leggi divine saranno sufficienti. L'uomo virtuoso che venisse tentato di divenire un bandito, si dirà: « Potrei sfuggire al magistrato umano, ma non potrei evitare la punizione dalle mani del Divino Magistrato ». Di conseguenza rinuncerà ai suoi nefandi progetti e vivrà virtuosamente, come se fosse sicuro, altrimenti, di venire catturato dalla polizia.

Quindi la libertà dalle leggi è completamente possibile soltanto dove pietà e prudenza sono generali: altrove, le limitazioni imposte dalle leggi penali sono indispensabili.

Locke afferma ripetutamente che la moralità è capace di dimostrazione, ma non sviluppa quest'idea così a fondo come sarebbe stato desiderabile.

Il brano più importante è:

« Moralità capace di dimostrazione. L'idea di un Essere supremo, di infinita potenza, bontà e saggezza, di cui noi siamo creature e da cui dipendiamo, e l'idea di noi stessi come esseri intelligenti e razionali, essendo ben chiare in noi, potrebbero, credo, se le considerassimo e perseguiSSIMO sufficientemente, costituire tale base al dovere e tali norme all'azione, che noi potremmo porre la moralità tra le scienze capaci di dimostrazione. Né io esito a credere che si possa, da proposizioni evidenti di per sé, dedurre la vera misura del giusto e dell'ingiusto, mediante conseguenze necessarie e altrettanto incontestabili quanto gli enunciati matematici, solo che ci volessimo applicare a queste discussioni con la stessa attenzione e con lo stesso disinteresse che si adoperano, appunto, per le altre scienze. Relazioni d'altra forma possono certamente esser percepite, non meno di quelle di numero ed estensione: e non vedo perché esse non dovrebbero anche essere passibili di dimostrazione, se si escogitassero i metodi opportuni per studiare il loro accordo o disaccordo. "Dove non c'è proprietà, non c'è giustizia", è una frase certa come qualsiasi dimostrazione di Euclide: infatti, essendo l'idea di proprietà un diritto a qualcosa, ed essendo l'idea a cui si dà il nome "ingiustizia" la violazione di quel diritto, è evidente che (ponendosi così queste idee, e i nomi loro annessi) si può sapere che questa frase è vera con altrettanta certezza quanto che un triangolo ha tre angoli la cui somma è uguale a due angoli retti. Ancora: "Nessun governo permette la libertà assoluta": dato che l'idea di governo corrisponde allo stabilirsi della società su certe regole o leggi, il che richiede di conformarsi ad esse; e dato che l'idea della libertà assoluta per chiunque corrisponde al fare ciò che si vuole, sono in grado d'esser certo della verità di questa frase non meno che di qualunque enunciato matematico ». (Opera citata, libro 4, capitolo 3, sezione 18). Questo brano è imbarazzante: al principio sembra che faccia dipendere le regole morali dai decreti divini, mentre negli esempi che poi vengono forniti si suggerisce che le regole morali sono analitiche. Suppongo che in realtà Locke pensasse che qualche parte dell'etica fosse analitica, ed altre parti dipendessero dai decreti di Dio. Un altro inconveniente è che gli esempi dati non hanno affatto l'aspetto di enunciati etici.

C'è un'altra difficoltà che si vorrebbe veder affrontata. In genere i teologi sostengono che i decreti di Dio non sono arbitrari, bensì ispirati dalla sua bontà e saggezza. Questo richiede che ci sia un concetto di bontà antecedente ai decreti di Dio, che Lo ha spinto a stabilire proprio quei decreti e non altri. Quale possa essere questo concetto è impossibile scoprirllo in Locke. Ciò che dice Locke è solo che un uomo prudente agirà in tale e tale maniera, perché altrimenti Dio lo punirà; ma ci lascia completamente all'oscuro sul perché la punizione debba essere la conseguenza di certi atti piuttosto che di atti opposti. Le dottrine etiche di Locke non sono, naturalmente, difendibili. A parte il fatto che c'è qualcosa di rivoltante in un sistema che considera la prudenza come unica virtù, ci sono altre obiezioni istintive alle sue teorie.

In primo luogo, dire che gli uomini desiderano solo il piacere è mettere il carro davanti ai buoi. Qualunque cosa io possa desiderare, proverò piacere ad ottenerla, ma, di regola, il piacere è dovuto al desiderio, non il desiderio al piacere. È possibile, come accade ai masochisti, desiderare il dolore; anche in questo caso, nel realizzare il proprio desiderio, si prova un piacere che però è mescolato al suo opposto. Nella stessa dottrina di Locke, non è il piacere come tale che è desiderato, dato che un

piacere prossimo è più desiderato di uno lontano. Se la moralità va dedotta dalla psicologia del desiderio, come Locke ed i suoi discepoli tentano di fare, non c'è alcun motivo di deprecare il disprezzo dei piaceri futuri o di presentare la prudenza come un dovere morale. Il nocciolo del suo ragionamento è: « Noi desideriamo soltanto il piacere. Ma in realtà molti uomini desiderano non il piacere come tale, ma il piacere immediato. Questo contraddice la nostra dottrina che essi desiderino il piacere come tale, e quindi è una cosa cattiva ». Quasi tutti i filosofi, nei loro sistemi etici, prima costruiscono una dottrina falsa, e poi deducono che la cattiveria consiste nell'agire in maniera tale da dimostrare che quella dottrina è falsa, il che sarebbe impossibile se la dottrina fosse vera. Locke ne è appunto un esempio.

CAPITOLO 14: LOCKE: FILOSOFIA POLITICA

1. Principio di ereditarietà

Negli anni 1689 e 1690, subito dopo la rivoluzione del 1688, Locke scrisse i suoi due Trattati sul governo, il secondo dei quali, in modo particolare, è importantissimo per la storia delle idee politiche. Il primo di questi due trattati è una critica alla dottrina del potere ereditario. È una risposta al Patriarca: o i poteri naturali dei re di Sir Robert Filmer, libro pubblicato nel 1680, ma scritto sotto Carlo primo. Sir Robert Filmer, generoso sostenitore del diritto divino dei re, ebbe la sfortuna di vivere fino al 1653, e deve aver sofferto atrocemente per l'esecuzione di Carlo primo e la vittoria di Cromwell. Ma il Patriarca fu scritto prima di questi tristi eventi, anche se non prima della Guerra Civile, per cui l'autore mostra di essere al corrente dell'esistenza di dottrine sovversive. Tali dottrine, come precisa Filmer, non erano nuove nel 1640. Infatti, sia i sacerdoti protestanti che quelli cattolici, nelle loro contese con i monarchi, rispettivamente cattolici e protestanti, avevano energicamente affermato il diritto dei sudditi di resistere ai principi tirannici, e i loro scritti offrivano a Filmer abbondante materia di polemica.

Sir Robert Filmer fu nominato cavaliere da Carlo primo, e si dice che la sua casa sia stata saccheggiata dai parlamentaristi per ben dieci volte. Filmer reputa non improbabile che Noè abbia risalito il Mediterraneo ed abbia spartito l'Africa, l'Asia e l'Europa rispettivamente tra Cam, Sem e Jafet. Sosteneva che, secondo la Costituzione inglese, i Lord possono dare soltanto consigli al re, mentre i Comuni hanno poteri ancora minori; solo il re, aggiunge, fa le leggi, le quali derivano unicamente dalla sua volontà. Il re, secondo Filmer, è perfettamente libero da ogni controllo umano, e non può esser legato dagli atti dei suoi predecessori, e neppure dai propri, perché «è impossibile per natura che un uomo imponga leggi a se stesso ». Filmer, come dimostrano queste teorie, apparteneva all'ala più estrema del partito del Diritto Divino.

Il Patriarca comincia combattendo l'« opinione comune» che «l'umanità abbia, tra le doti che riceve per natura fin dalla nascita, quella di esser libera da ogni soggezione, libera di scegliere qual forma di governo le piaccia », e che « il potere che un uomo ha sugli altri debba essergli stato precedentemente accordato dal voto della moltitudine ». «Questo principio» dice Filmer, « fu ordito per la prima volta nelle scuole. » La verità, secondo lui, è del tutto diversa; originariamente Dio attribuì il potere regio ad Adamo, dal quale passò ai suoi eredi, per giungere ai vari monarchi moderni. Adesso i re, ci assicura Filmer, «o sono, o vanno reputati, come gli eredi diretti di quei primi uomini che furono i genitori naturali dell'intero popolo». Il nostro progenitore, a quanto pare, non apprezzò adeguatamente il suo privilegio di monarca universale, perché « il desiderio di libertà fu la prima causa della caduta di Adamo ». Il desiderio di libertà è un sentimento che Sir Robert Filmer considera empio.

Le pretese avanzate da Carlo primo, e per lui dai protagonisti del Patriarca, erano superiori anche a ciò che in epoche precedenti veniva concesso ai re. Filmer narra come Parsons, il gesuita inglese, e Buchanan, il calvinista scozzese, che non concordavano quasi in nient'altro, sostenevano entrambi che i sovrani possono essere deposti dal popolo per malgoverno. Parsons, s'intende, pensava alla protestante regina Elisabetta, e Buchanan a Maria, la cattolica regina di Scozia. La teoria di Buchanan fu sanzionata dal successo, ma quella di Parsons fu invalidata dall'esecuzione del suo collega Campion. Anche prima della Riforma, i teologi cominciavano a pensare che si dovessero porre dei limiti ai poteri regi. Questo faceva parte della battaglia tra la Chiesa e lo Stato che infuriò su tutta l'Europa durante la maggior parte del Medioevo. In questa battaglia, lo Stato si basava sulle

forze armate, e la Chiesa sulla cultura e la santità. Finché la Chiesa ebbe dalla sua entrambe queste forze, vinse; quando invece ebbe la sola cultura, perse. Ma le cose che santi e uomini di prim'ordine avevano detto contro il potere dei re rimasero nel ricordo. Benché dette nell'interesse del papa, tali cose servirono a sostenere i diritti del popolo all'autogoverno. «Gli astuti scolastici», dice Filmer, «per essere sicuri di abbassare il re di fronte al papa, pensarono che il modo migliore fosse quello di far salire il popolo ad di sopra del re, così che il potere papale potesse prendere il posto di quello regio». E cita il teologo Bellarmino, il quale disse che il potere secolare è assegnato dagli uomini (e non da Dio) e che tale potere «è nel popolo, a meno che questo non lo attribuisca ad un principe»; così Bellarmino, secondo Filmer, «fa di Dio l'autore diretto d'uno Stato democratico», il che è per lui talmente scandaloso quanto per un plutocrate moderno dire che Dio è l'autore diretto del bolscevismo. Filmer fa derivare il potere politico non da un contratto in atto, né da considerazioni di pubblico bene, ma interamente da un'autorità sul tipo di quella che ha il padre sui suoi figli. Il suo punto di vista è questo: l'origine dell'autorità regia sta nella soggezione dei figli ai genitori; i patriarchi della Genesi erano monarchi; i re sono gli eredi di Adamo, o almeno van considerati tali; i diritti naturali di un re sono gli stessi di quelli di un padre; e per natura i figli non sono mai liberi dal potere paterno, anche quando il figlio è adulto e il genitore è rimbambito. Tutta questa teoria appare, a una mente moderna, talmente fantastica che riesce difficile credere che sia stata seriamente sostenuta. Noi non siamo abituati a far derivare i diritti politici dalla storia di Adamo ed Eva. Reputiamo ovvio che l'autorità dei genitori debba cessare completamente quando il figlio o la figlia raggiungono i ventun anni, e che prima di questa età l'autorità debba essere notevolmente limitata sia dallo Stato sia dal diritto ad un'iniziativa autonoma che il giovane va gradatamente acquistando. Riconosciamo che la madre ha diritti almeno uguali a quelli del padre. Ma, a parte tutte queste considerazioni, non capiterà mai ad alcun uomo moderno che non abiti in Giappone di supporre che il potere politico debba essere in qualche maniera assimilato a quello dei genitori sui figli. In Giappone, è vero, si sostiene ancora una teoria strettamente simile a quella di Filmer, e tutti i professori e i maestri devono insegnarla. Il Mikado può far risalire la sua genealogia fino alla Dea Sole, di cui è erede. Anche altri giapponesi discendono da lei, ma appartengono ai rami cadetti della famiglia. Quindi il Mikado è divino e qualsiasi resistenza a lui è empia. Questa teoria fu, per lo più, inventata nel 1868, ma ora in Giappone si asserisce che sia stata tramandata, attraverso la tradizione, fin dalla creazione del mondo.

Il tentativo di imporre una simile teoria in Europa (tentativo del quale il Patriarca di Filmer fa parte) fu un fallimento. Perché? L'accettazione di una tale teoria non ripugna affatto alla natura umana; per esempio, fu sostenuta, a parte il Giappone, dagli antichi Egiziani, nonché dai Messicani e dai Peruviani prima della conquista spagnola. Ad un certo stadio dell'evoluzione umana, è anzi naturale. L'Inghilterra degli Stuart aveva sorpassato questo stadio, ma il Giappone non lo ha ancora fatto.

La sconfitta delle teorie sul diritto divino fu dovuta, in Inghilterra, a due cause principali. Una era la molteplicità delle religioni; l'altra il conflitto per il potere tra la monarchia, l'aristocrazia e l'alta borghesia. Quanto alle religioni: il re, fin dall'epoca di Enrico ottavo, era il capo della Chiesa d'Inghilterra, Chiesa che si opponeva sia a Roma sia alla maggior parte delle sette protestanti. La Chiesa d'Inghilterra affermava di essere il risultato di un compromesso: la Prefazione alla Versione Autorizzata comincia: «è stata la saggezza della Chiesa d'Inghilterra, fin dalla prima compilazione della sua liturgia pubblica, a trovare la via di mezzo tra due estremi». La maggior parte della popolazione seguì questo compromesso. La regina Maria ed il re Giacomo secondo tentarono di trascinare il paese verso Roma

e i vincitori della guerra civile tentarono di trascinarlo verso Ginevra; ma questi tentativi fallirono e dopo il 1688 il potere della Chiesa d'Inghilterra non ebbe più competitori. Tuttavia i suoi oppositori sopravvissero. I non conformisti, specialmente, erano uomini energici ed erano numerosi tra i ricchi mercanti ed i banchieri, la cui potenza andava continuamente crescendo. La posizione teologica del re era del tutto particolare, in quanto il re era non solo capo della Chiesa d'Inghilterra, ma anche della Chiesa di Scozia. In Inghilterra doveva ammettere i vescovi e rifiutare il calvinismo, in Scozia doveva rifiutare i vescovi e credere nel calvinismo. Gli Stuart avevano delle autentiche convinzioni religiose che rendevano loro impossibile questo atteggiamento ambiguo e ciò provocò loro in Scozia guai anche maggiori che in Inghilterra. Ma, dopo il 1688, l'opportunità politica convinse i re a professare due religioni in una volta. Il fatto non deponeva in favore della loro devozione e rese difficile considerarli persone divine. In ogni caso, né i cattolici né i non conformisti potevano cedere qualcuna delle loro convinzioni religiose in favore della monarchia.

I tre partiti: del re, dell'aristocrazia e della classe media facoltosa stipularono tra loro diverse alleanze a seconda del momento. Sotto Edoardo quarto e Luigi 11esimo, re e classe media si allearono contro l'aristocrazia. Sotto Luigi 14esimo, re e aristocrazia si allearono contro la classe media; in Inghilterra nel 1688 aristocrazia e classe media si allearono contro il re. Quando il re aveva dalla sua parte uno degli altri partiti era forte; quando questi si alleavano contro di lui, era debole. Per queste ragioni, tra le altre, Locke non ebbe difficoltà a demolire gli argomenti di Filmer.

Fintantoché si resta nel campo del ragionamento, Locke ha, s'intende, un compito facile. Afferma, parlando del potere dei genitori, che il potere della madre dovrebbe essere uguale a quello del padre. Insiste sull'ingiustizia dei diritti della primogenitura, ingiustizia inevitabile se l'ereditarietà è alla base della monarchia. Si prende gioco dell'assurda supposizione che gli attuali monarchi siano realmente eredi di Adamo. Adamo può avere solo un erede, ma nessuno sa chi egli sia. Filmer sostiene, chiede Locke, che se si scoprissse il vero erede, tutti gli attuali monarchi dovrebbero deporre le loro corone ai suoi piedi? Se si accettassero le fondamenta poste da Filmer alla monarchia, tutti i re, eccettuato uno al massimo, sarebbero degli usurpatori e non avrebbero diritto di richiedere ubbidienza a coloro che de facto si trovano ad essere loro sudditi. Inoltre il potere paterno è temporaneo e non si esercita sulla vita o sulla proprietà.

Per tali ragioni, a parte argomenti ancor più decisivi, non si può accettare l'ereditarietà come base del legittimo potere politico. Di conseguenza, nel suo Secondo trattato sul governo, Locke cerca una base più difendibile.

Il principio ereditario è stato ormai quasi bandito dalla politica. Nel corso della mia esistenza, gli imperatori del Brasile, della Cina, della Russia, della Germania e dell'Austria sono scomparsi, per essere sostituiti da dittatori che non aspirano a fondare una dinastia ereditaria. L'aristocrazia ha perduto i suoi privilegi in tutta Europa, fuorché in Inghilterra dove gli aristocratici sono diventati poco più di una curiosità storica. Tutto questo, nella maggior parte dei paesi, è avvenuto recentissimamente ed è un fatto strettamente legato al sorgere delle dittature, dato che la base tradizionale del potere è stata spazzata via e l'abito mentale necessario per una efficace pratica democratica non ha avuto il tempo di consolidarsi. C'è una grande istituzione che non ha mai contenuto alcun elemento ereditario, la Chiesa cattolica. Possiamo aspettarci che nel futuro le dittature, se esisteranno ancora, si evolveranno in una forma di governo analoga a quella della Chiesa. Questo è già avvenuto nei casi delle grandi corporazioni americane che

hanno, o avevano fino a Pearl Harbor, un potere quasi pari al governo. è curioso che il rifiuto del principio ereditario in politica non abbia avuto quasi alcun effetto nel campo economico nei paesi democratici. (Negli stati totalitari il potere economico è stato assorbito dal potere politico). Ci sembra ancora naturale che un uomo lasci la sua proprietà ai figli; accettiamo cioè il principio ereditario per quel che riguarda il potere economico, mentre lo respingiamo nei riguardi del potere politico. Le dinastie politiche sono scomparse, ma le dinastie economiche sopravvivono. Non intendo ora prendere posizione pro o contro questo diverso trattamento delle due forme di potere. Sto semplicemente mettendo in luce questa realtà, e il fatto che la maggior parte degli uomini non se ne sia accorta. Riflettete a quanto ci sembra naturale che il potere sulla vita degli altri, derivante da una grande ricchezza, debba essere ereditario, e capirete meglio come uomini del tipo di Sir Robert Filmer potessero sostenere lo stesso principio nei riguardi del potere dei re; e capirete anche l'importanza della novità rappresentata dalle idee di Locke e di chi la pensava come lui.

Per capire come la teoria di Filmer potesse essere accettata e come l'opposta teoria di Locke potesse sembrare rivoluzionaria, dobbiamo solo riflettere sul fatto che un regno era considerato, allora, allo stesso modo in cui si considera oggi una proprietà terriera. Il possessore di una terra ha molti e svariati diritti, il principale dei quali è la facoltà di scegliere chi potrà vivere sulla terra. La proprietà può esser trasmessa ereditariamente, e noi riconosciamo a chi ha ereditato una tenuta il diritto a tutti i privilegi che la legge gli concede in conseguenza di questo fatto. Tuttavia, in fondo, la sua posizione è la stessa di quella dei monarchi i cui diritti Sir Robert Filmer difendeva. C'è oggi, in California, un gran numero di immense proprietà il diritto alle quali deriva da più o meno antiche concessioni del re di Spagna. Questi era in grado di fare simili concessioni: a) perché la Spagna accettava teorie simili a quelle di Filmer, e b) perché gli Spagnoli erano capaci di sconfiggere gli Indiani in battaglia. Nondimeno, c'è chi sostiene che gli eredi di coloro ai quali il re di Spagna fece le concessioni abbiano su di esse giusti diritti. Forse in futuro questo fatto sembrerà fantastico come oggi ci appaiono le tesi di Filmer.

2. Stato di natura e legge naturale

Nel suo Secondo trattato sul governo, Locke, dopo aver dimostrato l'impossibilità di derivare l'autorità regia da quella del padre, passa all'origine del governo.

Comincia col supporre quello che egli chiama uno « stato di natura », antecedente ad ogni governo umano. In questo stato esiste una « legge naturale », ma la legge naturale consiste nei comandamenti divini, e non è imposta da alcun legislatore umano. Non è chiaro fino a che punto lo stato di natura sia per Locke una mera ipotesi esemplificativa, e fino a che punto egli supponga che abbia invece avuto esistenza storica; ma temo che Locke fosse portato a pensare allo stato di natura come ad un'epoca realmente esistita. Gli uomini uscirono dallo stato di natura per mezzo di un contratto sociale che istituì il governo civile. Locke considerava anche questo un fatto più o meno storico. Ma vediamo lo stato di natura.

Ciò che Locke dice intorno allo stato di natura ed alla legge naturale non è del tutto originale, anzi è una ripetizione delle dottrine scolastiche medioevali. San Tommaso d'Aquino dice:

«Ogni legge disposta dall'uomo ha il carattere di legge esattamente in quanto è derivata dalla legge naturale. Ma se in qualche punto è in conflitto con la legge naturale, essa cessa subito di essere una legge; è un semplice pervertimento della legge ».(Riportato da Tawney in Religion and Rice of Capitalism).

Nel corso del Medioevo, ci si serviva della legge naturale per condannare l'« usura », cioè il prestar danaro ad interesse. La proprietà della Chiesa era quasi esclusivamente terriera e i proprietari terrieri avevano sempre preso a prestito piuttosto che prestato. Ma quando sorse il protestantesimo, l'appoggio e, in ispecie, l'appoggio al calvinismo, venne soprattutto da parte della ricca classe media, la quale prestava più che prendere a prestito. Di conseguenza, prima Calvino, poi gli altri protestanti ed infine la Chiesa cattolica sanzionarono l'« usura ». La legge naturale finì con l'essere interpretata differentemente, ma nessuno dubitò, tuttavia, che qualcosa di simile esistesse. Molte dottrine, rimaste in auge anche dopo il declino delle teorie della legge naturale, devono ad essa la loro origine. Per esempio il *laissez faire* e i diritti dell'uomo. Queste dottrine sono collegate, ed hanno entrambe le loro origini nel puritanesimo. Due citazioni tratte da Tawney illustreranno questo fatto. Una commissione della Camera dei Comuni stabilì nel 1604:

«Tutti i sudditi liberi nascono con la facoltà di ereditare, sia le loro terre, sia il libero esercizio delle loro attività, in quei commerci ai quali si dedicano, e dei quali essi vivano ».

E nel 1656 Joseph Lee scrive:

«è una massima innegabile che ciascuno, per la luce della natura e della ragione, farà ciò che torna a suo maggior vantaggio... Il progredire della singola persona tornerà a vantaggio della comunità ». A parte le parole «per la luce della natura e della ragione » questo potrebbe esser stato scritto nel diciannovesimo secolo. Nella teoria sul governo esposta da Locke c'è, ripeto, poco di originale. In questo Locke assomiglia alla maggior parte di coloro che si sono fatti una fama con le loro idee. Di solito, chi per primo elabora una nuova idea è tanto al di fuori della sua epoca, che tutti lo prendono per uno stupido, per cui rimane ignorato e viene presto dimenticato. Poi, col tempo, il mondo si prepara a quell'idea, e chi la proclama al momento giusto si guadagna tutto il credito. Così fu per esempio per Darwin; il povero Lord Monboddo era stato oggetto di scherno. Quanto allo stato di natura, Locke fu meno originale di Hobbes, il quale parlava di uno stato in cui ci fosse la guerra di tutti contro tutti e la vita fosse sgradevole, brutale e breve. Ma Hobbes era reputato un ateo. La teoria dello stato di natura e della legge naturale, che Locke trasse dai suoi predecessori, non può esser epurata dalla sua base teologica; dove tale teoria sopravvive senza questa base (come in buona parte del liberalismo moderno) essa è priva di chiare fondamenta logiche. La convinzione dell'esistenza di un felice « stato di natura » nel remoto passato, è derivata in parte dalla narrazione biblica dell'età dei patriarchi, e in parte dal mito classico dell'età dell'oro. La convinzione della bruttezza del remoto passato nacque solo più tardi, con la dottrina dell'evoluzione.

La frase seguente è, fra tutte, quella che può essere assunta, in Locke, come migliore definizione dello stato di natura:

« Gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza nessuno sulla terra che sia superiore agli altri, e hanno l'autorità di giudicarsi tra loro: questo è propriamente lo stato di natura ». Questa non è una descrizione della vita dei selvaggi, bensì quella di un'immaginaria comunità di virtuosi anarchici, che non hanno bisogno di polizia o di tribunali perché obbediscono sempre alla « ragione », che è cosa identica a una « legge naturale », consistente in quelle regole di condotta che sarebbero di origine divina. (Per esempio, «non ammazzare» fa parte della legge naturale, ma il regolamento stradale no). Qualche altra citazione renderà ancor più chiaro il pensiero di Locke. « Per capire esattamente il potere politico e per dedurre le sue origini, dobbiamo considerare in quale stato gli uomini si trovino

naturalmente, e cioè in uno stato di perfetta libertà per quel che riguarda le loro azioni e la facoltà di disporre dei loro beni e delle loro persone, come credono meglio, entro i limiti della legge naturale; senza dover chiedere il permesso a nessuno, e senza dipendere dalla volontà di qualsiasi altro uomo.

« è anche uno stato d'eguaglianza, in cui ogni potere e giurisdizione sono reciproci, dato che nessuno ne ha più d'un altro; non essendoci nulla di più evidente del fatto che due creature della stessa specie e classe, nate nella stessa maniera, con gli stessi vantaggi di natura e con le stesse facoltà, debbano anche essere uguali una di fronte all'altra, senza subordinazione o soggezione; a meno che il signore e padrone di tutte le creature non debba, con una aperta manifestazione della sua volontà, porne uno al disopra degli altri, e conferirgli, con chiara e precisa attribuzione, un indubbio diritto al dominio e alla sovranità. «Ma benché questo (lo stato di natura) sia uno stato di libertà, tuttavia non è uno stato di licenza: benché l'uomo abbia, in quello stato, un'incontrollabile libertà di disporre della sua persona e dei suoi beni, tuttavia egli non ha la libertà di distrugger se stesso e tanto meno le creature in suo possesso, se non quando lo spinge un fine più nobile della propria semplice conservazione. Lo stato di natura ha una legge naturale che lo governa, che obbliga tutti; e la ragione, che è quella legge, insegna a tutta l'umanità, la quale non dovrà far altro che consultarla, che (essendo tutti gli uomini uguali e indipendenti) nessuno dovrebbe recar danno ad un altro nella sua vita, salute, libertà, o possesso» (Cfr. La Dichiarazione d'Indipendenza) (poiché siamo tutti proprietà di Dio). («Essi sono di proprietà di Colui del quale sono opera, e son fatti per durare finché piacerà a Lui, e a nessun altro».) Appare però chiaro che, dove la maggior parte degli uomini vive in stato di natura, ce ne può essere qualcuno che non viva secondo la legge naturale; perciò la legge naturale ha previsto, entro certi limiti, cosa si possa fare per resistere a simili criminali. Nello stato di natura ogni uomo può difendere se stesso e ciò che è suo. « Il sangue di colui che spargerà sangue umano sarà sparso dall'uomo » rientra nella legge di natura. Posso anche uccidere un ladro mentre tenta di rubare ciò che mi appartiene, e questo diritto è valido anche dopo l'istituzione d'un governo; dove c'è un governo, però, se il ladro riesce ad andarsene, devo rinunciare alla vendetta privata e ricorrere alla legge. L'obiezione fondamentale allo stato di natura è che, finché esso dura, ciascuno è giudice della propria causa, dato che deve contare su se stesso per la difesa dei propri diritti. A questo inconveniente, il rimedio è il governo, che non è tuttavia un rimedio naturale. Lo stato di natura, secondo Locke, finì quando si giunse all'accordo per formare un governo. Non è che qualsiasi accordo elimini lo stato di natura, ma solo quello di creare un corpo politico. I vari governi degli Stati indipendenti sono però ancora oggi in stato di natura l'uno nei confronti dell'altro.

Lo stato di natura, leggiamo in un brano diretto presumibilmente contro Hobbes, non è lo stesso dello stato di guerra, ma piuttosto il contrario. Dopo aver affermato il diritto d'uccidere un ladro, in quanto si può ritenere che il ladro mi stia facendo la guerra, Locke dice:

« E qui risulta evidente la "differenza tra stato di natura e stato di guerra", due cose che, per quanto qualcuno le abbia confuse, sono tanto distanti quanto uno stato di pace, buona volontà, mutua assistenza e tolleranza, e uno stato di inimicizia, malizia, violenza e reciproca distruzione ».

Forse la prospettiva della legge naturale va considerata più ampia di quella dello stato di natura, dato che la prima si occupa di ladri e di assassini, mentre nel secondo simili malfattori non esistono. Questo, almeno, è un suggerimento per evitare un'apparente incoerenza di Locke, consistente nel fatto ch'egli a volte rappresenta lo stato di natura come uno stato in cui tutti sono virtuosi, e a volte

discute su che cosa può esser fatto nello stato di natura per resistere alle aggressioni dei malvagi.

Alcuni aspetti della legge naturale di Locke sono sorprendenti. Dice, per esempio, che i prigionieri presi in una guerra giusta sono schiavi per legge naturale. Dice anche che per natura ciascuno ha il diritto di punire gli attentati contro se stesso e la sua proprietà, perfino con la morte. Non fa distinzioni, per cui se acchiappa un tizio che sta tentando un piccolo furto, ho a quanto pare, per legge naturale, il diritto d'accopparlo.

La proprietà ha un posto di primissimo piano nella filosofia politica di Locke, ed è, secondo lui, il motivo principale dell'istituzione del governo civile:

« Lo scopo fondamentale per cui gli uomini si uniscono in comunità e si sottomettono ad un governo, è la conservazione delle loro proprietà; scopo per il quale, nello stato di natura, vi sono molte cose che lasciano a desiderare ».

In complesso, la teoria sullo stato di natura e sulla legge naturale è chiara in un certo senso, ma assai sorprendente in un altro. È chiaro il pensiero di Locke, ma non è chiaro come possa essergli venuto in mente. L'etica di Locke, come abbiamo visto, è utilitaria, ma nel suo modo di considerare i «diritti» egli non introduce alcun elemento utilitaristico. Qualcosa di questo genere pervade l'intera filosofia della legge, così come la insegnano gli avvocati. I diritti legali possono essere approssimativamente definiti così: si ha un diritto legale quando ci si può appellare alla legge per salvaguardarsi contro le offese. Si ha in genere un diritto legale sulla proprietà, ma se si ha (diciamo) un illecito quantitativo di cocaina, non si ha alcun rimedio legale contro chi riesca a rubarlo. Il legislatore, però, deve stabilire quali diritti legali deve creare, perciò torna daccapo, com'è logico, al concetto dei diritti «naturali», che sono quelli che la legge dovrebbe proteggere. Sto tentando un'esposizione della teoria di Locke che non contenga termini teologici. Se si suppone che l'etica e la classificazione delle azioni in «giuste» e «errate», siano logicamente antecedenti alla legge vera e propria, diviene possibile esporre la teoria in termini che non contengano storie mitologiche. Per arrivare alla legge naturale, possiamo porre il problema in questa maniera: in assenza di legge e di governo, quale classe di azioni compiute da A contro B giustifica una rivalsa di B contro A, e quali rivalsa sono giustificate nei diversi casi? Si sostiene in genere che nessuno possa esser biasimato se si difende contro un'aggressione omicida, anche se giunge fino ad uccidere l'assalitore. Analogamente si possono difendere la propria moglie e i propri bambini, anzi qualsiasi cittadino. In tali casi, l'esistenza d'una legge contro l'assassinio non ha più alcuna importanza, se, come può accadere, l'aggredito corre pericolo di morte e non è in grado di invocare in tempo l'aiuto della polizia; ricadiamo quindi nel diritto «naturale». Si ha anche il diritto di difendere la proprietà, benché le opinioni differiscano sulla gravità della punizione che possiamo infliggere al ladro. Nelle relazioni tra Stati, come precisa Locke, la legge «naturale» ha grande importanza. In quali circostanze si giustifica la guerra? Fintantoché non esiste alcun governo internazionale, la risposta a questa domanda è puramente etica e non legale; si deve rispondere nella stessa maniera come per un individuo che vivesse in stato di anarchia. La teoria legale si baserà sul concetto che i «diritti» degli individui debbano essere protetti dallo Stato. Vale a dire, quando uno subisce un'offesa che giustificherebbe la sua rivalsa, secondo i principi della legge naturale, la legge reale dovrebbe assicurare che tale rivalsa venga compiuta invece dallo Stato. Se vedete qualcuno che aggredisce vostro fratello, avete il diritto di ucciderlo, se non potete altrimenti salvare vostro fratello, voi avete a vostra volta il diritto di uccidere costui. Ma dove esiste la legge, voi perdete questo diritto che è assunto in vece vostra dallo Stato. E se uccidete

per difesa personale o per difendere un altro, dovete provare davanti a un tribunale che fu questo il motivo dell'uccisione.

Possiamo allora identificare la «legge naturale» con le regole morali fintantoché queste sono indipendenti dalle vere e proprie disposizioni di legge. Tali regole devono esistere, se deve esistere qualche distinzione tra leggi buone e cattive. Per Locke, la questione è semplice dato che le regole morali sono state stabilite da Dio e si trovano nella Bibbia. Escludendo questa base teologica, la questione diviene più difficile. Ma finché si sostiene l'esistenza d'una distinzione etica tra azioni giuste ed errate, possiamo dire: la legge naturale decide quali azioni sarebbero giuste dal punto di vista etico e quali ingiuste in una comunità priva di governo; e la legge positiva dovrebbe essere, per quanto possibile, guidata ed ispirata dalla legge naturale. Nella sua forma assoluta, la dottrina che un individuo abbia certi diritti inalienabili è incompatibile con l'utilitarismo, cioè con la dottrina per cui le azioni giuste sono quelle che promuovono nella misura maggiore la felicità generale. Ma perché una dottrina possa costituire una base accettabile per la legge, non è necessario che essa sia vera in ogni caso possibile, ma soltanto che lo sia in una fortissima maggioranza di casi. Tutti possiamo immaginare casi in cui il delitto sarebbe giustificabile, ma sono casi rari e non rappresentano un argomento contro l'illegalità del delitto. Analogamente potrebbe essere desiderabile da un punto di vista utilitaristico (non dico che lo sia) riservare a ciascun individuo una certa sfera di libertà personale. Se così fosse, la dottrina dei Diritti dell'Uomo sarebbe una base adatta per delle leggi soddisfacenti, anche se questi diritti sono soggetti a delle eccezioni. Un utilitarista dovrà esaminare la dottrina che egli considera come fondamento delle leggi, dal punto di vista dei suoi effetti pratici; ma non può condannarla ab initio come contraria alla sua etica.

3. Il contratto sociale

Nel pensiero politico del 17esimo secolo ci furono due principali tipi di teoria intorno all'origine del governo. Di uno di questi tipi abbiamo avuto un esempio in Sir Robert Filmer: secondo questi pensatori, Dio affidò il potere a certe persone, e queste persone, o i loro eredi, costituiscono il governo legittimo, ribellarsi al quale è non solo un tradimento, ma un'empietà. Quest'opinione era sanzionata dalle concezioni che si avevano sull'antichità preistorica: in quasi tutte le prime civiltà il re era una persona sacra. I re, naturalmente, la consideravano una teoria validissima. L'aristocrazia aveva dei motivi per appoggiarla e dei motivi per opporsi. In suo favore militava il fatto che la teoria poneva l'accento sul principio ereditario e dava un alto appoggio alla resistenza contro la sorgente classe mercantile. Dove la classe media era più temuta o odiata dall'aristocrazia di quanto non fosse il re, questi motivi prevalevano. Dove accadeva il contrario, e specialmente dove l'aristocrazia aveva la possibilità di ottenere essa stessa il potere supremo, questa tendeva ad opporsi al re e quindi a respingere le teorie sul diritto divino. L'altro fondamentale tipo di teoria, del quale Locke è un rappresentante, sosteneva che il governo civile fosse il risultato di un contratto e fosse un affare riguardante unicamente questo mondo, non già qualcosa che venisse stabilito da un'autorità divina. Alcuni scrittori consideravano il contratto sociale come un fatto storico, altri come una finzione legale; la cosa importante per tutti era di rintracciare un'origine terrena per l'autorità del governo: non potevano immaginare altra alternativa al diritto divino se non il supposto contratto. Tutti, fuorché i ribelli, sentivano che occorreva trovare qualche ragione per obbedire ai governi, e non si reputava sufficiente dire che per la maggior parte degli uomini è conveniente che ci sia un governo. Il governo deve, in un certo senso, aver diritto a un'assoluta obbedienza, e il diritto conferito da un contratto sociale sembrava, appunto, l'unica alternativa a un comando divino. Di conseguenza la dottrina che il governo fosse stato istituito

attraverso un contratto era praticamente comune a tutti coloro che si opponevano al diritto divino dei re. Uno spunto di questa teoria già lo si può trovare in Tommaso d'Aquino, ma il primo serio sviluppo va cercato in Grotius.

Era possibilissimo che la teoria del contratto prendesse forme che giustificavano la tirannide. Hobbes, per esempio, sosteneva l'esistenza di un contratto tra i cittadini per affidare tutto il potere al sovrano scelto, ma il sovrano, non essendo una delle parti contraenti, finiva con l'acquistare un'autorità illimitata. Questa teoria avrebbe potuto giustificare lo Stato totalitario di Cromwell; dopo la Restaurazione, legittimò invece Carlo secondo. Nella forma di contratto proposta da Locke, però, il governo è una delle parti contraenti, ed è lecito resistergli quando non ottempera alla sua parte del patto. La dottrina di Locke è, nella sua essenza, più o meno democratica, ma l'elemento democratico è limitato dall'idea (implicita più che espressa) che chi non ha proprietà non vada riconosciuto come cittadino.

Vediamo ora, appunto, ciò che Locke ha da dirci su questo argomento. Per prima cosa viene una definizione del potere politico:

« Intendo per potere politico il diritto di far leggi, compresa la pena di morte, e di conseguenza tutte le pene minori, per regolare e conservare la proprietà, e per impegnare la forza della comunità nell'esecuzione di tali leggi e nella difesa del bene comune contro l'offesa straniera, e tutto questo esclusivamente in favore della collettività ». Il governo pone rimedio agli inconvenienti che sorgono dal fatto che, allo stato di natura, ognuno è giudice della propria causa. Ma dove il monarca è una delle parti della disputa, non c'è rimedio, perché il monarca è al tempo stesso giudice e querelante. Deriva da queste considerazioni che i governi non debbano essere assoluti e che il potere giudiziario debba essere indipendente dall'esecutivo. Tali argomenti furono in seguito assai importanti sia in Inghilterra che in America, ma per il momento non ci interessano.

Per natura, dice Locke, ognuno ha il diritto di punire le aggressioni contro di sé o contro la sua proprietà, anche con la morte. Esiste una società politica là, e soltanto là, dove gli uomini hanno ceduto questo diritto alla comunità o alla legge.

La monarchia assoluta non è una forma di governo civile, perché non c'è un'autorità neutrale che possa decidere nelle dispute tra il monarca e un suddito; in realtà il monarca, in rapporto ai sudditi, è ancora allo stato di natura. È inutile sperare che il fatto di diventare re possa rendere virtuoso un uomo violento per natura. « Colui che sarebbe stato brutale e aggressivo nei boschi dell'America, probabilmente non sarebbe molto migliore su un trono, dove forse verrebbero tirate in ballo cultura e religione per giustificare tutto ciò che egli volesse fare ai suoi sudditi e la spada taciterebbe immediatamente tutti coloro che osassero fare obiezioni. » La monarchia assoluta assomiglia ad uno stato in cui gli uomini si proteggessero contro le fame e le volpi, « ma accettassero di buon grado di lasciarsi divorare dai leoni, pensando che questa fosse la sicurezza ». La società civile implica il governo della maggioranza semplice, a meno che non si sia convenuto sulla necessità di una maggioranza allargata (come per esempio negli Stati Uniti per un cambiamento nella Costituzione o per la ratifica di un trattato). Questo può sembrar democratico, ma si deve ricordare che Locke prevede l'esclusione delle donne e dei poveri da tutti i diritti di cittadinanza. « L'instaurazione di una società politica dipende dall'assenso degli individui che decidono di riunirsi e di realizzare una società ». Si afferma, a volte timidamente, che un tale assenso abbia realmente avuto luogo, pur ammettendo che le origini del governo siano ovunque precedenti alla storia, fuorché tra gli ebrei.

Il patto civile che istituisce il governo lega solo coloro che lo stipulano; il figlio dovrà sottoscrivere a sua volta il patto stipulato dal padre. (è chiaro come questo derivi dai principi di Locke. ma non è molto realistico. Un giovane americano che, raggiungendo i ventun anni, annuncia:

« Rifiuto di esser legato dal contratto che dette origine agli Stati Uniti », verrà a trovarsi in difficoltà).

Il potere del governo sorto dal contratto non va mai oltre il bene comune. Poco fa citavo una frase riguardante i poteri del governo, che finiva « e tutto questo esclusivamente in favore della collettività ». Sembra che non sia capitato a Locke di chiedersi chi debba giudicare quale sia il bene della collettività. Evidentemente, se è il governo a giudicare, esso deciderà sempre in proprio favore. Probabilmente Locke direbbe che è la maggioranza dei cittadini che deve giudicare. Ma molte questioni vanno decise troppo rapidamente perché sia possibile consultare l'opinione del corpo elettorale; di queste la pace e la guerra sono forse le più importanti. In tali casi l'unico rimedio è di concedere alla massa dei cittadini o ai suoi rappresentanti alcuni poteri, come quello di mettere in stato d'accusa e di punire i funzionari del potere esecutivo per gli atti riconosciuti contrari ai desideri del popolo. Ma spesso questo rimedio è inadeguato.

Poc'anzi ho citato anche un'altra frase che ora desidero ripetere:

« Lo scopo fondamentale per cui gli uomini si uniscono in comunità e si sottomettono ad un governo è la conservazione delle loro proprietà ».

Coerentemente a questa dottrina, Locke dichiara che:

« Il potere supremo non può togliere ad alcuno una parte della sua proprietà senza il suo consenso ».

Ancor più sorprendente è l'affermazione seguente: benché i comandanti militari abbiano potere di vita e di morte sui loro soldati, non hanno però il potere di togliere loro del danaro. (Ne consegue che, in un esercito, non sarebbe lecito punire le più piccole infrazioni alla disciplina con delle multe, ma sarebbe permesso punirle con delle pene corporali, come per esempio la fustigazione. Questo dimostra le assurde conseguenze cui Locke è portato dalla sua adorazione per la proprietà). Si potrebbe supporre che il problema della tassazione procurasse a Locke qualche difficoltà, ma egli non ne vede nessuna. Le spese del governo, dice infatti Locke, devono essere sopportate dai cittadini, ma con il loro consenso, cioè col consenso della maggioranza. Ma perché, c'è da chiedere, il consenso della maggioranza dovrebbe bastare? Dovrebbe essere necessario il consenso di ciascuno, per permettere al governo di prendere una parte delle proprietà d'ogni cittadino. Suppongo che il tacito consenso di ciascuno alla tassazione, secondo la decisione della maggioranza, sia implicito nella sua stessa cittadinanza, la quale a sua volta è volontaria. Tutto questo, naturalmente, è spesso interamente contrario ai fatti. La maggior parte degli uomini non gode dell'effettiva libertà di scegliere lo Stato a cui apparterrà, né quella di non appartenere ad alcuno Stato. Supponete per esempio di essere un pacifista e di disapprovare la guerra. Ovunque voi abitiate, il governo vi prenderà una parte della vostra proprietà per gli scopi bellici. Secondo quale criterio di giustizia potete essere costretti a sottomettervi? Posso immaginare molte risposte, ma non credo che alcuna di esse sarebbe coerente con i principi di Locke. Il quale va a cacciarsi nella teoria del governo della maggioranza senza esaminarla adeguatamente e senza formulare alcuna mediazione tra le sue premesse individualistiche e tale teoria, fuorché il mitico contratto sociale.

Il contratto sociale, in questo senso, è mitico anche quando abbia realmente avuto luogo, in un'epoca precedente, un contratto generante l'attuale forma di governo. Gli Stati Uniti rappresentano appunto uno di questi casi. Al tempo in cui fu adottata la Costituzione, gli americani avevano libertà di scelta. Anche allora molti votarono contro la Costituzione e non parteciparono quindi al contratto. Avrebbero potuto naturalmente lasciare il paese e, restando, accettarono d'esser legati ad un contratto cui non avevano dato il loro assenso. Ma, in pratica, è generalmente difficile lasciare il proprio paese; e il consenso di coloro che sono nati dopo l'adozione della Costituzione è ancora più chimerico. Il problema dei diritti dell'individuo nei confronti del governo è assai complesso. Troppo facilmente i democratici suppongono che, quando il governo rappresenta la maggioranza, abbia diritto di coercire la minoranza. Fino ad un certo punto questo deve essere vero, dato che la coercizione è l'essenza stessa del governo. Ma il diritto divino della maggioranza, se spinto troppo oltre, può divenire tirannico quasi come il diritto divino del re. Locke dice poco a questo proposito nei Saggi sul governo, ma considera la questione con una certa ampiezza nelle Lettere sulla tolleranza, dove afferma che nessuno che creda in Dio dovrebbe essere punito per le sue opinioni religiose. La teoria che il governo sia stato creato attraverso un contratto è, s'intende, pre-evoluzionistica. Il governo, come la rosolia e la tosse convulsa, deve essersi esteso gradatamente per quanto, come queste malattie, possa esser stato introdotto bruscamente in nuove regioni come le isole dei Mari del Sud. Prima che si fosse studiata l'antropologia, nessuno aveva alcuna idea del meccanismo psicologico implicito nella formazione dei governi, o delle ragioni fantastiche che spinsero gli uomini ad adottare istituzioni ed usi che successivamente si dimostrarono utili. Ma come finzione morale per giustificare l'esistenza di un governo, la teoria del contratto sociale ha in sé una certa verità.

4. La proprietà

Da ciò che è stato detto fin qui intorno alle sue idee sulla proprietà, potrebbe sembrare che Locke fosse il campione dei grandi capitalisti contro i loro superiori e i loro inferiori nella scala sociale: ma questa sarebbe solo una verità parziale. Si trovano in lui, a fianco a fianco e non conciliate, dottrine che adombrano quelle di un capitalismo già sviluppato e dottrine che nascondono un modo di vedere più prossimo a quello socialista. è facile presentarlo erroneamente con citazioni unilaterali, su questo argomento come su molti altri. Esporrò ora, nell'ordine in cui esse si presentano, le principali affermazioni di Locke a proposito della proprietà. In primo luogo: ogni uomo gode della proprietà privata dei prodotti del proprio lavoro, o almeno dovrebbe goderne. Nei tempi pre-industriali questa affermazione non era così irreale come è divenuta poi. La produzione nelle città era dovuta principalmente ad artigiani, i quali possedevano i loro strumenti e vendevano i loro prodotti. Quanto alla produzione agricola, le scuole a cui Locke apparteneva sostenevano che il miglior sistema sarebbe stato quello della proprietà contadina. Locke afferma che ciascuno dovrebbe possedere tanta terra quanta ne può coltivare, ma non di più. Sembra che Locke non si renda menomamente conto del fatto che in tutti i paesi d'Europa la realizzazione del suo programma sarebbe stata difficilmente possibile senza una sanguinosa rivoluzione. Ovunque la quasi totalità della terra coltivabile apparteneva ad aristocratici, che riscuotevano dagli agricoltori o una data proporzione del prodotto (spesso la metà) o una rendita che poteva variare secondo le epoche. Il primo sistema prevaleva in Francia e in Italia, il secondo in Inghilterra. Più ad est, in Russia e in Prussia, i contadini erano servi che lavoravano per il proprietario terriero e virtualmente non avevano alcun diritto. Al vecchio sistema pose fine in Francia la Rivoluzione francese, nell'Italia settentrionale e nella Germania occidentale la conquista degli eserciti rivoluzionari

francesi. Il servaggio fu abolito in Prussia in seguito alla sconfitta subita ad opera di Napoleone e in Russia in seguito alla sconfitta nella guerra di Crimea. Ma in entrambi i paesi gli aristocratici conservarono le loro proprietà terriere. Nella Prussia orientale questo sistema, pur controllato in maniera drastica dai nazisti, è rimasto in vigore fino ad oggi; in Russia e in quelle zone che oggi si chiamano Lituania, Lettonia ed Estonia, gli aristocratici vennero spossessati dalla Rivoluzione russa. In Ungheria, Romania e Polonia sopravvissero; nella Polonia orientale vennero liquidati dal governo sovietico nel 1940. Il governo sovietico, però, ha fatto tutto ciò che era in suo potere per sostituire alle forme precedenti le fattorie collettive, piuttosto che la proprietà contadina. In Inghilterra lo sviluppo è stato molto più complesso. All'epoca di Locke, le condizioni del lavoratore rurale erano mitigate dall'esistenza dei « comuni », nei quali il contadino aveva diritti importanti che lo mettevano in grado di produrre da sé una parte considerevole del suo cibo. Questo sistema era un retaggio medioevale e ad esso guardavano con disapprovazione gli uomini di vedute moderne, i quali facevano notare come il sistema fosse deleterio dal punto di vista della produzione nazionale. Di conseguenza, ci fu un movimento per la recinzione dei « comuni », che cominciò sotto Enrico ottavo e continuò sotto Cromwell, ma non acquistò una forza reale fino al 1750 circa. Da quella data in poi, nel corso di circa novant'anni, i « comuni » vennero chiusi uno dopo l'altro ed assegnati in proprietà a gente del luogo. La chiusura d'ogni « comune » richiedeva un atto del parlamento, e gli aristocratici che controllavano entrambi i rami del parlamento usarono senza fretta del loro potere legislativo, per arricchirsi gettando i lavoratori agricoli sull'orlo della fame. Via via, con l'accrescere dell'industria, la posizione dei lavoratori agricoli migliorò, dato che altrimenti non si sarebbe riusciti ad impedire che migrassero verso le città. Oggi come oggi, in conseguenza della tassazione introdotta da Lloyd George, gli aristocratici sono stati costretti a disfarsi della maggior parte della loro proprietà rurale. Ma coloro i quali possiedono anche proprietà urbane o industriali hanno avuto la possibilità di tenersi i propri beni terrieri. Non c'è stata rivoluzione improvvisa, ma una graduale trasformazione che è ancora in corso. Gli aristocratici che oggi sono ancora ricchi devono la loro ricchezza a proprietà urbane o industriali. Questa lunga evoluzione può essere considerata, fuorché in Russia, in accordo con i principi di Locke. La cosa curiosa è che Locke abbia annunciato dottrine che richiedevano una simile rivoluzione per esser mandate ad effetto, senza tuttavia giudicare ingiusto il sistema allora in vigore, anzi senza neppure rendersi conto che fosse diverso dal sistema da lui difeso.

La teoria del valore-lavoro (cioè la dottrina per cui il valore d'un prodotto dipende dal lavoro compiuto su di esso), che alcuni attribuiscono a Marx, altri a Ricardo, si trova già in Locke, cui fu suggerita da tutta una serie di pensatori che risale fino all'Aquinate. Come dice Tawney, riassumendo la dottrina scolastica:

« L'essenza del ragionamento consisteva in questo: il pagamento può esser giustamente preteso dagli artigiani che fabbricano le merci, o dai mercanti che le trasportano, perché entrambi lavorano, fanno il loro mestiere, e servono i bisogni comuni. Un peccato imperdonabile è invece quello dello speculatore o del mediatore, i quali traggono un guadagno personale dallo sfruttamento delle pubbliche necessità. Erde genuina delle dottrine dell'Aquinate è la teoria del valore-lavoro. L'ultimo degli scolastici fu Carlo Marx ».

La teoria del valore-lavoro ha due aspetti, uno etico, l'altro economico. Vale a dire, la teoria può asserire che il valore d'un prodotto debba esser proporzionale al lavoro speso, oppure che di fatto il lavoro regola il prezzo. Quest'ultima dottrina è vera solo approssimativamente, come Locke ammette. Nove decimi del valore, dice Locke, sono dovuti al lavoro; ma sull'altro decimo non ci dà alcuna indicazione. è

sempre il lavoro che crea le differenze di valore. Prende come esempio le terre americane dove vivono gli Indiani, terre che non hanno quasi alcun valore, perché gli Indiani non le coltivano. Sembra che Locke non si renda conto che la terra acquista un valore non appena la gente vuole lavorarci, e anche prima che abbia messo in atto questa intenzione. Se possedete un pezzo di deserto in cui qualcun altro trova del petrolio, potete vendere la terra a buon prezzo senza effettuarvi lavoro alcuno. Naturalmente Locke non pensa a casi simili, ma solo all'agricoltura. La proprietà di tipo contadino, ch'egli appoggia, è inapplicabile, per esempio, alle grandi miniere, le quali richiedono costosissime attrezzature e molti operai.

Il principio che un uomo abbia diritto al prodotto del suo lavoro è inutile in una civiltà industriale. Supponete d'essere impiegato in un ramo della fabbrica di automobili Ford: come sarebbe possibile calcolare quale frazione della produzione totale è dovuta al vostro lavoro? Oppure supponete d'essere impiegato in una società ferroviaria per il trasporto di merci: chi può decidere quale parte vi dev'essere attribuita nella generale produzione di beni? Tali considerazioni hanno spinto chi vuole sopprimere lo sfruttamento del lavoro ad abbandonare il principio del diritto su ciò che si produce, in favore dei metodi socialisti nell'organizzazione della produzione e della distribuzione. La teoria del valore-lavoro è stata di solito affermata contro certe classi definite rapinatrici. Gli scolastici sostenevano tale teoria contro gli usurai, che per lo più erano ebrei. Ricardo la sosteneva contro i proprietari terrieri, Marx contro i capitalisti. Ma Locke sembra sostenerla a vuoto, senza ostilità verso nessuna classe. La sua ostilità è rivolta solo contro i monarchi, ma questo non ha nulla a che fare con le sue idee sul valore.

Alcune delle idee di Locke sono così strane che non vedo come si possa fare a renderle comprensibili. Dice che un uomo non deve avere una tale quantità di prugne che queste possano andare a male prima che lui e la sua famiglia facciano in tempo a mangiarle; invece può avere tanto oro e tanti diamanti quanti può ottenerne legalmente, perché l'oro e i diamanti non vanno a male. Non gli viene in mente che chi ha le prugne può ben venderle prima che vadano a male. Tiene in gran conto le caratteristiche incorruttibili dei metalli preziosi che, dice, sono la base del danaro e dell'altalena delle fortune. Sembra che, in maniera astratta ed accademica, deplori l'ineguaglianza economica, ma certamente non pensa che sarebbe saggio prendere delle misure per eliminarla. Non c'è dubbio che egli fosse impressionato, come tutti ai suoi tempi, dei vantaggi che la civiltà traeva dai ricchi, principalmente come protettori dell'arte e delle lettere. Lo stesso modo di vedere esiste nell'America moderna, dove scienza e arte dipendono in larga misura dalla beneficenza dei ricchi. In un certo senso, la civiltà è sorretta dall'ingiustizia sociale. Questa è la base di ciò che vi è di più rispettabile nel conservatorismo.

5. Equilibrio e controlli

La dottrina per la quale i rami legislativo, esecutivo e giudiziario del potere debbano essere tenuti separati è caratteristica del liberalismo; sorse in Inghilterra nel corso della resistenza agli Stuart ed è esposta con chiarezza da Locke, almeno per quel che riguarda i poteri legislativo ed esecutivo. Il legislativo e l'esecutivo devono essere separati, dice Locke, per evitare gli abusi. Si ricordi, naturalmente, che quando Locke parla del legislativo intende il parlamento, e quando parla dell'esecutivo intende il re; almeno, questo è ciò che intendeva intuitivamente, comunque la pensasse dal punto di vista logico. Di conseguenza giudica virtuoso il potere legislativo mentre l'esecutivo, di solito, è malvagio. Il legislativo dev'essere il potere supremo, a parte il fatto che dev'essere rinnovabile da parte della comunità. È implicito che, come la Camera dei Comuni inglese, il legislativo debba essere eletto di tanto in tanto dal voto popolare. La condizione che il legislativo debba essere sostituibile da parte del popolo condanna, se considerata seriamente,

la parte attribuita dalla costituzione inglese dei tempi di Locke al re e ai Lord come parti del potere legislativo.

In tutti i governi saldamente costituiti, dice Locke, il legislativo e l'esecutivo sono separati. Sorge allora la domanda: cosa si deve fare quando vengono a conflitto? Se l'esecutivo non convoca il legislativo a tempo debito, l'esecutivo è in guerra con il popolo e dev'essere allontanato con la forza. Questa opinione è suggerita, evidentemente, da ciò che accadde sotto Carlo primo. Dal 1628 al 1640 questi tentò di governare senza parlamento; cose di questo genere, pensa Locke, vanno evitate, anche con la guerra civile se necessario.

« La forza non dev'essere impiegata che per opporsi alla forza ingiusta e illegale ». Questo principio è inutile, in pratica, a meno che non esista un organismo con il diritto legale di decidere quando la forza è «ingiusta e illegale ». Il tentativo di Carlo primo di raccogliere il tributo delle navi senza il consenso del parlamento fu dichiarato dai suoi oppositori « ingiusto e illegale », e da lui giusto e legale. Solo il risultato militare della Guerra Civile dimostrò che la sua interpretazione della Costituzione era quella sbagliata. La stessa cosa accadde nella Guerra Civile americana. Avevano gli Stati il diritto di secessione? Nessuno lo sapeva, e solo la vittoria del Nord decise questo problema legale. La convinzione, che si ritrova in Locke e nella maggior parte degli scrittori del suo tempo, che qualsiasi uomo onesto sia in grado di sapere ciò che è giusto e legale, non tien conto delle prevenzioni esistenti da entrambe le parti, né della difficoltà di creare un tribunale, sia fuori che dentro le coscienze, che sia capace di pronunziarsi con autorità sulle questioni dibattute. In pratica, tali questioni, se sono sufficientemente importanti, vengono decise semplicemente con la forza, non con la giustizia o con la legge.

Fino a un certo punto, e sia pure con un linguaggio velato, Locke ammette questo fatto. E dice che in certi casi, in una disputa tra il legislativo e l'esecutivo, non esiste alcun giudice sotto il sole. Dato poi che il Cielo non si pronuncia esplicitamente, in realtà si può giungere a una decisione solo con la lotta, perché si suppone che il Cielo darà la vittoria alla causa migliore. Un tal modo di vedere è essenziale per una dottrina che scinde i poteri governativi. Là dove una dottrina simile viene incorporata nella costituzione, le uniche vie per evitare le guerre civili sono la pratica del compromesso e il senso comune. Ma il compromesso e il senso comune sono stati d'animo, non inseribili in una costituzione scritta. È sorprendente che Locke non dica niente intorno al potere giudiziario, per quanto questo, ai suoi tempi, fosse un problema scottante. Fino alla Rivoluzione, i giudici potevano essere in qualsiasi momento destituiti dal re; di conseguenza condannavano i suoi nemici e assolvevano i suoi amici. Dopo la Rivoluzione, divennero irremovibili, se non attraverso una mozione di entrambi i rami del parlamento. Si pensava che questo li avrebbe decisi a farsi guidare dalla legge; in realtà, nei casi che implicavano contrasti di parte, il nuovo ordinamento sostituì semplicemente i preconcetti del giudice a quelli del re. Comunque sia, là dove prevalse il principio dell'equilibrio e del controllo, il potere giudiziario divenne una terza branca indipendente del governo, a fianco del legislativo e dell'esecutivo. L'esempio più notevole è la Corte Suprema degli Stati Uniti.

La storia della dottrina dell'equilibrio e dei controlli è una storia interessante.

In Inghilterra, suo paese d'origine, tale dottrina aveva lo scopo di limitare il potere del re il quale, fino alla Rivoluzione, aveva il controllo completo dell'esecutivo. Gradatamente, però, l'esecutivo venne a dipendere dal parlamento, dato che era impossibile per un ministero tirare avanti senza una maggioranza alla Camera dei Comuni. Così l'esecutivo divenne, in effetti, un comitato scelto (praticamente, se non formalmente) dal parlamento, col risultato che i poteri legislativo ed esecutivo

erano sempre meno separati. Durante gli ultimi cinquant'anni circa, ebbe luogo una ulteriore evoluzione, dovuta al potere del Primo Ministro di sciogliere il gabinetto e alla crescente rigidità della disciplina di partito. La maggioranza del parlamento decide ora qual partito avrà il potere, ma, deciso questo, non può in pratica decidere nient'altro. Le leggi proposte dalla Camera vengono difficilmente promulgate, a meno che non siano sostenute dal governo stesso. Così il governo è sia legislativo che esecutivo, e il suo potere è limitato solo dalla necessità di tener conto delle periodiche elezioni generali. Questo sistema è, s'intende, del tutto contrario ai principi di Locke. In Francia, dove la dottrina era propagandata con grande energia da Montesquieu, essa fu sostenuta dai partiti più moderati durante la Rivoluzione francese, ma cadde in un temporaneo oblio dopo la vittoria dei giacobini. Napoleone naturalmente non ne aveva alcun bisogno, ma fu richiamata in vita dalla restaurazione, per scomparire di nuovo con l'affermazione di Napoleone terzo. Fu riesumata ancora nel 1871 e portò alla adozione d'una costituzione in cui il presidente aveva un potere limitatissimo e il governo non poteva sciogliere le Camere. Il risultato fu quello di affidare un gran potere alla Camera dei deputati, sia nei confronti del governo che nei confronti del corpo elettorale. C'era una maggior divisione dei poteri che non nella moderna Inghilterra, ma pur sempre minore di quella richiesta dai principi di Locke, dato che il legislativo lasciava in ombra l'esecutivo. Dove il principio di Locke della divisione dei poteri ha trovato la sua piena applicazione è negli Stati Uniti; qui il Presidente e il Congresso sono interamente indipendenti l'uno dall'altro, e la Corte Suprema è indipendente da entrambi. Inavvertitamente, la Costituzione fece della Corte Suprema una branca del legislativo, dato che nessuna legge è legge se la Corte Suprema dice che non lo è. Il fatto che la sua autorità sia nominalmente solo interpretativa ne aumenta in realtà il potere, dato che rende difficile criticare delle decisioni che si suppone siano puramente legali. Depone decisamente a favore della saggezza politica degli americani il fatto che questa Costituzione abbia portato solo una volta a un conflitto armato.

La filosofia politica di Locke fu, in complesso, utile e adeguata fino al tempo della rivoluzione industriale. Da allora, si è rivelata sempre più insufficiente nell'affrontare i problemi fondamentali. La potenza della proprietà, concentrata in vaste corporazioni si sviluppò molto più di quanto Locke immaginasse. Gli indispensabili interventi statali, per esempio nell'istruzione, si accrebbero immensamente. Il nazionalismo provocò un'alleanza, a volte un amalgama, tra potere economico e politico, trasformando la guerra nel principale mezzo di competizione. Il singolo cittadino non ha più il potere e l'indipendenza che aveva secondo i principi di Locke. La nostra è un'epoca di organizzazione, e i conflitti avvengono tra diverse organizzazioni, non tra singoli individui. Lo stato di natura, come dice Locke, esiste ancora tra gli Stati. è necessario un nuovo contratto sociale internazionale prima che ci sia possibile godere dei benefici che l'esserci affidati a un governo sembra promettere. Se venisse creato un governo internazionale, molta della filosofia politica di Locke sarebbe nuovamente applicabile, fuorché quella parte che si riferisce alla proprietà privata.

CAPITOLO 15: L'INFLUSSO DI LOCKE

Dai tempi di Locke fino ai nostri giorni ci sono state in Europa due grandi correnti filosofiche: una di queste deve sia la sua dottrina che il suo metodo a Locke, mentre l'altra deriva prima da Cartesio e poi da Kant. Kant pensava veramente d'aver compiuto una sintesi tra la filosofia derivata da Cartesio e quella derivata da Locke; ma ciò non è esatto, almeno da un punto di vista storico, dato che i seguaci di Kant seguirono la tradizione di Cartesio e non quella di Locke. Gli eredi di Locke furono, in primo luogo, Berkeley e Hume; in secondo luogo, quei philosophes francesi che non appartenevano alla scuola di Rousseau; in terzo luogo, Bentham e i filosofi radicali: infine con un largo apporto della filosofia del continente, Marx ed i suoi seguaci. Ma il sistema di Marx è eclettico, e qualsiasi affermazione in proposito suonerebbe quasi sicuramente falsa; perciò lo lascerò da parte, fino a che non lo considererò in particolare.

Ai tempi di Locke, i suoi principali oppositori furono i cartesiani e Leibniz. Piuttosto illogicamente, la vittoria della filosofia di Locke in Inghilterra e in Francia fu in gran parte dovuta al prestigio di Newton. L'autorità di Cartesio come filosofo era accresciuta dai suoi lavori in matematica e in filosofia della natura. Ma la sua teoria dei vortici era inferiore da tutti i punti di vista alla legge gravitazionale di Newton come spiegazione del sistema solare. La vittoria della cosmogonia newtoniana fece indirettamente diminuire il rispetto per Cartesio ed aumentare quello per l'Inghilterra. Entrambi i fatti tornarono a favore di Locke. Nella Francia del 18esimo secolo, dove gli intellettuali erano in lotta contro un dispotismo antiquato, corrotto ed esausto, l'Inghilterra era considerata la terra della libertà e la filosofia di Locke era ben accetta per le teorie politiche che l'accompagnavano. Nell'ultimo periodo antecedente alla Rivoluzione, l'influsso di Locke in Francia fu rafforzato da quello di Hume, che visse colà per qualche tempo e fece la conoscenza di molti dei più importanti savans. Il compito di trasmettere in Francia l'influenza Inglese fu assolto principalmente da Voltaire.

In Inghilterra i filosofi seguaci di Locke, fino alla Rivoluzione francese, non presero alcun interesse alle dottrine politiche; Berkeley era un vescovo, non gran che dedito alla politica; Hume era un Tory, e seguiva l'indirizzo di Bolingbroke. L'Inghilterra era politicamente tranquilla a quei tempi, e un filosofo poteva teorizzare senza doversi preoccupare delle condizioni del mondo. La Rivoluzione francese cambiò questo stato di cose, e costrinse le menti più elevate ad opporsi allo status quo. Nondimeno la tradizione, nel campo della filosofia pura, rimase inalterata. La Necessità dell'ateismo di Shelley, per la quale lì poeta fu espulso da Oxford, è piena dell'influsso di Locke. (Prendete, per esempio, il detto di Shelley: «Quando un qualsiasi enunciato si offre alla mente, questa percepisce l'accordo o il disaccordo delle idee di cui è composto».)

Fino alla pubblicazione della Critica della ragion pura di Kant, avvenuta nel 1781, poteva sembrare che la vecchia tradizione filosofica di Cartesio, Spinoza e Leibniz stesse per essere definitivamente superata dal nuovo metodo empirico. Questo nuovo metodo, però, non è mai prevalso nelle università tedesche e, dopo il 1792, fu tenuto responsabile degli orrori della Rivoluzione. Vecchi rivoluzionari come Coleridge in seguito divenuti conservatori, trovarono in Kant un appoggio ideale per la loro opposizione all'ateismo francese. I tedeschi, nella loro resistenza ai francesi, furono felici d'avere l'appoggio di una filosofia tedesca. Anche i francesi, dopo la caduta di Napoleone, erano ben lieti di qualsiasi arma si offrisse loro contro il giacobinismo. Tutti questi fattori favorirono Kant.

Kant, come Darwin, dette origine ad un movimento che il suo iniziatore avrebbe detestato. Kant era un liberale, un democratico, un pacifista, ma coloro che

affermavano di sviluppare la sua filosofia non erano nulla di tutto questo. Oppure, se chiamavano ancora se stessi liberali, erano dei liberali di nuovo genere. Da Rousseau e Kant in poi, ci sono state due scuole di liberalismo, che si possono distinguere in: teste solide e cuori teneri. Le teste solide passarono attraverso Bentham, Ricardo e Marx, e, per successivi stadi logici, fino a Stalin; i cuori teneri, per altri stadi logici, attraverso Fichte, Byron, Carlyle e Nietzsche giunsero fino a Hitler. Tutto questo, naturalmente, è troppo schematico per essere del tutto esatto, ma può servire come orientamento e come mezzo mnemonico. Gli stadi di questa evoluzione ideale hanno avuto le caratteristiche della dialettica hegeliana: le dottrine si sono sviluppate (attraverso gradini che sembrano, presi uno per uno, naturali) nei loro opposti. Ma tale sviluppo non si dovette unicamente al relativo movimento delle idee: fu governato, in tutto il suo corso, dalle circostanze esterne e dal riflesso di queste circostanze sui sentimenti umani. Che sia così può essere dimostrato da un fatto lampante: che le idee liberali non hanno subito neanche un inizio di questo sviluppo in America dove rimangono ancor oggi quelle di Locke. Lasciando da parte la politica, esaminiamo ora le differenze tra le due scuole filosofiche, che rispettivamente si possono distinguere, grosso modo, in continentale e britannica.

C'è, prima di tutto, una differenza di metodo. La filosofia inglese è più dettagliata e minuziosa di quella continentale; anche quando giunge a formulare qualche principio generale, lo dimostra poi induttivamente, attraverso l'esame delle sue varie applicazioni. Così Hume, dopo aver annunciato che non esiste alcuna idea senza una precedente impressione, passa immediatamente a considerare l'obiezione seguente: supponete di avere due sfumature di colore che siano simili, ma non identiche, e supponete di non aver mai visto una sfumatura intermedia tra le due in questione; potreste immaginare una simile sfumatura? Hume non risolve il problema, ma afferma che una soluzione contraria al suo principio generale non gli sarebbe fatale, perché il suo principio non è logico, ma empirico.

Quando, per fare un caso opposto, Leibniz vuole definire la sua monadologia, ragiona press'a poco come segue: tutto ciò che è complesso deve esser composto di parti semplici: ciò che è semplice non può essere esteso: quindi tutto ciò che è composto di parti non ha estensione. Ma ciò che non è esteso non è materia. Quindi i costituenti finali delle cose non sono materiali e, se non sono materiali, sono spirituali. Di conseguenza una tavola è, in realtà, una « colonia di anime ».

Qui la differenza di metodo può essere caratterizzata come segue:

Locke o Hume traggono una conclusione relativamente modesta da una larga messe di fatti, mentre Leibniz costruisce un ampio edificio di deduzioni, come una piramide rovesciata, sulla punta di spillo di un principio logico. In Leibniz, se il principio è del tutto esatto e le deduzioni interamente valide, tutto va bene; ma la struttura è instabile, e la più piccola imperfezione che si verifichi in un punto qualsiasi manda tutto in rovina. In Locke o in Hume, al contrario, la base della piramide poggia sul solido terreno dei fatti osservati, e la piramide sta con la punta in alto e non in basso; di conseguenza l'equilibrio è stabile e una imperfezione che si venga a creare qua o là può venir rettificata senza provocare un totale disastro. Questa differenza di metodo sopravvisse anche al tentativo di Kant di inglobare qualche elemento della filosofia empiristica: da Cartesio ad Hegel, da un lato, e da Locke a John Stuart Mill, dall'altro, tale differenza resta invariata. La diversità di metodo è legata a varie altre differenze. Prendiamo prima la metafisica.

Cartesio offrì delle prove metafisiche dell'esistenza di Dio, la più importante della quale è stata scoperta nell'11esimo secolo da Sant'Anselmo, arcivescovo di Canterbury. Il Dio di Spinoza era panteistico, e agli ortodossi non sembrava affatto

Dio; comunque sia, gli argomenti di Spinoza erano essenzialmente metafisici e quindi riconducibili (per quanto Spinoza stesso possa non essersene accorto) alla dottrina che ogni proposizione debba avere un soggetto e un predicato. La metafisica di Leibniz aveva la stessa origine.

In Locke, l'indirizzo filosofico che egli inaugurò non ha ancora compiuto tutto il suo ciclo; Locke accetta come validi gli argomenti di Cartesio per l'esistenza di Dio. Berkeley scopre un argomento del tutto nuovo; ma Hume, con il quale la nuova filosofia giunge a compimento, respinge interamente la metafisica e sostiene che a nulla si può approdare con il ragionamento nel campo metafisico. Questa teoria persiste nella scuola empirica, mentre la teoria opposta, alquanto modificata, si ritrova in Kant e nei suoi discepoli.

Nell'etica ci fu una divisione analoga tra queste due scuole. Locke, come abbiamo visto, pensava che il piacere fosse il bene, e questo fu il punto di vista prevalente tra gli empiristi durante il 18esimo e il 19esimo secolo. I loro oppositori, al contrario, disprezzavano il piacere come cosa ignobile, ed avevano vari sistemi etici che apparivano più elevati. Hobbes apprezzava la forza e Spinoza, fino ad un certo punto, concordava con Hobbes. Ci sono in Spinoza due modi di vedere l'etica che non si conciliano fra loro, uno è quello di Hobbes, l'altro è quello secondo il quale il bene consiste in una mistica unione con Dio. Leibniz non dette alcun contributo importante all'etica, ma Kant pose l'etica al di sopra di tutto e derivò la sua metafisica da premesse etiche. L'etica di Kant è importante perché antiutilitaria, a priori, e, come suol dirsi, « nobile ».

Kant dice che se siete gentile con vostro fratello perché gli volete bene, non avete alcun merito morale; un'azione ha in sé un merito morale soltanto quando è compiuta perché la legge morale lo esige. Benché il piacere non sia il bene, nondimeno è ingiusto (così sostiene Kant) che il virtuoso debba soffrire. Dato che ciò accade spesso in questo mondo, ci dev'essere un altro mondo dove i virtuosi vengono ricompensati dopo la morte, e ci deve essere un Dio per assicurare la giustizia nell'altra vita. Respinge tutti i vecchi argomenti metafisici intorno a Dio e all'immortalità, ma giudica irrefutabile il suo nuovo argomento etico.

Il modo di vedere di Kant sulle cose pratiche era comprensivo e umano, ma lo stesso non si può dire della maggior parte di coloro i quali negano che la felicità sia un bene. Quell'etica che suol dirsi « nobile » è legata ai tentativi di migliorare il mondo assai meno della teoria, più mondana, secondo la quale dovremmo tentare di rendere gli uomini più felici. La cosa non deve meravigliare. Il disprezzo per la felicità è più facile quando si tratta della felicità altrui che non quando si tratta della nostra. Di solito ciò che sostituisce la felicità è qualche forma di eroismo. Ciò offre inconsci sfoghi all'istinto di dominio, e abbondanti giustificazioni per la crudeltà. O, ancora, può essere che si apprezzino i forti sentimenti, come nel caso dei romantici. Ciò porta a tollerare passioni come l'odio e la vendetta; gli eroi di Byron sono tipici, e non sono mai persone di comportamento esemplare. Gli uomini che più fecero per promuovere la felicità umana furono, come ci si poteva attendere, quelli che pensavano che la felicità fosse una cosa importante, non quelli che la disprezzavano in confronto a qualcosa di più «sublime ». Per di più, l'etica d'un uomo riflette di solito il suo carattere, e chi ha una buona indole è spinto a desiderare la generale felicità. Così coloro che pensavano che la felicità fosse lo scopo della vita tendevano ad essere i più benevoli, mentre chi proponeva altri scopi era di solito dominato, inconsciamente, dalla crudeltà o dalla sete di dominio.

Queste differenze etiche sono legate (di solito, anche se non invariabilmente) a differenze politiche. Locke, come abbiamo visto, va per tentativi, non è affatto autoritario, vuole che ogni questione sia risolta attraverso una libera discussione. Il

risultato, sia nel suo caso sia in quello dei suoi seguaci, fu la fede nelle riforme, ma di tipo graduale. Dato che i loro sistemi di pensiero erano minuziosi, e risultavano da ricerche condotte separatamente su molti problemi diversi, le loro opinioni politiche tendevano naturalmente ad avere lo stesso carattere. Erano diffidenti verso i programmi fatti in blocco e preferivano considerare ciascuna questione isolatamente. In politica, come in filosofia, procedevano per tentativi e sperimentalmente. I loro oppositori, d'altra parte, che pensavano di poter «afferrare nel loro complesso questo doloroso insieme di cose », erano molto più desiderosi di « farlo a pezzi e poi rimontarlo nel modo più simile possibile al desiderio del cuore ». Potevano farlo da rivoluzionari o da uomini desiderosi di aumentare l'autorità dei poteri già esistenti; in entrambi i casi non erano alieni dalla violenza nel perseguire i grandi obiettivi, e condannavano come ignobile l'amore per la pace.

Il grande difetto politico di Locke e dei suoi discepoli, da un punto di vista moderno, era la loro adorazione per la proprietà. Ma coloro che li criticavano su questo punto, lo facevano spesso nell'interesse di classi che erano più dannose dei capitalisti, come i monarchi, gli aristocratici e i militaristi. Il proprietario terriero aristocratico, che riscuote il suo reddito senza alcuno sforzo e secondo consuetudini che si perdono nella notte dei tempi, non pensa d'essere un divoratore di danaro, né pensano così di lui coloro che non guardano al di sotto della pittoresca superficie. L'uomo d'affari, al contrario, è impegnato in una cosciente ricerca del danaro: quando la sua attività era più o meno agli inizi, provocò subito un risentimento che non si era invece espresso nei riguardi delle tassazioni imposte dai nobili proprietari terrieri. In realtà questo avvenne nell'ambito degli scrittori borghesi e di coloro che li leggevano; ma non avvenne tra i contadini, come si poté constatare nelle rivoluzioni francese e russa. Ma i contadini non sono collegati fra loro.

La maggior parte degli oppositori alla scuola di Locke provava una viva ammirazione per la guerra, perché era eroica e portava con sé il disprezzo per gli agi e le comodità. Coloro che adottavano un'etica utilitaria, al contrario, tendevano a considerare la maggior parte delle guerre come una follia. Anche questo, almeno nel 19esimo secolo, li portò ad allearsi con i capitalisti che allora avversavano le guerre perché disturbavano i loro commerci. Il motivo dei capitalisti era, s'intende, quello del puro interesse personale, ma portava a teorie più consone all'interesse generale che non quelle dei militaristi e dei letterati che li sostenevano. È vero che l'atteggiamento dei capitalisti verso la guerra ha avuto delle fluttuazioni. Le guerre dell'Inghilterra nel 18esimo secolo, eccettuata la guerra americana, furono utili dal punto di vista economico, e furono appoggiate dagli uomini d'affari; ma nel corso dell'Ottocento fino agli ultimi anni del secolo, questi erano favorevoli alla pace. Oggi la grande finanza è ovunque in rapporti così intimi con gli Stati nazionali, che la situazione è assai mutata. Ma anche ora, sia in Inghilterra che in America, essa è nel complesso sfavorevole alla guerra. L'interesse personale non è, naturalmente, il più nobile dei motivi, ma coloro che lo disprezzano vi sostituiscono spesso, per caso o per disegno, motivi molto peggiori, come l'odio, l'invidia e la sete di potere. In complesso, la scuola che doveva la sua origine a Locke e che difendeva l'interesse personale, fece di più per accrescere la felicità umana e di meno per accrescere la miseria umana, di ciò che non fecero le scuole che disprezzavano l'interesse personale in nome dell'eroismo e del sacrificio. Non dimentico gli orrori del primo industrialismo, ma questi, dopo tutto, furono mitigati all'interno del sistema stesso. Ed io contrappongo a loro i servi della gleba russi, i danni della guerra, le sue messi di terrore e d'odio e l'inevitabile oscurantismo di chi tenta di conservare i vecchi sistemi anche quando questi hanno perduto la loro vitalità.

CAPITOLO 16: BERKELEY

L'importanza di George Berkeley (1685-1753) è dovuta alla sua negazione dell'esistenza della materia che egli suffragò con diversi ingegnosi argomenti. Sosteneva che gli oggetti materiali esistono solo in quanto vengono percepiti. All'obiezione che, in tal caso, un albero cesserebbe di esistere allorché nessuno lo guarda, Berkeley risponde che Dio vede sempre tutto; se non ci fosse alcun Dio, quelli che noi chiamiamo oggetti materiali avrebbero una vita a sprazzi, e saltando e improvvisamente nell'esistenza allorché noi li guardiamo; ma così come stanno le cose, a causa della percezione che ne ha Dio, alberi, rocce e pietre hanno un'esistenza continua così come la immagina il senso comune. Questo, secondo Berkeley, è un forte argomento a favore dell'esistenza di Dio. Una strofetta con risposta di Ronald Knox espone la teoria di Berkeley sugli oggetti materiali:

*Si stupiva un dì un allocco:
e Certo Dio trova assai sciocco
che quel pino ancora esista
se non c'è nessuno in vista e
RISPOSTA
« Molto sciocco, mio signore,
è soltanto il tuo stupore.
Tu non hai pensato che
se quel pino sempre c'è
è perché lo guardo io
Ti saluto e sono
DIO. »*

Berkeley era irlandese, e divenne membro del Collegio della Trinità a Dublino a ventun anni. Fu presentato a corte da Swift e la Vanessa di Swift gli lasciò metà dei suoi beni. Preparò un progetto per un collegio alle Bermude, e per questo andò anche in America; ma dopo aver trascorso tre anni (1728-1731) a Rhode Island, tornò in patria ed abbandonò il progetto. è autore del noto verso:

Il cammino dell'impero prende la via dell'Occidente, per il quale la città di Berkeley, in California, prese nome da lui. Nel 1734 divenne vescovo di Cloyne. Negli ultimi anni della sua vita abbandonò la filosofia per l'acqua di catrame alla quale attribuiva sorprendenti qualità terapeutiche. A proposito dell'acqua di catrame scrisse: « Queste son tazze che rallegrano, ma non inebriano », espressione che divenne più familiare quando fu applicata più tardi da Cowper al tè.

Scrisse tutte le sue opere migliori quando era ancora giovanissimo:

Una nuova teoria sulla visione nel 1709, I principi della conoscenza umana nel 1710. I dialoghi di Hylas e Philonous nel 1713. Quel che scrisse dopo i ventott'anni fu di importanza molto minore. è scrittore assai attraente e il suo stile è brillante.

I suoi argomenti contro la materia sono esposti nella maniera più persuasiva nei Dialoghi di Hylas e Philonous. Di questi dialoghi mi propongo di considerare soltanto il primo e l'inizio del secondo, dato che tutto ciò che vien dopo mi sembra di minore importanza. In quella parte dell'opera che esaminerò, Berkeley avanza argomenti che portano ad una conclusione assai importante, anche se non proprio alla conclusione cui lui pensava di arrivare. Crede di dimostrare che tutta la realtà è spirituale; ciò che dimostra, invece, è che noi percepiamo le qualità e non le cose, e che le qualità sono relative a chi le percepisce. Comincerò con una esposizione acritica di ciò che mi sembra più importante nei Dialoghi; affronterò poi la loro critica; e infine discuterò i problemi relativi secondo il mio punto di vista. I personaggi dei Dialoghi sono due: Hylas, che rappresenta il buon senso scientificamente educato, e Philonous che è

Berkeley. Dopo alcune amabili battute, Hylas dice d'aver udito strane notizie intorno alle opinioni di Philonous, per cui egli non crederebbe nelle sostanze materiali, « Può esserci qualcosa », esclama, « di più fantastico, di più repugnante al buon senso, una più evidente prova di scetticismo, di quella di credere che non ci sia affatto materia? » Philonous, risponde ch'egli non nega la realtà delle cose sensibili, vale a dire di ciò che è percepito immediatamente dai sensi, ma afferma che non vediamo le cause dei colori né udiamo le cause dei suoni. Entrambi si trovano poi d'accordo sul fatto che i sensi non interferiscono in alcun modo tra loro. Philonous precisa che con la vista noi percepiamo solo luce, colore e forma; con l'udito, solo i suoni; e così via. Di conseguenza, a parte le qualità sensibili, non c'è niente di sensibile, e le cose sensibili non sono nient'altro che qualità sensibili o combinazioni di qualità sensibili.

Philonous passa poi al gusto. E dice che un sapore dolce è un piacere, e uno amaro è un fastidio: ebbene, piacere e fastidio riguardano lo spirito. Lo stesso ragionamento si applica agli odori, dato che sono piacevoli o spiacevoli.

Hylas compie un vigoroso sforzo per difendere il suono che, secondo lui, è un movimento dell'aria, come si può constatare per il fatto che non esistono suoni nel vuoto. Noi dobbiamo, aggiunge, « distinguere tra i suoni come noi li percepiamo, e come sono in se stessi; o tra i suoni che noi sentiamo direttamente e quelli che esistono senza di noi ». Philonous replica che ciò che Hylas chiama suono «reale », essendo un movimento, potrebbe eventualmente esser visto o toccato, ma certamente non udito; quindi non esiste un suono come quello che noi conosciamo attraverso la percezione. Hylas concede allora che « anche i suoni non hanno una reale esistenza al di fuori dello spirito ». Passano poi ai colori, e Hylas comincia baldanzosamente: «Scusami: il caso dei colori è assai diverso. Può esserci qualcosa di più evidente del fatto che noi li vediamo sugli oggetti? » Le sostanze esistenti al di fuori della mente, sostiene Hylas, hanno su di loro i colori che noi vediamo. Ma Philolous non ha difficoltà ad aver ragione di questa osservazione. Comincia con le nuvole al tramonto, le quali sono rosse e dorate, e afferma che una nuvola, quando ci si avvicina ad essa, non ha simili colori. Passa poi alle differenze che si notano guardando con il microscopio, e al colore giallo che assumono tutte le cose agli occhi di un malato di itterizia. Gli insetti piccolissimi, dice infine, devono essere in grado di vedere oggetti molto più piccoli di quel che noi possiamo. Hylas dice allora che il colore non è negli oggetti, ma nella luce; il colore, dice, è una sostanza sottile e fluida. Philonous ribatte, come nel caso del suono, che allora, secondo Hylas, i colori «reali » sono qualcosa di diverso dal rosso e dal blu che vediamo. Allora Hylas lascia da parte tutte le qualità secondarie, ma continua a dire che le qualità primarie, e principalmente la forma e il movimento, sono inerenti alle sostanze non pensanti. A ciò Philonous risponde che le cose appaiono grandi quando siamo vicini ad esse, piccole quando ne siamo lontano, e che un movimento può sembrare veloce ad uno e lento ad un altro.

A questo punto Hylas tenta una nuova strada. Ha fatto uno sbaglio. dice, a non distinguere l'oggetto dalla sensazione; ammette che l'atto di percepire sia spirituale, ma non ciò che viene percepito; i colori, per esempio « hanno un'esistenza reale al di fuori dello spirito in qualsiasi sostanza non pensante ». A ciò Philonous risponde: « Che un oggetto immediato dei sensi (cioè un'idea o insieme di idee) possa esistere in una sostanza non pensante, ossia esterna ad ogni spirito, è in se stessa una evidente contraddizione ». Si osserverà che a questo punto il ragionamento diviene logico e non più empirico. Poche pagine dopo, Philonous dice: «Tutto ciò che viene immediatamente percepito è un'idea; e può un'idea qualsiasi esistere al di fuori dello spirito? » Dopo una discussione metafisica sulla sostanza, Hylas torna a discutere le sensazioni visive, notando che le cose si vedono a distanza. Philonous risponde che questo è altrettanto vero per le cose viste in sogno che tutti ammettono siano fatti

spirituali; inoltre la distanza non è percepita con la vista, ma apprezzata in virtù dell'esperienza; e ad un uomo nato cieco, che veda per la prima volta, gli oggetti visti non apparirebbero distanti.

Al principio del secondo Dialogo, Hylas insiste sul fatto che cause delle sensazioni siano alcune tracce nel cervello, ma Philonous replica che «il cervello, essendo una cosa sensibile, esiste solo nello spirito ». Il resto dei Dialoghi è meno interessante e non occorre prenderlo in esame.

Esaminiamo ora criticamente le teorie di Berkeley. Il ragionamento di Berkeley consiste in due parti. Da un lato egli sostiene che noi non percepiamo le cose materiali, ma solo colori, suoni, eccetera e che tutto questo è «spirituale » o «nello spirito ». Il suo ragionamento è del tutto coerente quanto al primo punto, ma quanto al secondo non si può non notare l'assenza di qualsiasi definizione della parola «spirituale». Si basa infatti sulla teoria tradizionale che tutto debba essere o materiale o spirituale e che nulla possa essere le due cose insieme.

Quando dice che noi percepiamo le qualità, non le «cose » o «sostanze materiali », e che non c'è ragione di supporre che le diverse qualità (che il buon senso considera appartenenti tutte ad una «cosa ») ineriscano ad una sostanza distinta da ciascuna qualità e da tutte le qualità insieme, il suo ragionamento può essere accettato. Ma quando continua dicendo che le qualità sensibili, comprese le qualità primarie, sono «spirituali », i suoi argomenti sono di un tipo assai diverso assai diversamente validi. Alcuni tentano di raggiungere una loro necessità logica, altri sono più empirici, Vediamo i primi. Philonous dice: « Tutto ciò che viene direttamente percepito è un'idea: e può esistere un'idea al di fuori dello spirito? » Ciò richiederebbe una lunga discussione intorno alla parola «idea». Se si sostenesse che pensiero e percezione consistano in una relazione tra soggetto ed oggetto, sarebbe possibile identificare lo spirito con il soggetto, e sostenere che non c'è nulla « nello » spirito, ma soltanto oggetti «davanti » ad esso. Berkeley esamina la teoria per cui noi dovremmo distinguere l'atto del percepire dall'oggetto percepito, e per cui il primo è spirituale ed il secondo no. Il suo ragionamento contro questa teoria è oscuro, e lo è inevitabilmente, dato che per uno che crede nella sostanza spirituale, come Berkeley, non c'è alcun mezzo valido per confutarlo. Berkeley dice: «Che un oggetto immediato dei sensi possa esistere in una sostanza non pensante, ossia esterna a ogni spirito, è in se stessa un'evidente contraddizione ». Qui c'è un errore analogo al seguente: « è impossibile che un nipote esista senza uno zio; ora il signor A è un nipote, quindi è logicamente necessario per il signor A avere uno zio ». è naturale che sia logicamente necessario, per il fatto che lì signor A è un nipote, ma non per un motivo che debba essere scoperto analizzando il signor A. Così, se qualcosa è oggetto dei sensi, lo spirito se ne occupa; ma non ne consegue che la stessa cosa non possa essere esistita anche senza essere oggetto dei sensi.

Un errore del genere va segnalato nei riguardi di quel che viene concepito. Hylas sostiene di poter concepire una casa che nessuno percepisce, e che non è nello spirito di nessuno. Philonous replica che tutto ciò che Hylas concepisce è nel suo spirito, cosicché la casa immaginata è, dopo tutto, spirituale. Hylas avrebbe potuto rispondere: «Non intendo d'avere in mente l'immagine di una casa; quando dico di concepire una casa che nessuno percepisce, ciò che realmente intendo è che io posso capire la proposizione "c'è una casa che nessuno percepisce" o, ancora meglio, c'è una casa che nessuno percepisce né concepisce » . Questa proposizione è composta interamente di parole comprensibili. e le parole sono collegate tra loro correttamente. Se la proposizione sia vera o falsa, non so; ma sono certo che non si può dimostrare che sia contraddittoria. Si possono dimostrare anche altre proposizioni strettamente analoghe. Per esempio: il numero dei multipli possibili di due interi è

infinito, quindi ce n'è qualcuno che non è mai stato pensato. Se il ragionamento di Berkeley fosse valido, dimostrerebbe che questo è impossibile.

L'errore qui implicito è un errore molto comune. Possiamo, per mezzo di concetti tratti dall'esperienza, costruire delle frasi intorno a classi i cui membri, tutti o in parte, non sono mai stati sperimentati. Prendete qualche concetto del tutto comune, come «sasso»; questo è un concetto empirico dedotto dalla percezione: ma non ne consegue che tutti i sassi siano stati percepiti, a meno che non includiamo il fatto di essere percepito nella definizione stessa di «sasso». A meno che non si faccia questo, il concetto di «sasso non percepito» è logicamente inoppugnabile, pur essendo logicamente impossibile percepire un esempio. Lo schema del ragionamento è il seguente. Berkeley dice: «Gli oggetti sensibili devono essere sensibili. A è un oggetto sensibile. Quindi A deve essere sensibile». Ma se «deve» indica una necessità logica, l'argomento è valido soltanto se A deve essere un oggetto sensibile. L'argomento non dimostra che da proprietà diverse da quella di esser sensibile si possa dedurre che A è sensibile. Non dimostra, per esempio, che colori identici a quelli che vediamo non possano esistere non visti. Possiamo anche credere, basandoci su prove fisiologiche, che questo non accade, ma tali prove sono empiriche; fintantoché siamo nel campo logico, non c'è alcuna ragione per cui non debbano esserci colori dove non c'è alcun occhio o alcun cervello.

Vengo ora agli argomenti empirici di Berkeley. Per cominciare, è segno di debolezza accoppiare argomenti empirici ad argomenti logici, perché questi ultimi, se validi, rendono superflui i primi. (Per esempio:

«Non ero ubriaco la notte scorsa. Avevo bevuto soltanto due bicchieri: inoltre è ben noto che io sono astemio».)

Ma poiché abbiamo respinto gli argomenti logici, diventa necessario tener conto degli argomenti empirici.

Il primo argomento empirico è assai strano: il caldo non può essere nell'oggetto, perché «il caldo più violento ed intenso è una grandissima sofferenza», e non possiamo supporre «una cosa che non percepisce, capace di sofferenza o di piacere». Esiste un'ambiguità nella parola «sofferenza» di cui Berkeley approfitta. Può significare il carattere penoso di una sensazione oppure la sensazione stessa che ha questo carattere. Diciamo che una gamba rotta fa soffrire, senza con questo implicare che la gamba sia nello spirito; analogamente, potrebb'essere che il calore sia causa di sofferenza, e che questo sia tutto ciò che intendiamo dicendo che è sofferenza. Quindi l'argomento è povero.

L'argomento riguardante la mano calda e la mano fredda immerse nell'acqua tiepida, a rigore, dimostrerebbe soltanto che ciò che noi percepiamo in quell'esperimento non è né il freddo né il caldo, bensì il più freddo ed il più caldo. Niente dimostra che queste cose siano soggettive.

Per quel che riguarda i gusti, viene ripetuto il ragionamento del piacere e del fastidio. Una cosa dolce è un piacere, e una cosa amara un fastidio, quindi entrambe sono spirituali. Si fa notare tra l'altro che una cosa che mi sembra dolce quando sto bene può sembrarmi amara quando sono malato. Argomenti del tutto analoghi sono addotti nei riguardi degli odori: essendo piacevoli o spiacevoli, «essi non possono esistere in nient'altro che in una sostanza che percepisce, ossia nello spirito». Berkeley suppone (qui e altrove) che ciò che non è inerente alla materia debba essere inerente ad una sostanza spirituale e che niente possa essere insieme spirituale e materiale. Per il suono, il ragionamento è, per così dire, ad hominem. Hylas dice che i suoni sono «in realtà» moti dell'aria, e Philonous replica che i moti possono essere visti o toccati e non uditi, cosicché i suoni «reali» non sono udibili. è difficile ammettere che questo

sia un buon argomento, dato che la percezione del movimento, secondo Berkeley, è altrettanto soggettiva delle altre percezioni. I moti che Hylas suppone dovranno essere non percepiti e non percepibili. Nondimeno l'argomento è valido in quanto afferma che non si può identificare il suono che si ode con i movimenti dell'aria, movimenti che i fisici indicano come sua causa.

Hylas, dopo aver ceduto sulle qualità secondarie, non è ancora disposto a cedere su quelle primarie e cioè l'Estensione, la Forma, la Durezza, la Gravità, il Moto e il Riposo. Il ragionamento, naturalmente, si concentra sull'estensione e sul moto. Se le cose hanno dei confini reali, dice Philonous, la stessa cosa non può avere nello stesso tempo confini differenti, e tuttavia un oggetto ci sembra più grande quando siamo più vicini che non quando ne siamo lontani. E se il moto è realmente nell'oggetto, come succede che lo stesso moto può sembrare veloce ad uno e lento ad un altro? Penso che tali argomenti debbano tendere a dimostrare la soggettività dello spazio percepito. Ma questa soggettività è fisica: è altrettanto vera, ad esempio, per una macchina da presa; quindi non dimostra che la forma sia « spirituale ». Nel secondo Dialogo, Philonous riassume la discussione con le parole: «A parte le cose celesti, tutto ciò che conosciamo o concepiamo non sono che le nostre idee ». Ha dovuto naturalmente fare un'eccezione per le cose celesti, dato che è impossibile conoscere gli spiriti così come è impossibile conoscere la materia. Gli argomenti, infatti, sono quasi identici nei due casi.

Tentiamo ora di stabilire quali conclusioni positive possiamo trarre dal ragionamento iniziato da Berkeley. Le cose, come noi le conosciamo, sono degli agglomerati di qualità sensibili: una tavola, per esempio, consiste nella sua forma visibile, nella sua durezza, nel rumore che emette quando è colpita, e nel suo odore (se ne ha). Queste diverse qualità hanno, nell'esperienza, una contiguità, per cui il buon senso le considera come appartenenti ad una sola «cosa»; ma il concetto di «cosa » o « sostanza » non aggiunge nulla alle qualità percepite, e quindi non è necessario. Fin qui siamo su di un terreno solido. Ma dobbiamo chiederci adesso che cosa intendiamo con « percepire ». Philonous sostiene che, per quanto riguarda le cose sensibili, la loro realtà consiste nell'essere percepite; ma non ci dice ciò che intende per percezione. Esiste una teoria, che egli respinge, per cui la percezione è un rapporto tra soggetto e cosa percepita. Dato che egli credeva che l'Io fosse una sostanza, avrebbe potuto benissimo accettare questa teoria, però decise diversamente. Per coloro i quali respingono la nozione di un Io sostanziale, questa teoria è inammissibile. Che cosa s'intende, allora, quando si dice che una cosa è «percepita »? Significa qualcosa di diverso se non che la cosa in questione esiste? Possiamo rovesciare la frase di Berkeley, ed invece di dire che la realtà consiste nell'essere percepita, dire che l'esser percepito consiste nell'essere reale? Comunque sia, Berkeley ammette la logica possibilità dell'esistenza di cose non percepite, dato che ammette che alcune cose reali, e cioè le sostanze spirituali, non sono percepibili. E sembra ovvio che, dicendo che un evento viene percepito, intendiamo qualcosa di più del fatto che esso esiste.

Che cos'è questo « di più »? Una differenza ovvia tra gli eventi percepiti e non percepiti è che i primi, ma non i secondi, possono essere ricordati. C'è qualche altra differenza?

Il «ricordo » è uno degli effetti peculiari di quei fenomeni che chiamiamo istintivamente « spirituali ». Questi effetti sono legati all'abitudine. Un bambino che si è bruciato teme il fuoco; un attizzatoio, anche se è stato già messo nelle fiamme, non lo teme. Il fisiologo, però, considera le abitudini (nonché tutto ciò che riguarda la loro affinità) come caratteristiche del tessuto nervoso e non ha alcun bisogno di allontanarsi da un'interpretazione fisica. Nel linguaggio della fisica possiamo dire che

un fenomeno è «percepito» se provoca effetti d'un certo tipo: in questo senso potremmo quasi dire che una grondaia percepisce la pioggia che la riempie, e che la valle di un fiume è un «ricordo» delle precedenti piogge. Abitudine e memoria, descritte in termini fisici, non sono del tutto assenti nella materia bruta; sotto questo aspetto, la differenza tra materia vivente e materia bruta è solo una differenza quantitativa.

Da questo punto di vista, dire che un fenomeno «è percepito» equivale a dire che provoca effetti d'un certo tipo e non c'è ragione, né logica né empirica, per supporre che tutti i fenomeni abbiano effetti di questo tipo.

La teoria della conoscenza suggerisce una diversa prospettiva. Partiamo non da una scienza definita, ma da una qualsiasi nozione che stia alla base della nostra fede nella scienza. Questo è ciò che fa Berkeley. In questo caso, inoltre, non è necessario definire «una cosa percepita». In breve, il metodo è il seguente. Raccogliamo gli enunciati che conosciamo senza dover ricorrere alla deduzione, e troviamo che la maggior parte di essi hanno a che fare con determinati fenomeni. Sono questi i fenomeni che definiamo come «cose percepite». Dunque i fenomeni percepiti sono quelli che conosciamo senza ricorrere alla deduzione; o almeno, per tener conto anche della memoria, tali fenomeni sono stati, ad un certo momento, percepiti. Siamo ora di fronte alla domanda: possiamo dalle nostre percezioni, dedurre altri fenomeni? Qui sono possibili quattro posizioni, di cui le prime tre rappresentano forme diverse di idealismo.

1. Possiamo negare totalmente la validità di ogni deduzione che porti dalle mie percezioni presenti, o dai ricordi, ad altri fenomeni. Qualsiasi fenomeno, e qualsiasi gruppo di fenomeni, è capace, dal punto di vista logico, di sussistere da solo, e quindi nessun gruppo di fenomeni offre una prova decisiva dell'esistenza di altri fenomeni. Se limitiamo quindi ogni forma di interferenza alla sola deduzione, il mondo conosciuto resta circoscritto a quei fenomeni della nostra storia personale che noi percepiamo, o abbiamo percepiti, se si ammette la memoria.
2. La seconda posizione, che è il solipsismo così come è ordinariamente inteso, permette di trarre qualche deduzione da ciò che percepisco, ma solo nel senso di dedurre altri fenomeni della mia stessa storia. Prendete, per esempio, il fatto che in ogni momento della vita ci sono degli oggetti sensibili che noi non notiamo. Vediamo molte cose senza accorgerci di vederle, o almeno così sembra. Guardando con attenzione intorno a noi, noteremo via via varie cose, e ci persuaderemo che esse erano visibili anche prima che noi le notassimo; ma, prima che noi le notassimo, esse non erano dei dati per la teoria della conoscenza. Questo tipo di deduzione tratto da ciò che osserviamo è effettuato da tutti senza un atto di riflessione, anche da chi tiene maggiormente ad evitare un'indebita estensione della nostra conoscenza al di là dell'esperienza.
3. La terza posizione, sostenuta per esempio da Eddington, è che sia possibile dedurre altri fenomeni analoghi a quelli che sperimentiamo, e che quindi si abbia il diritto di pensare che esistano colori visti da altri e non da noi, mal di denti sofferti da altri, piaceri goduti e pene sopportate da altri, e così via. Ma non si avrebbe il diritto di dedurre fenomeni non sperimentati da nessuno e non appartenenti a nessuno «spirito». Questa teoria si può difendere basandosi sul fatto che ogni deduzione di fenomeni che restano al di fuori della nostra osservazione vien fatta per analogia, e che i fenomeni che nessuno ha sperimentato non sono sufficientemente analoghi ai miei dati per garantire una deduzione analogica.
4. La quarta posizione è quella del senso comune e della fisica tradizionale, secondo i quali esistono, oltre alle mie proprie esperienze e a quelle degli altri, anche fenomeni che nessuno sperimenta, per esempio il mobilio della mia stanza da letto quando dormo o quando c'è un buio pesto. G.E. Moore accusò una volta gli idealisti

di sostenere che i treni hanno ruote solo quando sono in stazione, dato che i passeggeri non possono vedere le ruote finché sono sul treno. Il buon senso rifiuta di credere che le ruote comincino improvvisamente ad esistere allorché voi le guardate, e non si diano, invece, il fastidio di esserci quando nessuno le osserva. Quando questo punto di vista diventa scientifico, la deduzione di fenomeni non percepiti si basa su leggi causali. Non mi propongo per ora di decidere tra queste quattro teorie. La decisione, ammesso che sia possibile, può esser tratta dopo una esauriente ricerca sulle deduzioni non dimostrative e sulla teoria delle probabilità. Ciò che mi propongo di fare è di mettere in luce certi errori logici commessi da chi ha discusso questi problemi. Berkeley, come abbiamo visto, pensa che ci siano delle ragioni logiche, le quali dimostrano che soltanto lo spirito e i fenomeni spirituali possano esistere. Su un altro terreno, questa opinione è sostenuta anche da Hegel e dai suoi seguaci. Credo che questo sia un errore totale. Un'affermazione come « ci fu un tempo precedente all'apparizione della vita su questo pianeta », vera o falsa che sia, non può esser condannata sul terreno logico, più dell'altra « ci sono delle moltiplicazioni che nessuno farà mai ». Essere osservati o percepiti vuol dire semplicemente provocare effetti d'un certo tipo, e non c'è alcuna ragione logica per cui tutti i fenomeni debbano avere effetti di questo genere. C'è però un altro argomento che, pur non rafforzando l'idealismo nel campo metafisico lo rafforza, se valido, nel campo dell'attività pratica. Si dice che un enunciato non verificabile è privo di significato; che la verifica dipende da ciò che si percepisce; e che quindi un enunciato intorno a qualsiasi cosa che non sia reale e percepibile è privo di senso. Penso che questa teoria, rigorosamente interpretata, ci ridurrebbe al primo dei quattro punti di vista sopra esposti, e ci impedirebbe di parlare di qualsiasi cosa che noi stessi non avessimo notata direttamente. Se è così, è una teoria che nessuno può seguire in pratica, il che è un difetto per una teoria proposta appunto sul terreno pratico. Tutto il problema delle verifiche sperimentali, e del loro legame con la conoscenza è difficile e complesso; per questo, almeno per ora, lo lascerò da parte. La quarta delle teorie illustrate, che ammette fenomeni che nessuno percepisce, può anche esser difesa con argomenti non validi. Si potrebbe sostenere che la causalità sia conosciuta a priori e che d'altra parte le leggi causali sarebbero impossibili se non esistessero fenomeni non percepiti. Al che si può opporre che la causalità non è a priori e che qualsiasi regolarità osservata dev'essere in rapporto con le cose percepite. Ogni motivo valido per suffragare le leggi della fisica dovrebbe essere esposto in termini di cose percepite. L'esposizione può essere strana e complicata; può esser priva di quelle caratteristiche di continuità che, fino a poco tempo fa, erano reputate indispensabili in una legge fisica. Ma è lontana dall'essere impossibile. Concludo che non c'è alcuna obiezione a priori a nessuna delle nostre quattro teorie. Sarebbe possibile, però, dire che tutta la verità è pragmatica e che non c'è alcuna differenza pragmatica tra le quattro teorie. Se questo è vero, potremmo adottare quella che preferiamo, perché la differenza tra di loro sarebbe soltanto linguistica. Non posso accettare questo punto di vista; ma anche questa sarà materia di ulteriore discussione. Rimane da chiedersi se si possa attribuire qualche significato alle parole «spirito » e «materia ». Tutti sanno che «spirito » è ciò di cui un idealista dice che esiste esso solo e nient'altro, e che « materia » è ciò di cui un materialista pensa la stessa cosa. Il lettore sa anche (spero) che gli idealisti sono virtuosi e i materialisti sono malvagi. Ma forse vi può essere qualcosa di più da dire.

La mia definizione di «materia » può sembrare inadeguata: la definirei come ciò che soddisfa le equazioni della fisica. Può essere che niente soddisfi queste equazioni; in tal caso o la fisica o il concetto di « materia » sono sbagliati. Se respingiamo la sostanza, la « materia » dovrà essere una costruzione logica. Se possa o non possa esserci una interpretazione della realtà basata su dei fenomeni (che in parte possono

essere dedotti) è una questione difficile, ma nient'affatto insolubile. Quanto allo « spirito », una volta respinta la sostanza, spirito può essere un gruppo o un edificio di fenomeni. L'aggruppamento deve essere effettuato per mezzo di qualche relazione che sia caratteristica di quel tipo di fenomeni che vogliamo chiamare « spirituali ». Possiamo prendere la memoria come caso tipico. Sarebbe forse troppo semplicistico, ma potremmo definire un fenomeno spirituale come un fenomeno che ricorda o è ricordato. Allora lo «spirito » a cui appartiene un dato fenomeno spirituale è il gruppo di fenomeni legato al fenomeno in questione, in un modo o nell'altro, dalla memoria. Si sarà visto che, secondo le definizioni precedenti, uno spirito o un elemento materiale sono entrambi un gruppo di fenomeni. Non c'è motivo per cui ogni fenomeno debba appartenere ad uno o all'altro tipo, e non c'è motivo per cui qualche fenomeno non debba appartenere ad entrambi i tipi; quindi qualche fenomeno può non essere né spirituale né materiale, ed altri fenomeni possono essere entrambe le cose. Quanto a questo, solo particolari considerazioni empiriche possono decidere.

CAPITOLO 17: HUME

David Hume (1711-1776) è uno dei filosofi più importanti, perché sviluppò fino alla sua conclusione logica la filosofia empiristica di Locke e Berkeley e, rendendola coerente, la rese al tempo stesso incredibile. Rappresenta, in un certo senso, un termine estremo: in quella direzione è impossibile andare oltre. Confutarlo è stato, da quando Hume ha pubblicato i suoi scritti, il passatempo favorito dei metafisici. Per parte mia, non trovo convincente nessuna delle loro confutazioni; nondimeno, non posso sperare altro se non che si scopra qualcosa di meno scettico del sistema di Hume.

Hume scrisse la sua principale opera filosofica, il Trattato sulla natura umana, mentre si trovava in Francia tra il 1734 e il 1737. I primi due volumi furono pubblicati nel 1739, il terzo nel 1740. Allora era giovanissimo, non ancora sulla trentina: non era conosciuto e le sue conclusioni erano tali che quasi tutte le scuole non le potevano accogliere bene. Hume sperava di ricevere violenti attacchi che avrebbe potuto ribattere con brillanti risposte, Invece nessuno notò il libro: come dice Hume stesso, « venne alle stampe nato morto ». « Ma », aggiunge, « essendo per natura di temperamento allegro e sanguigno, mi riebbi ben presto dal colpo ». Si dedicò a scrivere saggi di cui pubblicò il primo volume nel 1741. Nel 1744 fece un tentativo non riuscito di ottenere una cattedra ad Edimburgo. Fallito questo obiettivo, divenne prima tutore di un pazzo e poi segretario di un generale. Forte di queste credenziali, si avventurò di nuovo nella filosofia. Abbreviò il Trattato, lasciando fuori le parti migliori e le ragioni che potevano giustificare le conclusioni; ne risultò l'indagine sull'intelletto umano, per lungo tempo molto meglio conosciuta del Trattato. Fu questo libro che svegliò Kant dal suo «dormiveglia dogmatico»: non risulta che Kant abbia conosciuto il Trattato.

Hume scrisse anche i Dialoghi sulla religione naturale, che lasciò inediti finché visse. Per sua disposizione furono pubblicati postumi nel 1779. Il suo Saggio sui miracoli, che divenne famoso, afferma che non potranno mai esserci sufficienti prove storiche di simili eventi. La sua Storia d'Inghilterra, pubblicata nel 1755 e anni seguenti, è volta a dimostrare la superiorità dei Tories sui Whigs e degli scozzesi sugli inglesi; Hume non considera la storia degna d'esser studiata con il distacco del filosofo. Visitò Parigi nel 1763 e ricavò molti insegnamenti dai philosophes. Purtroppo si legò d'amicizia con Rousseau, ed ebbe poi una famosa polemica con lui. Hume si comportò con ammirabile pazienza, ma Rousseau, che soffriva di mania di persecuzione, fece di tutto per venire ad una rottura violenta.

Hume ha descritto il proprio carattere in una «biografia del morto scritta dallo stesso » o «orazione funebre», come lui stesso la chiama:

«Ero un uomo di temperamento mite, che comandava al proprio carattere, d'umore aperto, socievole e allegro, capace di affetto, ma poco suscettibile all'inimicizia e molto moderato in tutte le mie passioni. Perfino il mio amore per la gloria letteraria, la mia passione dominante, non inasprì mai il mio carattere, malgrado le frequenti delusioni ». Tutto ciò è confermato da quanto si sa di lui.

Il Trattato sulla natura umana si divide in tre libri, che si occupano rispettivamente dell'intelletto, delle passioni e della morale. Quel che c'è d'importante e di nuovo nelle sue dottrine si trova nel primo libro, al quale mi limiterò.

Hume comincia con la distinzione tra «impressioni» e «idee». Si tratta di due tipi di percezione: le impressioni sono quelle che hanno più forza e violenza. « Per idee intendo le immagini più deboli tra quelle del pensare e del ragionare ». Le idee, almeno quando sono semplici, sono come le impressioni, ma più deboli. «Ogni idea semplice ha un'impressione semplice che le rassomiglia; e ogni impressione semplice

ha la sua idea corrispondente ». «Tutte le nostre idee semplici, al loro primo apparire, derivano da impressioni semplici, che sono corrispondenti ad esse e che esse rappresentano esattamente ». Le idee complesse, d'altra parte, non assomigliano necessariamente ad impressioni. Possiamo immaginare un cavallo alato senza averne mai visto uno, ma i costituenti di questa idea complessa derivano tutti da impressioni. La prova che le impressioni sono antecedenti è data dall'esperienza; per esempio, un uomo nato cieco non ha alcuna idea dei colori. Tra le idee, quelle che conservano in grado notevole la vivacità delle impressioni originali appartengono alla memoria, le altre all'immaginazione.

C'è un brano (Libro 1, parte 1, sezione 7) dedicato alle « Idee astratte», che inizia con un paragrafo di entusiastica adesione alla dottrina di Berkeley che «tutte le idee generali non sono altro che idee particolari, legate a un certo termine che dà loro un significato più estensivo, e fa sì ch'esse richiamino alla mente in determinate occasioni altre singole cose simili ad esse ». Afferma che, quando abbiamo una certa idea di un uomo, questa possiede quelle particolarità che ha in sé l'impressione che si riceve di quell'uomo. «Lo spirito non può formarsi alcuna nozione di quantità o qualità senza formarsi una nozione precisa del grado di ciascuna di esse ». « Le idee astratte sono, in se stesse, idee individuali, però posson diventare generali allorché vengono rappresentate ». Questa teoria, che è una forma moderna di nominalismo, ha due difetti, uno logico, l'altro psicologico. Per cominciare con l'obiezione logica: «Quando abbiamo trovato una rassomiglianza tra parecchi oggetti», dice Hume, «applichiamo a tutti lo stesso nome». Ogni nominalista approverebbe. Ma in realtà un nome comune, come «gatto», è altrettanto irreale del gatto universale. La soluzione nominalista del problema degli universali cade, così, per il fatto di non essere sufficientemente drastica nell'applicazione dei propri stessi principi; erroneamente applica questi principi soltanto alle «cose» e non anche alle parole.

L'obiezione psicologica è più seria, almeno per Hume. Tutta la teoria delle idee come copie delle impressioni, così come egli la espone, è difettosa in quanto ignora l'indeterminatezza. Quando, per esempio, ho visto un fiore d'un certo colore, e più tardi richiamo alla mente un'immagine di esso, l'immagine manca di precisione, nel senso che ci sono parecchie sfumature di colore assai simili, di cui quella potrebbe essere l'immagine, o l'« idea », nella terminologia di Hume. Non è vero che «lo spirito non può formarsi alcuna nozione di quantità o qualità senza formarsi una nozione precisa del grado di ciascuna di esse ». Supponete d'aver visto un uomo la cui altezza sia di centottantadue centimetri. Voi conservate un'immagine di lui, ma probabilmente questa si adatterebbe ad un uomo d'un centimetro più alto o più basso. L'indeterminatezza è cosa diversa dalla genericità, ma ha alcune caratteristiche simili. Per non averne preso nota, Hume cade in difficoltà non inevitabili, quella, per esempio, della possibilità di immaginare una sfumatura intermedia tra due altre sfumature strettamente simili e che viceversa avete visto. Se queste due sono sufficientemente simili, qualsiasi immagine voi ve ne possiate formare sarà egualmente applicabile ad entrambe, e anche alla sfumatura intermedia. Quando Hume dice che le idee derivano dalle impressioni che esse rappresentano esattamente, va al di là di ciò che è psicologicamente accettabile. Hume scacciò il concetto di sostanza dalla psicologia, così come Berkeley l'aveva scacciato dalla fisica. Non esiste, dice Hume, alcuna impressione di se stessi, e quindi nessuna idea di se stessi (Libro 1, parte 4, sezione 6). « Per parte mia, quando penetro più intimamente in ciò che chiamo me stesso, inciampo sempre in una o in un'altra particolare percezione, di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, d'amore o d'odio, di dolore o di piacere. Non riesco mai ad affermare me stesso senza una percezione, e non posso osservare mai niente altro che la percezione ». Possono esserci, ammette ironicamente Hume, alcuni filosofi che riescono a percepire se stessi; «ma lasciando

da parte metafisici di questo genere, oso affermare che il resto dell'umanità non è altro che un mazzo o un aggregato di diverse percezioni, che si succedono l'una all'altra con inimmaginabile rapidità, e sono in continuo flusso e movimento ».

Il rifiuto dell'idea dell'Io è di grande importanza. Vediamo esattamente in che consiste e fin dove è valido. Per cominciare, l'Io, se qualcosa di simile esiste, non è mai percepito, e quindi non possiamo averne idea alcuna. Se questo è vero, bisogna studiar la cosa con attenzione. Nessuno percepisce il proprio cervello, tuttavia, fondamentalmente, ne ha un'« idea ». Tali « idee », che sono tratte per inferenza dalle percezioni, non rientrano nel novero delle idee fondamentali dal punto di vista logico; sono bensì complesse e descrittive: così dev'essere, se è giusto il principio di Hume per cui tutte le idee semplici derivano dalle impressioni; se invece si respinge questo principio, si è ricondotti per forza alle idee « innate ». Impiegando la terminologia moderna, possiamo dire: le idee delle cose o degli avvenimenti non percepiti possono sempre esser definite in termini di cose o avvenimenti percepiti, e quindi, sostituendo il termine definito con la definizione, possiamo sempre fissare ciò che sappiamo empiricamente senza introdurre cose o avvenimenti non percepiti. Per quel che riguarda il nostro problema attuale, tutta la conoscenza psicologica può essere espressa senza introdurre l'« io ». Inoltre l'« io », così com'è definito, non può essere altro che un mazzo di percezioni, e non una nuova « cosa » semplice. Credo che in questo ogni intransigente empirista sia d'accordo con Hume. Non ne consegue che non c'è un Io semplice; ne consegue solo che non possiamo sapere se ci sia o no, e che l'Io, fuorché come « mazzo » di percezioni, non può trovar posto in nessun modo nella nostra conoscenza. Questa conclusione ha importanza in metafisica, perché elimina l'ultima sopravvivenza della « sostanza ». è importante in teologia, in quanto abolisce tutta la supposta conoscenza dell'« anima ». è importante nell'analisi della conoscenza, perché dimostra che la categoria del soggetto e dell'oggetto non è fondamentale. Per quanto riguarda la questione del soggetto, Hume fece un notevole passo avanti su Berkeley. La parte più importante di tutto il Trattato è quella intitolata « Della conoscenza e della probabilità ». Hume non intende, con «probabilità », quel genere di conoscenza di cui tratta la teoria matematica della probabilità, per cui, per esempio, c'è una probabilità su trentasei di fare un doppio sei gettando due dadi. Questa conoscenza non è probabile in se stessa in nessun senso particolare; ha altrettanta certezza di quanta può averne la conoscenza. Ciò di cui Hume si occupa è la conoscenza incerta, quale si ottiene dai dati empirici attraverso inferenze che non sono dimostrative. Ciò riguarda tutta la nostra conoscenza intorno al futuro, e intorno alle cose non osservate del passato e del presente. In realtà comprende tutto fuorché, da una parte, l'osservazione diretta, e dall'altra la logica e la matematica. L'analisi di questa conoscenza « probabile » portò Hume a conclusioni scettiche, che è altrettanto difficile respingere come accettare. Il risultato fu una sfida ai filosofi, sfida cui, secondo me, non si è ancora adeguatamente risposto.

Hume comincia distinguendo sette tipi di relazioni filosoficamente rilevanti:

somiglianza, identità, relazioni di tempo e di spazio, proporzione di quantità o di numero, grado delle qualità, contraddittorietà e causalità.

Questi tipi, dice Hume, possono essere divisi in due categorie:

quelli che dipendono soltanto dalle idee, e quelli che possono esser mutati senza alcun cambiamento nelle idee. Alla prima categoria appartengono: somiglianza, contraddittorietà, grado delle qualità, e proporzione di quantità o di numero. Le relazioni spazio-temporali e causali appartengono invece alla seconda categoria. Soltanto le relazioni della prima categoria danno una conoscenza certa; la nostra conoscenza intorno alle altre è solo probabile. L'algebra e l'aritmetica sono le sole scienze che ci consentano di effettuare un lungo ragionamento concatenato senza

abbandonare il terreno della certezza. La geometria non è certo come l'algebra e l'aritmetica, perché non possiamo esser sicuri della verità dei suoi assiomi. È un errore supporre, come fanno molti filosofi, che le idee della matematica « debbano essere comprese da un punto di vista puro ed intellettuale, del quale sono capaci solo le superiori facoltà dell'anima». La falsità di questa teoria è evidente, dice Hume, non appena rammentiamo che « tutte le nostre idee son copie delle nostre impressioni ». Le tre relazioni che non dipendono soltanto dalle idee sono l'identità, le relazioni spazio-temporali, e la causalità. Nelle prime due, lo spirito non va oltre ciò che è immediatamente presente ai sensi (le relazioni spazio-temporali, secondo Hume, possono esser percepite e si possono far rientrare nelle impressioni); la sola causalità ci mette in grado di dedurre qualche cosa o qualche avvenimento da qualche altra cosa o avvenimento: « è soltanto la causalità che genera un legame che possa assicurarci, attraverso l'esistenza o l'azione d'un oggetto, che questo fosse seguito o preceduto da qualche altra esistenza o altra azione ».

Una difficoltà nasce dalla supposizione di Hume che non si possa avere l'impressione d'una relazione causale. Possiamo percepire, attraverso la semplice osservazione di A e B, che A è al disopra di B, o a destra di B, ma non che A causi B. Nel passato, la relazione di causalità era stata più o meno assimilata a quella dell'origine e della conseguenza nella logica, ma questo, come Hume comprese esattamente, era un errore. Nella filosofia cartesiana, come in quella degli scolastici, si supponeva che la connessione di causa ed effetto fosse necessaria, così come sono necessarie le connessioni logiche. Il primo colpo veramente serio a questo punto di vista provenne da Hume, col quale comincia la moderna filosofia della causalità. Hume, insieme a quasi tutti i filosofi, fino a Bergson compreso, pensa a una legge che stabilisce l'esistenza di proposizioni della forma « A causa B », dove A e B sono classi di avvenimenti; il fatto che tale legge non compaia in alcuna scienza ben costruita sembra sconosciuto ai filosofi. Ma molto di quanto essi hanno detto può esser tradotto in modo tale da essere applicabile alle leggi causali quali in realtà esistono; possiamo perciò trascurare questo punto, almeno per ora.

Hume comincia con l'osservare che il potere d'un soggetto di originarne un altro non è discernibile dalle idee dei due soggetti, e che noi possiamo quindi conoscere la causa e l'effetto solo per esperienza, non per ragionamento o per riflessione. La frase « ciò che comincia deve avere una causa », dice Hume, non ha una sua certezza intuitiva, come gli enunciati della logica: « non c'è alcun oggetto che implichi l'esistenza d'un altro oggetto, se consideriamo questi oggetti in se stessi e non guardiamo mai oltre le idee che ci formiamo di essi ». Hume ne deduce che dev'essere l'esperienza a darci la nozione di causa ed effetto, ma che non può essere soltanto l'esperienza dei due avvenimenti A e B, che sono tra loro in rapporto causale. Dev'essere l'esperienza, dato che il legame non è logico; e non può essere unicamente l'esperienza dei singoli avvenimenti A e B, dato che non possiamo scoprire nulla in A, preso in se stesso, che possa spingere A a originare B. L'esperienza richiesta, dice Hume, è quella del legame costante degli avvenimenti del tipo A con gli avvenimenti del tipo B. Precisa che, quando nell'esperienza due oggetti sono costantemente legati, noi di fatto li deduciamo l'uno dall'altro. (Quando dice « dedurre », intende che il fatto di percepire uno ci fa attendere l'altro; non intende una deduzione formale o esplicita). « Forse è proprio quel legame necessario che dipende dalla deduzione », non viceversa. Vale a dire: vedere A provoca l'aspettazione di B, e ci porta così a credere che ci sia un legame necessario tra A e B. La deduzione non è determinata dalla ragione, dato che questo richiederebbe un'uniformità della natura, che non è necessaria in se stessa, ma soltanto ricavata dall'esperienza. Hume è spinto così a sostenere che quando diciamo « A causa B » intendiamo solo che A e B sono di fatto sempre collegati, non che c'è un legame necessario tra loro. « Non abbiamo altra nozione di causa ed

effetto se non quella di certi oggetti che sono sempre stati collegati tra di loro... Non possiamo penetrare il motivo di questo legame ». Hume appoggia la sua teoria con una definizione del verbo « credere » che è, secondo lui, « un'idea vivida, riferita o associata a un'impressione reale ». Attraverso questo legame, se A e B nella passata esperienza sono stati sempre collegati, l'impressione di A produce quella vivida idea di B, che costituisce il « credere in B ». Questo spiega perché noi crediamo che A e B siano collegati: la percezione di A è collegata con l'idea di B, e così finiamo con il pensare che A sia collegato con B, per quanto questa opinione sia in realtà infondata. «Gli oggetti non hanno legami accertabili tra loro; né per qualche principio diverso dall'abitudine (che agisce sull'immaginazione) noi possiamo trarre qualche deduzione tra l'apparenza di un oggetto e l'esistenza di un altro oggetto ». Hume ripete molte volte l'affermazione che quanto ci appare come un legame necessario tra oggetti è in realtà solo un legame tra le idee di quegli oggetti: lo spirito viene determinato dall'abitudine, ed « è questa impressione o determinazione che provoca in me l'idea di necessità ». Il ripetersi degli esempi che ci spinge a credere che A causi B, non aggiunge niente di nuovo all'oggetto, ma dà origine, nello spirito, ad un'associazione di idee; così « la necessità è qualcosa che esiste nello spirito, non negli oggetti ». Cosa dobbiamo pensare della dottrina di Hume? Essa consta di due parti, una oggettiva, l'altra soggettiva. La parte oggettiva dice: quando giudichiamo che A causi B, ciò che in realtà è accaduto, per quel che riguarda A e B, è solo questo: è stato frequentemente osservato come tra A e B esista un collegamento, cioè come A sia, immediatamente o quasi, seguito da B; non abbiamo alcun diritto di dire che A debba esser seguito da B, o che sarà seguito da B nelle prossime occasioni. Né abbiamo alcun motivo per supporre che, per quanto spesso A sia seguito da B, in questa successione sia implicita una relazione qualsiasi. In realtà, la causalità è definibile a termini di successione, e non è una nozione indipendente.

La parte soggettiva della dottrina dice: il collegamento frequentemente osservato di A con B fa sì che l'impressione di A provochi l'idea di B. Ma se dobbiamo definire la « causalità » come è suggerito nella parte oggettiva della dottrina, dobbiamo riscrivere quest'ultima frase. Essa diviene infatti:

« è stato frequentemente osservato che il legame ripetutamente osservato tra due oggetti A e B è stato frequentemente seguito da casi in cui l'impressione di A fu seguita dall'idea di B ». Questa asserzione possiamo ammettere che sia vera, ma è difficile che Hume formuli proprio a questo scopo la parte soggettiva della sua dottrina. Hume afferma in ogni occasione che il frequente legame fra A e B non ci dà alcuna ragione per attenderci che A e B saranno collegati anche nel futuro, ma è semplicemente una causa di questa aspettazione. Vale a dire: l'esperienza di un frequente legame va frequentemente congiunta con l'abitudine di associare due oggetti. Ma, se si accetta la parte oggettiva della dottrina di Hume, il fatto che in passato queste associazioni si siano frequentemente verificate in determinate circostanze, non è una ragione per supporre che esse continueranno a verificarsi o che se ne verificheranno delle nuove in circostanze analoghe. Il fatto è che nel campo psicologico Hume si permette di credere nella causalità in un senso che in genere condanna. Facciamo un esempio. Ho davanti a me una mela e, se la mangio, mi attendo di sperimentare un certo sapore. Secondo Hume, non c'è alcun motivo per cui debba sperimentare proprio quel sapore: la legge dell'abitudine spiega l'esistenza della mia attesa, ma non la giustifica. Ma la legge dell'abitudine è essa stessa una legge causale. Quindi, se prendiamo sul serio Hume, dobbiamo dire: per quanto nel passato la vista di una mela sia andata congiunta con l'attesa di un certo sapore, non c'è ragione per cui questo legame debba continuare a verificarsi: forse la prossima volta che vedrò una mela mi aspetterò che essa abbia il sapore del roast-beef. Voi potete, lì per lì, pensare che questo sia improbabile; ma questa non è una buona

ragione per prevedere che stimerete la cosa improbabile di qui a cinque minuti. Se la dottrina oggettiva di Hume è giusta, non esiste, per le previsioni in campo psicologico, un fondamento migliore di quel che esiste nel mondo fisico. La teoria di Hume potrebbe esser messa in caricatura come segue: « La proposizione "A causa B" significa "l'impressione di A causa l'idea di B" ». Come definizione, non è davvero un gran successo.

Possiamo quindi esaminare più da vicino la dottrina oggettiva di Hume. Questa dottrina consta di due parti: 1) quando diciamo « A causa B », tutto ciò che abbiamo diritto di dire è che, nell'esperienza passata, A e B sono apparsi frequentemente insieme o in rapida successione, e non è stato osservato alcun esempio in cui A non fosse seguito o accompagnato da B; 2) per quanti esempi possiamo aver osservato del legame tra A e B, questo non ci dà alcuna ragione per attenderci che essi saranno congiunti anche in un'occasione futura, pur essendo una causa di questa aspettazione, pur essendo stato, cioè, frequentemente osservato che ciò era legato ad una simile aspettazione.

Queste due parti della dottrina possono essere espresse come segue:

- 1) nella causalità non esiste alcuna relazione indefinibile, eccetto la congiunzione o successione;
- 2) l'induzione per semplice enumerazione non è una forma valida di ragionamento. In genere gli empiristi hanno accettato la prima di queste tesi e respinto la seconda. Quando dico che hanno respinto la seconda, intendo che costoro hanno creduto che, data una somma sufficientemente abbondante di esempi di associazione, la probabilità che tale associazione si verifichi anche la volta successiva sarà superiore al cinquanta per cento; anche se non hanno sostenuto esattamente questo, la loro dottrina porta tuttavia a conseguenze analoghe.

Non vorrei discutere ora l'induzione, che è un argomento ampio e difficile; per il momento mi accontento di osservare che, se si ammette la prima metà della dottrina di Hume, il rifiuto dell'induzione rende irrazionale ogni previsione per il futuro, anche la previsione che continueremo a fare delle previsioni. Non intendo dire soltanto che le nostre previsioni possono esser sbagliate; questo dobbiamo ammetterlo in ogni modo. Intendo dire questo: anche nelle nostre convinzioni più salde, come quella che domani il sole sorgerà, non c'è alcuna ragione per supporre più probabile che previsioni di questo genere si verifichino, piuttosto che supporre il contrario. Detto questo, torno al significato della parola « causare ».

Chi non è d'accordo con Hume, sostiene che il « causare » sia una relazione specifica, che porta con sé successioni invariabili di termini, ma non è imposta da questi. Per tornare agli orologi dei cartesiani: due cronometri perfettamente regolati potrebbero battere le ore invariabilmente uno dopo l'altro, senza che per questo uno dei due fosse la causa dei battiti dell'altro. In genere, chi sostiene questo punto di vista afferma che possiamo talvolta percepire le relazioni causali, benché nella maggior parte dei casi siamo costretti a dedurle, più o meno precariamente, dal costante verificarsi di qualche associazione. Vediamo dunque quali argomenti ci sono pro e contro Hume su questo punto.

Hume riassume il suo ragionamento come segue:

« So benissimo che di tutti i paradossi, che ho avuto o avrò in seguito occasione di proporre nel corso di questo trattato, questo è uno dei più violenti, e che soltanto a forza di solide prove e di ragionamenti posso sperare di farmi dar ragione e di superare gli inveterati pregiudizi dell'umanità. Prima di conciliarci con questa dottrina, quanto spesso dobbiamo ripeterci che la semplice vista di due oggetti qualsiasi comunque in rapporto tra loro, non può mai darci l'idea d'una forza o d'un legame

esistenti fra loro; che questa idea nasce dalla frequenza del loro associarsi; che questa frequenza non scopre né provoca alcunché negli oggetti, ma ha un'influenza solo sullo spirito, in cui produca questa abituale trasposizione; che questa abituale trasposizione è, quindi, la stessa cosa della forza e della necessità che in conseguenza sono immaginate dall'anima, e non percepite esternamente nei corpi? » Hume viene di solito accusato di avere una concezione troppo atomizzata della percezione, ma in realtà egli ammette che anche certe relazioni possano venir percepite. « Noi non dovremmo accettare come ragionate le osservazioni che facciamo intorno all'identità, e alle relazioni di spazio e di tempo, dato che in nessuno di questi casi lo spirito va oltre ciò che è immediatamente presente ai sensi ». La causalità, dice però Hume, è diversa, in quanto ci porta al di là dell'impressione sensoria e ci informa intorno ad essenze non percepite. Come argomento questo non sembra valido. Crediamo in molti rapporti spazio-temporali che non possiamo percepire: crediamo che il tempo si estenda nel passato e nel futuro, e lo spazio oltre le pareti della nostra stanza. L'argomento centrale di Hume è che, mentre talvolta percepiamo relazioni di tempo e di spazio, non percepiamo mai relazioni causali, le quali devono quindi (qualora vengano ammesse) venir dedotte dalle relazioni che possono invece essere percepite. Così la controversia si riduce a un fatto empirico: percepiamo o no, talvolta, una relazione che possa chiamarsi causale? Hume dice di no, i suoi avversari dicono di sì, e non è facile vedere come dalle due parti si possano recar delle prove.

Forse l'argomento più forte in favore di Hume si può trovare nel carattere stesso delle leggi causali della fisica. Infatti, regole semplici della forma « A causa B » non vengono mai ammesse nella scienza, se non come semplici suggerimenti iniziali. Le leggi causali, da cui queste semplici leggi vengono sostituite nelle scienze già sviluppate, sono così complesse che sarebbe impossibile supporre ch'esse siano derivate dalla percezione; sono invece, evidentemente, delle elaborate deduzioni, tratte da quanto si è osservato in natura. E non parlo qui della moderna teoria dei quanta, che non fa che rafforzare tale conclusione. Fintantoché si tratta di scienze fisiche, Hume ha completamente ragione; enunciati come « A causa B » non possono venir accettati, e la nostra tendenza ad accettarli può essere spiegata solo con le leggi riguardanti l'abitudine e l'associazione d'idee. Queste leggi, nella loro forma precisa, saranno a loro volta rappresentate da complicate formule intorno al tessuto nervoso, prima di tutto alla sua fisiologia, poi alla sua chimica, e infine alla sua fisica.

Ma l'oppositore di Hume, pur ammettendo quanto è stato detto finora intorno alle scienze fisiche, non può darsi completamente per vinto. Può dire che in psicologia si danno casi in cui una relazione causale può esser percepita. Tutta la concezione di causa è derivata probabilmente dalla volontà; si può dire anzi che noi possiamo percepire una relazione, tra un atto di volontà e l'azione che ne consegue, che è qualcosa di più d'una successione costante. Lo stesso si può dire della relazione tra un dolore improvviso e un grido. Tali teorie, però, sono complicate assai dalla fisiologia. Tra la mia decisione di muovere un braccio e il conseguente movimento, c'è una lunga catena di intermediari causali, consistenti nei processi che si verificano nei nervi e nei muscoli. Percepiamo solo i termini estremi di questo processo, la decisione e il movimento, e se crediamo di vedere una diretta connessione causale tra di essi, ci sbagliamo. Questo argomento non risolve la questione generale, ma dimostra come sia imprudente supporre che noi percepiamo davvero le relazioni causali, allorché crediamo di percepirlle. La bilancia, quindi, pende in favore della teoria di Hume che nel « causare » non sia implicita altro che una successione costante.

La prova, però, non è così conclusiva come supponeva Hume. Hume non si accontenta di ridurre quella che si prende comunemente come prova di una relazione causale all'esperienza di una frequente successione; afferma anche che tale esperienza non giustifica affatto l'aspettativa di successioni simili nel futuro. Per

esempio, quando (per riprendere un caso già considerato) ho davanti a me una mela, la passata esperienza fa sì che io mi attenda ch'essa avrà il sapore d'una mela, e non quello del roast-beef; ma non v'è alcuna giustificazione razionale per una simile previsione. Se una tale giustificazione ci fosse, dovrebbe partire dal principio « che quegli esempi, di cui non abbiamo ancora fatto l'esperienza, assomiglano a quelli di cui abbiamo fatto l'esperienza ». Questo principio non è logicamente necessario, dato che ci è lecito almeno concepire un cambiamento nel corso della natura. Sarebbe quindi un principio probabilistico. Ma tutti gli argomenti probabilistici presuppongono questo principio, e quindi esso non può esser dimostrato da un argomento probabilistico, e neppure reso probabile da un argomento del genere. « La supposizione che il futuro assomigli al passato non è fondata su argomenti di nessun genere, ma è interamente derivata dall'abitudine » (Libro 1, parte 3, sezione 4). La conclusione è totalmente scettica. (Libro 1, parte 3, sezione 8)

« Tutto il ragionare probabilistico non è altro che una specie particolare di sensazione. Non è soltanto in poesia e in musica che dobbiamo seguire il nostro gusto e il nostro sentimento, ma anche in filosofia. Quando mi convinco di qualche principio, ciò vuol dire soltanto che c'è qualche idea che mi colpisce in modo particolare. Quando do la preferenza a un dato ordine di argomenti piuttosto che a un altro, non faccio altro che prendere una decisione, basandomi sul fatto che io trovo una maggiore coerenza in quei determinati argomenti. Gli oggetti non hanno legami accertabili tra loro; né per qualche principio diverso dall'abitudine (che agisce sull'immaginazione) noi possiamo trarre qualche deduzione tra l'apparenza di un oggetto e l'esistenza di un altro oggetto ».

Non credo che l'ultimo risultato della ricerca di Hume su quel che passa per conoscenza sia quello che Hume stesso desiderasse. Il sottotitolo del suo libro dice: « Un tentativo di introdurre il metodo sperimentale del ragionare negli argomenti morali ». è evidente ch'egli era partito con la convinzione che il metodo scientifico portasse alla verità, a tutta la verità, a nient'altro che la verità; finì, però, col persuadersi che una convinzione non è mai razionale, dato che non sappiamo niente. Dopo aver esposto gli argomenti in favore dello scetticismo (Libro 1, parte 4, sezione 1), non li rifiuta, ma ricade nella credulità naturale.

« La natura, per un'assoluta e incontrollabile necessità, ci spinge a giudicare non meno che a respirare o a sentire; né possiamo in alcun modo evitare di veder certi oggetti in una luce più forte o più piena (a causa del loro abituale legame con un'impressione reale) più di quanto possiamo trattenerci dal pensare mentre siamo svegli, o dal vedere i corpi circostanti, quando volgiamo gli occhi attorno. Chiunque si è preso la pena di confutare lo scetticismo totale, ha realmente litigato senza un antagonista, e si è sforzato di trovare argomenti per definire una facoltà, che la natura aveva già assegnato alla mente e che aveva già reso inevitabile. Quindi la mia intenzione, nell'esporre con tanta cura gli argomenti di quella fantastica setta, era soltanto di far constatare al lettore la verità della mia ipotesi, che tutti i nostri ragionamenti intorno alle cause e agli effetti derivino da nient'altro che dall'abitudine; e che il credere è più propriamente un atto della parte sensitiva che non della parte cogitativa della nostra natura ». « Lo scettico », prosegue Hume (Libro 1, parte 4, sezione 2), « continua ancora a ragionare e a credere, anche se asserisce di non poter difendere la sua ragione per mezzo della ragione; e analogamente deve esser d'accordo col principio riguardante l'esistenza del corpo, pur non potendone sostenere l'autenticità con alcun argomento filosofico... Possiamo ben chiedere che cosa ci spinga a credere nell'esistenza del corpo. Ma è inutile chiedere, se ci siano corpi o no. Questo è un punto che dobbiamo dare per assodato in tutti i nostri ragionamenti ». Quanto sopra è il principio di un paragrafo « Intorno allo scetticismo nei riguardi dei sensi ». Dopo una lunga discussione, questo paragrafo termina:

« Questo dubbio scettico, sia rispetto alla ragione che ai sensi, è una malattia che non può mai essere curata alla radice, ma deve ripresentarsi a noi ad ogni istante, per quanto noi possiamo scacciarla e per quanto a volte possa sembrare che ce ne siamo interamente liberati... Soltanto la noncuranza e l'indifferenza possono offrirci qualche rimedio. Per questa ragione mi appoggio interamente su di esse; e siate certi, qualunque possa essere l'opinione del lettore in questo istante, che di qui ad un'ora egli sarà persuaso che esistono sia un mondo esterno che un mondo interno ».

Non c'è alcun merito per studiare la filosofia, così sostiene Hume, eccetto il motivo che, per certi temperamenti, essa costituisce un piacevole modo di passare il tempo. « In tutti gli eventi della vita dovremmo conservare il nostro scetticismo. Se crediamo che il fuoco riscaldi o che l'acqua rinfreschi, questo è solo perché ci costa troppa fatica pensare altrimenti. Anzi, se siamo filosofi, ciò dovrebbe avvenire soltanto sulla base di principi scettici, e per un'inclinazione che sentiamo a impegnarci a quel modo ». Se abbandonassi la speculazione. «sento che uscirei perdente dal campo del piacere; e questa è l'origine della mia filosofia ».

La filosofia di Hume, esatta o errata che sia, rappresenta la bancarotta della ragionevolezza del 18esimo secolo. Hume parte, come Locke, con l'intenzione di essere sensoriale ed empirico, di non dar niente per ammesso, ma di cercare ogni insegnamento che si possa trarre dall'esperienza e dall'osservazione. Ma, fornito di un'intelligenza superiore a quella di Locke, di una maggiore acutezza nell'analisi, e di una minor capacità di accettare delle confortanti incongruenze, Hume arriva alla disastrosa conclusione che dall'esperienza e dall'osservazione nulla si possa apprendere. Non esiste niente di simile ad una convinzione razionale: « se crediamo che il fuoco riscaldi o che l'acqua rinfreschi, questo è solo perché ci costa troppa fatica pensare altrimenti ». Non possiamo fare a meno di credere, ma nessuna convinzione può basarsi sulla ragione. Né una data linea d'azione può essere più razionale di un'altra, dato che tutte sono ugualmente basate su convinzioni irrazionali. Quest'ultima conclusione, però, sembra che Hume non l'abbia tratta. Anche nel suo capitolo più scettico, in cui riassume le conclusioni del Libro 1, dice: « Generalmente parlando, gli errori in religione sono pericolosi; quelli in filosofia sono soltanto ridicoli ». Veramente non ha alcun diritto di dirlo: « pericoloso » è una parola casuale, e uno che è scettico intorno alla causalità non può sapere se qualcosa sia « pericoloso ».

In realtà, nelle ultime parti del Trattato, Hume dimentica tutti i suoi dubbi fondamentali e scrive molte cose che qualsiasi moralista illuminato del tempo avrebbe potuto scrivere; applica ai suoi dubbi il rimedio che egli stesso raccomanda, e cioè « noncuranza e indifferenza ». In un certo senso il suo scetticismo è insincero, dato che non può poi mantenerlo nella pratica. Ha però l'imbarazzante conseguenza di paralizzare ogni sforzo per dimostrare che una linea d'azione è migliore di un'altra. Era inevitabile che una simile auto-confutazione del razionalismo fosse seguita da un'esplosione di fede irrazionale. La disputa tra Hume e Rousseau è simbolica: Rousseau era pazzo, ma fu influente, Hume era savio ma non ebbe seguaci. I successivi empiristi inglesi respinsero il suo scetticismo senza confutarlo; anche Rousseau e i suoi seguaci dicevano, con Hume, che nessuna convinzione è basata sulla ragione, ma pensavano che il cuore fosse superiore alla ragione, e lasciavano che il cuore li conducesse a convinzioni assai diverse da quelle che Hume sosteneva in pratica. I filosofi tedeschi, da Kant ad Hegel, non hanno assimilato gli argomenti di Hume. Lo dico deliberatamente, a dispetto dell'opinione che molti filosofi hanno in comune con Kant, che la sua Critica della ragion pura rispondesse a Hume. In realtà questi filosofi, almeno Kant ed Hegel, rappresentano un tipo di razionalismo pre-humiano, e possono essere confutati con gli argomenti di Hume. I filosofi che non possono essere confutati in questo modo sono quelli che non pretendono di essere razionali, come Rousseau, Schopenhauer e Nietzsche. Il sorgere dell'irrazionalismo nel

corso del 19esimo secolo, e quel tanto che ne è passato nel 20esimo, sono una naturale conseguenza della distruzione dell'empirismo effettuata da Hume. È quindi importante scoprire se esista una risposta a Fiume, rimanendo entro l'ossatura d'una filosofia del tutto o per lo più empirica. Se questa risposta non c'è, non c'è neanche alcuna differenza intellettuale tra la saggezza e l'insania. Il pazzo che crede di esaere un uovo in camicia va condannato unicamente per il fatto che è in minoranza, o piuttosto (dato che non dobbiamo presupporre la democrazia) per il fatto che il governo non è d'accordo con lui. Questo è un punto di vista disperante, e bisogna augurarsi che ci sia la maniera di evaderne. Lo scetticismo di Hume si basa interamente sul rifiuto del principio di induzione. Il principio di induzione, applicato alla casualità, dice che se si trova che A è molto spesso accompagnato o seguito da B e non si conosce alcun caso in cui A non sia accompagnato o seguito da B, è probabile allora che alla prossima occasione in cui sarà osservato A, questo sarà seguito o accompagnato da B. Se il principio è sufficientemente esatto, un numero abbastanza elevato di esempi rende la probabilità non molto lontana dalla certezza. Se questo principio, o qualsiasi altro da cui possa esser dedotto, è vero, allora le deduzioni causali che Hume respinge sono valide, non certo perché danno la certezza, ma perché danno una probabilità sufficiente per gli scopi pratici. Se questo principio non è vero, ogni tentativo di giungere a leggi scientifiche generali partendo da osservazioni particolari è fallace, e lo scetticismo di Hume è inevitabile per un empirista. Il principio stesso non può naturalmente, senza cadere in un giro vizioso, esser ricavato dall'osservazione di certe uniformità, dato che è richiesto appunto per giustificare deduzioni di questo genere. Deve essere quindi (o deve essere dedotto da) un principio indipendente, non basato sull'esperienza. Finora Hume ha dimostrato che il puro empirismo non è una base sufficiente per la scienza. Ma se questo unico principio è ammesso, tutto il resto può andar d'accordo con la teoria che tutta la nostra conoscenza sia basata sull'esperienza. Sia chiaro però che questo significherebbe allontanarsi seriamente dall'empirismo, e i non empiristi possono chiedere perché, una volta ammesso di allontanarsene per un verso, debba essere vietato allontanarsene per altri versi. Queste, però, non sono questioni originate direttamente dai ragionamenti di Hume. Ciò che questi ragionamenti dimostrano (e non credo che la dimostrazione possa essere controbattuta) è che l'induzione è un principio logico indipendente, incapace di esser ricavato dall'esperienza o da altri principi logici, e che senza questo principio la scienza è impossibile.

PARTE SECONDA: DA ROUSSEAU A OGGI

CAPITOLO 18: IL MOVIMENTO ROMANTICO

Dalla seconda metà del 18esimo secolo fino ad oggi, l'arte, la letteratura, la filosofia ed anche la politica sono state influenzate, sia in senso positivo che negativo: dal modo di sentire caratteristico di quello che, all'ingrosso, può esser chiamato il movimento romantico. Anche coloro che erano ostili a questo modo di sentire, erano costretti a tenerne conto, e in molti casi ne furono influenzati più di quanto se ne avvedessero. Mi propongo in questo capitolo di fornire un breve panorama delle concezioni romantiche, principalmente in materie non esattamente filosofiche; esaminerò cioè il retroterra culturale del pensiero filosofico del periodo di cui ora ci occupiamo.

Il movimento romantico non era, ai suoi inizi, legato alla filosofia, per quanto abbia trovato questi legami non molto tempo dopo. Attraverso Rousseau, i legami con la politica furono stabiliti fin da principio. Ma prima di poter capire gli effetti politici e filosofici del movimento dobbiamo considerare la sua istanza essenziale, cioè la rivolta contro l'etica tradizionale e gli schemi estetici.

La prima grande figura del movimento è Rousseau, ma in un certo senso questi espresse solo tendenze già esistenti. Le persone colte della Francia del 18esimo secolo apprezzavano molto quella che chiamavano *sensibilité*, che significava sottomissione al sentimento e più particolarmente al sentimento di simpatia. Per essere interamente soddisfacente il sentimento deve essere diretto e violento, e del tutto indipendente dall'intelletto. L'uomo sensibile era spinto alle lacrime dalla vista di una misera famiglia contadina, ma rimaneva freddo dinanzi ai progetti elaborati per migliorare le condizioni dei contadini come classe. Si supponeva che i poveri fossero più virtuosi dei ricchi; si pensava al saggio come ad un uomo che si ritira dalla corruzione delle corti, per godere i tranquilli piaceri di un'umile esistenza rurale. Come stato d'animo passeggero, questo atteggiamento si trova del resto nei poeti di quasi tutti i periodi. Lo esprime anche il duca esiliato in A piacer vostro, benché poi torni nel suo ducato appena possibile; soltanto il malinconico Jean Jacques preferisce la vita della foresta. Anche Pope, tipico esemplare di quel mondo contro cui si ribellava il movimento romantico, dice:

Quegli beato le cui voglie e cure
Non varcano il paterno campicello.
Bastandogli aspirar l'aria natia
Sopra la propria terra.

I poveri, nell'immaginazione di coloro che coltivavano la sensibilità, possedevano sempre il poderetto paterno e vivevano dei prodotti del proprio lavoro senza bisogno di far commerci. è vero, essi perdevano sempre la terra in circostanze patetiche: il vecchio padre non poteva più lavorare, la dolce figlia cadeva sempre più in basso, e il malvagio signorotto era pronto a piombare sul poderetto o sulla virtù della figlia. I poveri, per i romantici, non erano mai cittadini o operai; il proletariato è un concetto del 19esimo secolo, concetto forse altrettanto romanticizzato, ma del tutto diverso.

Rousseau fece appello al già esistente culto della sensibilità e dette ad esso un'ampiezza e un indirizzo che altrimenti non avrebbe potuto avere. Rousseau era un democratico, non solo per le sue teorie, ma anche per i suoi gusti. Per lunghi anni fu un povero vagabondo, che riceveva aiuti da gente solo di poco meno misera di lui. Spesso ripagò questi aiuti, in pratica, con la più nera ingratitudine, ma sentimentalmente la sua ricompensa fu quale poteva essere originata dalla più ardente devozione e sensibilità. Avendo i gusti d'un vagabondo, trovò insopportabili le costrizioni della società parigina. Da lui, i romantici appresero il disprezzo per le pastoie convenzionali, prima nell'abbigliamento e nelle maniere, nel minuetto e nei distici eroici, poi nell'arte e nell'amore, e infine in tutta la morale tradizionale.

I romantici non erano privi di morale; al contrario, i loro giudizi morali erano duri e netti. Ma erano basati su principi del tutto diversi da quelli dei loro predecessori. Il periodo che va dal 1660 fino a Rousseau è dominato dal ricordo delle guerre di religione e delle guerre civili in Francia, in Inghilterra ed in Germania. Gli uomini erano pienamente consci del pericolo del caos, della tendenziale anarchia di tutte le forti passioni, dell'importanza della tranquillità e dei sacrifici necessari per raggiungerla. La prudenza era considerata come la virtù suprema; l'intelletto era apprezzato come l'arma più efficace contro il fanatismo dei sovversivi; le buone maniere erano stimate una barriera contro la barbarie. L'ordinato cosmo newtoniano, in cui i pianeti girano immutabilmente intorno al sole secondo orbite ben definite, divenne simbolo del buon governo. Il trattenersi dall'esprimere le proprie passioni era il più alto vertice della educazione, e il più certo segno di riconoscimento d'un gentiluomo. Durante la Rivoluzione, gli aristocratici francesi preromantici morirono quietamente; madame Roland e Danton, che erano romantici, morirono retoricamente. Al tempo di Rousseau, molti si erano già stancati della calma, e cominciavano a desiderare qualche eccitamento. La Rivoluzione francese e Napoleone ne dettero loro a sazietà. Quando, nel 1815, il mondo politico ritrovò la sua tranquillità, fu una tranquillità così morta, così totale, così contraria ad ogni attività, che soltanto i conservatori più atterriti potevano sopportarla. Di conseguenza non si verificò un'acquiescenza allo status quo, simile a quella che aveva caratterizzato la Francia sotto il Re Sole e l'Inghilterra fino alla Rivoluzione francese. Nel 19esimo secolo la rivolta contro il sistema della Santa Alleanza prese due aspetti. Da un lato ci fu la rivolta dell'industrialismo, sia da parte dei capitalisti che dei proletari, contro la monarchia e l'aristocrazia: tutto questo non aveva quasi niente a che fare con il romanticismo e si collegava, sotto molti aspetti, al 18esimo secolo. Questo movimento è rappresentato dai filosofi radicali, dal movimento liberista e dal socialismo marxista. Del tutto diversa fu la rivolta romantica, che fu in parte reazionaria, in parte rivoluzionaria. I romantici non aspiravano alla pace e alla tranquillità, ma ad una intensa e appassionata vita individuale. Non avevano simpatia per l'industrialismo perché era spiacevole, perché la ricerca del guadagno sembrava loro indegna d'un'anima immortale, e perché il sorgere delle moderne organizzazioni economiche interferiva con la libertà individuale. Nel periodo postrivoluzionario essi vennero spinti gradualmente alla politica attraverso il nazionalismo: per loro ogni nazione aveva un'anima collettiva che non poteva esser libera finché i confini degli Stati fossero diversi da quelli delle nazioni. Nella prima metà del 19esimo secolo il nazionalismo fu il più vigoroso dei principi rivoluzionari e i più ardenti romantici lo appoggiarono.

Il movimento romantico è caratterizzato, in genere, dalla sostituzione di schemi estetici agli schemi utilitaristici. Il baco è utile ma non bello, la tigre è bella ma non utile. Darwin (che non era un romantico) apprezzava il baco; Blake apprezzava la tigre. La morale dei romantici si basa su motivi estetici. Ma per definire i romantici è necessario tener conto non solo dell'importanza dei motivi estetici, ma anche del cambiamento di gusto che rese il loro sentimento della bellezza diverso da quello dei predecessori. La loro preferenza per l'architettura gotica è uno degli esempi più lampanti. Un altro è il loro gusto in fatto di paesaggio. Il dottor Johnson preferiva Fleet Street a qualsiasi panorama agreste, e sosteneva che chi si stanca di Londra dev'essere stanco della vita. Se c'era qualcosa nella campagna che potesse essere ammirato dai predecessori di Rousseau, era una scena di fertilità con ricchi pascoli e mandrie muggenti. Rousseau, che era svizzero, ammirava naturalmente le Alpi. Nei romanzi e nei racconti dei suoi discepoli troviamo torrenti selvaggi, orridi precipizi, impenetrabili foreste, tempeste e uragani marini, e in genere tutto ciò che è inutile, distruttivo e violento. Questo mutamento, a quanto pare, è più o meno permanente:

quasi tutti oggi preferiscono il Niagara e il Gran Canon a opulente praterie e a campi di grano ondeggiante. Gli alberghi per i turisti offrono una ottima dimostrazione statistica del gusto per i panorami.

Il temperamento dei romantici si manifesta in modo più evidente nelle loro fantasie. Amavano ciò che era strano; fantasmi, antichi castelli in rovina, ultimi malinconici discendenti di famiglie un tempo nobilissime, gente dedita al mesmerismo ed alle scienze occulte, tiranni decaduti e pirati levantini. Fielding e Smollett scrissero di gente normale in circostanze che potevano benissimo essersi verificate; e così fecero i realisti che reagirono al romanticismo. Ma, per i romantici, temi simili erano troppo pedestri; essi erano ispirati solo da ciò che era grandioso, misterioso e terrificante. La scienza, intesa in modo un po' dubbio, poteva essere utile solo se portava a qualcosa di sorprendente; ma in complesso era il Medioevo e ciò che vi era di più medioevale ai loro tempi che piaceva ai romantici. Spessissimo sfuggivano interamente la realtà, passata o presente. Il vecchio marinaio è tipico sotto questo aspetto, e nel Kubla Khan di Coleridge è difficilmente riconoscibile lo storico monarca di Marco Polo. Interessante la geografia dei romantici: da Xanadu alla «solitaria spiaggia corasmiana» i luoghi di questa geografia sono misteriosi, asiatici, antichi. Il movimento romantico, pur dovendo la sua origine a Rousseau, fu al principio soprattutto tedesco. I romantici tedeschi erano giovani negli ultimi anni del 18esimo secolo, e fu proprio allora che espressero le loro concezioni più caratteristiche. Coloro che non ebbero la fortuna di morir giovani, lasciarono poi che la loro individualità fosse livellata dal conformismo della Chiesa cattolica. (Un romantico poteva diventare cattolico solo se era nato protestante, altrimenti difficilmente avrebbe potuto esserlo: infatti era necessario accoppiare cattolicesimo e spirito di rivolta). I romantici tedeschi influenzarono Coleridge e Shelley, ma anche indipendentemente dall'influenza tedesca il romanticismo si affermò in Inghilterra durante i primi anni del 19esimo secolo. Per quanto in forma attenuata, esso fiorì in Francia dopo la Restaurazione, fino a Victor Hugo. In America può esser ritrovato in forma quasi pura in Melville, Thoreau e Brook Farm, e in maniera piuttosto blanda in Emerson e Hawthorne. Benché i romantici tendessero al cattolicesimo, c'era inevitabilmente qualcosa di protestante nell'individualismo delle loro concezioni, e i loro successi non effimeri nel modellare costumi, opinioni e istituzioni si limitarono quasi soltanto ai paesi protestanti.

Gli inizi del romanticismo in Inghilterra si possono individuare negli scritti dei satirici. Nei Rivali di Sheridan (1775) l'eroina è decisa a sposare per amore un povero piuttosto che un ricco come vorrebbero il suo tutore e i genitori; ma il ricco che essi hanno scelto conquista poi l'amore di lei corteggiandola sotto falso nome e fingendo di essere povero. Jane Austen si prende gioco dei romantici nell'Abbazia di Northanger e in Buonsenso e sensibilità (1797-1798). Nell'Abbazia di Northanger c'è un'eroina che viene traviata dalla lettura dell'ultraromantico Misteri di Udolfo della Radcliffe, pubblicato nel 1794. Il primo buon lavoro romantico in Inghilterra (a parte Blake che era un solitario e difficilmente può esser fatto rientrare in un « movimento ») fu Il vecchio marinaio di Coleridge, pubblicato nel 1799. L'anno seguente, essendo stato purtroppo fornito di fondi dai Wedgwoods, Coleridge andò a Gottinga e si sprofondò in Kant, il che non giovò ai suoi versi. Quando Coleridge, Wordsworth e Southey divennero reazionari, l'odio per la Rivoluzione e per Napoleone creò una temporanea interruzione nel romanticismo inglese. Ma esso fu presto richiamato in vita da Byron, Shelley e Keats e, entro certi limiti, dominò tutta l'epoca vittoriana. Il Frankenstein di Mary Shelley, scritto sotto l'ispirazione delle conversazioni avute con Byron nel romantico scenario delle Alpi, contiene quella che si potrebbe quasi considerare un'allegorica e profetica storia dello sviluppo del romanticismo. Il mostro di Frankenstein non è, come è divenuto poi nel linguaggio comune, un mostro puro e semplice: è, al principio, un essere gentile, desideroso dell'affetto umano ed è spinto

più tardi all'odio ed alla violenza dall'orrore che la sua bruttezza ispira in coloro in cui tenta di guadagnare l'amore. Non visto, egli osserva una virtuosa famiglia di poveri contadini e nascostamente assiste alle loro faccende. Infine decide di mostrarsi loro:

«Quanto più io li vedevo, tanto più grande diveniva il mio desiderio di ottenere la loro protezione e la loro benevolenza; il mio cuore aspirava ad esser conosciuto ed amato da quelle care creature; vedere i loro dolci sguardi diretti con affetto su di me era la mia massima ambizione. Non potevo pensare che essi si sarebbero allontanati da me con sdegno ed orrore».

Ma essi lo fanno. Allora egli domanda al suo creatore di creare una femmina simile a lui e, quando anche questo gli fu rifiutato, si dedica ad uccidere, a uno a uno, tutti coloro che Frankenstein amava. Ma anche quando, compiuti tutti i suoi delitti, egli mira il corpo esanime di Frankenstein, i sentimenti del mostro rimangono nobili:

« Anche questa è una mia vittima! Con la sua uccisione i miei delitti sono consumati; il miserabile genio del mio essere è ferito fin nel profondo. Oh, Frankenstein, generoso e devoto essere! Che vale che io ora ti chieda di perdonarmi? Io che irreparabilmente ti ho distrutto, distruggendo tutto ciò che amavi. Ahimè! Egli è freddo, non può rispondermi... Quando scorro il terribile elenco dei miei peccati, non posso credere di esser la stessa creatura i cui pensieri erano un tempo pieni di visioni sublimi e trascendentali sulla bellezza e sulla maestà del Bene. Ma è proprio così; l'angelo caduto diventa maligno demonio. Tuttavia, anche quel nemico di Dio e dell'uomo ebbe amici e compagni nella sua desolazione; io sono solo ».

Ove la si spogli della sua forma romantica, non c'è nulla di irreale in questa psicologia, e non è necessario ricorrere ai pirati o ai re vandali per trovare dei paralleli. L'ex-Kaiser, a Doorn, si lamentava con un visitatore inglese che i britannici non lo amassero più. Il dottor Burt, nel suo libro sulla delinquenza minorile, parla di un bimbo settenne che gettò un altro ragazzo nel Regent's Canal. Il motivo che addusse era che né la sua famiglia né i suoi coetanei mostravano dell'affetto per lui. Ma il dottor Burt lo trattò con gentilezza e il bambino divenne un cittadino rispettabile. Nessun dottor Burt intraprese la rieducazione del mostro di Frankenstein.

Non è la psicologia dei romantici ad essere in difetto; è la loro scala di valori. Ammirano le forti passioni, non importa quali, e quale possa essere la loro conseguenza sociale. L'amore romantico, specie quando è sfortunato, ha forza sufficiente da conquistarsi la loro approvazione; ma la maggior parte delle passioni più forti sono distruttive: odio, inimicizia, gelosia, rimorso, disperazione, orgoglio scatenato e ira di chi è ingiustamente oppresso, ardore marziale e disprezzo per gli schiavi e per i vili. Quindi il tipo d'uomo che i romantici, specie i byroniani, vagheggiavano, è violento e antisociale: un ribelle anarchico o un tiranno conquistatore.

Questo modo di vedere si richiama a motivi che giacciono molto profondamente nell'umana natura e nella stessa condizione dell'uomo. è per il proprio interesse che l'uomo è divenuto un gregario, ma per istinto è rimasto per lo più un solitario; di qui il bisogno di religione e di moralità per rafforzare quello che è il suo vero interesse. Però l'abitudine di soprassedere a soddisfazioni presenti per vantaggi futuri è tediosa, e quando sorgono le passioni i prudenti vincoli della vita sociale divengono difficili a sopportarsi. Chi in questi momenti si libera da tali vincoli, acquista nuova energia e la misura delle proprie forze, in virtù della cessazione del conflitto intimo; benché possa finire col rovinarsi, gode intanto d'un sentimento di divina esaltazione che, noto ai grandi mistici, non può mai essere sperimentato attraverso le comuni virtù. La parte solitaria della natura si riafferma, ma, se l'intelletto funziona ancora, tale riaffermazione deve ornarsi di vesti mistiche. Il mistico diviene una sola cosa con Dio,

e nella contemplazione dell'infinito si sente sciolto dai suoi doveri verso il prossimo. Il ribelle anarchico fa anche di più: non si sente una sola cosa con Dio, ma Dio stesso. Verità e dovere, che rappresentano la nostra soggezione alla materia e al prossimo, non esistono più per l'uomo che è divenuto Dio; per gli altri la verità è ciò che egli afferma, il dovere ciò che egli comanda. Se potessimo vivere tutti in solitudine e senza lavorare, potremmo tutti gioire di questa estasi d'indipendenza; dato che non lo possiamo, le sue delizie sono unicamente circoscritte ai pazzi e ai dittatori. La rivolta degli istinti solitari contro le catene sociali è la chiave della filosofia, della politica e dei sentimenti, non solo di quello che comunemente si chiama il movimento romantico, ma della sua progenie fino al giorno d'oggi. La filosofia, per influsso dell'idealismo tedesco, divenne solipsista, e lo sviluppo della persona fu proclamato principio fondamentale dell'etica. Per quel che riguarda il sentimento, è stato necessario giungere ad uno sgradevole compromesso tra la ricerca della solitudine e le necessità della passione e dell'economia. Nel racconto di D.H. Lawrence « L'uomo che amava le isole », il protagonista disdegna un simile compromesso ed infine muore di fame e di freddo, ma nel godimento d'una completa solitudine; a un tal grado di coerenza non sono giunti però gli scrittori che lodano l'isolamento. Gli agi della vita civile non sono raggiungibili da parte degli eremiti e chi vuol scrivere libri e produrre opere d'arte deve affidarsi all'amministrazione altrui, se vuol sopravvivere mentre lavora. Per continuare a sentirsi solitario dev'essere in grado di impedire a chi lo serve di urtare la sua personalità, il che si realizza meglio avendo a disposizione degli schiavi. L'amore passionale, però, è materia più difficile. Finché si considerano gli amanti come se fossero in rivolta contro le pastoie sociali, li ammiriamo, ma nella realtà la stessa relazione amorosa diviene presto una pastoia sociale, e si finisce con l'odiare l'amante tanto più violentemente quanto più l'amore è forte ed è difficile sciogliere il nodo. Quindi l'amore viene concepito come una battaglia in cui ciascuno tenta di distruggere l'altro, sfondando le mura protettive della sua personalità. Questo punto di vista è divenuto familiare attraverso gli scritti di Strindberg e, ancor più, attraverso quelli di D. H. Lawrence.

Non soltanto l'amore passionale, ma ogni relazione d'amicizia è possibile, quindi, soltanto in quanto si considerano gli altri come proiezione del proprio Io. Questo è fattibile se gli altri sono dei consanguinei, e tanto più facilmente quanto più è stretta la parentela. Ed ecco un'accentuazione del fatto razziale che porta, come nel caso dei Tolomei, all'endogamia. Sappiamo come questo interessò Byron; Wagner suggerisce un sentimento analogo nell'amore tra Sigmundo e Siglinda;

Nietzsche, anche se non in maniera scandalosa, preferiva sua sorella a tutte le altre donne: «Con quanto forza io sento », le scrive, «in tutto ciò che dici e fai, che apparteniamo allo stesso ceppo. Tu capisci di me più degli altri, perché siamo dello stesso sangue. Questo si adatta molto bene alla mia "filosofia" ».

Il principio di nazionalità, di cui Byron fu uno dei sostenitori, è un'estensione della stessa «filosofia ». Si suppone che una nazione sia una razza che discenda da comuni progenitori, e che abbia in comune una specie di «coscienza del sangue». Mazzini, il quale criticava sempre gli Inglesi perché non apprezzavano abbastanza Byron, immaginava le nazioni in possesso d'una mistica individualità e attribuiva loro quella stessa anarchica grandezza che gli altri romantici attribuivano ai loro eroi. La libertà per le nazioni cominciò ad essere considerata, non solo da Mazzini, ma da uomini di Stato relativamente equilibrati, come qualcosa di assoluto, che in pratica rendeva impossibile la cooperazione internazionale. La fede nel sangue e nella razza è naturalmente legata all'antisemitismo. Al tempo stesso, il modo di vedere romantico, sia perché è aristocratico sia perché preferisce la passione al calcolo, ha un violento disprezzo per il commercio e la finanza. In tal modo i romantici sono spinti a proclamare un'opposizione al capitalismo che è di natura del tutto diversa da quella

dei socialisti che rappresentano gli interessi del proletariato, dato che è un'opposizione basata sul disgusto per le preoccupazioni economiche, e rafforzata dalla convinzione che il mondo capitalistico sia governato dagli ebrei. Questa è l'opinione espressa da Byron in una delle rare occasioni in cui accondiscende a prendere in considerazione qualcosa di così volgare come il potere economico:

Chi tien del mondo in pugno la bilancia?
Chi, sui conquistatori (liberali-
O realisti che sien) regna? Chi sveglia
Gl'iberici patrioti scamiciati
(I quali fan guaire e barbugliare
D'Europa ogni gazzetta)? Chi mantiene
Il Mondo (il Nuovo e il Vecchio) nel dolore
O nel piacere? Chi più liscia scorrere
Lo politica fa? Non forse il nobile
Ardimento del Córso?... No, l'ebreo
Rothschild, e il pari suo: Baring, cristiano.

Forse il verso non è molto musicale, ma il sentimento appartiene senz'altro al nostro tempo e riecheggia nei seguaci di Byron. Il movimento romantico, nella sua essenza, aspirava a liberare la persona umana dai vincoli delle convenzioni sociali e della morale tradizionale. In parte, questi vincoli erano inutili impedimenti a forme di attività apprezzabilissime; infatti ogni antica comunità aveva man mano espresso regole di comportamento a favore delle quali si poteva dire solo che erano tradizionali. Ma le passioni egoistiche, una volta lasciate libere, non si sottomettono facilmente alle necessità sociali. Il Cristianesimo era riuscito, entro certi limiti, a domare l'Io; ma da cause economiche, politiche e intellettuali scaturiva ormai una rivolta contro le Chiese, e il movimento romantico portò questa rivolta anche nel campo morale. Incoraggiando un nuovo Io senza leggi, il romanticismo rese impossibile la cooperazione sociale, e lasciò i suoi discepoli di fronte all'alternativa: anarchia o dispotismo. L'egoismo, al principio, faceva sì che ciascuno si attendesse dagli altri una tenerezza materna; ma quando si scoprì, con indignazione, che anche gli altri avevano il loro Io, il deluso desiderio di tenerezza si volse in odio e in violenza. L'uomo non è un animale solitario e, finché esisterà una vita sociale, la realizzazione di sé non può essere il principio supremo dell'etica.

CAPITOLO 19: ROUSSEAU

Jean Jacques Rousseau (1712-1778), pur essendo un philosophe nel senso dato a questa parola in Francia nel 18esimo secolo, non era quello che oggi si direbbe un «filosofo». Nondimeno esercitò un potente influsso sulla filosofia, non meno che sulla letteratura, sul gusto, sul costume e sulla politica. Qualunque possa essere la nostra opinione sui suoi meriti di pensatore, dobbiamo riconoscere la sua immensa importanza sociale. Questa importanza derivò principalmente dal suo appello al cuore, e a quella che allora si chiamava «sensibilità». è il padre del movimento romantico, l'iniziatore di quei sistemi di pensiero che deducono i fatti extra-umani dai sentimenti umani, l'inventore della filosofia politica delle dittature pseudo-democratiche sorte in opposizione alle monarchie assolute tradizionali. Da allora in poi, coloro che si considerano dei riformatori si sono divisi in due gruppi, quelli che seguono Rousseau e quelli che seguono Locke. A volte essi cooperarono e molti non ci vedevano alcuna incompatibilità. Gradualmente, però, l'incompatibilità è divenuta sempre più evidente. Hitler è una conseguenza di Rousseau, Roosevelt e Churchill di Locke. La biografia di Rousseau è narrata molto dettagliatamente da lui stesso nelle Confessioni, ma senza alcun riguardo per la verità. Si compiaceva di atteggiarsi a gran peccatore e a volte esagerava sotto questo aspetto. Tuttavia esistono abbondanti prove che egli fosse privo di tutte le comuni virtù. Questo non lo preoccupava, in quanto era convinto d'aver sempre un cuore caldo: il che, però, non gli impedì mai di compiere azioni spregevoli verso i suoi migliori amici. Narrerò della sua vita solo quanto è necessario per capire il suo pensiero e il suo influsso.

Nacque a Ginevra e ricevette un'educazione da calvinista ortodosso. Suo padre, che era povero, praticava contemporaneamente le professioni di orologia e di maestro di danza; sua madre morì quando lui era bambino e fu quindi allevato da una zia. Lasciò la scuola a dodici anni e fece l'apprendista di vari mestieri, ma li odiò tutti e a sedici anni fuggì da Ginevra nella Savoia. Non avendo mezzi di sussistenza, andò da un prete cattolico e gli disse di volersi convertire. La conversione formale ebbe luogo a Torino in un istituto per cattolici; il processo durò nove giorni. Rousseau stesso dichiara che i motivi che lo spinsero erano interamente mercenari: « Non potevo nascondermi che il sacro atto che stavo compiendo era in fondo un atto da bandito». Ma questo fu scritto dopo il suo ritorno al protestantesimo, e abbiamo ragione di credere che per qualche anno Rousseau sia stato un sincero cattolico. Nel 1742 testimoniò che una casa in cui viveva nel 1730 era stata miracolosamente salvata da un incendio per le preghiere d'un vescovo.

Allontanatosi dall'istituto torinese con venti franchi in tasca, divenne lacchè di una signora chiamata Madanse de Vercelli, che morì tre mesi dopo. Alla morte di lei, Rousseau fu trovato in possesso di un nastro che le era appartenuto, e che in realtà egli aveva rubato. Rousseau asserì che gli era stato dato da una certa cameriera che gli piaceva; la sua affermazione fu creduta e la cameriera venne punita. La scusa addotta è strana: « Mai la malvagità fu lontana da me come in quel crudele momento; e quando io accusai quella povera ragazza (sembra contraddittorio eppure è vero) il mio affetto per lei fu la causa di ciò che feci. Ella era sempre presente al mio spirito ed io riversai la mia vergogna sul primo oggetto che mi si presentò». è un buon sempio della maniera in cui, nell'etica di Rousseau, la sensibilità prendeva il posto di tutte le comuni virtù.

Dopo questo incidente, trovò protezione presso Madame de Warens, convertita come lui dal protestantesimo, una graziosa signora che riceveva una pensione dal re di Savoia in considerazione dei servigi da lei resi alla religione. Per nove o dieci anni, Rousseau passò la maggior parte del suo tempo in questa casa; chiamava la signora «maman» anche quando diventò la sua amante. Per un certo tempo se la divise con il

factotum della signora; vivevano tutti nella più grande amicizia e quando il factotum morì Rousseau ne provò dispiacere. Ma si consolò con il pensiero: «Bene; in ogni modo prenderò i suoi abiti». Durante questi primi anni, passò lunghi periodi in vagabondaggi, viaggiando a piedi e conducendo una vita precaria. In uno di questi periodi, un amico con il quale stava viaggiando ebbe un attacco epilettico nelle strade di Lione; Rousseau approfittò della folla che li circondava per abbandonare l'amico nel bel mezzo della sua crisi. In un'altra occasione divenne segretario di un uomo che diceva d'essere un archimandrita sulla via del Santo Sepolcro; in un'altra ancora ebbe un'avventura con una ricca signora camuffandosi da giacobita scozzese di nome Dudding.

Però, nel 1743, mediante l'aiuto d'una gran signora, divenne segretario dell'ambasciatore francese a Venezia, un cretino di nome Montaigu che lo fece lavorare, ma trascurò di pagargli il salario. Rousseau eseguì bene il suo lavoro e questa volta l'inevitabile vertenza non avvenne per colpa sua. Andò a Parigi per cercare di ottener giustizia; tutti ammettevano che egli avesse ragione, ma per lungo tempo non se ne fece nulla. Le noie di questo ritardo ebbero la loro parte nel volgere Rousseau contro la forma di governo esistente in Francia, benché infine egli ricevesse gli arretrati che gli erano dovuti. Fu in questo periodo (1745) che Rousseau prese con sé Teresa Le Vasseur, che era cameriera nel suo albergo a Parigi. Visse con lei per il resto della sua vita (pur non tralasciando altre avventure); ebbe da lei cinque bambini che portò tutti all'Ospizio dei Trovatelli. Nessuno ha mai capito che cosa lo attraesse in lei. Era brutta e ignorante; non sapeva né leggere né scrivere. Rousseau le insegnò a scrivere, ma non a leggere: non sapeva i nomi dei mesi e non sapeva contare i soldi. Sua madre era avida e avara: ambedue consideravano Rousseau e tutti i suoi amici solo come fonti di guadagno. Rousseau asserisce, vero o falso che sia, di non aver mai avuto un barlume di amore per Teresa; negli ultimi anni ella beveva e correva appresso ai garzoni di stalla. Probabilmente Rousseau godeva nel sentirsi indiscutibilmente superiore a lei, sia dal punto di vista intellettuale che da quello finanziario, e di vedere come Teresa dipendesse completamente da lui. Era sempre scontento in compagnia dei grandi, e preferiva sinceramente la gente semplice: sotto quest'aspetto il suo sentimento democratico era del tutto sincero. Per quanto non l'avesse sposata, trattava Teresa quasi come una moglie, e tutte le grandi dame che furono sue amiche dovettero aver a che fare con lei.

Il suo primo successo letterario Rousseau l'ottenne piuttosto tardi. L'Accademia di Digione offriva un premio per il miglior saggio sul problema: « Le arti e le scienze hanno conferito dei benefici all'umanità? » Rousseau sostenne la tesi negativa e vinse il premio (1750). Asseriva che la scienza, le lettere e le arti sono le peggiori nemiche della morale e che, creando dei bisogni, sono all'origine della schiavitù; infatti, come si possono imporre catene a coloro che vanno nudi come i selvaggi e gli Indiani? Come è lecito attendersi, Rousseau era per Sparta contro Atene. Aveva letto le Vite di Plutarco a sette anni e ne aveva riportato una forte impressione; ammirava particolarmente la Vita di Licurgo. Come gli Spartani, considerava il successo in guerra una prova dei meriti di un uomo; nondimeno ammirava i «nobili selvaggi» che i文明化 europei possono sconfiggere in guerra. La scienza e la virtù, sosteneva, sono incompatibili, tutte le scienze hanno una origine ignobile. L'astronomia proviene dalla superstizione astrologica: l'eloquenza dall'ambizione; la geometria dall'avarizia; la fisica dalla vana curiosità; ed anche l'etica ha la sua origine nell'orgoglio umano. L'educazione e l'arte di dipingere vanno deplorate. Ciò che distingue l'uomo civile dal barbaro sprovveduto è male.

Vinto il premio e raggiunta un'improvvisa fama con il suo saggio, Rousseau prese a vivere secondo le sue massime. Adottò la vita semplice e vendette l'orologio, dicendo che non avrebbe avuto più bisogno di saper l'ora.

Le idee del primo saggio vennero ulteriormente elaborate in un secondo, un «Discorso sull'ineguaglianza» (1754), che però non vinse alcun premio. Rousseau sosteneva che «l'uomo è per natura buono, ed è reso cattivo soltanto dalle istituzioni», il che è l'antitesi della dottrina del peccato originale e della salvezza attraverso la Chiesa. Come la maggior parte dei teorici della sua epoca, parlava dello stato di natura, anche in forma ipotetica, come di «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, e su cui nondimeno è necessario avere idee giuste per giudicare bene il nostro stato presente». La legge naturale dovrebbe essere dedotta dallo stato di natura, ma finché non sappiamo nulla dell'uomo naturale è impossibile determinare la legge prescritta fin dalle origini e meglio adatta a lui. Tutto ciò che possiamo sapere è che la volontà di chi è soggetto a tale legge dev'essere consci della sua sottomissione, e che ciò deve provenire direttamente dalla voce della natura. Rousseau non si oppone alla ineguaglianza naturale, quella cioè che tien conto dell'età, della salute, dell'intelligenza, eccetera, ma soltanto all'ineguaglianza risultante dai privilegi convenzionali. L'origine della società civile e della conseguente ineguaglianze sociale va ricercata nella proprietà privata. «Il primo uomo che, avendo cintato un pezzo di terra, si credette in diritto di dire: "Questo è mio" e trovò della gente abbastanza ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile». Dice poi che fu una deplorevole rivoluzione a introdurre l'industria dei metalli e l'agricoltura; il grano è il simbolo delle nostre disgrazie. L'Europa è il continente più infelice perché ha più grano e più ferro di tutti. Per evitare il male basterebbe abbandonare la civiltà, perché l'uomo è naturalmente buono e il selvaggio, quando ha pranzato, è in pace con la natura ed è amico di tutti i suoi simili. Rousseau mandò questo saggio a Voltaire, il quale rispose (1755):

«Ho ricevuto il vostro nuovo libro contro la razza umana; e ve ne ringrazio. Non fu mai impiegata tanta intelligenza allo scopo di definirci tutti stupidi. Vien voglia, leggendo il vostro libro, di camminare sulle quattro zampe. Ma avendo perduto questa abitudine da più di sessant'anni, sento purtroppo l'impossibilità di riprenderle. Né posso mettermi alla ricerca dei selvaggi del Canadà, perché le malattie cui son condannato rendono necessario per me un medico europeo; perché in quelle regioni c'è la guerra; e perché il nostro esempio ha reso quei selvaggi cattivi quasi quanto noi».

Non sorprende che Rousseau e Voltaire abbiano finito per litigare; sorprende piuttosto il fatto che non abbiano litigato prima. Nel 1754, divenuto ormai famoso, la sua città natale si ricordò di lui e Rousseau fu invitato a visitarla. Accettò, ma poiché solo i calvinisti potevano essere cittadini di Ginevra, egli dovette riconvertirsi alla sua fede originaria. Aveva già preso l'abitudine di parlar di sé come di un ginevrino puritano e repubblicano, e dopo questa riconversione pensava di vivere a Ginevra. Dedicò il suo Discorso sull'ineguaglianza alle autorità cittadine, ma queste non lo gradirono; non desideravano esser considerate uguali ai cittadini comuni. La loro ostilità non fu il solo ostacolo alla sua vita ginevrina; ce ne fu un altro ancor più grave, ed era che anche Voltaire era andato a vivere a Ginevra. Voltaire era autore di commedie ed entusiasta di teatro, ma Ginevra per puritanesimo proibì tutte le rappresentazioni drammatiche. Quando Voltaire tentò di far ritirare il bando, Rousseau si iscrisse nelle liste del partito puritano. I selvaggi non recitano mai commedie; Platone le disapprova; la Chiesa cattolica rifiuta di sposare e di seppellire gli attori; Bossuet chiama il dramma una «scuola di concupiscenza». L'opportunità di un attacco a Voltaire era troppo buona per essere perduta, e Rousseau si fece campione della virtù ascetica. Questo non era il primo dissapore pubblico tra i due eminenti uomini. Il primo fu occasionato dal terremoto di Lisbona (1755), sul quale Voltaire scrisse una poesia, gettando dubbi sul provvidenziale governo del mondo. Rousseau ne fu indignato e commentò: «Voltaire, pur mostrando sempre di credere in Dio, in realtà non credette mai in altri che nel

demonio, dato che pretende che Dio sia un essere malefico che gode solo nel far del male. L'assurdità di questa dottrina è rivoltante, specie in un uomo circondato da ogni sorta di buone cose, e che al riparo della sua stessa felicità tenta di riempire i suoi consimili di disperazione con la crudele e terribile immagine delle atroci calamità che però non lo toccano».

Rousseau, da parte sua, non vide alcun motivo di far tanto chiasso intorno ad un terremoto. è senz'altro una buona cosa che un certo numero di persone debba rimanere ucciso, in una maniera o nell'altra. Inoltre gli abitanti di Lisbona hanno sofferto del terremoto perché vivevano in case alte sette piani: se fossero stati sparsi nei boschi, come la gente dovrebbe fare, essi ne sarebbero usciti indenni. La teologie dei terremoti e la moralità dei lavori teatrali provocarono un'aspra contesa tra Voltaire e Rousseau, in cui tutti i philosophes presero partito. Voltaire trattava Rousseau da pazzo pericoloso:

Rousseau parlava di Voltaire come di «quel portavoce di empietà, quel bell'ingegno, e quell'anima vile». I bei sentimenti però devono trovare sempre la loro espressione e Rousseau scrisse a Voltaire (1760):

«Vi odio, infatti, perché così avete voluto; ma vi odio come un uomo ancor più degno d'essere amato, se voi lo aveste voluto. Di tutti i sentimenti di cui il mio cuore era pieno nei vostri riguardi, rimangono solo l'ammirazione innegabile per il vostro ingegno e l'amore per i vostri scritti. Se non c'è nulla in voi che io possa onorare oltre il vostro talento, non è colpa mia».

Veniamo ora al periodo più fruttuoso della vita di Rousseau. Il suo romanzo *La nouvelle Héloïse* apparve nel 1760; *émile* e *Il contratto sociale* entrambi nel 1762. *émile*, che è un trattato sull'educazione rispondente ai principi «naturali», avrebbe potuto essere considerato dalle autorità come inoffensivo, se non avesse contenuto «La professione di fede di un vicario savoiardo», che esponeva i principi della religione naturale così come erano intesi da Rousseau, ed era irritante sia per l'ortodossia cattolica, sia per quella protestante. Il contratto sociale era anche più pericoloso, perché difendeva la democrazia e negava il diritto divino dei re. I due libri, pur accrescendo grandemente la sua fama, gli tirarono addosso una tempesta di condanne ufficiali. Fu obbligato a fuggire dalla Francia; Ginevra non voleva saperne di lui (Il Consiglio di Ginevra ordinò che i due libri fossero bruciati e dette istruzioni perché Rousseau fosse arrestato se veniva in città. Il governo francese aveva ordinato il suo arresto; la Sorbona ed il parlamento di Parigi condannarono l'*émile*.); Berna rifiutò di dargli asilo. Infine Federico il Grande ebbe pietà di lui e gli permise di vivere a Motiers, vicino a Neuchâtel, che era nei domini del re filosofo. Là Rousseau visse per tre anni; ma trascorso questo periodo (1765) gli abitanti di Motiers, guidati dal pastore, lo accusarono di beneficio e tentarono d'ucciderlo. Rousseau fuggì in Inghilterra dove Hume, nel 1762, gli aveva offerto i suoi servigi.

In Inghilterra, al principio, tutto andò bene. Rousseau ebbe un grande successo mondano, e Giorgio terzo gli assicurò una pensione. Vedeva Burke quasi tutti i giorni, ma la loro amicizia si raffreddò presto, tanto che Burke diceva: «Sia per muovere il suo cuore, che per guidare la sua intelligenza, egli non dava ascolto ad altro principio che alla vanità». Hume gli rimase fedele più a lungo di tutti, dicendo di amarlo molto e di poter viveva con lui tutta la vita in reciproca amicizia e stima. Ma proprio in quest'epoca Rousseau aveva cominciato a soffrire di quella mania di persecuzione che poi lo rese folle, e sospettava Hume d'essere un agente dei complotti contro la sua vita. In certi momenti, rendendosi conto dell'assurdità di simili sospetti, avrebbe abbracciato Hume esclamando: «No, no, Hume non è un traditore», a cui Hume (senza dubbio molto imbarazzato) avrebbe risposto: «Quoi, mon cher Monsieur!» Ma

infine le sue fantasie vinsero, ed egli fuggì. Trascorse gli ultimi suoi anni a Parigi in grande povertà e, quando morì, si sospettò il suicidio.

Dopo la rottura, Hume disse: « Egli ha soltanto sentito durante l'intero corso della sua vita e la sua sensibilità giunse ad un vertice oltre il quale non conosco altri esempi; ma ciò gli dà un sentimento di acuta sofferenza più che di piacere. è come un uomo cui siano stati strappati non solo gli abiti, ma anche la pelle e sia stato spinto, in tali condizioni, a combattere con gli aspri e tempestosi elementi ». Questo è il miglior compendio del suo carattere che sia compatibile con la verità.

C'è molto nell'opera di Rousseau che, per quanto importante sotto altri punti di vista, non riguarda la storia del pensiero filosofico. Esaminerò in particolare soltanto due aspetti delle sue teorie: la sua teologia, e la sua teoria politica.

In teologia Rousseau apportò un'innovazione che adesso è stata accettata dalla grande maggioranza dei teologi protestanti. Prima di lui ogni filosofo, da Platone in poi, se credeva in Dio, prospettava degli argomenti intellettuali in sostegno della sua fede. (Dobbiamo fare eccezione per Pascal. «Il cuore ha le sue ragioni, che la ragione ignora», è del tutto nello stile di Rousseau.) Gli argomenti possono sembrarci non molto convincenti, e probabilmente non erano decisivi per chi non fosse già certo della verità della conclusione. Ma il filosofo che avanzava gli argomenti li credeva senza dubbio logicamente validi, e tali da provocare la certezza dell'esistenza di Dio in qualunque persona non prevenuta e di sufficiente capacità filosofica. I protestanti moderni, che pur ci spingono a credere in Dio, disdegnano per lo più le vecchie «prove» e basano la loro fede su qualche aspetto della natura umana: il sentimento del timore, il mistero, il senso del giusto e dell'ingiusto, le aspirazioni e così via. Questo modo di difendere la fede religiosa fu scoperto da Rousseau. Ormai è divenuto così familiare, che la sua originalità può non essere apprezzata da un lettore moderno, a meno che non si prenda la pena di paragonare Rousseau a Cartesio o a Leibniz. « Ah Madame! » scrive Rousseau ad una signora aristocratica, «talvolta nel segreto del mio studio, con le mani pressate sugli occhi o nel buio della notte, sono convinto che non ci sia Dio. Ma guardate laggiù: il levar del sole, il modo come esso fuga le nebbie che coprono la terra e resta senza veli nella meravigliosa e lucente scena della natura, disperde al tempo stesso ogni nube dalla mia anima. Ritrovo la mia fede ed il mio Dio e credo in Lui, Lo ammiro, Lo adoro e mi prostro dinanzi alla Sua bellezza ». In un'altra occasione dice: « Credo in Dio così fortemente come credo in qualsiasi altra verità, perché il credere il non credere sono le ultime cose al mondo che dipendano da me ». Questo genere di argomentazione ha il difetto d'essere soggettivo; il fatto che Rousseau non possa fare a meno di credere in qualcosa non offre alcun appiglio ad un'altra persona per credere a sua volta. Rousseau era assai enfatico nel suo teismo. Una volta giunse fino ad abbandonare un ricevimento perché Saint Lambert (uno degli ospiti) aveva espresso un dubbio intorno all'esistenza di Dio. «Moi, Monsieur », esclamò Rousseau irato, «□ je crois en Dieu!» Robespierre, suo fedele discepolo in tutto, lo seguì anche sotto questo aspetto. La Fête de l'être Suprême sarebbe stata approvata da Rousseau di tutto cuore. «La professione di fede di un vicario savoiardo », che è un intermezzo del quarto Libro dell'émile, è l'esposizione più esplicita e formale del credo di Rousseau. Per quanto questa «professione» voglia essere solo ciò che la voce della natura ha proclamato ad un virtuoso prete che si trova nei guai per l'errore del tutto «naturale» d'aver sedotto una donna non sposata (Altrove Rousseau riferisce questa frase di un prete savoiardo: « Un prêtre en bonne règle ne doit faire des enfants qu'aux femmes mariées .»), il lettore s'accorge con sorpresa che la voce della natura esprime un informe miscuglio di argomenti tratti da Aristotele, Sant'Agostino, Cartesio e così via. è vero che essi sono rivestiti di nitore e di forma logica; si suppone che questo li

giustifichi e permetta al degno vicario di dire ch'egli non si cura della saggezza dei filosofi.

L'ultima parte della «professione di fede » contiene meno reminiscenze di precedenti pensatori che non la prima. Dopo essersi assicurato che c'è un Dio, il vicario passa ad esaminare le regole di condotta. «Non deduco queste regole », dice, «dai principi di un'alta filosofia, ma le trovo nel profondo del mio cuore, scritte dalla Natura a caratteri incancellabili ». Sviluppa poi la teoria che la coscienza sia in ogni circostanza una guida infallibile al retto comportamento. « Grazie al cielo », così conclude questa parte della sua argomentazione, «adesso ci siamo liberati da tutto questo terrificante apparato filosofico; possiamo essere uomini anche senza essere colti; dispensati dall'impiegare la nostra vita nello studio della morale, abbiamo a minor prezzo una guida più sicura in questo immenso labirinto delle opinioni umane ». I nostri sentimenti naturali, afferma, ci portano a servire l'interesse comune, mentre la ragione ci spinge all'egoismo. Abbiamo quindi soltanto da seguire il sentimento piuttosto che la ragione per essere virtuosi. La religione naturale (così il vicario chiamava la sua dottrina) non ha bisogno di una rivelazione; se gli uomini avessero ascoltato ciò che Dio dice al cuore, ci sarebbe stata una sola religione nel mondo. Che Dio si sia rivelato in modo particolare a certi uomini, lo si può sapere solo attraverso testimonianze umane, e quindi fallibili. La religione naturale ha il vantaggio d'essere rivelata direttamente a ciascun individuo. C'è un curioso brano sull'inferno, lì vicario non sa se i cattivi vadano negli eterni tormenti, e dice con una certa arroganza che la sorte dei cattivi non lo interessa gran che; ma in complesso inclina a credere che le pene dell'inferno non siano eterne. Comunque sia, è certo che la salvezza non può limitarsi ai membri d'una determinata Chiesa. Probabilmente fu il rifiuto della rivelazione e dell'inferno che scandalizzò così profondamente il governo francese ed il Consiglio di Ginevra. Il superamento della ragione a favore del sentimento non fu, a mio parere, un progresso. Infatti nessuno ci pensò finché la ragione stava dalla stessa parte della fede religiosa. Nell'ambiente di Rousseau la ragione, rappresentata da Voltaire, si opponeva alla religione: quindi, basta con la ragione! Per di più la ragione era cosa astrusa e difficile; il selvaggio, anche quando ha pranzato, non può capire l'argomento ontologico, e tuttavia il selvaggio è depositario d'ogni necessaria saggezza. Il selvaggio di Rousseau, che non era il selvaggio noto agli antropologi, era un buon marito e un dolce padre; era privo di cupidigia e la sua religione aveva una naturale grazia. Era una persona ammodo, ma se avesse potuto seguire le ragioni del buon vicario per credere in Dio, avrebbe dovuto capire più filosofia di quella che sarebbe lecito attendersi dalla sua innocente ingenuità.

A parte il carattere fittizio dell'« uomo naturale » di Rousseau, ci sono due obiezioni al fatto di basare le nostre convinzioni intorno ai fatti obiettivi sui sentimenti del cuore. Una è che non c'è alcun motivo di supporre che tali convinzioni corrispondano poi a verità; l'altra è che le convinzioni che ne risultano sono soggettive, dato che il cuore dice cose diverse a ciascuno. Alcuni selvaggi sono persuasi « per luce naturale » che è loro dovere mangiar la gente, ed anche i selvaggi di Voltaire, che sono spinti dalla voce della ragione a sostenere che si dovrebbero mangiare solo gesuiti, non sono del tutto soddisfacenti. Ai buddisti la luce della natura non rivela l'esistenza di Dio, ma proclama che è errato mangiare la carne degli animali. E anche se il cuore dicesse a tutti le stesse cose, questo non fornirebbe prova alcuna dell'esistenza di qualcosa al di fuori dei nostri sentimenti. Per quanto ardentemente io, o tutta l'umanità, possa desiderare qualcosa, per quanto necessario ciò possa essere per l'umana felicità, non è una ragione per supporre che questo qualcosa esista. Non c'è alcuna legge naturale che garantisca che l'umanità debba esser felice. Chiunque può vedere come questo sia vero per la nostra vita qui sulla terra, ma per una curiosa trasposizione, le nostre sofferenze in questa vita vengono utilizzate come argomento per affermare l'esistenza

di una migliore vita nell'aldilà. Non adopreremmo un simile argomento in nessun altro campo. Se aveste comprato dieci dozzine di uova, e la prima dozzina fosse tutta fradicia, non ne dedurreste che le restanti nove dozzine debbano essere di qualità superiore; tuttavia questo è il ragionamento che « il cuore » ci spinge a fare per consolarci delle nostre sofferenze quaggiù. Per parte mia, preferisco l'argomento ontologico, l'argomento cosmologico e tutto il vecchio bagaglio, all'illogicità sentimentale che ha fatto seguito a Rousseau. Almeno i vecchi argomenti erano onesti: se validi, dimostravano il loro assunto; se non validi, erano aperti a qualsiasi critica. Ma la nuova « teologia del cuore » evita gli argomenti; non può essere confutata perché non tenta nemmeno di dimostrare i suoi assunti. In fondo, l'unica ragione prospettata per la sua accettazione è che essa ci permette di indulgere a piacevoli sogni. Questa è una ragione insufficiente, e se io dovessi scegliere tra l'Aquinate e Rousseau sceglierrei senza esitazione il santo. La teoria politica di Rousseau è esposta nel Contratto sociale, pubblicato nel 1762. Questo libro è di carattere assai diverso dalla maggior parte dei suoi scritti; contiene poco sentimento e molto ragionamento rigidamente intellettuale. Le dottrine esposte, pur rendendo formale omaggio alla democrazia, tendono a giustificare lo Stato totalitario. Ma Ginevra e l'antichità si alleavano per fargli preferire la Città-Stato ai grandi imperi come quelli di Francia e d'Inghilterra. Sul frontespizio si definisce «cittadino di Ginevra », e nelle frasi introduttive dice:

« Nato cittadino di un libero Stato, e membro della sovranità, per quanto debole influsso possa aver la mia voce nei pubblici affari, il diritto di votare basta ad impormi il dovere d'istruirmi intorno ad essi ». Frequenti i riferimenti in lode di Sparta, quale appare attraverso la Vita di Licurgo di Plutarco. Rousseau dice che la democrazia è migliore nei piccoli Stati, l'aristocrazia in quelli di media grandezza, la monarchia nei grandi. Ma bisogna comprendere che, secondo lui, i piccoli Stati sono preferibili, in parte proprio perché vi si pratica meglio la democrazia. Quando parla di democrazia intende, come intendevano i Greci, la diretta partecipazione di tutti i cittadini alla vita pubblica; chiama il governo rappresentativo « aristocrazia elettiva ». Dato che la prima non è possibile in un grande Stato, le sue lodi per la democrazia implicano sempre le lodi per la Città-Stato. Quest'amore per la Città-Stato non è, secondo me, sufficientemente messo in rilievo nella maggior parte degli studi sulla filosofia politica di Rousseau.

Per quanto il libro, nel suo complesso, sia molto meno retorico della maggior parte degli scritti di Rousseau, il primo capitolo inizia con un passo retorico pieno di forza: «L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. Qualcuno si crede padrone degli altri, ma non cessa di essere più schiavo di loro ». La libertà è la mela finale del pensiero di Rousseau ma è l'uguaglianza che egli apprezza, e ch'egli cerca di assicurare anche a spese della libertà.

La sua concezione del contratto sociale sembra, al principio, analoga a quella di Locke, ma si dimostra presto più simile a quella di Hobbes. Nello sviluppo susseguente allo stato di natura, sopravviene un'epoca in cui gli individui non possono più conservarsi nella loro primitiva indipendenza; diviene allora necessario per la loro conservazione che essi si uniscano per formare una società. Ma come posso io impegnare la mia libertà senza colpire i miei interessi? « Il problema è di trovare una forma associativa che difenda e protegga con la forza di tutta la comunità la persona e i beni di ciascun associato, e in cui ciascuno, unendo se stesso al tutto, possa ancora obbedire solo a se stesso e rimanere libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale fornisce la soluzione ». Il contratto consiste nella «totale alienazione di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, all'insieme della comunità; infatti, in primo luogo, dato che ciascuno offre se stesso senza alcun limite, le condizioni sono identiche per tutti; e, stando così le cose, nessuno ha interesse a

rendere le condizioni gravose per gli altri ». L'alienazione deve avvenire senza riserve: « se gli individui conservassero certi diritti, come se non ci fosse alcun superiore comune per decidere tra loro e la comunità, ciascuno, essendo giudice di se stesso su un punto, vorrebbe esserlo su tutti; così continuerebbe lo stato di natura e la società diverrebbe necessariamente inoperante o tirannica ».

Questo implica una completa esclusione della libertà e un completo rifiuto della dottrina dei diritti dell'uomo. è vero che in un capitolo successivo si trova qualche attenuazione di questa teoria. Vi si dice che, per quanto il contratto sociale dia al corpo politico un potere assoluto sopra tutti i suoi membri, nondimeno gli esseri umani hanno dei diritti naturali in quanto uomini. « Il sovrano non può imporre ai suoi sudditi alcun vincolo che sia inutile alla comunità e non può neppure desiderare di farlo ». Ma il sovrano è l'unico giudice di ciò che è utile o inutile alla comunità. è chiaro che in questo modo si oppone alla tirannide soltanto una debolissima barriera. Bisogna notare che, in Rousseau, «sovrano » non significa il monarca o il governo, ma la comunità nella sua collettiva capacità legislativa.

Il contratto sociale può essere definito con le seguenti parole:

«Ciascuno di noi pone la sua persona e tutti i poteri in comune sotto la suprema direzione della volontà generale e, nella nostra capacità collettiva, ciascun membro è concepito come una parte indivisibile del tutto ». Questo atto associativo crea un corpo morale e collettivo che si chiama lo «Stato » quando è passivo, «Sovrano » quando è attivo e «Potere » quando è considerato in rapporto con gli altri corpi. Il concetto di « volontà generale », che compare nella definizione data del contratto gioca una parte assai importante nel sistema di Rousseau. Tra poco avrò altro da dire in proposito. Si suppone che il Sovrano non abbia bisogno di dar garanzie ai suoi sudditi perché, essendo formato degli individui che lo compongono, non può avere interessi contrari ai loro. «Il Sovrano, proprio in virtù di ciò che è, è sempre quello che dovrebbe essere ». Questa dottrina può ingannare il lettore che trascuri l'uso piuttosto particolare che Rousseau fa dei termini. Il Sovrano non è il governo, che si ammette possa essere tirannico; il Sovrano è un'entità più o meno metafisica non rappresentata interamente da nessuno degli organi visibili dello Stato. Quindi la sua infallibilità, qualora venga ammessa, non ha le conseguenze pratiche che si potrebbero supporre. La volontà del Sovrano, che è sempre giusto, è la « volontà generale ». Ciascun cittadino, in quanto cittadino, partecipa alla volontà generale, ma può anche, come individuo, avere una sua particolare volontà che vada contro la volontà generale. Il contratto sociale implica che chiunque rifiuti di obbedire alla volontà generale, debba essere forzato a farlo. « Questo significa soltanto che egli sarà forzato ad esser libero».

Questo concetto di essere « forzato ad esser libero » è del tutto metafisico. La volontà generale, al tempo di Galileo, era certamente anticopernicana; Galileo fu «forzato ad esser libero » quando l'Inquisizione lo obbligò a ritrattare? E un malfattore è « forzato ad esser libero » quando è messo in prigione? Pensate al Corsaro di Byron:

Del mar profondo sulle liete acque,
Sconfinati altrettanto i pensier nostri
E liberi del pari i nostri cuori...

Quest'uomo sarebbe più «libero», in una segreta? Il fatto strano è che i nobili pirati di Byron sono una diretta conseguenza di Rousseau, e tuttavia, nel brano esposto, Rousseau dimentica il romanticismo e parla come un poliziotto sofista. Hegel, che doveva molto a Rousseau, adottò questo significato improprio della parola « libertà » e la definì come il diritto di obbedire alla polizia, o qualcosa di non molto diverso. Rousseau non ha quel profondo rispetto per la proprietà privata che caratterizza

Locke e i suoi discepoli. « Lo Stato, in rapporto ai suoi membri, è padrone di tutti i loro beni ». Né crede nella divisione dei poteri come era definita da Locke e da Montesquieu. Sotto questo aspetto, però, come sotto molti altri, le sue dettagliate conclusioni non concordano del tutto con i suoi primi principi generali. Nel terzo Libro, primo capitolo, dice che la parte del Sovrano è limitata a far leggi e che l'esecutivo (o governo) è un corpo intermedio posto tra i sudditi e il Sovrano per assicurare i loro reciproci rapporti. Dice poi: « Se il Sovrano vuol governare, o il magistrato far leggi, o i sudditi rifiutare l'obbedienza, il disordine prende il posto dell'ordine e... lo Stato cade nel dispotismo e nell'anarchia ». In questa frase, a parte le differenze di vocabolario, sembra che Rousseau sia d'accordo con Montesquieu. Ed eccomi alla dottrina della volontà generale, che è tanto importante quanto oscura. La volontà generale non è identica alla volontà della maggioranza, e neppure alla volontà di tutti i cittadini. È concepita, a quanto pare, come la volontà del corpo politico come tale. Se rammentiamo il concetto di Hobbes, per cui una società civile è una persona, dobbiamo supporre tale società dotata degli attributi della personalità, compresa la volontà. Ma allora ci troviamo di fronte alla difficoltà di decidere quali siano le manifestazioni visibili di questa volontà, e qui Rousseau ci lascia all'oscuro. Ci viene detto che la volontà generale ha sempre ragione e tende sempre al pubblico vantaggio; ma non ne viene di conseguenza che le deliberazioni popolari siano altrettanto giuste, perché c'è spesso una notevole differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale. Come possiamo sapere, dunque, qual è la volontà generale? C'è nello stesso capitolo una specie di risposta:

«Se, quando il popolo, avute tutte le informazioni necessarie, prende le sue deliberazioni, i cittadini non comunicassero tra loro, il totale di tutte le piccole differenze darebbe sempre la buona volontà generale e la decisione sarebbe sempre buona ».

Sembra che nella mente di Rousseau il concetto sia questo: l'opinione politica di ciascuno è guidata dall'interesse personale, ma l'interesse personale consiste di due parti, l'una peculiare all'individuo, l'altra comune a tutti i membri della comunità. Se i cittadini non avessero modo di avere contatti gli uni con gli altri, i loro interessi individuali, essendo divergenti, si elideranno e rimarrà una risultante che rappresenterà il loro interesse comune; questa risultante è la volontà generale. Forse la concezione di Rousseau potrebbe essere illustrata con la gravitazione terrestre. Ogni particella della terra attrae verso di sé tutte le altre particelle dell'universo; l'aria che è sopra a noi ci attrae verso l'alto, mentre la terra sotto di noi ci attrae in basso. Ma tutte queste «egoistiche» attrazioni si elidono a vicenda allorché sono divergenti, e ciò che rimane è un'attrazione risultante, diretta verso il centro della terra. Questa potrebbe essere fantasticamente concepita come un'azione della terra considerata come comunità, e come l'espressione della sua volontà generale.

Dire che la volontà generale è sempre giusta vuol dire soltanto che, rappresentando ciò che vi è di comune tra gli interessi personali dei vari cittadini, essa deve rappresentare la più larga soddisfazione collettiva di interessi personali che sia possibile nella comunità. Questa interpretazione delle intenzioni di Rousseau mi sembra accordarsi con le sue parole meglio di qualsiasi altra interpretazione che io sia stato capace di escogitare.

(Per esempio: « Spesso c'è molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale: quest'ultima considera solo l'interesse comune: la prima guarda all'interesse privato, ed è soltanto una somma di volontà individuali: ma togliete da queste volontà quel di più o quel di meno che si elidono a vicenda, e la volontà generale rimarrà come somma di tutte le differenze».)

Secondo Rousseau, ciò che in pratica viene ad interferire con l'espressione della volontà generale è l'esistenza di associazioni subordinate all'interno dello Stato. Ciascuna di queste avrà la propria volontà generale, che può essere in conflitto con quella della comunità nel suo insieme. « Si può dire che non ci siano più tanti voti quanti sono gli uomini, ma soltanto tanti quante sono le associazioni ». Questo porta ad un'importante conseguenza: « è essenziale quindi, se la volontà generale dev'essere in grado di esprimersi, che non ci siano società parziali entro lo Stato e che ciascun cittadino possa pensare solo secondo i propri convincimenti: questo era il perfetto e inimitabile sistema stabilito dal grande Licurgo ». In una nota a piè di pagina, Rousseau appoggia la propria teoria facendo appello all'autorità di Machiavelli. Considerate a che porterebbe in pratica un simile sistema. Lo Stato dovrebbe proibire la Chiesa (eccettuata una Chiesa di Stato), i partiti politici, i sindacati e tutte le altre organizzazioni di cittadini che hanno interessi economici analoghi. Evidentemente il risultato è lo stato totalitario in cui il singolo cittadino è privo di ogni potere. Sembra che Rousseau si accorga della difficoltà di proibire tutte le associazioni e aggiunge, come ripensandoci, che se devono esserci associazioni subordinate, allora più sono meglio è, affinché si neutralizzino l'una con l'altra. Quando, in una successiva parte del libro, Rousseau passa a esaminare il governo, si accorge che l'esecutivo viene ad essere inevitabilmente un'associazione con un interesse proprio e una volontà generale propria, che possono essere facilmente in conflitto con quelli della comunità. Dice che, mentre il governo di un grande Stato ha bisogno di esser più forte di quello di un piccolo Stato, c'è anche maggior bisogno di mantenere entro certi limiti il governo attraverso il Sovrano. Un membro del governo ha tre volontà: la sua volontà personale, la volontà del governo e la volontà generale. Queste tre dovrebbero costituire un crescendo, ma di solito costituiscono in realtà un diminuendo. E ancora: « Tutto cospira a togliere all'uomo che assume un'autorità sugli altri il senso della giustizia e della ragione ». Così, a dispetto dell'infallibilità della volontà generale, che è «sempre costante, inalterabile e pura», rimane intatto il vecchio problema di come evitare la tirannide. Quel che Rousseau ha da dire su questi problemi è o una larvata ripetizione di Montesquieu, o un insistere sulla supremazia del potere legislativo, che, se è democratico, è identico a quello che egli chiama Sovrano. Gli ampi principi generali da cui Rousseau prende le mosse, e che egli presenta come se dovessero risolvere i problemi politici, scompaiono allorché si passa a considerazioni di dettaglio, alla soluzione delle quali quei principi non contribuiscono affatto. La condanna del libro da parte dei reazionari contemporanei porta un lettore moderno a ricercare in esso una dottrina rivoluzionaria molto più ardita di quella che in realtà non vi si trovi. Possiamo dimostrarlo mediante ciò che si dice nel libro sulla democrazia. Quando Rousseau impiega questa parola, intende, come abbiamo già visto, la democrazia diretta dell'antica Città-Stato. Questa, afferma l'autore, non può mai essere completamente realizzata, perché il popolo non può essere sempre riunito in assemblea e occuparsi sempre dei pubblici affari. «Laddove esistesse un popolo di dèi, il loro governo sarebbe democratico. Un governo così perfetto non è un governo d'uomini ». Quella che noi chiamiamo democrazia, Rousseau la chiama aristocrazia elettiva; per lui, è la miglior forma di governo, ma non è adatta a tutti i paesi. Il clima non dev'essere né molto caldo né molto freddo; la produzione non deve superare quella necessaria, perché, se lo facesse, i mali del lusso diverrebbero inevitabili, ed è meglio che questi mali siano limitati al monarca e alla sua corte piuttosto che diffusi tra tutta la popolazione. A causa di queste limitazioni, si lascia largo campo ad un governo dispotico. Pure, la sua difesa della democrazia, malgrado tutte le limitazioni implicite, fu senza dubbio una delle ragioni che resero il governo francese implacabilmente ostile al libro; l'altra, a quanto si può presumere, fu il rifiuto del diritto divino del re, che è alla base della dottrina del contratto sociale come origine del governo. Il contratto sociale divenne la Bibbia di moltissimi capi della Rivoluzione

francese, ma senza dubbio, com'è destino delle bibbie, non fu letto attentamente e fu ancor meno capito da molti dei suoi seguaci. Introdusse nuovamente, in tal modo, l'abitudine alle astrazioni metafisiche tra i teorici della democrazia, e con la sua dottrina della volontà generale rese possibile l'identificazione mistica d'un capo col suo popolo, identificazione che non ha bisogno d'alcuna conferma attraverso un aggeggio così frivolo come è un'urna. Molta della sua filosofia poté esser fatta propria da Hegel nella sua difesa dell'autocrazia prussiana. (Hegel apprezza in modo particolare la distinzione tra volontà generale e volontà di tutti. E dice: « Rousseau avrebbe dato un più utile contributo alla teoria dello Stato, se avesse sempre tenuto presente questa distinzione» (Logica, sezione 163).

Il suo primo frutto, in pratica, fu il dominio di Robespierre; le dittature russa e tedesca (specialmente la seconda) sono in parte il risultato dell'insegnamento di Rousseau. Quali ulteriori trionfi il futuro riservi al suo spettro non mi avventuro a predire.

CAPITOLO 20: KANT

1. L'idealismo tedesco in generale.

Nel 18esimo secolo la filosofia fu dominata dagli empiristi inglesi, i cui maggiori esponenti sono Locke, Berkeley e Hume. In questi uomini c'era un conflitto, che essi stessi mostrano di ignorare, tra la loro indole e le tendenze della loro teoria. Per natura, erano cittadini pronti ai loro doveri sociali, per nulla affatto chiusi in se stessi, non eccessivamente avidi di potere e favorevoli ad un mondo tollerante, tale che, entro i limiti della legge penale, ogni uomo potesse fare ciò che più gli piaceva. Erano brillanti, mondani, corretti e gentili. Ma mentre la loro indole era socievole, la loro filosofia teoretica li portava al soggettivismo. Questa tendenza non era nuova; esisteva fin dalla più remota antichità e in maniera più marcata in Sant'Agostino; si era ripresentata nell'epoca moderna con il cogito cartesiano e aveva raggiunto un vertice con le monadi senza finestre di Leibniz. Leibniz credeva che tutte le sue esperienze sarebbero rimaste immutate se il resto del mondo fosse stato annullato; nondimeno, si dedicò a riunire le Chiese cattolica e protestante. Un'analoga incongruenza appare in Locke, Berkeley e in Hume.

In Locke l'incongruenza è ancora presente nella teoria stessa. Abbiamo visto in un precedente capitolo che Locke diceva: «Dato che lo spirito, in tutti i suoi pensieri e ragionamenti, non ha altro oggetto immediato se non le sue stesse idee, che esso solo contempla e può contemplare, è evidente che la nostra conoscenza può riferirsi solo ad esse». E poi: «La conoscenza è la percezione dell'accordo o del disaccordo tra le idee». Nondimeno Locke sostiene che abbiamo tre tipi di conoscenza dell'esistenza reale: l'intuitiva, di noi stessi; la dimostrativa, di Dio; e la sensoriale, delle cose presenti ai sensi. Le idee semplici sono «il prodotto delle cose che operano naturalmente sul nostro spirito». Come lo sappia, Locke non ce lo spiega; certamente ciò va oltre «l'accordo o il disaccordo tra le idee». Berkeley fece un passo importante verso il superamento dell'incongruenza. Per lui, esistono soltanto gli spiriti e le loro idee; il mondo fisico esterno è abolito. Tuttavia Berkeley non riusciva ancora ad afferrare tutte le conseguenze dei principi epistemologici tratti da Locke. Se fosse stato del tutto coerente, Berkeley avrebbe negato la conoscenza di Dio e di tutti gli spiriti fuorché del proprio. Da un tale diniego fu però trattenuto dai suoi sentimenti di uomo di Chiesa e di essere socievole. Quanto a Hume, nulla poteva farlo indietreggiare dalla ricerca di una coerenza teorica, tuttavia non sentì alcuna necessità di conformarsi, nella pratica, alla sua teoria.

Hume negava l'Io e gettava il dubbio sull'induzione e sulla causalità. Accettava l'abolizione berkeleiana della materia, ma non la contropartita offerta da Berkeley sotto forma delle idee di Dio. È vero che, come Locke, anche Hume non ammetteva alcuna idea semplice che non fosse preceduta da un'impressione; e non c'è dubbio che egli immagmasse una «impressione» come uno stato d'animo provocato direttamente da qualcosa di esterno allo spirito. Ma non poteva ammettere che questa fosse una definizione di «impressione», dato che poneva in discussione la stessa nozione di «causa». Non so se lui o i suoi discepoli si siano mai resi ben conto di come si poneva il problema delle impressioni. Evidentemente, secondo il suo modo di vedere, una «impressione» andava definita mediante qualche carattere intrinseco che la distinguesse da una «idea», dato che non poteva essere definita casualmente. Non poteva quindi concludere che le impressioni fornissero una conoscenza di cose esterne a noi stessi, come era stato fatto da Locke, e in diversa maniera da Berkeley. Avrebbe quindi dovuto credersi chiuso in un mondo solipsistico, ignorante di tutto fuorché dei propri stati d'animo e dei rapporti intercorrenti tra di essi. Hume, nella sua coerenza, mostrò che l'empirismo, spinto fino alle sue conclusioni logiche, portava a risultati che pochi esseri umani potevano accettare ed aboliva nell'intero campo della scienza ogni distinzione tra convinzione

razionale e credulità. Locke aveva previsto questo pericolo, quando metteva nella bocca d'un supposto critico questo argomento: «Se la conoscenza consiste nell'accordo tra le idee, l'entusiasta e il moderato sono sullo stesso piano ». Locke, vivendo in un'epoca in cui gli uomini s'erano stancati dell'« entusiasmo », non trovò alcuna difficoltà a persuaderli della validità della sua risposta a questa critica. Rousseau, venendo in un momento in cui invece la gente s'era stancata della ragionevolezza, fece rivivere l'« entusiasmo » e, prendendo atto della bancarotta della ragione, lasciò campo al sentimento di decidere sui problemi che il cervello aveva lasciato in dubbio. Dal 1750 al 1794 il cuore parlò sempre più forte: infine il Termidoro pose fine per un certo tempo ai suoi feroci pronunciamenti, almeno per quel che riguardava la Francia. Sotto Napoleone cuore e testa furono altrettanto silenziosi.

In Germania, la reazione contro l'agnosticismo di Hume prese una forma molto più profonda e sottile di quella data da Rousseau. Kant, Fichte ed Hegel svilupparono un nuovo genere di filosofia tendente a salvaguardare sia la conoscenza che la virtù dalle dottrine sovversive della fine del 18esimo secolo. In Kant, e ancor più in Fichte, la tendenza soggettivista, iniziata con Cartesio, fu portata alle sue estreme conseguenze; sotto questo aspetto non ci fu, al principio, alcuna reazione contro Hume. Per quel che riguarda il soggettivismo, la reazione cominciò solo con Hegel, il quale tentò, mediante la sua logica, di scoprire una nuova via per sfuggire all'individualismo e rientrare nel mondo. In complesso l'idealismo tedesco ha delle affinità con il movimento romantico. Queste sono evidenti in Fichte, e ancor di più in Schelling; molto meno in Hegel.

Kant, fondatore dell'idealismo tedesco, non è politicamente importante, pur avendo scritto qualche saggio interessante su argomenti politici. Fichte e Hegel, invece, esposero entrambi dottrine politiche che ebbero e hanno tuttora un peso profondo sul corso della storia. Nessuno dei due può esser compreso senza un previo studio su Kant, studio che intraprenderemo in questo capitolo.

Esistono alcune caratteristiche comuni degli idealisti tedeschi che citerò prima di passare ai particolari.

La critica della conoscenza, come mezzo per raggiungere determinate conclusioni filosofiche, è valorizzata da Kant e accettata dai suoi seguaci. Sottolineare il contrasto tra spirito e materia finisce col portare all'asserzione che esista solo lo spirito. L'etica utilitaristica viene energicamente respinta in favore di sistemi dimostrati soltanto attraverso astratti argomenti filosofici. C'è un tono scolastico che è assente nei precedenti filosofi francesi e inglesi; Kant, Fichte ed Hegel erano professori d'università, che si rivolgevano a dotti uditori, e non uomini di mondo che si rivolgevano a dilettanti. Per quanto l'effetto dei loro insegnamenti fosse in parte rivoluzionario, essi non erano intenzionalmente dei sovversivi; Fichte ed Hegel si occupavano anzi decisamente della difesa dello Stato. La vita di tutti loro fu esemplare ed accademica; le loro idee sulle questioni morali erano strettamente ortodosse. Apportarono delle innovazioni in campo ideologico, ma lo fecero nell'interesse della religione.

Dopo questi preliminari, possiamo rivolgerci allo studio di Kant.

2. Lineamenti della filosofia kantiana

Immanuel Kant (1724-1804) è considerato in genere il più grande dei filosofi moderni. Non posso esser d'accordo con questo apprezzamento, ma sarebbe stolto non riconoscere la sua grande importanza. Kant trascorse tutta la vita a Königsberg, nella Prussia orientale, o nelle vicinanze della città. La sua vita fu quasi del tutto priva di avvenimenti, pur essendo egli vissuto durante la Guerra dei sette

anni (nel corso della quale i russi occuparono anche la Prussia orientale), la Rivoluzione francese e il primo periodo dell'ascesa di Napoleone. Fu educato secondo la versione wolfiana della filosofia di Leibniz, ma fu spinto ad abbandonarla da due nuovi influssi: Rousseau e Hume. Hume, con la sua critica del concetto di causalità, lo risvegliò dal suo «dormiveglia dogmatico» (così almeno dice lui), ma questo risveglio fu solo temporaneo e presto Kant scoprì un sonnifero che gli permise di riaddormentarsi. Hume, per Kant, fu un avversario da confutare, ma l'influenza di Rousseau fu più profonda. Kant era un uomo di abitudini così consolidate, che la gente soleva regolare l'orologio allorquando egli passava davanti alla loro casa durante la sua passeggiata; ma una volta l'orario dei suoi pranzi fu sconvolto per parecchi giorni; questo accadde mentre stava leggendo l'émile. Diceva che doveva leggere parecchie volte i libri di Rousseau, perché alla prima lettura la bellezza dello stile gli impediva di prestare attenzione al contenuto. Per quanto fosse stato educato come un pietista, era un liberale sia in politica che in teologia; simpatizzò con la Rivoluzione francese fino al Terrore, e fu devoto alla democrazia. La sua filosofia, come vedremo, lasciava adito ad un appello al cuore, contro le fredde argomentazioni della ragione teorica, appello che poteva, esagerando un poco, esser ritenuto una pedantesca versione del Vicario savoiardo. Il suo principio, che ogni uomo debba essere considerato come fine a se stesso, è una forma della dottrina dei Diritti dell'Uomo; il suo amore per la libertà è dimostrato dal detto (riferito ai bambini come agli adulti) che «non c'è nulla di più terribile del fatto che le azioni d'un uomo debbano esser sottoposte alla volontà d'un altro». I primi lavori di Kant riguardavano più la scienza che la filosofia. Dopo il terremoto di Lisbona, scrisse sulla teoria dei terremoti; scrisse un trattato sui venti e un breve saggio sul problema se il vento dell'ovest in Europa fosse umido perché ha attraversato l'Oceano Atlantico. La geografia fisica era un argomento per il quale provava molto interesse. Il più importante dei suoi scritti scientifici è la Storia naturale generale e teoria dei cieli (1755), che anticipa la ipotesi laplaciana delle nebulose e individua una possibile origine del sistema solare. Parti di questo lavoro hanno una notevole liricità miltoniana. Ha il merito d'aver scoperto quella che si dimostrò una fruttuosa ipotesi, ma non propone, come fece Laplace, seri argomenti in suo favore. In parte è puramente fantastica, come nella teoria che tutti i pianeti siano abitati, e che la maggior parte dei pianeti più distanti abbiano gli abitanti migliori: teoria che si può lodare per la sua modestia nei riguardi della Terra, ma non sostenere con ragioni scientifiche. In un periodo in cui era turbato dagli argomenti degli scettici più di quanto non lo fosse stato in precedenza o posteriormente, Kant scrisse un curioso lavoro intitolato Sogni di un visionario, illustrati dai sogni della metafisica (1766). Il «visionario» è Swedenborg, il cui sistema mistico era stato presentato al mondo in un'enorme opera di cui erano state vendute quattro copie, tre a ignoti acquirenti e una a Kant. Kant, un po' per scherzo un po' sul serio, suggerisce che il sistema di Swedenborg, che egli chiama «fantastico», non lo sia più della metafisica ortodossa. Però non disprezza del tutto Swedenborg. Per l'elemento mistico che esisteva in lui, anche se non appariva molto nei suoi scritti. Kant ammirava Swedenborg, che chiamò «molto sublime». Come tutti in quell'epoca, Kant scrisse un trattato sul sublime e sul bello. La notte è sublime, il giorno è bello; il mare è sublime, la campagna è bella; l'uomo è sublime, la donna è bella; e così via. L'Enciclopedia Britannica rileva che «non essendosi mai sposato conservò le abitudini della sua gioventù studiosa fino a tarda età». Mi chiedo se l'autore di questa «voce» sia uno scapolo ovvero un uomo ammogliato. Il più importante libro di Kant è la Critica della ragion pura (prima edizione 1781; seconda edizione 1787). Scopo del libro è di dimostrare che, per quanto la nostra conoscenza non possa in alcun modo trascendere l'esperienza, è nondimeno in parte a priori e non è desunta induttivamente dall'esperienza. Quella

parte della nostra conoscenza che è a priori abbraccia, secondo Kant, non soltanto la logica, ma molto che non può essere incluso nella logica o dedotto da essa. Si pongono due distinzioni che in Leibniz vengono confuse. Da una parte c'è la distinzione tra enunciati «analitici» e «sintetici»; dall'altra parte la distinzione tra enunciati a priori e «empirici». Va detto qualcosa intorno a ciascuna di queste distinzioni.

Un enunciato «analitico», è quello in cui il predicato è parte del soggetto; ad esempio: «Un uomo alto è un uomo» oppure «un triangolo equilatero è un triangolo». Questi enunciati derivano dal principio di contraddizione; affermare che un uomo alto non è un uomo sarebbe una contraddizione in termini. Un enunciato «sintetico» è quello che non è analitico. Tutti gli enunciati che conosciamo soltanto attraverso l'esperienza sono sintetici. Non possiamo, da una semplice analisi di concetti, scoprire verità quali: «Martedì era un giorno piovoso» oppure «Napoleone era un grande generale». Ma Kant, a differenza di Leibniz e di tutti gli altri precedenti filosofi, non ammetterà il contrario, che tutti gli enunciati sintetici sono conosciuti soltanto attraverso l'esperienza. Questo ci riconduce alla seconda delle distinzioni di cui sopra.

Un enunciato «empirico» non possiamo conoscerlo se non con l'aiuto della percezione sensoria, o la nostra o quella di qualcun altro di cui accettiamo la testimonianza. I fatti della storia e della geografia sono di questo tipo; e così le leggi scientifiche, qualora constatiamo la loro verità attraverso i dati dell'osservazione. Una proposizione a priori, d'altra parte, è tale che, per quanto possa essere evocata dall'esperienza, all'atto in cui la si apprende si scopre che il suo fondamento è esterno all'esperienza stessa. Un bambino che impara l'aritmetica può esser aiutato facendogli sperimentare due palline e due altre palline, e facendogli osservare che, in complesso, ha sperimentato quattro palline. Ma allorché il bambino afferra l'enunciato generale «due e due fanno quattro» non chiede più conferme attraverso gli esempi; l'enunciato ha una certezza che l'induzione non può mai dare ad una legge generale. Tutti gli enunciati della matematica pura sono, in questo senso, a priori.

Hume aveva dimostrato che la legge di causalità non è analitica e aveva dedotto che non possiamo esser certi che sia vera. Kant accettò la teoria che essa fosse sintetica, ma nondimeno sostenne che la si conoscesse a priori. Kant sosteneva anche che l'aritmetica e la geometria sono sintetiche, ma che sono nondimeno a priori. Così fu portato a formulare il problema in questi termini:

«Come sono possibili i giudizi sintetici a priori? La risposta a questa domanda, con le sue conseguenze, è il tema fondamentale della Critica della ragion pura.

Kant faceva grande affidamento sulla soluzione da lui data al problema. Aveva trascorso dodici anni a cercarla, ma gli ci vollero solo pochi mesi per scrivere tutto il grosso libro, dopo che la sua teoria ebbe preso forma. Nella prefazione alla prima edizione, Kant dice:

«Oso asserire che non c'è neppure un solo problema metafisico che non sia stato risolto, o per la soluzione del quale non sia stata almeno fornita la chiave». Nella prefazione alla seconda edizione, Kant si paragona a Copernico, e dice d'aver effettuato in filosofia una rivoluzione copernicana.

Secondo Kant, il mondo esterno fornisce solo la materia per le sensazioni, ma è il nostro apparato mentale che dispone questa materia nello spazio e nel tempo e fornisce i concetti per mezzo dei quali comprendiamo l'esperienza. Le cose in se stesse, cause delle nostre sensazioni, sono inconoscibili; esse non sono nello spazio e nel tempo, non sono sostanze né possono essere descritte da alcuno di quegli

altri concetti generali che Kant chiama «categorie». Lo spazio e il tempo sono soggettivi, sono parte del nostro apparato percettivo. Ma proprio per questo possiamo esser certi che qualunque cosa sperimentiamo, essa mostrerà le caratteristiche richieste dalla geometria e dalla scienza del tempo. Se portaste sempre occhiali blu potreste star certi di vedere tutto blu (questo però non è l'esempio di Kant). Analogamente, dato che portate sempre occhiali spaziali nella vostra mente, siete certi di vedere sempre tutto nello spazio. Così la geometria è un a priori, nel senso che deve esser vera per tutto ciò che viene sperimentato, ma non abbiamo ragione di supporre che qualcosa di analogo sia vero per le cose in se stesse, che noi non sperimentiamo. Spazio e tempo, dice Kant, non sono concetti; sono forme di «intuizione». (La parola tedesca è *Anschauung* che significa letteralmente «sguardo» o «visione». La parola «intuizione», pur essendo la traduzione generalmente accettata, non è del tutto soddisfacente.) Ci sono però anche concetti a priori, ci sono le dodici «categorie» che Kant deriva dalle forme del sillogismo. Le dodici categorie sono divise in quattro serie di tre:

- 1) di quantità: unità, pluralità, totalità;
- 2) di qualità: realtà, negazione, limitazione;
- 3) di relazione: sostanza e accidente, causa ed effetto, reciprocità;
- 4) di modalità: possibilità, esistenza, necessità.

Queste categorie sono soggettive nello stesso senso in cui lo sono lo spazio e il tempo; vale a dire, la nostra forma mentale è tale che esse sono applicabili a qualunque cosa noi sperimentiamo, ma non c'è ragione di supporle applicabili alle cose in sé. Per quel che riguarda la causalità, però, c'è un'incongruenza, perché le cose in sé sono considerate da Kant come cause delle sensazioni, mentre Kant sostiene al tempo stesso che le cause degli avvenimenti nello spazio e nel tempo sono liberi atti di volontà. Questa incongruenza non è una svista accidentale; è una parte essenziale del sistema. Gran parte della Critica della ragion pura è volta a dimostrare gli errori derivanti dall'applicazione dello spazio e del tempo o delle categorie a cose non sperimentate. Quando lo si fa, così sostiene Kant, veniamo a trovarci nell'imbarazzo a causa delle «antinomie»: proposizioni, cioè, reciprocamente contraddittorie, ciascuna delle quali può in apparenza essere dimostrata, Kant dà quattro di queste antinomie, ciascuna consistente in tesi e antitesi.

Nella prima, la tesi dice: «Il mondo ha un principio nel tempo, ed è limitato nello spazio». L'antitesi dice: « Il mondo non ha un principio nel tempo e non ha limiti nello spazio; è infinito sia nei riguardi dello spazio che del tempo».

La seconda antinomia dimostra che ogni sostanza composta è, e non è, costituita di parti semplici.

La tesi della terza antinomia sostiene che ci sono due generi di causalità, uno secondo le leggi della natura, l'altro secondo quelle della libertà; l'antitesi sostiene che c'è solo una causalità che obbedisce alle leggi della natura.

La quarta antinomia dimostra che c'è, e che non c'è, un Essere assolutamente necessario.

Questa parte della Critica influenzò notevolmente Hegel, la cui dialettica procede interamente per via di antinomie.

In un famoso brano, Kant si adopera a demolire tutte le prove puramente intellettuali dell'esistenza di Dio. Mette in chiaro di avere altre ragioni per credere in Dio; doveva esporle più tardi nella Critica della ragion pratica. Ma per il momento il suo intento era puramente negativo. Ci sono, dice Kant, soltanto tre prove dell'esistenza di Dio basate sulla pura ragione: la prova ontologica, la prova cosmologica e la prova fisico-teologica.

La prova ontologica, così come l'autore la espone, definisce Dio con l'ens realissimum, l'ente più reale; cioè il soggetto di tutti i predici che si riferiscono all'Essere assoluto. Da parte di chi crede nella validità della prova, si afferma che, essendo l'« esistenza » uno di questi predici, questo soggetto deve avere il predico «esistenza », cioè deve esistere. Kant contesta che l'esistenza sia un predico. Cento talleri che siano unicamente immaginati possono avere tutti gli identici predici di cento talleri reali.

La prova cosmologica dice: se qualcosa esiste, deve esistere un Ente assolutamente necessario; ancora, io so che io esisto; dunque un Ente assolutamente necessario esiste, e questo dev'essere l'ens realissimum. Kant ribatte che l'ultimo passo, in questo ragionamento, è ancora una volta l'argomento ontologico, e che quindi è confutato da quanto è stato già detto.

La prova fisico-teologica è il solito argomento del «disegno», ma in una veste metafisica. L'argomento sostiene che l'universo mette in mostra un ordine che è dimostrazione d'uno scopo preciso. Questo argomento è trattato da Kant con rispetto; tuttavia, egli afferma che, alla meglio, serve a dimostrare soltanto l'esistenza d'un Architetto, non d'un Creatore, e quindi non può dare un'idea adeguata di Dio. Conclude che « la sola possibile teologia della ragione è quella basata sulle leggi morali, o che cerca in esse una guida ».

Dio, libertà e immortalità, dice Kant, sono le tre «idee della ragione ». Ma per quanto là pura ragione ci porti a formulare queste idee, non può dimostrare la loro realtà. L'importanza di queste idee è pratica, legata cioè alla morale. L'uso puramente intellettuale della ragione porta ad ingannarsi; il solo giusto uso che se ne può fare è di dirigerla a fini morali.

L'uso pratico della ragione è brevemente esaminato verso la fine della Critica della ragion pura, e più estesamente nella Critica della ragion pratica (1786). Il ragionamento è questo: la legge morale richiede giustizia, cioè una felicità proporzionata alla virtù. Solo la Provvidenza può assicurarsela, ed evidentemente non ce l'assicura in questa vita. Quindi ci sono un Dio e una vita futura; e ci dev'essere la libertà, altrimenti non potrebbe esserci nulla di simile alla virtù. Il sistema etico di Kant, così come è esposto nella Metafisica dei costumi (1785) ha una notevole importanza storica. In questo libro è contenuto l'« imperativo categorico » che, almeno come espressione, è familiare anche al di fuori dei circoli dei filosofi di professione. Come era prevedibile, Kant non vuole avere niente a che fare con l'utilitarismo, né con nessuna dottrina che dia alla moralità uno scopo al di fuori di se stessa. Vuole, a quanto dice, « una metafisica della morale completamente isolata, non frammista ad alcuna teologia o fisica o iperfisica ». Tutti i concetti morali, continua, hanno la loro base ed origine a priori nella ragione. Un merito morale si ha solo quando si agisce per senso del dovere; non è sufficiente che l'atto sia tale quale il dovere avrebbe potuto prescrivere. Il commerciante che è onesto perché gli conviene, o l'uomo che è gentile perché la sua indole è socievole, non sono virtuosi. L'essenza della moralità va dedotta dal concetto di legge; infatti, per quanto tutto in natura agisca secondo le leggi, soltanto un essere razionale ha il potere d'agire secondo l'idea di una legge, cioè per volontà. L'idea d'un principio obiettivo, in quanto costrizione della volontà, si chiama «comando della ragione », e la formula del comando si chiama imperativo.

Ci sono due tipi di imperativo: l'imperativo ipotetico che dice: «Devi fare così e così se vuoi raggiungere questo obiettivo così e così »; e l'imperativo categorico per il quale una certa azione è obiettivamente necessaria, senza aver di mira alcuno scopo. L'imperativo categorico è sintetico a priori. Le sue caratteristiche sono dedotte da Kant dal concetto di legge:

«Se penso un imperativo categorico, so subito ciò che contiene. Infatti, dato che l'imperativo contiene, oltre alla legge, soltanto la necessità che la massima sia in accordo con la legge stessa, e dato al tempo stesso che la legge non contiene alcuna condizione che la limiti, non rimane altro che la generalità d'una legge, a cui deve potersi conformare la massima dell'azione, in modo tale che il solo conformarsi ad essa faccia apparire l'imperativo come necessario. Quindi l'imperativo categorico è uno solo, e precisamente questo: agisci secondo una massima tale che tu possa allo stesso tempo volere ch'essa divenga una legge generale. Oppure: agisci come se la massima della tua azione dovesse divenire per tua volontà una legge naturale generale.» Kant dà come esempio dell'azione dell'imperativo categorico che è errato prender danaro a prestito, dato che se tutti tentassimo di farlo non rimarrebbe più danaro da prestare. In questa maniera si può dimostrare che il furto e il delitto sono condannati dall'imperativo categorico. Ci sono però alcuni atti che Kant giudicherebbe senza dubbio errati, ma che non possono esser dimostrati tali mediante i suoi principi, per esempio il suicidio: sarebbe possibilissimo per un uomo malinconico desiderare che tutti si uccidessero. Sembra infatti che questa massima dia un criterio necessario, ma non sufficiente per individuare la virtù. Per trovare un criterio sufficiente dovremmo abbandonare il punto di vista puramente formale di Kant, e tener conto in qualche modo degli effetti delle azioni. Kant, però, afferma recisamente che la virtù non dipende dal risultato che l'azione si prefigge, ma solo dal principio cui l'azione stessa è informata; se si ammette questo, non può esserci niente di più concreto della sua massima. Kant sostiene, per quanto il suo principio non sembri portare a questa conseguenza, che noi dovremmo agire in modo tale da trattare ogni uomo come fine a se stesso. Questa può esser considerata una forma astratta della dottrina dei diritti dell'uomo, e quindi le si possono rivolgere le stesse obiezioni. Se la si ammette per buona, diviene impossibile prendere una decisione allorché gli interessi di due persone vengono a conflitto. Le difficoltà sono particolarmente evidenti nella filosofia politica, che richiede alcuni principi, come quello di dare la preferenza alla maggioranza, per cui gli interessi di qualcuno possono venir sacrificati, se necessario, a quelli degli altri. Se deve esserci un'etica di governo, il fine del governo deve essere uno solo, e l'unico compatibile con la giustizia è il bene della comunità. è possibile però interpretare il principio di Kant come se significasse non che ciascun uomo sia uno scopo in assoluto, ma che tutti gli uomini debbano contare egualmente nel determinare le azioni delle quali molti vengono a risentire. Così interpretato, si può dire che il principio fornisca una base etica alla democrazia. Sotto questo aspetto esso non è più attaccabile con le obiezioni di cui sopra.

Il vigore e la freschezza spirituale di Kant, nella sua tarda età sono messi in luce dal trattato sulla Pace perpetua (1795). In quest'epoca Kant auspica una federazione di liberi Stati, legati insieme da un accordo che vietи la guerra. La ragione, dice, condanna aspramente la guerra, che soltanto un governo internazionale può impedire. La costituzione civile dei vari Stati dovrebbe essere «repubblicana », ma Kant definisce questa parola nel senso che i poteri esecutivo e legislativo siano separati. Kant non vuol dire che non debbano esserci re: dice anzi che è più facile ottenere un governo perfetto sotto una monarchia. Scrivendo sotto l'impressione del Regno del Terrore. Kant è sospettoso della democrazia; dice che questa è necessariamente un dispotismo, dato che instaura la superiorità del potere esecutivo. Il cosiddetto "popolo tutto" che porta a compimento i propri progetti, è in realtà non "tutto", ma solo una maggioranza: cosicché la volontà universale è in contraddizione con se stessa e col principio della libertà.» Il modo di esprimersi mostra l'influsso di Rousseau, ma l'importante concetto di una federazione mondiale come mezzo per assicurare la pace non è derivato da Rousseau. Dal 1933, questo trattato ha fatto cadere Kant in disgrazia nel suo paese.

3. La teoria kantiana dello spazio e del tempo

La parte più importante della Critica della ragion pura è la dottrina dello spazio e del tempo. In questo paragrafo mi propongo di fare un esame critico di questa dottrina.

Spiegare chiaramente la teoria dello spazio e del tempo di Kant non è facile, perché la teoria stessa non è chiara. Essa è esposta sia nella Critica della ragion pura che nei Prolegomeni; quest'ultima esposizione è più semplice, ma meno completa di quella contenuta nella Critica. Proverò prima a spiegare la teoria, rendendola il più accettabile possibile; solo dopo l'esposizione tenterò la critica. Kant ritiene che gli oggetti immediati della percezione siano dovuti in parte a cause esterne e in parte al nostro personale apparato percettivo. Locke aveva abituato il mondo all'idea che le qualità secondarie (colori, suoni, odori, eccetera) fossero soggettive, e non appartenessero all'oggetto come esso è in se stesso. Kant, come Berkeley e Hume, benché non in maniera del tutto identica, va oltre, e considera soggettive anche le qualità primarie. Kant non mette in dubbio che le nostre sensazioni abbiano delle cause, che egli chiama cose-in-sé o noumeni. Ciò che ci appare attraverso la percezione, e cioè quel che Kant chiama fenomeno, consiste in due parti: quella dovuta all'oggetto, che egli chiama sensazione, e quella dovuta al nostro apparato soggettivo, che fa sì che il molteplice sia ordinato secondo certi rapporti. Quest'ultima parte egli la chiama forma del fenomeno. Questa non è in sé una sensazione e quindi non dipende dalle accidentalità dell'ambiente; è sempre la stessa, poiché la portiamo con noi, ed è a priori nel senso che non dipende dall'esperienza. Una pura forma di sensibilità è chiamata « intuizione pura » (Anschatung): esistono due di tali forme, cioè lo spazio e il tempo, una per il senso esteriore, l'altra per l'interiore.

Per provare che lo spazio e il tempo sono forme a priori, Kant ha due classi di argomenti, una metafisica, l'altra epistemologica o, come egli la chiama, trascendentale. La prima classe di argomenti è presa direttamente dalla natura dello spazio e del tempo, la seconda indirettamente dalla matematica pura. Gli argomenti sullo spazio sono più esaurienti di quelli sul tempo, perché si pensa che questi ultimi siano essenzialmente uguali ai primi.

Riguardo allo spazio, gli argomenti metafisici sono in numero di quattro.

- 1) Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato dalle esperienze esterne, perché lo spazio è presupposto allorché si riferiscono le sensazioni a qualche cosa di esterno, e l'esperienza esterna è solo possibile attraverso la presupposizione dello spazio.
- 2) Lo spazio è una necessaria rappresentazione a priori, che sta alla base di tutte le percezioni esterne; perché noi non possiamo immaginare che non ci sia lo spazio, ma possiamo invece immaginare che non ci sia nulla nello spazio.
- 3) Lo spazio non è un concetto vago o generale insito nelle relazioni tra le cose, perché c'è solo « uno » spazio, di cui sono parti, non esempi, ciò che noi chiamiamo «spazi».
- 4) Lo spazio è presentato come un'infinita dimensione dato, che contiene in sé tutte le parti dello spazio; questo rapporto è diverso da quello tra un concetto ed i suoi esempi, e inoltre lo spazio non è un concetto, ma un Anschatung [un'intuizione].

L'argomento trascendentale riguardante lo spazio è tratto dalla geometria. Kant sostiene che la geometria euclidea è nota a priori, pur essendo sintetica, cioè non deducibile dalle figure; possiamo vedere, per esempio, che, date due lineerette che si intersecano ad angolo retto, può esser tracciata per il loro punto d'intersezione una sola linea retta ad angolo retto con entrambe. Questa cognizione, secondo Kant, non deriva dall'esperienza: ma il solo modo in cui la mia intuizione può anticipare ciò che poi troverò nell'oggetto, è quello di contenere solo la forma della mia sensibilità,

anticipando nella mia soggettività tutte le impressioni esistenti. Gli oggetti del senso debbono obbedire alla geometria, perché la geometria è legata al nostro modo di percepire, e noi non possiamo percepire in altro modo. Ciò spiega perché la geometria, benché sintetica, sia a priori ed apodittica. Gli argomenti intorno al tempo sono essenzialmente gli stessi; l'aritmetica prende però il posto della geometria, con la premessa che il contare richiede del tempo.

Esaminiamo ora questi argomenti uno per uno.

Il primo degli argomenti metafisici intorno allo spazio dice: « Lo spazio non è un concetto empirico ricavato dalle esperienze esterne. Infatti, potendo certe sensazioni essere riferite a qualcosa fuori di me (cioè a qualcosa che nello spazio ha una posizione diversa dalla mia), ed ancora, essendo io in grado di percepirlle l'una fuori dell'altra ed accanto all'altra, e non semplicemente diverse, ma in diversi posti, la rappresentazione dello spazio deve già costituirne il fondamento (zum Grunde liegen) ». Quindi l'esperienza esterna è possibile unicamente attraverso la rappresentazione dello spazio.

La frase «fuori di me» (cioè in un posto diverso dal mio) è complicata. Come cosa-in-sé, io non sono in nessun posto, e nulla è spaziale fuori di me; è solo al mio corpo come fenomeno che si può alludere. Quindi tutto ciò che è implicito è ciò che viene nella seconda parte della frase, cioè che io percepisco oggetti differenti in posti differenti. L'immagine che si presenta alla mente è quella di un addetto al guardaroba che appende sopraciti diversi a diversi attaccapanni; gli attaccapanni devono già esistere, ma è la soggettività dell'addetto che ordina i sopraciti.

C'è qui, come in tutta la teoria kantiana sulla soggettività dello spazio e del tempo, una difficoltà che l'autore sembra non aver mai notato. Cosa mi induce ad ordinare gli oggetti della percezione così come li ordino, piuttosto che in un altro modo? Perché, per esempio, vedo sempre gli occhi delle persone sopra la loro bocca e non sotto? Secondo Kant, gli occhi e la bocca esistono come cose-in-sé, e mi procurano percezioni separate, ma nulla in esse corrisponde all'ordinamento spaziale che esiste nella mia percezione. Contrasta con ciò la teoria fisica dei colori. Noi non supponiamo che nella materia esistano dei colori nel senso in cui le nostre percezioni hanno dei colori, ma crediamo che i diversi colori corrispondano a diverse lunghezze d'onda. Poiché le onde, tuttavia, implicano spazio e tempo, per Kant non possono esserci onde tra le cause delle nostre percezioni. Se, d'altra parte, lo spazio e il tempo delle nostre percezioni hanno una corrispondenza nel mondo materiale, come dice la fisica, allora la geometria è applicabile a queste corrispondenze, e gli argomenti di Kant cadono. Kant sostiene che la mente ordina la materia prima della sensazione, ma non reputa che sia necessario dire perché la ordina così come la ordina e non in un altro modo. Per il tempo questa difficoltà è anche maggiore, perché entra in gioco la causalità. Io percepisco il lampo prima del tuono; una cosa-in-sé A ha causato la mia percezione del lampo: e un'altra cosa-in-sé B ha causato la percezione del tuono, ma A non si è verificata prima di B, poiché il tempo esiste solamente nella relazione tra le due percezioni. Perché, allora, le due cose senza tempo A e B producono il loro effetto in tempi differenti? Se Kant ha ragione, la cosa dev'essere del tutto arbitraria, e non ci dev'essere tra A e B un rapporto corrispondente al fatto che la percezione causata da A viene prima di quella causata da B. Il secondo argomento metafisico sostiene che è possibile non immaginare nulla nello spazio, ma è impossibile immaginare l'assenza di spazio. Mi sembra che nessun serio argomento si possa basare su ciò che possiamo o non possiamo immaginare; comunque negherei energicamente che ci sia possibile immaginare lo spazio senza nulla dentro.

Potete immaginare di guardare il cielo in una nera notte nuvolosa:

ma allora voi stessi siete nello spazio e immaginate le nuvole che non potete vedere. Lo spazio di Kant, come fece notare Vaihinger, è assoluto come quello di Newton, e non è un puro sistema di rapporti. Ma non vedo come possa essere immaginato uno spazio assoluto vuoto. Il terzo argomento metafisico dice: « Lo spazio non è un concetto vago o, come si dice, generale, delle relazioni tra le cose, ma un'intuizione pura. Infatti, in primo luogo, noi possiamo solo immaginare (sich vorstellen) un solo spazio e, se parliamo di "spazi", alludiamo solamente alle parti di uno (e di un unico) spazio. E queste parti non possono precedere l'intero, essendo sue parti... ma possono solo essere pensate dentro di esso. Esso (lo spazio) è essenzialmente unico, in esso il molteplice consiste solamente in limitazioni ». Da ciò si conclude che lo spazio è una intuizione a priori.

Il punto essenziale di questo argomento è la negazione della pluralità dello spazio stesso. Quelli che noi chiamiamo «spazi» non sono né esempi di un concetto generale di «uno spazio», né parti di un aggregato. Non so bene quale sia, secondo Kant, il loro stato logico, ma in ogni modo essi sono logicamente susseguenti allo spazio. Per coloro che hanno, come praticamente tutti i moderni, una visione relativa dello spazio, questo argomento non si può neppur porre, poiché né «lo spazio» né «gli spazi» possono sussistere come sostanziali. Il quarto argomento metafisico, vuol dimostrare soprattutto che lo spazio è una intuizione, non un concetto. La sua premessa è: «Lo spazio è immaginato (o presentato, vorgestellt) come un'infinita dimensione data». Questo è il punto di vista d'una persona che vive in una regione piana, come quella di Königsberg; non vedo come l'abitante d'una valle alpina potrebbe adottarla. E difficile è vedere come qualcosa di infinito possa essere «dato». Avrei piuttosto giudicato ovvio che la parte di spazio data fosse quella popolata dagli oggetti della percezione, mentre per le altre parti noi abbiamo solo una sensazione di possibilità di moto. E, se è lecito introdurre un argomento così comune, gli astronomi moderni sostengono che lo spazio non è in realtà infinito, ma va arrotondandosi, come la superficie del globo. L'argomento trascendentale (o epistemologico), che è trattato meglio nel Prolegomeni, è più definito degli argomenti metafisici, e anche più nettamente confutabile. La «geometria», quale noi la conosciamo, è un termine che sottintende due studi diversi. Da una parte c'è la geometria pura, che deduce delle conseguenze dagli assiomi, senza indagare se gli assiomi siano «veri»; questo non ha in sé nulla che non discenda dalla logica, non è «sintetica», e non ha bisogno di figure del tipo di quelle usate nei testi di geometria. Dall'altra parte c'è la geometria intesa come un ramo della fisica, come appare, per esempio, nella teoria generale della relatività; questa è una scienza empirica, i cui assiomi sono desunti dalle misurazioni e si trovano a differire da quelli di Euclide. Così delle sue specie di geometria una è a priori ma non sintetica, l'altra è sintetica ma non a priori. Proviamo ora a considerare gli argomenti kantiani intorno allo spazio da un punto di vista più generale. Se noi accettiamo l'ipotesi, ammessa in fisica, che le nostre percezioni abbiano cause esterne che sono (in qualche modo) materiali, siamo portati a concludere che tutte le caratteristiche reali delle percezioni siano differenti da quelle delle loro cause non percepite, ma che ci sia una certa somiglianza strutturale tra il sistema delle percezioni e il sistema delle loro cause. C'è, per esempio, una correlazione tra i colori (come percezioni) e le lunghezze d'onda (come sono desunte dai fisici). Nello stesso modo deve esserci una correlazione tra lo spazio come partecipante alle percezioni e lo spazio come partecipante al sistema delle cause non percepite delle percezioni. Tutto ciò si base sulla massima «stessa causa, stesso effetto», col suo inverso «diversi effetti, diverse cause». Così, exempli gratia, quando una percezione visiva A appare alla sinistra di una percezione visiva B, supporremo che una corrispondente relazione esista tra le cause di A e di B.

Abbiamo, secondo questo punto di vista, due spazi, uno soggettivo e uno oggettivo, uno noto attraverso l'esperienza e l'altro unicamente dedotto. Ma non c'è differenza, a questo riguardo, tra lo spazio e gli altri aspetti della percezione, come i colori e i suoni. Tutti nello stesso modo, nelle loro forme soggettive, sono noti empiricamente; tutti nello stesso modo, nelle loro forme oggettive, sono supposti per mezzo d'una massima inherente alla causalità. Non c'è nessuna ragione per considerare la nostra conoscenza dello spazio differente in qualche modo dalla nostra conoscenza dei colori, dei suoni, degli odori. Per il tempo, la cosa è diversa, poiché, se adottiamo il principio che esistano cause non percepite delle percezioni, il tempo oggettivo dev'essere identico al tempo soggettivo. Altrimenti ricadiamo nelle difficoltà già considerate intorno al lampo e al tuono. Oppure prendiamo il caso seguente: voi udite un uomo parlare, gli rispondete, ed egli vi sente. I suoi atti di parlare e di udire la vostra risposta sono entrambi, per quanto vi riguarda, nel mondo non percepito; ed in quel mondo il primo atto precede il secondo. Di più, il suo parlare precede il vostro sentire, nel mondo oggettivo della fisica; il vostro sentire precede la vostra risposta nel mondo soggettivo delle percezioni; e la vostra risposta precede il suo udire nel mondo oggettivo della fisica. È chiaro che la relazione «precede» dev'essere la stessa in tutte queste proposizioni. Perciò mentre esiste una seria ragione per cui lo spazio percettivo sia soggettivo, non c'è ragione per cui il tempo percettivo sia oggettivo.

I suddetti argomenti presuppongono, come fa Kant, che le percezioni siano causate da «cose-in-sé» o, come noi diremmo, da avvenimenti del mondo fisico. Questo postulato non è affatto necessario in sede logica. Se lo si abbandona, le percezioni cessano di essere in un certo senso «soggettive», poiché non c'è nulla da opporre loro.

La «cosa-in-sé» era un elemento assai scomodo nella filosofia di Kant, e fu abbandonata dai suoi immediati successori, che di conseguenza caddero in qualcosa di molto simile al solipsismo. Le incongruenze di Kant erano tali, che i filosofi influenzati da lui non potevano non cadere rapidamente nell'empirismo o nell'assolutismo; fu infatti in quest'ultima direzione che la filosofia tedesca si orientò fino a dopo la morte di Hegel. L'immediato successore di Kant, Fichte (1762-1814), abbandonò le «cose-in-sé» e portò il soggettivismo ad un punto assai prossimo alla pazzia. Fichte sostiene che l'«Io» è la sola realtà definitiva, e che esiste perché postula se stesso; il non-«Io», che ha una realtà subordinata, esiste anch'esso solo perché l'«Io» lo postula. Fichte non ha importanza come filosofo puro, ma per essere il fondatore teorico del nazionalismo tedesco, coi suoi Discorsi alla nazione tedesca (1807-1808), destinati a sospingere i tedeschi alla resistenza contro Napoleone dopo la battaglia di Jena. L'«Io» come concetto metafisico fu facilmente confuso con l'«Io» empirico; poiché l'«Io» era tedesco, ne conseguiva che i tedeschi erano superiori a tutte le altre nazioni. «Aver carattere ed essere tedesco», dice Fichte, «voglion dire senza dubbio la stessa cosa». Su questa base egli produsse l'intera filosofia del totalitarismo nazionalistico, che ebbe grande peso in Germania.

Il suo immediato successore, Schelling (1775-1854), fu più trattabile, ma non meno soggettivo. Era strettamente legato ai romantici tedeschi; dal punto di vista filosofico, benché famoso ai suoi tempi, non ha grande importanza. Lo sviluppo veramente importante della filosofia di Kant fu invece dato da Hegel.

CAPITOLO 21: LE CORRENTI DI PENSIERO NEL DICIANNOVESIMO SECOLO

La vita intellettuale del 19esimo secolo fu più complessa di quella d'ogni altra epoca. Ed eccone le cause. Primo: l'area interessata era più grande di quanto non fosse mai stata prima; l'America e la Russia dettero importanti contributi, e l'Europa acquistò sempre maggior conoscenza delle filosofie indiane, sia antiche che moderne. Secondo: la scienza, che era stata una importante fonte di novità fin dal 17esimo secolo, fece nuove conquiste, specialmente in geologia, biologia e chimica organica. Terzo: la produzione di macchine alterò profondamente la struttura sociale e dette agli uomini un nuovo concetto della loro potenza in rapporto al mondo fisico che li circondava. Quarto: un profondo rivolgimento, sia filosofico che politico, contro i sistemi tradizionali del pensiero, della politica e dell'economia, cominciò a dar luogo ad attacchi contro molte convinzioni ed istituzioni fino allora ritenute inattaccabili. Questo rivoiamento assunse due forme assai differenti, una romantica, l'altra razionalistica (uso questi termini in un senso molto lato). Il rivolgimento romantico passa da Byron. Schopenhauer e Nietzsche a Mussolini ed Hitler; il rivolgimento razionalistico comincia con i filosofi francesi della Rivoluzione, passa, in modo attenuato, ai filosofi radicali in Inghilterra, per poi acquistare una forma più profonda in Marx e affermarsi, infine, nella Russia sovietica. Il predominio intellettuale della Germania è un fattore nuovo, che comincia con Kant. Leibniz, benché tedesco, scrisse quasi sempre in latino o in francese, e subì pochissimo l'influenza della Germania. L'idealismo tedesco dopo Kant, come pure la successiva filosofia tedesca, furono, al contrario, profondamente influenzati dalla storia tedesca; molto di ciò che ci sembra strano nella speculazione filosofica tedesca riflette la condizioni spirituale di una forte nazione privata, per congiunture storiche, della sua naturale potenza. La Germania aveva dovuto la sua posizione internazionale al Sacro Romano Impero, ma l'imperatore aveva perso via via il controllo sui suoi sudditi. L'ultimo potente imperatore fu Carlo quinto, che doveva la sua potenza ai possedimenti in Spagna e nei Paesi Bassi. La Riforma e la guerra dei Trent'anni aveva distrutto quel che restava dell'unità tedesca, lasciando una moltitudine di piccoli principati che erano alla mercè della Francia. Nel 18esimo secolo un solo Stato tedesco, la Prussia, aveva resistito con successo alla Francia; per questo Federico fu chiamato il Grande. Ma la Prussia stessa non aveva potuto resistere a Napoleone subendo una severa sconfitta nella battaglia di Jena. La resurrezione della Prussia sotto Bismarck apparve come una rinascita dell'eroico passato di Alarico, di Carlo Magno e di Barbarossa (per i Tedeschi, Carlo Magno è tedesco, non francese). Bismarck mostrò il suo senso storico quando disse: «Non andremo a Canossa».

La Prussia, tuttavia, benché politicamente predominante, era culturalmente meno avanzata della maggior parte della Germania occidentale: ciò spiega perché molti eminenti tedeschi compreso Goethe, non si dispiacquero del successo di Napoleone a Jena. La Germania, al principio del 19esimo secolo, presentava una straordinaria varietà culturale ed economica. Il servaggio sopravviveva ancora nella Prussia orientale: l'aristocrazia rurale era immersa in un'ignoranza bucolica, ed i lavoratori non possedevano nemmeno i rudimenti dell'educazione. La Germania occidentale, d'altro canto, era stata in parte, nell'antichità, soggetta a Roma: e fino al 12esimo secolo sotto l'influenza francese; era stata occupata dalle armate rivoluzionarie francesi, ed aveva assimilato istituzioni liberali come quelle della Francia. Alcuni principi erano intelligenti, patroni delle arti e delle scienze, imitatori dei principi della Rinascenza; l'esempio più notevole era Weimar, ove il Granduca era protettore di Goethe. Naturalmente i principi erano per la maggior parte oppositori dell'unità tedesca, che avrebbe distrutto la loro indipendenza. Erano quindi antipatriottici, e tali erano molti degli uomini illustri che da loro dipendevano, e a cui Napoleone appariva il missionario di una cultura superiore alla tedesca. Gradatamente, durante il 19esimo

secolo, la cultura della Germania protestante divenne sempre più prussiana. Federico il Grande, da libero pensatore e da ammiratore della filosofia francese qual era, si era sforzato di fare di Berlino un centro culturale; l'accademia di Berlino aveva come presidente perpetuo un illustre francese, Maupertuis, che però divenne, per sua disgrazia, vittima della pesante canzonatura di Voltaire. Gli sforzi di Federico, come quelli degli altri despoti illuminati dell'epoca, non riguardavano riforme economiche e politiche; ciò che si era realmente riusciti a creare era una claqué di intellettuali salariati. Dopo la sua morte, la Germania occidentale era di nuovo il luogo ove si trovava la maggior parte degli uomini di cultura. La filosofia tedesca era legata alla situazione prussiana più di quanto lo fossero la letteratura e l'arte tedesche. Kant era un suddito di Federico il Grande; Fichte e Hegel erano professori a Berlino. Kant fu meno influenzato dalla Prussia; ebbe anzi dei guai con il governo prussiano per la sua teologia liberale. Ma sia Fichte che Hegel erano portavoce filosofici della Prussia, e fecero molto per aprire la strada alla successiva identificazione del patriottismo tedesco con l'ammirazione per la Prussia. La loro opera in questo campo fu portata avanti dai grandi storici tedeschi, particolarmente da Mommsen e da Treitschke. Bismarck, infine, persuase la nazione tedesca ad accettare l'unificazione sotto la Prussia, e così dette la vittoria agli elementi della cultura tedesca meno orientati verso una prospettiva internazionale. Nel corso dell'intero periodo successivo alla morte di Hegel, la maggior parte della filosofia accademica rimase nel quadro tradizionale e non fu quindi molto importante. La filosofia empiristica britannica dominò in Inghilterra fin quasi alla fine del secolo, ed in Francia per poco meno; poi, gradualmente, Kant ed Hegel conquistarono le università di Francia e d'Inghilterra, almeno nella cerchia degli insegnanti specialisti di filosofia. Il pubblico di media cultura, tuttavia, fu assai poco influenzato da questo movimento, che ebbe rari seguaci anche tra gli uomini di scienza. Gli scrittori che seguivano la tradizione accademica (John Stuart Mill con gli empiristi, Lotze, Sigwart, Bradley, e Bosanquet con gli idealisti tedeschi) non erano filosofi di primissimo ordine, cioè non erano alla pari degli uomini di cui in complesso, adottarono i sistemi. Spesso anche prima la filosofia accademica aveva perso i contatti con il più vigoroso pensiero dell'epoca, per esempio nel 16esimo e 17esimo secolo, quando essa era ancora soprattutto scolastica. Quando ciò accade, lo storico della filosofia s'interessa ai professori meno che agli eretici non accademici. La maggior parte dei filosofi della Rivoluzione francese accoppiarono la scienza con convincimenti dovuti a Rousseau. Helvétius e Condorcet possono esser considerati tipici, nel loro combinare razionalismo ed entusiasmo.

Helvétius (1715-1771) ebbe l'onore di veder condannato dalla Sorbona e bruciato il suo libro *De l'esprit* (1758). Bentham lo lesse nel 1769 ed immediatamente decise di dedicare la sua vita ai principi della legislazione dicendo: «Ciò che Bacon è stato per il mondo fisico. Helvétius lo è stato per quello morale. Ma se il mondo morale ha avuto il suo Bacon, il suo Newton deve ancora venire». James Mill prese Helvétius come guida nell'educazione di suo figlio John Stuart. Seguendo la dottrina di Locke, secondo la quale la mente è tabula rasa, Helvétius stimò che le differenze tra gli individui fossero interamente dovute alle differenze di educazione: in ogni individuo, talenti e virtù sono effetto dell'istruzione ricevuta. Il genio, sostiene Helvétius, è spesso dovuto al caso: se Shakespeare non fosse stato sorpreso a cacciare di frodo, sarebbe rimasto un mercante di lana. Il suo interesse per le leggi deriva dalla teoria che l'istruzione dell'adolescenza sia dovuta principalmente alle forme di governo ed agli usi e costumi che ne conseguono. Gli uomini nascono ignoranti, non stupidi; sono resi stupidi poi dall'educazione.

In campo etico, Helvétius era un utilitarista: pensava che il piacere fosse il bene. In religione, era un teista, ed un violento anticlericale.

Nella teoria della conoscenza, adottò una versione semplificata di Locke:

« Illuminati da Locke, sappiamo che dobbiamo le nostre idee, e di conseguenza il nostro spirito, agli organi del senso ». La sensibilità fisica è la sola causa delle nostre azioni, dei nostri pensieri, delle nostre passioni e della nostra socievolezza. Helvétius è in netto disaccordo con Rousseau sul valore della conoscenza, che egli valuta in misura assai considerevole.

La sua dottrina è ottimistica: c'è bisogno solo una educazione perfetta per far l'uomo perfetto. C'è anche il suggerimento che sarebbe facile ottenere una educazione perfetta se i preti se ne andassero fuori dei piedi. Condorcet (1743-1794) ha opinioni simili a quelle di Helvétius, ma maggiormente influenzate da Rousseau. I diritti dell'uomo, dice Condorcet, si deducono tutti da quest'unica verità: che l'uomo è un essere sensibile, capace di ragionare e di avere idee morali; di conseguenza gli uomini non possono più oltre essere divisi in padroni e servi, in ingannatori e ingannati. «Questi principi, per cui il generoso Sidney dette la vita e a cui Locke deve l'autorità del suo nome, furono in seguito sviluppati con maggior precisione da Rousseau. » Locke, egli dice, mostrò per primo i limiti dell'umana conoscenza. « Il suo metodo divenne presto quello di tutti i filosofi, ed è applicandolo alla morale, alla politica, all'economia, che essi riuscirono a compiere in queste scienze un cammino quasi altrettanto sicuro di quello delle scienze naturali. » Condorcet ammira molto la Rivoluzione americana. «Il semplice buon senso insegnò agli abitanti delle colonie britanniche che gli inglesi nati dall'altra parte dell'Oceano Atlantico avevano precisamente gli stessi diritti di quelli nati sul meridiano di Greenwich. » La Costituzione degli Stati Uniti è basata sui diritti naturali, e la Rivoluzione americana fece conoscere i diritti dell'uomo a tutta l'Europa, dalla Neva al Guadalquivir. I principi della Rivoluzione francese, tuttavia, sono « più rari, precisi e profondi di quelli che guidarono gli americani ». Queste parole furono scritte mentre Condorcet era costretto a nascondersi da Robespierre; poco dopo fu preso ed imprigionato. Morì in prigione, ma sono incerte le cause della sua morte. Credeva nell'eguaglianza della donna. Fu anche l'ideatore della teoria di Malthus sulla popolazione, che tuttavia non giunse con lui alle tristi conclusioni cui giunse con Malthus, perché Condorcet l'affiancò alla necessità del controllo delle nascite. Il padre di Malthus era un discepolo di Condorcet, e fu in questo modo che Malthus venne a conoscenza della teoria.

Condorcet è anche più entusiasta ed ottimista di Helvétius. è convinto che, col diffondersi dei principi della Rivoluzione francese, i più grandi mali sociali scompariranno rapidamente. Forse fu fortunato a non vivere oltre il 1794.

Le dottrine dei filosofi rivoluzionari francesi, rese però meno entusiastiche e molto più rigorose, furono portate in Inghilterra dai filosofi radicali, di cui Bentham era il capo riconosciuto. Bentham, al principio, si interessò quasi esclusivamente di legge; gradualmente i suoi interessi si allargarono e le sue opinioni divennero più sovversive. Dopo il 1808, era divenuto repubblicano, assertore dell'eguaglianza della donna, nemico dell'imperialismo e democratico intransigente. Alcune di queste opinioni le doveva a James Mill. Entrambi credevano nell'onnipotenza dell'educazione. L'adozione da parte di Bentham del principio della «massima felicità del massimo numero », era senza dubbio dovuta ai suoi sentimenti democratici, ma implicava un'opposizione alla dottrina dei diritti dell'uomo, che Bentham rudemente definiva «una sciocchezza ».

I filosofi radicali differivano per molti aspetti da uomini come Helvétius e Condorcet. Erano di temperamento paziente, ed amavano elaborare le loro teorie fino ai dettagli pratici. Davano molta importanza all'economia, che credevano d'aver già sviluppata come scienza. La tendenza all'entusiasmo, che esisteva in Bentham e in John Stuart Mill ma non in Malthus o in James Mill, era severamente tenuta a freno da questa «scienza », e particolarmente dalla triste versione data da Malthus alla teoria sulla

popolazione, secondo la quale la maggior parte dei salariati deve sempre (fuorché dopo una pestilenza) guadagnare la somma più piccola che basti a mantenere in vita loro e le loro famiglie. Un'altra grande differenza tra i benthamisti ed i loro predecessori francesi era dovuta al fatto che nell'Inghilterra industriale esisteva un violento conflitto tra i datori di lavoro e i salariati, conflitto che dette origine al trade-unionismo e al socialismo. In questo conflitto i benthamisti, largamente parlando, parteggiavano per i datori di lavoro contro la classe lavoratrice. Il loro ultimo rappresentante, John Stuart Mill, tuttavia, cessò gradatamente di prestare fede ai rigidi principi di suo padre, divenendo sempre meno ostile al socialismo e sempre meno convinto dell'eterna verità dell'economia classica. Secondo la sua autobiografia, questo processo di evoluzione cominciò con la lettura dei poeti romantici.

I benthamisti, benché fin da principio fossero dei rivoluzionari piuttosto miti, cessarono del tutto di esserlo, in parte per il successo ottenuto nel convertire il governo britannico ad alcune delle loro vedute, in parte per opposizione alla crescente forza del socialismo e del trade-unionismo. Gli uomini che erano in rivolta contro la tradizione, come ho già detto, erano di due specie, razionalisti e romantici, benché in uomini come Condorcet si combinassero entrambi gli elementi, I benthamisti erano quasi del tutto razionalisti e tali erano i socialisti che si ribellavano contro di loro nonché contro l'ordine economico esistente. Questo movimento non ha una sua filosofia completa finché non si giunse a Carlo Marx, che sarà considerato più avanti.

La forma rivoluzionaria romantica è molto differente da quella razionalista, benché entrambe derivino dalla Rivoluzione francese e dai filosofi che la precedettero immediatamente. La forma romantica si trova in Byron in un abito non filosofico, ma in Schopenhauer e Nietzsche ha già acquisito il linguaggio della filosofia. Tende a sopravvalutare la volontà a scapito dell'intelletto, a spezzare le catene della ragione e a glorificare un certo genere di violenza. Nella politica pratica è importante come alleata del nazionalismo. Tendenzialmente, se non sempre nei fatti, è nettamente ostile a ciò che comunemente si chiama «ragione», e tende ad essere antiscientifica. Alcune delle sue forme estreme possono esser trovate tra gli anarchici russi, ma in Russia quella che prevalse alla fine fu la forma razionalistica di rivolta. Fu la Germania (sempre più sensibile verso il romanticismo di qualunque altro paese) che dette un rivestimento legale all'antirazionale filosofia della volontà pura.

Fin qui, le filosofie che abbiamo considerato avevano avuto una ispirazione tradizionale, letteraria o politica. Ma c'erano due altre fonti d'opinione filosofica, cioè la scienza e la produzione meccanica. La seconda di queste cominciò ad esercitare la sua influenza teorica con Marx, e da allora in poi è divenuta sempre più importante. La prima aveva avuto importanza fin dal 17esimo secolo, ma prese nuove forme durante il 19esimo.

Ciò che Galileo e Newton furono per il 17esimo secolo, Darwin fu per il 19esimo. La teoria di Darwin constava di due parti. Da una parte c'era la dottrina dell'evoluzione, che sosteneva che le differenti forme di vita si erano sviluppate gradualmente da una sorgente comune. Questa dottrina, che ora è generalmente accettata, non era nuova. Era stata sostenuta da Lamarck e dal nonno di Darwin, Erasmo, per non parlare di Anassimandro. Darwin fornì un'immensa mole di prove per tale dottrina, e nella seconda parte della sua teoria credette d'aver scoperto la causa dell'evoluzione. Dette in tal modo alla dottrina una popolarità ed una forza scientifica che essa non aveva mai posseduto prima, ma non fu certo lui stesso a crearla.

La seconda parte della teoria di Darwin riguardava la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del più forte. Tutti gli animali e le piante si moltiplicano più velocemente di quanto la natura possa provvedere per essi; e quindi in ogni generazione molti periscono prima di raggiungere l'età di riprodursi. Cosa determina

chi sopravviverà? Fino a un certo punto, senza dubbio, il puro caso, ma c'è sicuramente un'altra causa di maggiore importanza. Gli animali e le piante non sono regole esattamente eguali ai loro genitori, ma differiscono leggermente in eccesso o in difetto in ogni caratteristica misurabile. In un dato ambiente, i membri della stessa specie combattono per sopravvivere ed i meglio adatti all'ambiente hanno le maggiori probabilità di riuscita. Quindi, tra le tante varietà casuali, quelle più adatte avranno la preminenza tra gli adulti della stessa generazione. Così, di epoca in epoca i cervi corrono più veloci, i gatti circuiscono la loro preda più silenziosamente, e i colli delle giraffe divengono più lunghi. Darwin affermava che, in un certo tempo sufficientemente lungo, questo meccanismo poteva render conto dell'intero sviluppo dal protozoo all'homo sapiens. Questa parte della teoria di Darwin è stata molto discussa, ed è considerata da molti biologi passibile di importanti obiezioni. Questo tuttavia non riguarda lo storico delle idee del 19esimo secolo. Dal punto di vista storico, ciò che è interessante è l'estensione che fece Darwin a tutta la sfera vitale dei concetti economici che caratterizzavano i filosofi radicali. La forza motrice dell'evoluzione, secondo lui, è una specie di economia biologica in un mondo di libera concorrenza. Era l'estensione al mondo degli animali e delle piante della dottrina di Malthus sulla popolazione, che aveva suggerito a Darwin la lotta per l'esistenza e la sopravvivenza del più forte come sorgenti dell'evoluzione. Lo stesso Darwin era un liberale, ma le sue teorie ebbero conseguenze in certo modo nocive al liberalismo tradizionale. La dottrina che tutti gli uomini nascano uguali, e che le differenze tra gli adulti siano dovute interamente all'educazione, era incompatibile con la sua continua insistenza sulle differenze congenite tra membri della stessa specie. Se, come sostiene Lamarck, e come Darwin stesso concedeva fino ad un certo punto, le caratteristiche che si andavano acquistando erano ereditarie, l'opposizione alle vedute simili a quelle di Helvétius avrebbe potuto essere in qualche modo attenuata; ma è stato dimostrato che solo le caratteristiche congenite si ereditano, tranne alcune eccezioni non molto importanti. Così le differenze congenite tra gli uomini acquistano importanza fondamentale.

C'è un'ulteriore conseguenza della teoria dell'evoluzione che è indipendente dal particolare meccanismo suggerito da Darwin. Se gli uomini e gli animali hanno un antenato comune, e se gli uomini si svilupparono così lentamente che ci furono ad un certo momento creature che noi non sapremmo se definire o no umane, sorge la questione: in quale stadio dell'evoluzione gli uomini o i loro antenati semiumani cominciarono ad essere tutti uguali? Il Pithecanthropus erectus, se fosse stato adeguatamente educato, avrebbe svolto un'opera come quella di Newton? L'Uomo di Piltdown avrebbe scritto i poemi di Shakespeare se ci fosse stato qualcuno che l'avesse convinto a cacciar di frodo? Un acceso equalitario, che rispondesse a queste domande in modo affermativo, si troverebbe costretto a considerare le scimmie alla pari con gli esseri umani. E perché fermarsi alle scimmie? Non vedo cosa si potrebbe rispondere ad un argomento in favore del voto alle ostriche. Un seguace dell'evoluzione sosterrebbe che non solo la dottrina dell'eguaglianza di tutti gli uomini, ma anche quella dei diritti dell'uomo, dev'essere condannata come antibiologica, poiché fa una distinzione troppo netta tra gli uomini e gli altri animali. C'è tuttavia un altro aspetto del liberalismo che fu grandemente rafforzato dalla dottrina dell'evoluzione, cioè la fede nel progresso. Finché lo stato del mondo permise l'ottimismo, l'evoluzione fu ben accetta dai liberali, sia per queste ragioni sia perché offriva nuovi argomenti contro la teologia ortodossa. Marx stesso, benché le sue dottrine siano sotto un certo aspetto predarwiniste, voleva dedicare il suo libro a Darwin.

Il prestigio della biologia fece sì che gli uomini maggiormente influenzati dalla scienza applicassero al mondo le categorie biologiche piuttosto che quelle meccaniche. Tutto

doveva evolversi, e non era difficile immaginare una metà immanente. Malgrado Darwin, molti pensavano che l'evoluzione giustificasse la fede in un proposito determinato del cosmo. Il concetto di organismo venne considerato la chiave della spiegazione sia scientifica che filosofica delle leggi naturali, e il pensiero atomico del 18esimo secolo fu considerato fuori moda. Questo punto di vista ha influenzato perfino i fisici teorici. In politica, conduce naturalmente a sopravvalutare la comunità come antitesi dell'individuo. Ciò coincide con il crescente potere dello Stato ed anche con il nazionalismo, che fa appello alla dottrina darwiniana della sopravvivenza del più forte, applicandola non agli individui, ma alle nazioni. Ma qui passiamo nella regione delle ipotesi extra-scientifiche, suggerite al gran pubblico da dottrine scientifiche imperfettamente capite. Mentre la biologia militava contro un punto di vista meccanicistico del mondo, l'economia tecnica moderna ha avuto un effetto opposto. Fin quasi alla fine del 18esimo secolo, la tecnica scientifica, come antitesi delle dottrine scientifiche, non ebbe importanti effetti sull'opinione pubblica. Fu solo con il sorgere dell'industrialismo che la tecnica cominciò ad occupare i pensieri degli uomini; ma anche allora, per lungo tempo. L'effetto fu più o meno indiretto. Gli uomini che costruiscono teorie filosofiche hanno, di regola, pochissimi contatti con le macchine. I romantici notarono ed odiarono le brutture che l'industrialismo portava in luoghi fino allora bellissimi e la volgarità (secondo il loro punto di vista) di chi aveva fatto i soldi col «commercio». Questo li spinse ad un'opposizione alla classe media, che talvolta li portò a qualcosa di simile ad un'alleanza con i campioni del proletariato. Engels apprezzava Carlyle, non accorgendosi che ciò che Carlyle desiderava non era l'emancipazione dei salariati, ma la loro sottomissione agli stessi padroni che avevano avuto nel Medioevo. I socialisti dettero il benvenuto all'industrialismo, ma desideravano liberare i lavoratori industriali dalla sottomissione ai datori di lavoro.

Il più importante effetto della produzione meccanica sulla rappresentazione del mondo è un enorme aumento del sentimento di potenza dell'uomo. Questo è solo l'acceleramento d'un processo che cominciò prima dell'alba della storia, quando gli uomini vinsero la loro paura degli animali feroci con l'invenzione delle armi e la loro paura di morir di fame con l'invenzione dell'agricoltura. Ma tale acceleramento è stato così grande da produrre prospettive radicalmente nuove per chi ha in mano i poteri cui la moderna tecnica ha dato origine. Nei tempi antichi, le montagne e le cascate erano fenomeni naturali; oggi una montagna incomoda può essere eliminata, e si può creare un'utile cascata.

Nei tempi antichi c'erano deserti e regioni fertili; oggi il deserto, se la gente pensa che ne valga la pena, può essere fatto fiorire come una rosa, mentre fertili regioni sono trasformate in deserti da ottimisti con scarsa visione scientifica. Nei tempi antichi, i contadini vivevano come avevano vissuto i loro padri e i loro nonni, e credevano in ciò che i loro padri e i loro nonni avevano creduto; tutta la forza della Chiesa non riusciva a sradicare le ceremonie pagane, cui si dovette dare un abito cristiano attribuendole ai santi indigeni. Oggi le autorità possono decretare cosa dovranno imparare a scuola i figli dei contadini, e possono trasformare la mentalità degli agricoltori nel corso di una generazione: questo lo si è già ottenuto in Russia.

E così sorge, tra coloro che dirigono gli affari e tra chi è in contatto con questi, una nuova fede nel potere: prima nel potere dell'uomo nei suoi conflitti con la natura e poi nel potere dei governanti nei confronti degli esseri umani le cui idee ed aspirazioni essi cercano di controllare con la propaganda scientifica e specialmente con l'educazione. Il risultato è la diminuzione degli schemi fissi: nessun cambiamento sembra impossibile. La natura è solo una materia prima; e tale è quella parte della razza umana che non partecipa effettivamente al governo. Ci sono certi antichi concetti che stanno a significare la fede dell'uomo nei limiti del potere umano; di questi i due principali sono Dio e la verità. (Non voglio dire che questi due concetti

siano logicamente connessi.) Questi concetti tendono a svanire; anche se non negati esplicitamente, perdono importanza, e sono conservati ormai solo superficialmente. Tutto ciò è del tutto nuovo, ed è impossibile dire come l'umanità ci si adatterà. Ha già prodotto cataclismi immensi e senza dubbio ne produrrà altri nel futuro. Ed il più urgente compito del nostro tempo è quello di costruire una filosofia capace di reagire dinanzi agli uomini intossicati dalla propaganda d'un potere quasi illimitato ed anche dinanzi all'apatia di quelli che non hanno alcun potere. Benché molti ancora sinceramente credano nell'egualanza umana e nella democrazia teorica, l'immaginazione dei popoli moderni è profondamente influenzata dal modello d'organizzazione sociale suggerito dall'organizzazione industriale del 19esimo secolo, che è essenzialmente non-democratico. Da una parte ci sono i capitani d'industria, dall'altra la massa dei lavoratori. Questo lacerarsi della democrazia dal di dentro non è ancora avvertito dal cittadino medio dei paesi democratici, ma ha costituito la preoccupazione della maggior parte dei filosofi da Hegel in poi, e la violenta opposizione ch'essi scoprirono tra gli interessi dei molti e quelli dei pochi ha trovato espressione pratica nel fascismo. Tra i filosofi, Nietzsche fu senza vergogna dalla parte dei pochi. Marx di tutto cuore dalla parte dei molti. Forse Bentham fu l'unico di qualche importanza a tentare una conciliazione degli interessi in conflitto; e quindi incorse nell'ostilità di entrambe le parti. Per formulare un'etica moderna dei rapporti umani che sia soddisfacente, sarà essenziale fissare i necessari limiti al potere degli uomini sull'ambiente non-umano, ed i limiti desiderabili del potere degli uni su quello degli altri.

CAPITOLO 22: HEGEL

Hegel (1770-1831) rappresenta il vertice del movimento filosofico tedesco iniziatosi con Kant; benché critici spesso Kant, il suo sistema non avrebbe mai potuto sorgere se Kant non fosse esistito. La sua influenza, per quanto ora sia in diminuzione, è stata grandissima, non solo né principalmente in Germania. Alla fine del 19esimo secolo, i più grandi filosofi accademici, sia in America che in Gran Bretagna, erano hegeliani. Anche fuori della filosofia pura, molto teologi protestanti adottarono le sue dottrine, e la sua filosofia della storia influenzò profondamente la teoria politica. Marx, come tutti sanno, in gioventù era discepolo di Hegel, e mantenne nel suo sistema alcuni importanti tratti caratteristici hegeliani. Anche se (come credo) quasi tutte le dottrine di Hegel sono errate, egli ha ancora un'importanza non solamente storica, come il miglior rappresentante d'un certo tipo di filosofia che in altri è meno coerente e meno completa.

La sua vita ebbe pochi avvenimenti importanti. In gioventù fu molto attratto dal misticismo, e le sue idee posteriori possono essere considerate, in qualche modo, come un'elaborazione intellettuale di quella che prima gli era sembrata una intuizione mistica. Insegnò filosofia, prima come Privatdozent a Jena (e ricorda d'avervi terminato la sua Fenomenologia dello spirito il giorno prima della battaglia di Jena), poi a Norimberga, poi come professore a Heidelberg (1816-1818), e finalmente a Berlino dal 1818 alla morte. Nella tarda età fu un patriota prussiano, un leale servitore dello Stato che si godeva in santa pace la sua riconosciuta preminenza filosofica, ma in gioventù disprezzava la Prussia ed ammirava Napoleone, fino al punto di rallegrarsi della vittoria francese a Jena.

La filosofia di Hegel è molto difficile; direi che egli è il più difficile a capirsi di tutti i grandi filosofi. Prima di entrare nei particolari, è utile uno sguardo d'insieme.

Dal suo originario interesse al misticismo Hegel ricavò una ferma convinzione della irrealità della differenziazione: il mondo, secondo il suo punto di vista, non è un insieme di salde unità, atomi od anime, ognuna completamente esistente in sé. L'apparente esistenza in sé delle cose finite gli appariva come un'illusione; nulla, sostiene Hegel, è definitivamente e completamente reale tranne il tutto. Ma differiva da Parmenide e da Spinoza perché concepiva il tutto non come una sostanza semplice, ma come un sistema complesso del tipo che noi chiameremmo un organismo. Le cose, apparentemente distinte, di cui il mondo sembra esser composto, non sono semplicemente un'illusione; ognuna ha un maggiore o minore grado di realtà, e la sua realtà consiste in un aspetto del tutto che è quello che noi osserviamo quando vediamo secondo il vero. A questo punto di vista si accompagna naturalmente una mancanza di fede nella realtà del tempo e dello spazio in se stessi, poiché se questi vengono considerati completamente reali, implicano differenziazione e molteplicità. Tutto ciò deve essergli apparso in un primo tempo come « visione » mistica: l'elaborazione intellettuale, data nei suoi libri, dev'essere avvenuta più tardi. Hegel afferma che il reale è razionale, e che il razionale è reale. Ma quando dice questo non intende con « il reale » ciò che avrebbe inteso un empirista. Ammette, e ribadisce, che quelli che all'empirista sembrano fatti, sono, e devono essere, irrazionali; è solo dopo che il loro carattere apparente è stato trasformato per il fatto di vederli come aspetti del tutto, che ci si avvede della loro razionalità. Ciò nonostante, l'identificazione del reale col razionale conduce inevitabilmente a quella sorta di compiacenza che deriva dal credere che «qualunque cosa sia, è giusta ».

Il tutto, in tutta la sua complessità, è chiamato da Hegel « l'Assoluto ». L'Assoluto è spirituale; l'opinione di Spinoza, che abbia l'attributo dell'estensione come quello del pensiero, è respinta. Due cose distinguono Hegel dagli altri che hanno avuto teorie metafisiche più o meno simili. Una di queste è una forte aderenza alla logica: Hegel

pensa che la natura della Realtà possa esser dedotta dalla sola considerazione che questa non deve contraddirsi. L'altra qualità caratteristica (strettamente connessa con la prima) è quel concetto triadico chiamato «dialettica». I più importanti libri di Hegel sono le sue due Logiche, e queste debbono essere anzitutto capite se vogliamo comprendere i veri motivi delle sue teorie sugli altri argomenti. La logica, come Hegel intende la parola, è la stessa cosa della metafisica; è qualcosa di completamente diverso da ciò che comunemente si chiama logica. Il suo punto di vista è che ogni predicato ordinario, se è preso per definire l'intera Realtà, diviene auto-contraddittorio. Come sempio grossolano si potrebbe prendere la teoria di Parmenide, secondo la quale l'Uno, che solo è reale, è sferico. Nulla può essere sferico che non abbia un limite, e non può avere un limite se non c'è qualcosa (sia pure lo spazio vuoto) fuori di esso. Quindi suppone che tutto l'Universo sia sferico è cosa che si contraddice da sé (questo argomento potrebbe essere confutato introducendo la geometria non euclidea, ma come esempio può bastare). Oppure facciamo un altro esempio, ancora più grossolano, forse troppo per poter essere usato da Hegel. Si può dire, senza contraddizione apparente, che il signor A è uno zio; ma se voi voleste dire che l'Universo è uno zio, vi trovereste di fronte a qualche difficoltà. Uno zio è un uomo che ha un nipote, ed il nipote è una persona distinta dallo zio; quindi uno zio non può essere tutta la Realtà.

Questo esempio potrebbe anche essere usato per definire la dialettica, che consiste di tesi, antitesi e sintesi. Prima diciamo: « L'Assoluto è uno zio ». Questa è la tesi. Ma l'esistenza di uno zio implica quella di un nipote. Poiché nulla esiste realmente tranne l'Assoluto, e noi ci troviamo ora di fronte all'esistenza di un nipote, dobbiamo concludere:

« L'Assoluto è un nipote ». Questa è l'antitesi. Ma dicendo questo si va incontro alla stessa obiezione di prima, quando si diceva che l'Assoluto è uno zio; siamo quindi portati a concludere che l'Assoluto è il tutto composto di zio e nipote. Questa è la sintesi. Ma questa sintesi non è ancora soddisfacente, perché un uomo può essere zio solo se ha un fratello o una sorella, padre o madre del nipote. Siamo dunque portati ad allargare il nostro universo per includervi il fratello o la sorella, con sua moglie o suo marito. In questo modo possiamo giungere, con la sola forza della logica, da un qualunque predicato dell'Assoluto alla conclusione finale della dialettica, che prende il nome di « Idea Assoluta ». Nell'intero procedimento è sottinteso il postulato che nulla possa esser veramente reale, se non riguarda la realtà tutta. A causa di questo postulato sottinteso, c'è un riferimento alla logica tradizionale, per la quale ogni proposizione ha un soggetto ed un predicato. Secondo questo punto di vista, ogni fatto consiste in qualcosa che ha qualche proprietà. Ne consegue che le relazioni non possono essere reali, poiché implicano due cose, non una. « Zio » è una relazione, ed un uomo può diventare zio senza saperlo. In questo caso, da un punto di vista empirico, l'uomo non risente in alcun modo del fatto di divenire uno zio; non ha alcuna qualità che non avesse anche prima, se per « qualità » noi intendiamo qualcosa che sia necessario per descrivere quell'uomo così come è, a prescindere dalle sue relazioni con altra gente o altre cose. Il solo modo con cui il soggetto-predicato logico può evitare questa difficoltà è quello di dire che la verità non è solo una proprietà dello zio, o solo del nipote, ma dell'insieme formato da zio e nipote. Poiché ogni cosa, tranne il Tutto, ha relazione con le cose esterne, ne consegue che nulla di completamente vero può esser detto su cose separate, e che in verità solo il Tutto è reale. Questo deriva più direttamente dal fatto che « A e B sono due » non è una proposizione a soggetto e predicato, e quindi, sulla base della logica tradizionale, non possono esistere tali proposizioni. Dunque nel mondo non ci sono due cose: solo il Tutto, considerato come unità, è reale. Il ragionamento qui esposto non è esplicito in Hegel, ma è implicito nel suo sistema, come in quello di molti altri metafisici. Qualche

esempio del metodo dialettico di Hegel potrà servire a renderlo ancora più chiaro. Hegel, all'inizio della sua logica, stabilisce che l'« Assoluto è puro essere »; noi supponiamo solo che esso «è», senza assegnargli nessuna qualità. Ma puro essere senza nessuna qualità è il nulla; eccoci dunque all'antitesi; « l'Assoluto è il Nulla ». Da queste tesi ed antitesi passiamo alla sintesi: l'insieme dell'Essere e del Non-Essere è il Divenire, e quindi diciamo: « l'Assoluto è il Divenire ». Anche questo, naturalmente, non va, perché ci dev'essere qualcosa che diviene. In questo modo le nostre idee sulla Realtà si sviluppano, correggendosi continuamente da precedenti errori, che sorgono tutti da indebite astrazioni, dal prendere qualcosa di finito o limitato come se fosse il tutto. « Le limitazioni del finito non discendono solamente dal nulla; è la sua natura che è causa del suo annullarsi, ed è a causa propria che si trasforma nel suo opposto. » Il procedimento, secondo Hegel, è essenziale per capire il risultato. Ogni ulteriore stadio della dialettica comprende tutti quelli meno avanzati; nessuno di questi è completamente sorpassato, ma ha il suo posto adatto come un momento nel Tutto. è quindi impossibile raggiungere la verità altrimenti che passando per tutti gli stadi della dialettica. L'intera conoscenza ha struttura triadica. Questa comincia con la percezione sensoriale, in cui c'è solo la consapevolezza dell'oggetto. Poi, attraverso la critica scettica dei sensi, l'oggetto diviene puramente soggettivo. Infine si raggiunge lo stadio di auto-coscienza in cui soggetto e oggetto non sono più distinti. Così l'auto-coscienza è la più alta forma di conoscenza. Questa naturalmente dev'essere la conclusione del sistema di Hegel, poiché la più alta forma di conoscenza dev'essere quella posseduta dall'Assoluto, e siccome l'Assoluto è il Tutto, non c'è nulla che questo possa conoscere all'infuori di se stesso. Nel miglior modo di pensare, secondo Hegel, i pensieri divengono fluenti e fusi. La verità e la menzogna non sono dei contrari nettamente definiti, come comunemente si suppone; nulla è del tutto falso, e nulla che noi possiamo conoscere è del tutto vero. « Noi abbiamo modo di sapere ciò che è falso »; ciò accade quando attribuiamo verità assoluta a qualche parte staccata d'una cognizione. Una domanda come:

« Dove nacque Cesare? » ha una risposta diretta, che in un certo senso è vera, ma non è vera in senso filosofico. Per la filosofia, « la verità è il tutto », e nulla di parziale è completamente vero. « La ragione », dice Hegel, « è la conscia certezza d'essere tutta realtà. » Questo non significa che una singola persona sia tutta realtà: nella sua singolarità essa non è del tutto reale, ma ciò che è reale in essa è la sua partecipazione all'intera Realtà. Quanto più noi diveniamo razionali, tanto più questa partecipazione aumenta. L'idea Assoluta, con cui termina la Logica, è qualcosa di simile al Dio di Aristotele. è pensiero che pensa se stesso. è chiaro che l'Assoluto non può pensare ad altro che a se stesso, poiché non esiste altro, tranne che per i nostri imperfetti ed erronei mezzi di conoscere la Realtà. Lo Spirito è l'unica realtà, e il suo pensiero è riflesso in se stesso attraverso l'auto-coscienza. Le parole precise con cui è definita l'idea Assoluta, sono, in verità, molto oscure. Wallace le traduce come segue:

« L'idea assoluta. L'idea, come unità dell'Idea Soggettiva e dell'Idea Oggettiva, è la nozione dell'Idea (una nozione il cui soggetto (Gegenstand) è l'idea in quanto tale, e per cui l'oggettività (Objekt) è l'Idea, un Oggetto che accoglie nella sua unità tutte le caratteristiche ». L'originale tedesco è anche più difficile. (La definizione in tedesco è: «Der Begriff der Idee, dem die Idee als solcheder Gegenstand, dem das Objekt sie ist». Tranne che per Hegel, Gegenstand e Objekt sono sinonimi.) L'essenza della questione è tuttavia un po' meno complicata di quanto Hegel non la faccia sembrare. L'idea Assoluta è puro pensiero che pensa puro pensiero. Questo è ciò che Dio fa attraverso i secoli: proprio il Dio di un professore. Hegel seguita dicendo: « Questa unità è di conseguenza l'assoluto e tutta la verità, l'idea che pensa se stessa ». Veniamo ora ad una parte singolare della filosofia di Hegel, che la distingue dalla filosofia di Platone o di Plotino o di Spinoza. Benché la realtà fondamentale sia senza

tempo, e il tempo sia una pura illusione generata dalla nostra incapacità di vedere il Tutto, tuttavia lo svolgersi del tempo ha un'intima relazione con lo svolgersi puramente logico della dialettica. La storia del mondo, infatti, si è svolta attraverso le categorie, dal Puro Essere, in Cina (di cui Hegel non sapeva nulla oltre al fatto che esisteva) all'Idea Assoluta, che sembra sia stata quasi, se non del tutto, realizzata nello Stato prussiano. Non vedo alcuna giustificazione, in base alla sua metafisica, della teoria che la storia del mondo ripeta gli stadi della dialettica; tuttavia questa è la tesi che Hegel sviluppò nella sua Filosofia della storia. Era una tesi interessante, che dava unità e significato allo svolgersi delle umane vicende. Come altre teorie storiche, richiedeva, per divenire plausibile, qualche deformazione dei fatti e una considerevole ignoranza. Hegel, come dopo di lui Marx e Spengler, possedeva entrambe queste qualità. È strano che un processo che è definito cosmico si sia svolto tutto sul nostro pianeta, e la maggior parte di esso vicino al Mediterraneo. Né c'è una qualche ragione, se la realtà è senza tempo, per cui le più recenti parti del processo debbano incorporare categorie più alte di quelle più remote, a meno che non ci si formi la blasfema convinzione che l'Universo stia gradualmente imparando la filosofia di Hegel. Lo svolgersi del tempo, secondo Hegel, procede dal meno perfetto verso il più perfetto, sia in senso etico che logico. Invero, per lui, questi due sensi non sono perfettamente distinguibili, poiché la perfezione logica consiste nell'essere un tutto fittamente intessuto, senza bordi sfilacciati, senza parti indipendenti, ma compatto; simile a un corpo umano, o, meglio ancora, simile ad una mente ragionante, in un organismo le cui parti sono interdipendenti e lavorano insieme per uno scopo comune; e questa è anche perfezione etica. Qualche citazione varrà ad illustrare la teoria di Hegel.

« Come Mercurio, guida d'anime, l'Idea è la guida dei popoli e del mondo; e lo Spirito, la razionale ed indispensabile volontà di questa guida, è ed è stato l'artefice degli eventi della storia del mondo. L'obiettivo della nostra presente impresa è quello di conoscere lo Spirito in questo suo ufficio di guida ».

« Il solo pensiero che la filosofia porta con sé nella contemplazione della storia è il semplice concetto della Ragione; che la Ragione è la sovrana del mondo; che la storia del mondo, quindi, si presenta a noi come un processo razionale. Questa convinzione ed intuizione è un'ipotesi nel regno della storia come tale. In quello della filosofia non è un'ipotesi. È stato provato dalla conoscenza speculativa che la Ragione (e questo termine qui ci basti, senza investigare sul rapporto esistente tra l'universo e l'Essere Divino) è sostanza, come pure potere infinito; la sua stessa infinita materia serve di fondamento a tutta la vita naturale e spirituale a cui dà origine, come anche è infinita forma, quella che mette in moto la materia. La Ragione è la sostanza dell'universo». « Che questa 'Idea' o 'Ragione' sia la vera, l'eterna essenza, assolutamente possente, che essa si riveli nel mondo, e che in questo mondo null'altro sia rivelato tranne questa ed il suo onore e la sua gloria, è la tesi che, come abbiamo detto, è stata già provata in filosofia, e che è qui data per dimostrata ».

« Il mondo dell'intelligenza e della volizione cosciente non è abbandonato al caso, ma deve svolgersi alla luce dell'idea che si fa auto-cosciente ». Questo è « una conseguenza che mi accade di conoscere, perché io ho attraversato l'intero campo ».

Tutte queste citazioni sono tratte dalla introduzione alla Filosofia della storia.

Lo Spirito, ed il corso del suo sviluppo, è l'obiettivo sostanziale della filosofia della storia. La natura dello Spirito può esser capita opponendolo al suo contrario, cioè alla materia. L'essenza della materia è la gravità: l'essenza dello Spirito è la libertà. La materia è fuori di se stessa, mentre lo Spirito ha il suo centro in se stesso. « Lo Spirito è esistenza auto-contenentesi ». E se questo non è chiaro, potrà esserlo di più la definizione seguente:

«Ma che cosa è lo Spirito? è quell'infinito omogeneo ed immutabile (pura Identità) che nella sua seconda fase si separa da se stesso e fa di questo secondo aspetto il proprio opposto, cioè l'esistenza per ed in sé, in antitesi con l'Universale ».

Nello svolgersi storico dello Spirito ci sono state tre fasi principali:

gli Orientali, i Greci ed i Romani, e i tedeschi. « La storia del mondo è la disciplina della volontà naturale senza controllo, portata ad obbedire ad un principio universale ed a cui vien data una libertà soggettiva. L'Oriente seppe, e sa ancor oggi, solo che uno è libero; il mondo greco e romano che alcuni sono liberi; il mondo tedesco sa che tutti sono liberi ». Si potrebbe supporre che la democrazia debba essere la giusta forma di governo in cui tutti sono liberi, ma non è così. La democrazia, e analogamente l'aristocrazia, appartengono allo stadio in cui alcuni sono liberi, il dispotismo a quello in cui uno è libero, e la monarchia a quello in cui tutti sono liberi. Questo è in relazione allo stranissimo modo in cui Hegel usa la parola « libertà ». Per lui (e fin qui possiamo esser d'accordo) non c'è libertà senza legge; ma egli tende poi ad invertire il concetto, e a dimostrare che dovunque ci sia legge c'è libertà. Così « libertà », per lui, significa poco di più che il diritto di obbedire alla legge.

Come era prevedibile, Hegel assegna ai tedeschi il più alto compito nello sviluppo terreno dello Spirito. « Lo spirito tedesco è lo spirito del nuovo mondo. Il suo fine è l'avvento della Verità assoluta come illimitata autodeterminazione della libertà: quella libertà che ha come scopo la sua forma assoluta ».

Questa è un'eccellente specie di libertà. Non è detto che vi sarà possibile tenervi fuori da un campo di concentramento. Non implica la democrazia, o una libera stampa (La libertà di stampa, dice Hegel, non consiste nel poter scrivere ciò che si vuole: quest'idea è primitiva e superficiale. Per esempio, alla stampa non dovrebbe essere permesso di render ridicoli il governo o la polizia.), né alcuna delle solite parole d'ordine liberali, che Hegel respinge con disprezzo. Quando lo Spirito si dà delle leggi, lo fa liberamente. Dal nostro punto di vista terreno, ci può sembrare che lo Spirito che dà le leggi sia impersonato dal monarca, e lo Spirito a cui le leggi sono date sia impersonato dai suoi sudditi. Ma dal punto di vista dell'Assoluto, la distinzione fra il monarca ed i sudditi, come tutte le altre distinzioni, è illusoria, e quando il monarca imprigiona un suddito di idee liberali, siamo ancora di fronte allo Spirito che si sta liberamente determinando. Hegel loda Rousseau perché fa distinzione tra la volontà generale e la volontà di tutti. E si comprende che il monarca impersona la volontà generale, mentre una maggioranza parlamentare impersona solo la volontà di tutti. Una dottrina assai conveniente.

Hegel divide la storia tedesca in tre periodi: il primo, fino a Carlo Magno; il secondo, da Carlo Magno alla Riforma; il terzo, dalla Riforma in poi. Questi tre periodi sono distinti come il Regno del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, rispettivamente. Sembra un po' strano che il Regno dello Spirito Santo sia cominciato con le sanguinose ed abominevoli atrocità commesse per far cessare la Guerra dei Contadini, ma Hegel, naturalmente, non menziona un incidente così volgare. Invece prosegue, come era prevedibile, con grandi lodi a Machiavelli. L'interpretazione hegeliana della storia a partire dalla caduta dell'Impero romano è in parte l'effetto, ed in parte la causa, del modo d'insegnare la storia mondiale nelle scuole tedesche. In Italia ed in Francia, benché si sia avuta da parte di pochi uomini come Tacito e Machiavelli un'ammirazione romantica per i tedeschi, questi sono stati considerati, in generale, come autori delle invasioni « barbariche » e come nemici della Chiesa, prima sotto i grandi imperatori, e poi come avanguardia della Riforma. Fino al 19esimo secolo, le nazioni latine guardarono ai tedeschi come a degli esseri inferiori a loro per civiltà. I protestanti, in Germania, avevano naturalmente un diverso punto di vista. Consideravano inutili gli ultimi Romani e la conquista tedesca dell'Impero occidentale

era per loro un passo essenziale verso la resurrezione. Riguardo al conflitto tra l'impero e il Papato nel Medioevo, avevano idee ghibelline: ancor oggi agli scolari tedeschi si insegna un'ammirazione senza limiti per Carlo Magno e Barbarossa. Deploravano la debolezza politica e la mancanza d'unità della Germania nei tempi successivi alla Riforma e vedevano con piacere il graduale sorgere della Prussia, che faceva la Germania forte sotto la guida protestante, e non sotto la guida cattolica ed un po' debole dell'Austria. Hegel, nel costruire una filosofia della storia, ha in mente uomini come Teodorico, Carlo Magno, Barbarossa, Lutero e Federico il Grande. Bisogna interpretarlo alla luce delle loro imprese gloriose, ed alla luce dell'allora recente umiliazione della Germania da parte di Napoleone. La Germania è glorificata a tal punto, che ci si aspetta quasi di trovare in essa la personificazione dell'idea Assoluta, oltre la quale non sarebbe possibile un ulteriore sviluppo. Ma questo non è il pensiero di Hegel. Al contrario, egli dice che l'America è la terra del futuro, « dove, nelle età che stanno avanti a noi, si rivelerà lo scopo della storia del mondo, forse (aggiunge significativamente) con un conflitto tra il Nord e il Sud America ». Hegel sembra pensare che tutto ciò che è importante prenda la forma di una guerra. Se gli fosse stato detto che il contributo dell'America alla storia del mondo avrebbe potuto essere lo sviluppo d'una società in cui non esistesse la povertà, Hegel non se ne sarebbe interessato. Al contrario, egli dice che, fino ad allora, non c'era un vero Stato in America, perché in un vero Stato ci dev'essere una divisione in classi tra ricchi e poveri.

In Hegel le nazioni hanno la parte che le classi hanno in Marx. Il principio dello sviluppo storico è il genio nazionale. In ogni epoca c'è qualche nazione che ha la missione di far sorpassare al mondo lo stadio dialettico che ha raggiunto. Nella nostra epoca, naturalmente, questa nazione è la Germania. Ma, oltre alle nazioni, dobbiamo anche tener conto di individui il cui nome appartiene alla storia del mondo; costoro sono uomini nei cui obiettivi si identificano le transizioni dialettiche che debbono aver luogo nel loro tempo. Questi uomini sono eroi, ed è giusto che possano contravvenire alle ordinarie regole morali, Alessandro, Cesare e Napoleone sono portati ad esempio. Dubito che, per Hegel, un uomo potesse essere un « eroe » senza essere un conquistatore militare.

L'ardente fede di Hegel nelle nazioni, insieme alla sua strana concezione di « libertà », spiegano la sua glorificazione dello Stato, aspetto molto importante della sua filosofia politica, a cui dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione. La sua filosofia dello Stato è sviluppata sia nella Filosofia della storia che nella Filosofia del diritto. È per la maggior parte compatibile con la metafisica generale, ma non determinata da questa; in certi punti, tuttavia (per esempio, nei riguardi delle relazioni tra gli Stati), la sua ammirazione per lo Stato nazionale va così lontano da non poter più andare d'accordo con il suo preferire il tutto alle parti.

La glorificazione dello Stato comincia, per quanto riguarda i tempi moderni, con la Riforma. Nell'impero romano, l'imperatore era deificato, e di conseguenza lo Stato acquistava un carattere sacro: ma i filosofi del Medioevo, tranne qualche eccezione, furono ecclesiastici, e misero quindi la Chiesa sopra lo Stato. Lutero, trovando appoggio nei principi protestanti, dette inizio al filone opposto; in complesso, la Chiesa luterana era erastiana. Hobbes, che politicamente era un protestante, sviluppò la dottrina della supremazia dello Stato, e Spinoza fu completamente d'accordo con lui. Rousseau, come abbiamo visto, pensava che lo Stato non dovesse tollerare altre organizzazioni politiche. Hegel era un ardente protestante, di parte luterana; lo Stato prussiano era una monarchia assoluta erastiana. Per tutti questi motivi era già prevedibile che Hegel apprezzasse molto lo Stato, purtuttavia egli sale ad altezze stupefacenti.

Leggiamo nella Filosofia della storia che « lo Stato è la vita morale realizzata e realmente esistente », e che tutte le realtà spirituali possedute da un essere umano si hanno solamente attraverso lo Stato. « Perché la realtà spirituale dell'uomo consiste in questo, che la sua propria essenza (la Ragione) gli è oggettivamente presente, e che egli possiede un'esistenza oggettiva ed immediata... Infatti la verità è l'unità della Volontà universale e soggettiva, e l'universale si può trovare nello Stato, nelle sue leggi, nei suoi universali e razionali ordinamenti. Lo Stato è l'idea Divina come esiste sulla terra ». Ancora: « Lo Stato è la personificazione della libertà razionale, che si realizza e si riconosce in forma oggettiva... Lo Stato è l'Idea dello Spirito nella manifestazione esteriore della Volontà umana e della sua Libertà ». La Filosofia del diritto, nella parte che riguarda lo Stato, sviluppa la stessa dottrina un po' più a fondo. « Lo Stato è la realtà della idea morale, lo spirito morale, come visibile volontà sostanziale, evidente a se stessa, che si pensa e si conosce, e realizza ciò che conosce in quanto lo conosce ». Lo Stato è razionale in sé e per sé. Se lo Stato esistesse solo per gli interessi dell'individuo (come dicono i liberali), un individuo potrebbe essere o no membro dello Stato. Questo sta, invece, in un rapporto del tutto diverso con l'individuo: poiché è Spirito oggettivo, l'individuo ha oggettività, verità e moralità solo finché è membro dello Stato, il cui vero contenuto e scopo è l'unità come tale. È ammesso che ci possano essere dei cattivi Stati, ma questi hanno una esistenza effimera, e non hanno vera realtà, mentre uno Stato razionale è infinito in se stesso.

Si potrà dire che la posizione che Hegel assume di fronte allo Stato ha molti punti di contatto con quella che Sant'Agostino ed i suoi successori cattolici assunsero di fronte alla Chiesa. Ci sono tuttavia due aspetti che rendono la posizione cattolica più ragionevole di quella di Hegel. In primo luogo, la Chiesa non è una fortuita combinazione geografica, ma un corpo unito da un credo comune, reputato di suprema importanza dai suoi membri; è così, nella sua intima essenza, la personificazione di ciò che Hegel chiama « l'Idea ». In secondo luogo, c'è una sola Chiesa cattolica, mentre ci sono molti Stati. Quando ogni Stato, in rapporto ai suoi sudditi, è diventato così assoluto come Hegel lo pensa, è difficile trovare un qualunque principio filosofico con cui regolare le relazioni tra i diversi Stati. In effetti, a questo punto, Hegel abbandona il suo ragionamento filosofico, ricadendo nello stato di natura e nella guerra di tutti contro tutti di Hobbes.

L'abitudine di parlare dello « Stato », come se ve ne fosse uno solo, è erronea finché non ci sarà uno Stato mondiale. Dato che per Hegel il dovere è solamente una relazione tra l'individuo e il suo Stato, non resta nessun principio con cui moralizzare le relazioni tra gli Stati. Questo Hegel lo riconosce. Nei suoi rapporti con l'estero, egli dice, lo Stato è un individuo, ed ogni Stato è indipendente di fronte agli altri, « Poiché in questa indipendenza l'essere in sé del vero spirito ha la sua esistenza, essa è la prima libertà ed il più alto onore di un popolo ». E prosegue recando argomenti contro ogni tipo di Lega delle Nazioni da cui l'indipendenza dei singoli Stati possa venir limitata. Il dovere del cittadino è circoscritto (per quel che riguarda i rapporti internazionali del suo Stato) a sostenere la sostanziale individualità, indipendenza e sovranità del suo Stato. Ne segue che la guerra non è del tutto un male, o qualcosa che dobbiamo cercare di abolire. Il fine dello Stato non è solamente quello di difendere la vita e la proprietà dei cittadini, e ciò giustifica moralmente la guerra, che non deve essere considerata come un male assoluto, oppure accidentale, od anche causato da qualcosa che non dovrebbe esistere.

Hegel non intende dire solo che in certe situazioni una nazione non può evitare di scendere in guerra. Intende dire assai di più. È contrario alla creazione di istituzioni (come un governo mondiale) che possano impedire il formarsi di tali situazioni, perché pensa che sia una buona cosa che di tanto in tanto ci siano delle guerre. La guerra è la condizione che ci fa pensare seriamente alla vanità dei beni e delle cose

temporali. (Questa teoria è in contrasto con la teoria secondo cui tutte le guerre abbiano cause economiche). La guerra ha un positivo valore morale: « La guerra ha l'alto significato che attraverso di essa si preserva la salute dei popoli creando in loro l'indifferenza per lo stabilizzarsi di forme determinate ». La pace è fossilizzazione; la Santa Alleanza e la Lega per la pace di Kant sono degli errori, perché una famiglia di Stati ha bisogno di un nemico. I conflitti tra Stati possono esser decisi solo da una guerra; essendo gli Stati gli uni verso gli altri in stato di natura, le loro relazioni non sono legali né morali, i loro diritti trovano una realtà nelle loro particolari aspirazioni, e l'interesse di ogni Stato è la sua legge più alta. Non c'è contrasto tra morale e politica, perché gli Stati non sono soggetti alle ordinarie leggi morali.

Questa è la dottrina dello Stato di Hegel, una dottrina che, se accettata, giustifica ogni tirannide interna ed ogni aggressione esterna. La misura della sua parzialità si ha dal fatto che la sua teoria è largamente in disaccordo con la sua metafisica, e che le incongruenze tendono tutte a giustificare la violenza ed il brigantaggio internazionale. Un uomo può essere perdonato se è costretto dalla logica a giungere controvoglia a conclusioni che deplora, ma non gli si può perdonare di allontanarsi dalla logica per poter liberamente perorare il delitto, Hegel fu portato dalla sua logica a credere che ci sia maggior realtà o nobiltà (i due termini per lui sono sinonimi) negli interi che nelle loro parti, e che un intero cresce in realtà e nobiltà via via che diviene meglio organizzato. Questo giustificava la sua preferenza per lo Stato piuttosto che per un anarchico insieme di individui, ma nello stesso modo avrebbe dovuto fargli preferire uno Stato mondiale ad un anarchico insieme di Stati. Anche in seno allo Stato, la sua filosofia generale avrebbe dovuto spingerlo a un maggior rispetto per l'individuo, perché gli interi di cui tratta la sua Logica non sono come l'uno di Permenide, o anche come il Dio di Spinoza: sono interi in cui l'individuo non sparisce, ma acquista una più piena realtà attraverso i suoi armoniosi rapporti con un più vasto organismo. Uno Stato in cui l'individuo sia ignorato non è un modello in scala ridotta dell'Assoluto hegeliano. Né c'è alcuna buona ragione, nella metafisica di Hegel, per caldeggiare esclusivamente lo Stato rispetto alle altre organizzazioni sociali. Non vedo altro che parzialità protestante nel suo preferire lo Stato alla Chiesa. Inoltre se è buona cosa che la società sia la più organica possibile, come Hegel crede, allora sono necessarie molte altre organizzazioni sociali, oltre lo Stato e la Chiesa. Dai principi di Hegel dovrebbe discendere che ogni interesse che non sia dannoso alla comunità, e che possa essere promosso dalla cooperazione, debba essere opportunamente organizzato, e che ognuna di tali organizzazioni debba avere la sua parte di indipendenza. Si può obiettare che l'autorità suprema deve pur risiedere da qualche parte e che non può essere altrove che nello Stato. Ma anche in tal caso può esser desiderabile che sia lecito resistere a questa suprema autorità allorché essa tenta di opprimere oltre certi limiti. Questo ci porta ad un problema che è fondamentale per giudicare l'intera filosofia di Hegel. C'è più realtà, c'è più valore in un intero che nelle sue parti? Hegel risponde affermativamente ad entrambe le domande. La domanda intorno alla realtà è metafisica, quella intorno al valore è etica. Normalmente sono trattate come se fossero appena distinguibili, ma secondo me è importante differenziarle. Cominciamo dalla domanda metafisica.

Il punto di vista di Hegel, e di molti altri filosofi, è che il carattere di ogni parte dell'universo sia tanto profondamente influenzato dalle sue relazioni con le altre parti e con il tutto, che nessuna vera affermazione possa esser compiuta a proposito di ciascuna di queste parti, fatta eccezione per l'assegnazione del posto che le compete nel tutto. Poiché il suo posto nel tutto dipende da tutte le altre parti, una vera affermazione vera a proposito del suo posto nel tutto definirà nello stesso tempo il posto che compete ad ogni altra parte del tutto. Così può esserci una sola affermazione vera; non c'è verità all'infuori dell'intera verità. E, nello stesso modo,

nulla è completamente reale tranne il tutto, poiché in ogni parte, se staccata, viene a mutare il proprio carattere, e quindi non appare più proprio come è in realtà. D'altronde, quando una parte è considerata in relazione al tutto, come dovrebbe essere, la si vede non auto-sussistente o addirittura incapace di esistere tranne che come parte di quel tutto che, solo, è veramente reale. Questa è la teoria metafisica.

La teoria etica, che sostiene che il valore risiede nel tutto piuttosto che nelle parti è certamente vera se è vera la teoria metafisica, ma non è detto che sia falsa se la teoria metafisica è falsa. Di più, può esser vera per alcuni interi e non per altri. Ovviamente è vero, in qualche modo, per un corpo vivente. L'occhio è senza valore se separato dal corpo; un insieme di *disjecta membra*, anche se completo, non ha il valore che aveva una volta il corpo da cui furono prese. Hegel concepisce il rapporto etico tra il cittadino e lo Stato analogamente a quello tra l'occhio ed il corpo: al suo posto, il cittadino è parte di un insieme di valore, ma isolato è altrettanto inutile quanto un occhio staccato. L'analogia, però, è passibile di qualche obiezione; dalla importanza etica di alcuni interi non consegue quella di tutti gli interi. Questa trattazione del problema etico è manchevole in un punto importante; non tien conto cioè della distinzione tra fini e mezzi. Un occhio in un corpo vivente è utile, cioè ha valore come mezzo; ma non ha maggior valore intrinseco di quando è staccato dal corpo. Una cosa ha valore intrinseco quando vale di per se stessa, non come mezzo per fare qualche altra cosa. Noi apprezziamo l'occhio come mezzo per vedere. Vedere può essere un mezzo od un fine; è un mezzo quando ci mostra il cibo o i nemici, è un fine quando ci mostra qualcosa che troviamo, bello. Lo Stato ha valore ovviamente come mezzo: ci protegge contro i ladri e gli assassini, ci provvede di strade e scuole, e così via. Può anche, naturalmente, essere un cattivo mezzo, per esempio quando intraprende una guerra ingiusta. La vera domanda che ci si deve porre riguardo ad Hegel non è questa, ma piuttosto se lo Stato è buono di per sé, come fine: sono i cittadini che esistono per lo Stato, o è lo Stato che esiste per i cittadini? Hegel sostiene il primo punto di vista; la filosofia liberale che discende da Locke sostiene il secondo. È chiaro che noi potremmo attribuire un valore intrinseco allo Stato solo pensando che ad esso competa una vita sua propria, come se fosse in qualche modo una persona.

A questo punto, la metafisica di Hegel prende in esame l'argomento del valore. Una persona è un insieme complesso, avente un'unica vita; possono esserci super-persone, composte di persone così come il corpo è composto di organi, ed aventi un'unica vita che non sia la somma delle vite delle persone componenti? Se tali super-persone possono esistere, come pensa Hegel, lo Stato può essere una di queste, e può essere superiore a noi stessi nella stessa misura in cui l'intero corpo lo è per l'occhio. Ma se pensiamo che queste super-persone siano pure mostruosità metafisiche, dovremo dire allora che il valore intrinseco di una comunità deriva da quello dei suoi membri, e che lo Stato è un mezzo e non un fine. Siamo così riportati indietro dal problema etico a quello metafisico. Il problema metafisico poi, come vedremo, è veramente un problema di logica.

Il problema che stiamo trattando si estende molto al di là della sola verità e falsità della filosofia di Hegel; è il punto che divide gli amici dai nemici dell'analisi. Facciamo un esempio. Supponiamo che io dica:

« Giovanni è il padre di Giacomo ». Hegel dirà: « Prima di poter capire questa affermazione, dovete saper chi siano Giovanni e Giacomo. Ora, sapere chi è Giovanni vuol dire conoscere tutte le sue caratteristiche perché senza di esse egli non sarebbe distinguibile da nessun altro. Ma tutte le sue caratteristiche implicano altre persone e altre cose. Egli è caratterizzato dai suoi rapporti con i suoi genitori, con sua moglie e con i suoi figli, dall'essere un buono o un cattivo cittadino, e dal paese a cui

appartiene. Bisogna sapere tutte queste cose prima di poter dire a chi si riferisce la parola 'Giovanni'. Passo per passo, nel tentativo di dire che cosa si intende con la parola 'Giovanni', si sarà condotti a considerare l'intero universo, e l'affermazione da cui si è partiti si sarà trasformata in qualcosa che parla dell'universo e non di due singole persone, Giovanni e Giacomo ».

Tutto ciò va molto bene, ma si presta ad una obiezione iniziale. Se il ragionamento suddetto fosse giusto, come potrebbe mai cominciare la conoscenza? Io conosco infinite proposizioni della forma « A è il padre di B », ma non conosco l'intero universo. Se tutta la conoscenza fosse conoscenza dell'intero universo, non vi sarebbe conoscenza. Questo basta per farci sospettare che in qualche punto ci sia uno sbaglio. Il fatto è che, per usare la parola « Giovanni » correttamente ed intelligentemente, non ho bisogno di sapere tutto di Giovanni, ma solo abbastanza per riconoscerlo. Senza dubbio egli è in relazione, vicina o lontana, con tutte le cose che sono nell'universo, ma si può parlare di lui con verità senza considerarle tutte, tranne quelle che riguardano direttamente ciò che si dice. Giovanni può essere padre di Giacomina oltre che di Giacomo, ma non mi è necessario saperlo per sapere che è padre di Giacomo. Se Hegel avesse ragione, noi non potremmo stabilire con certezza che cosa si intende dire con « Giovanni è il padre di Giacomo » senza menzionare Giacomina: dovremmo dire: « Giovanni, il padre di Giacomina, è il padre di Giacomo ». Questo non sarebbe ancora abbastanza; dovremmo seguitare a menzionare i suoi genitori e i suoi nonni, e così via. Ma questo è assurdo. La posizione hegeliana può esser definita come segue: « La parola 'Giovanni' significa tutto ciò che è vero di Giovanni ». Come definizione questa è un circolo chiuso, poiché la parola « Giovanni » si presenta anche nella frase che la definisce. Infatti, se Hegel avesse ragione, nessuna parola potrebbe neppure cominciare ad avere un significato, poiché avremmo bisogno di conoscere già il significato di tutte le altre parole per poter stabilire tutte le proprietà di ciò che la parola designa, proprietà che, secondo la teoria, sono appunto ciò che la parola significa. Per porre astrattamente il problema: dobbiamo distinguere le diverse specie di proprietà. Una cosa può avere una proprietà che non implica nessuna altra cosa; una proprietà di questa specie è detta una qualità. O può avere una proprietà che implica un'altra cosa; una di tali proprietà è l'essere sposati. O può averne una che implica due altre cose; come l'essere un cognato. Se una certa cosa ha un insieme di qualità, allora può esser definita come « la cosa che ha tali e tali qualità ». Per il fatto che essa ha queste qualità, nulla può esser dedotto dalla pura logica riguardo alle sue proprietà di relazione. Hegel pensava che, se si conoscesse abbastanza di una cosa, tanto da poterla distinguere dalle altre cose, tutte le sue proprietà si potrebbero dedurre per via logica. Questo era uno sbaglio, e su questo sbaglio sorse l'intero imponente edificio del suo sistema. Ecco un esempio di una importante verità: peggiore è la vostra logica, più interessanti sono le conseguenze a cui essa dà origine.

CAPITOLO 23: BYRON

Il 19esimo secolo, rispetto all'epoca presente, appare razionale, progressivo e soddisfatto, benché la maggior parte degli uomini più notevoli all'epoca dell'ottimismo liberale possedesse le qualità opposte a quelle del nostro tempo. Quando noi giudichiamo gli uomini, non come artisti o scopritori, non come simpatici od antipatici per i nostri gusti, ma come forze, come cause di cambiamenti nella struttura sociale, nel giudizio dei valori morali, o nelle prospettive intellettuali, troviamo che lo svolgersi degli avvenimenti nei tempi recenti ci ha portati ad una profonda revisione delle nostre valutazioni e ci ha fatto considerare qualcuno meno e qualcuno più importante di quanto non fosse sembrato prima. Tra coloro la cui importanza è maggiore di quel che non fosse sembrata, Byron merita un posto di grande rilievo. Sul continente, un simile punto di vista non sembrerà sorprendente, ma parrà strano nel mondo di lingua inglese. è stato sul continente che Byron ha influito, e non è in Inghilterra che va ricercata la sua progenie spirituale. Alla maggior parte di noi i suoi versi sembrano spesso poveri, ed il suo sentimento spesso retorico, ma all'estero il suo modo di sentire ed il suo modo di vedere la vita si trasmisero, si svilupparono e si trasformarono, finché si diffusero tanto da provocare grandi avvenimenti. Il ribelle aristocratico, di cui Byron fu ai suoi tempi l'esempio tipico, è molto diverso dal capo di una rivoluzione contadina o proletaria. Chi ha fame non ha bisogno di una filosofia elaborata per stimolare o scusare il proprio malcontento, anzi cose di questo genere gli appaiono come un puro divertimento da ricchi oziosi. Chi ha fame vuole ciò che altri hanno, non un bene astratto e metafisico. Benché possa predicare l'amore cristiano, come facevano i ribelli comunisti medioevali, le sue ragioni nel far questo sono molto semplici: la mancanza di amore nei ricchi e nei potenti causa le sofferenze del povero, mentre l'amore tra i compagni in rivolta è un fattore essenziale per il successo. Ma l'esperienza della lotta spinge a disperare del potere dell'amore, e ad accontentarsi del solo odio come forza motrice. Un ribelle di questo tipo, se crea una filosofia, ne crea una destinata solamente a rafforzare la vittoria finale del suo partito, e non una che riguarda i valori autentici. I suoi valori sono primitivi: il bene è quanto basta per mangiare, e il resto son discorsi vani. è probabile che nessun uomo affamato pensi diversamente.

Il ribelle aristocratico, dato che ha abbastanza da mangiare, deve avere altre cause di malcontento. Non includo tra i ribelli i capi di fazioni temporaneamente spodestate; vi comprendo solo quegli uomini la cui filosofia aspira a qualcosa di più alto che al loro successo personale. Può darsi che l'amore per il potere sia la fonte nascosta del loro malcontento, ma nel loro pensiero cosciente c'è una critica del governo del mondo, che, se abbastanza profonda, prende la forma d'una titanica, cosmica auto-affermazione oppure, in chi è superstizioso, la forma del fanatismo. Entrambi gli aspetti si possono trovare in Byron. Entrambi, soprattutto attraverso gli uomini che furono da lui influenzati, divennero comuni in quei larghi strati della società che difficilmente si potrebbero definire aristocratici. La filosofia aristocratica della ribellione, cresciuta, sviluppata e mutata nell'avvicinarsi alla maturità, ha ispirato una lunga serie di movimenti rivoluzionari, dai Carbonari dopo la caduta di Napoleone al coup di Hitler del 1933; ed in ogni suo stadio ha ispirato un corrispondente modo di pensare e di sentire tra gli intellettuali e gli artisti. è ovvio che un aristocratico non diventa un ribelle se il suo temperamento e le circostanze della sua vita non sono piuttosto particolari. Le circostanze, per Byron, furono veramente speciali. I suoi primi ricordi erano le liti dei suoi genitori: sua madre era una donna che egli temeva per la sua crudeltà e disprezzava la sua volgarità: la sua nutrice univa la cattiveria alla più rigida teologia calvinista: l'essere zoppo lo riempiva di vergogna e gli impediva di essere, a scuola, «uno del gregge». A dieci anni, dopo aver vissuto fin allora in povertà, si trovò improvvisamente Lord e padrone di Newstead. Il suo prozio,

«il Lord perverso», da cui ereditò, aveva ucciso un uomo in duello trentatré anni prima, e fin da allora i suoi vicini gli avevano dato l'ostracismo. I Byron erano stati una famiglia senza legge, ed i Gordon, gli antenati di sua madre, lo erano stati anche di più. Dopo lo squallore di un vicolo di Aberdeen, il ragazzo naturalmente si rallegrò del suo titolo e della sua abbazia, e volle acquistare il carattere dei suoi antenati, in segno di gratitudine per le loro terre. E se, negli anni più recenti, la loro bellicosità aveva procurato solo dei guai, Byron imparò che nei secoli passati essa aveva procurato loro molta fama. Una delle sue prime poesie «Lasciando l'Abbazia di Newstead», ci descrive i suoi sentimenti di quel tempo, sentimenti di ammirazione per i suoi antenati, che combatterono alle crociate, a Crécy ed a Marston Moor. E termina con la pia risoluzione:

Ugual la vita, uguale a voi la morte:

*E possa egli, quando sia dissolto,
Mescolar con le vostre le sue ceneri.*

Questi non sono modi da ribelle, ma ricordano «Childe Harold », il moderno Pari che imita i baroni medioevali. Quando, come sottufficiale, ebbe un suo proprio reddito, Byron scrisse che si sentiva indipendente come «un principe tedesco che conia il suo danaro, o come un capo Cherokee che non ne conia affatto, ma gode di ciò che è più prezioso, la Libertà. Io parlo rapito da quella Dea, perché la mia amabile Mamma era così dispotica». Più avanti negli anni, scrisse versi molto più nobili in lode della libertà, ma si deve sempre tener presente che la libertà ch'egli lodava era quella d'un principe tedesco o d'un capo Cherokee, non quella di tipo inferiore che presumibilmente può esser goduta dai comuni mortali. Malgrado il suo lignaggio ed il suo titolo, i suoi parenti aristocratici si vergognavano dì lui, e fecero sì che egli si sentisse socialmente al di fuori della loro società. Sua madre era molto malvoluta, ed egli stesso era guardato con diffidenza. Sapeva che ella era volgare, ed oscuramente temeva un simile difetto anche in se stesso. Da qui sorse quella singolare mistura di snobismo e di ribellione che lo caratterizzava. Se non poteva essere un gentiluomo moderno, allora sarebbe stato un impudente barone sul tipo dei suoi antenati crociati, o forse del tipo più feroce, ma anche più romantico, dei capi ghibellini, maledicenti Dio e l'Uomo, mentre percorrevano con sdegnosa indifferenza la loro via verso una splendida rovina, I romanzi e la storia medioevale erano il suo galateo. Byron peccava come gli Hohenstaufen, e come i crociati morì combattendo i maomettani.

La sua ritrosia e misantropia gli fecero cercar conforto nell'amore, ma siccome inconsciamente cercava una madre più che un'amante, tutte le donne lo delusero, eccetto Augusta. Il calvinismo, che egli mal ripudiò (scrivendo a Shelley, nel 1816, definiva se stesso «metodista, calvinista, agostiniano»), gli faceva sentire che il suo modo di vivere era perverso; ma la perversità, egli si ripeteva, era una tara ereditaria del suo sangue, un crudele destino a cui era predestinato dall'Onnipotente. E se quello era il suo fato, poiché doveva distinguersi, si sarebbe distinto come peccatore, ed avrebbe osato delle trasgressioni alla morale che erano al di sopra delle audacie dei libertini alla moda che egli disprezzava. Amava Augusta sinceramente, perché era del suo sangue (del ramo ismaelita dei Byron) ed anche, più semplicemente, perché aveva una gentile cura da sorella maggiore per il suo benessere. Ma questo non era tutto ciò che ella aveva da offrirgli. Attraverso la sua semplicità ed il suo carattere compiacente, ella divenne per lui il mezzo per provvedersi del più delizioso ed egoistico rimorso. Poteva sentirsi uguale ai più grandi peccatori, pari a Manfredi, a Caino, quasi a Satana stesso. Il calvinista, l'aristocratico, il ribelle, erano tutti egualmente soddisfatti; e soddisfatto era il romantico amante, il cui cuore era spezzato per la perdita dell'unico essere terreno ancora capace di far nascere in lui le più dolci emozioni della pietà e dell'amore. Byron, benché si sentisse uguale a

Satana, non azzardò mai del tutto di mettersi al posto di Dio. Quest'altro gradino nell'ascesa dell'orgoglio fu salito invece da Nietzsche, che disse: «Se ci fossero degli Dei, come potrei tollerare di non essere un Dio! Quindi non vi sono Dei». Osservate la premessa sottintesa di questo modo di ragionare: «Tutto ciò che umilia il mio orgoglio sarà giudicato falso». Nietzsche, come Byron, ed anche in maggior grado, ebbe una pia educazione, ma avendo una intelligenza superiore trovò una scappatoia migliore del satanismo.

Andava, tuttavia, molto d'accordo con Byron. Diceva:

«La tragedia è che noi non possiamo credere ai dogmi della religione e della metafisica, se abbiamo nel cuore e nella mente la più rigorosa abitudine alla verità; ma d'altra parte, con lo svilupparsi dell'umanità, siano divenuti così teneramente, sensitivamente sofferenti, che abbisogniamo di mezzi perfezionatissimi di salvezza e consolazione: dal che nasce il pericolo che l'uomo possa sanguinare a morte per la verità che egli riconosce». Byron esprime in versi immortali questo concetto:

*Sapienza è il duolo; e più deve patire
Chi più conosce quel fatale vero,
Ché son diversi fin dalle radici
Gli alberi della Scienza e della Vita.*

Talvolta, anche se raramente, Byron si accosta ancor più al punto di vista di Nietzsche. Ma generalmente la teoria etica di Byron, al contrario della sua pratica, resta strettamente convenzionale.

Il superuomo, per Nietzsche, è simile a Dio; per Byron, di solito, è un Titano in guerra con se stesso. Qualche volta, tuttavia, Byron rappresenta un saggio non dissimile da Zarathustra:

*il Corsaro, nel suo comportamento verso i suoi seguaci,
Ancor sui loro spiriti ei con quell'arte
Di comandare dòmina che è faro
E guida, ma che i cuor volgari aggela.*

E questo stesso eroe «odiava troppo l'uomo per sentire rimorso». Una nota ci assicura che il Corsaro appartiene alla vera natura umana, poiché consimili tratti furono mostrati da Genserico, re dei Vandali, da Ezzelino, il tiranno ghibellino, e da un pirata della Louisiana. Byron non fu costretto a limitarsi all'Oriente ed al Medioevo nella sua ricerca di eroi, poiché non era difficile ricoprire Napoleone di un alone romantico. L'influenza di Napoleone sulle immaginazioni, nell'Europa del 19esimo secolo, fu assai profonda; ispirò Clausewitz, Stendhal, Heine, il pensiero di Fichte e di Nietzsche, e gli atti dei patrioti italiani. Il suo spettro cammina fieramente attraverso le epoche, unica forza capace di resistere all'industrialismo ed al commercio e di schernire il pacifismo e lo spirito bottegaio. Guerra e Pace di Tolstoj è un tentativo di esorcizzarne lo spettro, tentativo rimasto vano, ché questo non è mai stato così potente come oggi.

Durante i Cento Giorni, Byron proclamava la sua speranza in una vittoria di Napoleone, e quando udì di Waterlco disse: « Mi dispiace maledettamente». Una sola volta, per un momento, si volse contro il suo eroe: nel 1814, quando (così pensava) il suicidio sarebbe stato più decoroso dell'abdicazione. In quel momento cercò consolazione nel valore di Washington, ma il ritorno dall'Elba non rese più necessario questo sforzo. In Francia, alla morte di Byron, « fu notato da molti giornali che i due più grandi uomini del secolo, Napoleone e Byron, erano spariti quasi contemporaneamente ».(Maurois, Vita di Byron).

Carlyle, che a quel tempo considerava Byron «il più nobile spirto d'Europa» e soffriva come se avesse «perso un fratello», gli preferì più tardi Goethe, ma tuttavia accomunava sempre Byron a Napoleone:

« Per i vostri nobili spiriti, la pubblicazione di alcune di tali Opere d'Arte, nell'uno o nell'altro dialetto, diviene quasi una necessità. Cosa c'è di più adatto, infatti, di una lite col Diavolo, prima di cominciare a combatterlo apertamente? Il vostro Byron pubblica i suoi Dolori di Lord George, in versi ed in prosa, ed in copiosi altri modi: il vostro Bonaparte presenta la sua opera Dolori di Napoleone in uno stile anche troppo stupendo; con musica di scariche di artiglieria e grida di morte di un mondo; le luci del suo palcoscenico sono i fuochi della Battaglia; la sua rima ed il suo recitativo con il calpestio di eserciti inquadrati ed il fragore di Città cadenti » (Sartor Resartus, libro 2, capitolo 6).

Vero è però che, tre capitoli più in là, Carlyle dà l'enfatico ordine:

« Chiudi il tuo Byron; apri il tuo Goethe ». Ma Byron era presente nel suo sangue, mentre Goethe restava una aspirazione. Per Carlyle, Goethe e Byron erano all'opposto; per Alfred de Musset erano entrambi complici nell'opera perversa di inoculare il veleno della malinconia nella gaia anima gallica. La maggior parte dei giovani francesi di quel tempo, sembra, conoscevano Goethe solo attraverso i Dolori di Werther, e non come l'Olimpico. Musset biasimava Byron per non essersi lasciato consolare dall'Adriatico e dalla contessa Guiccioli; a torto, poiché dopo che la conobbe non scrisse più opere come il Manfredi. Ma il Don Giovanni era tanto poco letto in Francia quanto la più gaia poesia di Goethe. Malgrado Musset, la maggior parte dei poeti francesi, fin da allora, ha trovato nella infelicità alla Byron il miglior materiale per i suoi versi.

Per Musset, Byron e Goethe erano i più grandi geni del secolo, dopo Napoleone. Nato nel 1810, Musset era della generazione che egli stesso descrive come *de concus entre deux batailles* in una lirica descrizione delle glorie e dei disastri dell'impero. In Germania, i sentimenti per Napoleone erano più divisi. C'erano coloro che, come Heine, vedevano in lui il potente missionario del liberalismo, il distruttore del servaggio, il nemico del legittimismo, l'uomo che faceva tremare i principi ereditari; c'erano altri che vedevano in lui l'Anticristo, il probabile distruttore della nobile nazione tedesca, l'immoralista che aveva dimostrato una volta per tutte che la virtù teutonica può esser preservata solo mediante l'inestinguibile odio verso la Francia. Bismarck compì una sintesi: Napoleone rimase l'Anticristo, ma un Anticristo da imitare, non solo da aborrire. Nietzsche, che accettò il compromesso, notò con demoniaca gioia che si stava avvicinando l'era classica della guerra, e che dobbiamo questa fortuna non alla Rivoluzione francese, ma a Napoleone. Ed in questo modo il nazionalismo, il satanismo, ed il culto dell'eroe divennero parte della complessa anima della Germania.

Byron non è delicato, ma violento come un uragano. Ciò che dice di Rousseau può dirsi di lui stesso. Rousseau era, dice Byron,

... quei che coverse
D'arcano incantamento la passione,
E dal dolore trasse un eloquenza
Irresistibile...
Pur sapea costui
Come far bella la pazzia; e ai fallaci
Atti e pensieri, figli dell'errore,
Tinta di paradiso conferire.

Ma c'è una profonda differenza tra i due. Rousseau è patetico, Byron è fiero; la timidezza di Rousseau è palese, quella di Byron è nascosta:

Rousseau ammira la virtù purché sia semplice, mentre Byron ammira il peccato purché sia primitivo. La differenza, benché sia solo quella tra due diversi stadi della rivolta di istinti asociali, è importante, e mostra il senso in cui si svolge il movimento.

Il romanticismo di Byron, bisogna confessarlo, era sincero solo a metà. In certi momenti, egli avrebbe detto perfino che la poesia di Pope era migliore della sua, ma probabilmente anche questo lo pensava solo quando era di un certo umore. Il mondo ci ha tenuto a semplificarlo, a non considerare il fattore posa nella sua disperazione cosmica e nel professato disprezzo per il genere umano. Come altri uomini illustri, Byron fu più importante come mito di come era in realtà. Come mito, la sua importanza, specialmente sul continente, è stata enorme.

CAPITOLO 24: SCHOPENHAUER

Schopenhauer (1788-1860) si distingue per molti versi dagli altri filosofi. È un pessimista, laddove quasi tutti gli altri sono in qualche modo ottimisti. Non è del tutto accademico, come Kant ed Hegel, ma nemmeno completamente fuori della tradizione accademica. Non gli piace il Cristianesimo, a cui preferisce le religioni dell'India, sia l'Induismo che il Buddismo. È un uomo di vasta cultura, che si interessa d'arte quasi quanto di etica. È stranamente libero dal nazionalismo, e si trova bene con gli scrittori inglesi e francesi come con quelli del suo paese. Il suo appello è sempre stato rivolto meno ai filosofi di professione che non al mondo artistico e letterario in cerca di una filosofia in cui poter credere. Cominciò quell'apologia della volontà, che è caratteristica di molta della filosofia del 19esimo e 20esimo secolo; ma per lui la volontà, benché fondamentale in metafisica, è un male in etica: contrasto possibile solo per un pessimista. Riconosce tre fonti della sua filosofia: Kant, Platone e le Upanishad, ma non mi sembra che debba a Platone tanto quanto dice. Il suo punto di vista ha una certa affinità con quello dell'epoca ellenistica; è stanco e decadente, apprezza la pace più della vittoria ed il quietismo più dei tentativi di riforma, che considera inevitabilmente futili.

I suoi genitori appartenevano a famiglie di grossi commercianti di Danzica, suo luogo di nascita. Il padre era un volteriano, che considerava l'Inghilterra come il paese della libertà e dell'intelligenza. Come la maggior parte dei più importanti cittadini di Danzica, odiava le violazioni effettuate dalla Prussia all'indipendenza della città libera, e fu indignato quando Danzica fu annessa dalla Prussia nel 1793, così indignato che si trasferì ad Amburgo, con considerevole perdita di danaro. Schopenhauer vi trascorse con suo padre gli anni dal 1793 al 1797; poi passò due anni a Parigi, dopo di che suo padre scoprì con piacere che il ragazzo aveva quasi dimenticato il tedesco. Nel 1803 fu messo in una scuola-pensione in Inghilterra, dove apprese ad odiare l'affettazione e l'ipocrisia. Due anni dopo, per accontentare suo padre, divenne apprendista di una casa commerciale ad Amburgo, ma rifuggiva dall'idea di una carriera d'affari, e desiderava una vita letteraria ed accademica. Questa fu resa possibile dalla morte del padre, probabilmente per suicidio; la madre desiderava che il figlio abbandonasse il commercio per la scuola e l'università. Si potrebbe supporre che, di conseguenza, Schopenhauer avrebbe dovuto preferirla a suo padre, ma era invece esattamente l'opposto: sua madre non gli piaceva, mentre conservava un affettuoso ricordo di suo padre.

La madre di Schopenhauer era una signora con aspirazioni letterarie e si stabilì a Weimar due settimane prima della battaglia di Jena. Là ella tenne un salotto letterario, scrisse libri e godette dell'amicizia di uomini di cultura. Aveva poco affetto per suo figlio, ed un occhio assai acuto per i suoi difetti. Lo metteva in guardia contro il linguaggio ampolloso e la vuota retorica; egli era irritato perché la madre amava circondarsi di corteggiatori. Quando divenne maggiorenne ereditò un modesto appannaggio; dopo di ciò lui e sua madre si trovarono sempre più insopportabili. La sua bassa opinione delle donne è dovuta, almeno in parte, alle liti con la madre.

Già ad Amburgo era caduto sotto l'influenza dei romantici, specialmente di Tieck, di Novalis e di Hoffmann, dai quali imparò ad ammirare la Grecia ed a pensare male degli elementi ebraici contenuti nel cristianesimo. Un altro romantico, Friedrich Schlegel, rafforzò la sua ammirazione per la filosofia indiana. Nell'anno in cui divenne maggiorenne (1809), andò all'università di Gottinga, dove imparò ad ammirare Kant. Due anni dopo andò a Berlino, dove studiò soprattutto le scienze; ascoltò le lezioni di Fichte, ma non lo apprezzò. Rimase indifferente all'entusiasmo per la guerra di liberazione. Nel 1819 divenne Privatdozent a Berlino, ed ebbe la presunzione di tenere le sue lezioni nelle stesse ore di quelle di Hegel; non essendo riuscito a portar via gli

uditori a Hegel, smise presto di tener lezioni. Si sistemò, infine, come un vecchio scapolo, a Francoforte. Aveva un can barbone di nome Atma (l'anima del mondo), passeggiava due ore al giorno, fumava una lunga pipa, leggeva The London Times e stipendiava dei corrispondenti per procurarsi notizie sulla sua fama. Era antidemocratico, ed odiò la rivoluzione del 1848; credeva nello spiritismo e nella magia; nel suo studio teneva un busto di Kant ed un Budda di bronzo. Nel suo modo di vivere tentava di imitare Kant, tranne che nell'alzarsi presto.

La sua opera principale, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, fu pubblicata alla fine del 1818. Credeva che fosse un'opera di grande importanza, e giunse perfino ad affermare che alcuni paragrafi, gli erano stati dettati dallo Spirito Santo. A sua grande mortificazione, cadde completamente nel vuoto. Nel 1844 persuase l'editore a farne uscire una seconda edizione; ma fu soltanto qualche anno dopo che cominciò a ricevere quel riconoscimento che desiderava così ardente. Il sistema di Schopenhauer è un adattamento di quello di Kant, ma un adattamento che mette in rilievo aspetti della Critica del tutto differenti da quelli accentuati da Fichte o da Hegel. Costoro si erano liberati della cosa-in-sé, e così avevano posto la conoscenza a fondamento della metafisica. Schopenhauer conservò la cosa-in-sé, ma la identificò con la volontà. Sosteneva che ciò che appare alla percezione come il mio corpo è in realtà la mia volontà. Su questo punto di vista, inteso come sviluppo di Kant, c'erano molte più cose da dire di quanto la maggior parte dei kantiani non volesse riconoscere. Kant aveva sostenuto che uno studio della legge morale ci può portare oltre il fenomeno, e può darci quella conoscenza che la percezione sensoriale non può darci: sosteneva pure che la legge morale è essenzialmente legata alla volontà. La differenza tra un uomo buono e un uomo cattivo è, per Kant, una differenza nel mondo delle cose-in-sé, ed è una differenza che riguarda le volizioni. Si ha dunque che, per Kant, le volizioni debbono appartenere al mondo reale, e non al mondo fenomenico. Il fenomeno che corrisponde ad una volizione è un movimento corporale; questa è la ragione, secondo Schopenhauer, per cui il corpo è un'apparenza la cui sostanza è la volontà.

Ma la volontà, che è oltre i fenomeni, non può consistere di un certo numero di differenti volizioni. Sia il tempo che lo spazio, secondo Kant (ed in questo Schopenhauer è d'accordo con lui), appartengono solo ai fenomeni; la cosa-in-sé non è nello spazio né nel tempo. La mia volontà, quindi, poiché è reale, non può essere nel tempo, né esser composta di separati atti di volontà, perché le origini della pluralità sono lo spazio ed il tempo: il «principio di individuazione», per usare la frase scolastica che Schopenhauer preferisce. La mia volontà quindi è unica e senza tempo. Non solo, ma deve essere inoltre identificata con la volontà dell'intero universo; la mia singolarità è un'illusione che deriva dal mio apparato soggettivo di percezione spazio-temporale. Ciò che è reale è una immensa volontà, che si manifesta nell'intero corso della natura, sia animata che inanimata.

A questo punto, potremmo aspettarci che Schopenhauer identifichi la sua volontà cosmica con Dio, ed insegni una dottrina panteistica non dissimile da quella di Spinoza, in cui la virtù consisterebbe nel conformarsi alla volontà divina. Ma a questo punto il suo pessimismo lo porta su una via diversa. La volontà cosmica è perversa; la volontà, quindi, è perversa, o in ogni modo è l'origine di tutte le nostre sofferenze. La sofferenza è nell'essenza della vita tutta, ed è accresciuta da ogni aumento della conoscenza. La volontà non ha un fine determinato, che, se raggiunto, porterebbe ad un appagamento. Benché alla fine la morte ci debba colpire, noi perseguiamo i nostri futili scopi «così come soffiamo in una bolla di sapone per farla divenire più grande che sia possibile, pur sapendo benissimo che scoppierà». La felicità non esiste, perché anche un desiderio inadempito ci è causa di dolore, e l'appagamento si trasforma solo in sazietà. L'istinto obbliga gli uomini alla procreazione che porta nell'esistenza

nuove occasioni di sofferenza e di morte; questa è la ragione per cui la vergogna è associata all'atto sessuale. Il suicidio è inutile; la dottrina della trasmigrazione, anche se non vera alla lettera, esprime una verità sotto forma mitica.

Tutto ciò è molto triste, ma c'è un modo per uscirne, e fu scoperto in India. Il migliore dei miti è quello del Nirvana (che Schopenhauer interpreta nel senso di estinzione). La cosa, egli ammette, è contraria alla dottrina cristiana, ma «l'antica saggezza della razza umana non sarà scossa da ciò che accadde in Galilea». La causa della sofferenza è l'intensità della volontà: meno eserciteremo la volontà, meno soffriremo. E qui la conoscenza diviene una cosa utile, dopo tutto, purché sia una certa specie di conoscenza. La distinzione tra un uomo ed un altro appartiene al mondo dei fenomeni, e sparisce quando il mondo è visto alla luce della verità. Per l'uomo buono, il velo di Maya (l'illusione) è divenuto trasparente; egli vede che tutte le cose sono una cosa sola e che la distinzione tra sé ed un altro è solo apparente. Si giunge a veder ciò per mezzo dell'amore, che è sempre simpatia, e riguarda il dolore altrui. Quando il velo di Maya è sollevato, un uomo prende su di sé le sofferenze del mondo intero. Nell'uomo buono, la completa conoscenza acquieta tutte le volizioni; la sua volontà si distoglie dalla vita e rinnega la propria natura. « Sorge in lui un orrore per la natura essenziale ed intima di quel mondo riconosciuto pieno di miserie». Di qui Schopenhauer è portato a un completo accordo, almeno per quel che riguarda la pratica, con il misticismo ascetico. Eckhart ed Angelo Silesio sono meglio del Nuovo Testamento. C'è qualcosa di buono nel Cristianesimo ortodosso, specialmente la dottrina del peccato originale come fu predicata, contro «il volgare pelagianesimo», da Sant'Agostino e da Lutero; ma gli Evangelii sono tristemente manchevoli in metafisica. Il Buddismo, dice Schopenhauer, è la religione più alta; e le sue dottrine etiche rappresentano l'ortodossia in tutta l'Asia, eccetto dove prevale « la detestabile dottrina dell'Islam». L'uomo buono vivrà in completa castità, in volontaria povertà, digiunerà e si autotorturerà. Il suo scopo sarà sempre la mortificazione della volontà individuale. Ma non farà tutto ciò, come fanno i mistici occidentali, per raggiungere l'armonia con Dio; non si persegue alcun bene positivo. Il bene che si persegue è completamente ed interamente negativo:

«Dobbiamo scacciare l'oscura impressione di quella nullità che intravediamo come metà finale dietro tutte le virtù e la santità, e che temiamo come i bambini temono il buio; e non dobbiamo nemmeno liberarcene come gli Indiani, attraverso miti e parole prive di significato, quali il ricongiungimento con Brama o il Nirvana dei buddisti.

Ma riconosciamo piuttosto, liberamente, che ciò che resta dopo la completa abolizione della volontà è certamente nulla per chi è ancora pieno di volontà; ma invece, per coloro in cui la volontà si è mutata ed ha rinnegato se stessa, è questo nostro mondo così reale, con tutti i suoi soli e vie lattee, che è nulla».

C'è qui il vago suggerimento che il santo veda qualcosa di positivo che gli altri non vedono, ma in nessun luogo si trova un accenno a cosa si tratti, e perciò penso che il suggerimento sia solo retorico. Il mondo e tutti i suoi fenomeni, dice Schopenhauer, sono solo l'oggettivazione della volontà. Con il cedimento della volontà, «hanno fine anche tutti quei fenomeni: quello sforzo, quella fatica costante, senza fine e senza riposo, in tutti i gradi di oggettività, in cui ed attraverso cui il mondo esiste; le molteplici forme che si succedono l'una all'altra; tutte le manifestazioni della volontà; e finalmente anche le forme universali di questa manifestazione, lo spazio ed il tempo, ed anche la sua ultima forma fondamentale, il soggetto e l'oggetto; tutto ha fine. Niente volontà: non più idea, non più mondo. Avanti a noi c'è di certo soltanto il nulla».

Possiamo interpretare questo solo come se significasse che il fine del santo è quello di avvicinarsi il più possibile alla non esistenza, fine che, per qualche ragione (del resto

mai chiaramente spiegata) non può raggiungere col suicidio. Non è facile a vedersi la ragione per cui il santo sia da preferirsi ad un uomo continuamente ubriaco; forse Schopenhauer pensava che i momenti di sobrietà erano destinati ad essere tristemente frequenti.

Il vangelo schopenhaueriano della rinuncia non è molto coerente né molto sincero. I mistici a cui egli si ricollega credevano nella contemplazione; attraverso la Beata Visione si sarebbe pervenuti alla più profonda specie di conoscenza, e questa specie di conoscenza era il bene supremo. Fin da Parmenide, l'ingannevole conoscenza tratta dall'apparenza era stata opposta ad un'altra specie di conoscenza e non a qualche cosa di natura completamente diversa. Il Cristianesimo insegna che nella conoscenza di Dio consiste la nostra vita eterna. Ma Schopenhauer non vuole nulla di tutto ciò. Afferma che ciò che comunemente passa per conoscenza appartiene al regno di Maya, ma quando noi penetriamo oltre il velo scorgiamo non Dio, ma Satana, volontà perversa ed onnipotente, perpetuamente affaccendata nel tessere una tela di sofferenze per torturare le sue creature. Terrificato dalla diabolica visione, il saggio grida: « Alt! » e cerca rifugio nella non esistenza. È un insulto ai mistici il pretendere che credano in questa mitologia. E l'idea che, senza raggiungere la completa inesistenza, il saggio possa ancora vivere una vita di qualche valore, non è possibile che si concili col pessimismo di Schopenhauer. Finché il saggio esiste, esiste perché ha una volontà, che è male. Egli può diminuire il male indebolendo la sua volontà, ma non può mai pervenire ad alcun bene positivo. E neppure è sincera la sua dottrina, se ci è lecito giudicare dalla vita di Schopenhauer. Abitualmente pranzava bene, ad un buon ristorante; ebbe molti amorazzi triviali, sensuali, ma non appassionati; era eccezionalmente litigioso ed avaro fuori del comune. Una volta lo annoiava una cucitrice di una certa età che stava chiacchierando con un'amica fuori della porta del suo appartamento. Egli la gettò giù per le scale, causandole lesioni permanenti. Ella ottenne una sentenza che lo costringeva a pagarle una certa somma (15 talleri) ogni trimestre finché viveva. Quando alfine ella morì, dopo 20 anni, Schopenhauer annotò nel suo libro dei conti:

«Obii anus, abit onus» («La vecchia muore, il debito cessa»). È difficile trovare nella sua vita prove di una qualunque virtù, tranne l'amore per gli animali, che spinse fino al punto di opporsi alla vivisezione nell'interesse della scienza. Sotto tutti gli altri aspetti era un completo egoista. È difficile credere che un uomo profondamente convinto della virtù dell'ascetismo e della rassegnazione non abbia mai fatto nessun tentativo d'applicare nella pratica le sue convinzioni. Storicamente, due cose sono importanti in Schopenhauer: il suo pessimismo e la sua dottrina secondo la quale la volontà è superiore alla conoscenza. Il suo pessimismo rese possibile agli uomini di interessarsi di filosofia senza doversi prima persuadere che tutto il male possa essere spiegato, ed in questo modo fu utile come antidoto. Da un punto di vista scientifico sono contestabili sia il pessimismo che l'ottimismo: l'ottimismo sostiene, o tenta di provare, che l'universo esiste per il nostro piacere, ed il pessimismo che esiste per dispiacerci. Scientificamente, non c'è alcuna prova che sia legato a noi nell'una o nell'altra maniera. L'essere pessimisti o ottimisti è una questione di temperamento, non di ragione, ma il temperamento ottimistico è stato molto più comune tra i filosofi occidentali. Un rappresentante del partito opposto è probabile quindi che sia utile per mettere in luce considerazioni che altrimenti sarebbero sempre state lasciate nell'ombra. Più importante del pessimismo, la dottrina del primato della volontà. È ovvio dire che questa dottrina non va necessariamente accoppiata col pessimismo; anzi coloro che la sostengono, dopo Schopenhauer, frequentemente trovarono in essa una base per il loro ottimismo. Nell'una o nell'altra, la dottrina che la volontà è sovrana è stata sostenuta da molti filosofi moderni, e specialmente da Nietzsche, da Bergson, da James e da Dewey. Ha, inoltre, acquistato rinomanza fuori dei circoli dei

filosofi professionali. E di quanto la volontà saliva nella scala dei valori, di tanto ne discendeva la conoscenza. Questo è, secondo me, il cambiamento più notevole che è sopravvenuto nel carattere della filosofia del nostro tempo. Fu preparato da Rousseau e da Kant, ma fu enunciato nella sua interezza per la prima volta da Schopenhauer. Perciò, malgrado una certa incoerenza e superficialità, la sua filosofia ha una notevole importanza come stadio di uno sviluppo storico.

CAPITOLO 25: NIETZSCHE

Nietzsche (1844-1900) si considerava, a ragione, come successore di Schopenhauer, a cui tuttavia è superiore sotto molti aspetti, e particolarmente nella coerenza della sua dottrina. L'etica orientale della rinuncia schopenhaueriana non appare in accordo con la sua metafisica intorno alla onnipotenza della volontà; in Nietzsche la volontà è prima, così in metafisica come in etica. Nietzsche, pur essendo un professore, era un filosofo e un letterato più che un accademico. Non elaborò concetti filosofici nuovi in campo ontologico o epistemologico; la sua importanza risiede in primo luogo nell'etica ed in secondo luogo nella sua acuta critica storica. Mi limiterò quasi esclusivamente alla sua etica ed alla sua critica della religione, poiché fu questa la parte dei suoi scritti da cui trasse origine la sua influenza. La sua vita fu semplice. Suo padre era un pastore protestante, e la sua educazione fu molto pia. Si distinse all'università come classicista e studioso di filologia, a tal punto che nel 1869, prima che avesse preso la laurea, gli venne offerta la cattedra di filologia a Basilea, ed egli accettò. La sua salute non fu mai buona, e dopo vari periodi di assenza per malattia fu obbligato a ritirarsi nel 1879. Poi visse in luoghi di cura in Svizzera; nel 1888 impazzì, e rimase pazzo fino alla morte. Aveva un'appassionata ammirazione per Wagner, ma litigò con lui, si disse a causa del Parsifal, che Nietzsche considerava troppo cristiano e pieno di rinuncia. Dopo la rottura, criticò furiosamente Wagner, fino al punto di accusarlo di essere ebreo. Il suo modo di vedere generale, tuttavia, rimase molto simile a quello del Wagner dell'Anello: il superuomo di Nietzsche è assai simile a Sigfrido, con la differenza che conosce il greco. Ciò può sembrar strano, ma non è colpa mia. Nietzsche non sapeva di essere un romantico; e spesso, invero, criticava severamente i romantici. Sapeva invece che le sue idee erano elleniche, con l'omissione della componente orfica. Ammirava i presocratici, tranne Pitagora. Aveva una grande predilezione per Eraclito. L'«uomo magnanimo» di Aristotele è assai simile a colui che Nietzsche chiama «uomo nobile»; ma in genere egli considerava i filosofi, da Socrate in poi, inferiori ai loro predecessori. Non poteva perdonare a Socrate le sue umili origini; lo chiamava un roturier e lo accusava di aver corrotto 1º nobile gioventù ateniese con pregiudizi morali democratici. Platone, in particolare, viene condannato a causa della sua mania di edificazione. Nietzsche, tuttavia, non vuole condannarlo del tutto, e suggerisce, per scusarlo, che forse Platone non era sincero e predicava la virtù solo come mezzo per tener tranquille le classi basse. Parla di lui, una volta, come di «un gran Cagliostro». Gli piacciono Democrito ed Epicuro, ma la sua ammirazione per quest'ultimo sembra piuttosto illogica, a meno che non la si interpreti, in realtà, come un'ammirazione per Lucrezio.

Come è lecito attendersi, ha una cattiva opinione di Kant, che egli chiama «un fanatico moralista à la Rousseau».

Malgrado le critiche di Nietzsche ai romantici, il suo modo di vedere deve loro molto; è quello dell'anarchismo aristocratico, simile a quello di Byron, e non ci si meraviglia di scoprire che ammira Byron. Tenta di combinare insieme due serie di valori che non si armonizzano facilmente: da una parte gli piacciono la mancanza di pietà, la guerra e l'orgoglio aristocratico: dall'altra ama la filosofia, la letteratura e le arti, specialmente la musica. Storicamente, questi valori coesistevano nel Rinascimento; il papa Giulio secondo, che combatteva per Bologna e affidava lavori a Michelangelo, potrebbe esser preso come il tipo d'uomo che Nietzsche avrebbe voluto vedere a capo dei governi. Viene naturale paragonare Nietzsche a Machiavelli, malgrado le notevoli differenze esistenti tra i due uomini. Ciò che li differenziava era il fatto che Machiavelli era un uomo d'azione, le cui opinioni si erano formate attraverso uno stretto contatto con gli affari pubblici, ed erano in armonia col suo tempo; non era né pedante né sistematico, e la sua filosofia politica costituisce a mala pena un insieme coerente;

Nietzsche, al contrario, era un professore, un uomo essenzialmente di lettere, un filosofo in cosciente opposizione alla politica dominante e alle tendenze etiche del suo tempo. Le somiglianze, tuttavia, sono più profonde. La filosofia politica di Nietzsche è analoga a quella del Principe (non dei Discorsi), pur essendo più elaborata ed estesa ad un campo più vasto. Sia Nietzsche che Machiavelli hanno un'etica che mira al potere ed è deliberatamente anticristiana, benché Nietzsche sia più franco sotto questo aspetto. Ciò che Cesare Borgia fu per Machiavelli, Napoleone fu per Nietzsche: un grand'uomo sconfitto da meschini avversari.

Le critiche di Nietzsche alla religione sono interamente dominate da motivi etici. Ammira certe qualità che crede (forse a ragione) possibili solo per una minoranza aristocratica; la maggioranza, a suo parere, dovrebbe essere solo un mezzo per far eccellere i pochi, e non dovrebbe aver diritti propri alla felicità e al benessere. Allude di solito alle persone comuni come ai «bruti e informi», e non solleva obiezioni alle loro sofferenze, se ciò è necessario per produrre un grand'uomo. Così tutto il periodo dal 1789 al 1815 si riassume in Napoleone:

«La Rivoluzione rese possibile Napoleone: questa è la sua giustificazione. Noi dovremmo desiderare il crollo nell'anarchia di tutta la nostra civiltà, se il risultato fosse una simile ricompensa. Napoleone rese possibile il nazionalismo: e questa è la giustificazione del nazionalismo». Quasi tutte le più alte speranze di questo secolo, dice Nietzsche, sono dovute a Napoleone.

Gli piace molto esprimersi per paradossi, con l'intento di sorprendere il lettore convenzionale. Impiega le parole «bene» e «male» nella loro ordinaria accezione, e poi dice di preferire il «male» al «bene». Il suo libro, *Al di là del bene e del male*, tende in realtà a cambiare l'opinione del lettore su ciò che è bene e ciò che è male, ma afferma, tranne qualche momento, di lodare ciò che è «male» e screditare ciò che è «bene». Dice, per esempio, che è uno sbaglio considerare come un dovere il tendere alla vittoria del bene ed alla sparizione del male; questa è una idea inglese, tipica di «quel testone di John Stuart Mill», un uomo per cui ha un disprezzo particolarmente violento. Di lui Nietzsche dice:

«Detesto la volgarità di quell'uomo quando dice: "Ciò che è giusto per un uomo è giusto per un altro", "Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te". (Mi sembra di ricordare che qualcuno precedette Mill nel dire questa frase.) Tali principi farebbero sì che l'intera vita umana fosse basata su servizi reciproci, in modo che ogni azione apparirebbe come un pagamento di cassa per qualche servizio resoci. Questa ipotesi è ignobile all'estremo grado: dà per dimostrato che vi sia qualche equivalenza di valore tra le mie azioni e le tue». La vera virtù, opposta a quella convenzionale, non è da tutti, ma dovrebbe rimanere la caratteristica di una minoranza aristocratica. Non è utile o prudente; isola chi la possiede dagli altri uomini; è restia all'ordine, e nuoce agli inferiori. È necessario per gli uomini che sono più in alto muover guerra alle masse, e resistere alle tendenze democratiche dell'epoca, perché dappertutto la gente mediocre sta dandosi la mano per giungere al potere. «Tutto ciò che blandisce, che allevia e che porta avanti il "popolo" o la "donna", opera in favore del suffragio universale, cioè a dire del dominio dell'uomo "inferiorc"». Il seduttore era stato Rousseau, che rese interessante la donna; poi vennero Harriet Beecher Stowe e gli schiavi; poi i socialisti con la loro difesa del lavoratore e del povero. Tutti questi debbono esser combattuti. L'etica di Nietzsche non è un'etica che indulge verso se stessa in senso ordinario; egli crede nella disciplina spartana e nella possibilità di sopportare, oltre che di infliggere, il dolore per fini importanti. Ammira la forza di volontà sopra tutto il resto. «Io collaudo la forza di una volontà dalla quantità di resistenza che può offrire e dalla quantità di dolore e torture che può sopportare e sa come volgere a suo vantaggio; e non indico col dito accusatore il male e il dolore

dell'esistenza, ma piuttosto conservo la speranza che la vita possa un giorno divenire più cattiva e piena di sofferenze di quanto non lo sia mai stata ». Nietzsche considera la compassione una debolezza da combattere. « L'obiettivo è di pervenire a quella enorme energia di grandezza che può modellare l'uomo del futuro per mezzo della disciplina ed anche per mezzo dell'annientamento di milioni di bruti e informi, e che può tuttavia evitare di andare in rovina alla vista delle sofferenze così provocate, il cui eguale non è mai stato visto prima ». Profetizzò con una certa gioia un'era di grandi guerre; c'è da chiedersi se sarebbe stato felice, se fosse vissuto, vedendo l'adempimento della sua profezia. Non è, tuttavia, un adoratore dello Stato; è ben lontano dall'esserlo. È un appassionato individualista, credente nell'eroe. La miseria di un'intera nazione, dice, ha minore importanza della sofferenza d'un grande uomo: «Le disgrazie di tutti questi piccoli uomini non costituiscono, se sommate insieme, una somma totale, tranne che nel sentimenti dei forti ». Nietzsche non è un nazionalista, e non mostra eccessiva ammirazione per la Germania. Vuole una razza che domini internazionalmente, che sia signora della terra: «una nuova, vasta aristocrazia basata sulla più severa autodisciplina, in cui resti impressa per migliaia di anni la volontà di potenza dei filosofi e dei tiranni-artisti ». Non è nemmeno decisamente antisemita, pur pensando che la Germania contiene già tutti gli ebrei che può assimilare, e non dovrebbe permettere ulteriori immigrazioni di ebrei. Non gli piace il Nuovo Testamento, ma del Vecchio parla in termini della più alta ammirazione. Per essere giusti verso Nietzsche, va detto chiaramente che molti moderni sviluppi che hanno un certo rapporto col suo punto di vista etico generale sono contrari alle sue opinioni chiaramente espresse.

Due conseguenze della sua etica meritano di essere menzionate:

primo, il disprezzo per le donne; secondo, le amare critiche al Cristianesimo.

Non si stanca mai di inveire contro le donne. Nel suo libro pseudo-profetico, Così parlò Zarathustra, dice che le donne non sono, per ora, capaci di amicizia; sono ancora gatti, o uccelli, o nel miglior caso vacche. «L'uomo dovrebbe essere educato alla guerra, e la donna alla distrazione del guerriero. Tutto il resto è follia ». Il divertimento del guerriero deve essere di una ben strana natura, se ci si deve basare sul suo più enfatico aforisma in materia: «Vai da una donna? Non dimenticare la tua frusta ».

Non è sempre così feroce, pur essendo sempre egualmente pieno di disprezzo. In Volontà di potenza dice: «Noi prendiamo piacere dalla donna come dalla più delicata, più eterea e forse più ghiotta specie di creatura. Che piacere può dare aver a che fare con creature che hanno solo danza, sciocchezze e ninnoli in mente? Esse sono sempre state il diletto di ogni tesa e profonda anima maschile ». Tuttavia, anche queste grazie si possono trovare nelle donne solo finché sono tenute all'ordine dalla virilità degli uomini; non appena raggiungono una certa indipendenza, divengono intollerabili. «La donna ha tante cose di cui vergognarsi; nella donna c'è tanta pedanteria, superficialità, mentalità da maestri elementari, meschina presunzione, mancanza di fantasia e pettigolezzo... che è stata veramente trattenuta e dominata fin qui dalla paura dell'uomo ». Così dice in Al di là del bene e del male, e aggiunge che dovremmo pensare alla donna come ad una cosa di nostra proprietà, come fanno gli orientali. Tutta la sua teoria di dominio sulla donna è presentata come una verità che si dimostra da sé; non è sostenuta da prove storiche o dall'esperienza dell'autore, che, per quanto riguardava le donne, era pressoché limitata a sua sorella. L'obiezione che Nietzsche fa al Cristianesimo è che questo fece accettare quella ch'egli chiama «moralità da schiavi ». È curioso osservare il contrasto tra i suoi argomenti e quelli dei filosofi francesi che precedettero la Rivoluzione. Essi dicevano che i dogmi cristiani non erano veri: che il Cristianesimo insegnava l'obbedienza a quella che si ritiene la

volontà di Dio, laddove esseri umani che abbiano del rispetto per se stessi non dovrebbero inchinarsi di fronte a nessun potere più alto; e che le Chiese cristiane son divenute le alleate dei tiranni, e stanno aiutando i nemici della democrazia a negare la libertà ed a continuare ancora ad affamare il povero. Nietzsche non si interessa della verità metafisica del Cristianesimo come di qualunque altra religione; convinto com'è che nessuna religione sia realmente vera, giudica tutte le religioni solamente dai loro effetti sociali. è d'accordo con i philosophes francesi nell'opporsi all'obbedienza alla presunta volontà di Dio, ma le sostituirebbe la volontà del terreno « tiranno-artista ». L'obbedienza è giusta, tranne che per i superuomini, ma non l'obbedienza al Dio cristiano. Quanto al fatto che le Chiese cristiane siano alleate dei tiranni e nemiche della democrazia, questo, egli dice, è proprio il contrario della verità. La Rivoluzione francese ed il socialismo sono, secondo lui, identici nello spirito al Cristianesimo; a tutto ciò Nietzsche si oppone, e sempre per la stessa ragione: non tratterà mai tutti gli uomini come se fossero eguali.

Il Buddismo ed il Cristianesimo sono entrambe religioni «nichiliste », nel senso che negano ogni definitiva differenza di valore tra un uomo ed un altro, ma il Buddismo è di gran lunga meno contestabile dei due. Il Cristianesimo è degenerativo, pieno di elementi decadenti ed escrementizi; la sua forza motrice è la rivolta dei bruti e degli informi. Questa rivolta fu iniziata dagli ebrei, e introdotta nel Cristianesimo da «santi epilettici » come San Paolo, privi d'ogni onestà. «Il Nuovo Testamento è il vangelo d'un tipo di uomini del tutto ignobile ». Il Cristianesimo è la più fatale e seducente menzogna che sia mai esistita. Nessun uomo degno di nota è mai stato simile all'ideale cristiano; basta considerare, ad esempio, gli eroi delle Vite di Plutarco. Il Cristianesimo deve essere condannato perché nega il valore «dei l'orgoglio, il valore della differenziazione, della grave responsabilità, degli spiriti esuberanti, della splendida animalità, degli istinti di guerra e di conquista, della deificazione della passione, della vendetta, dell'odio, della voluttà, dell'avventura, della conoscenza ». Tutte queste cose sono buone e tutte son definite cattive dal Cristianesimo, afferma Nietzsche.

Il Cristianesimo mira a dominare il cuore dell'uomo, ma questo è uno sbaglio. Una bestia feroce ha una sua bellezza che perde quando è domata. I criminali che Dostoevskij frequentava erano migliori di lui, perché avevano più rispetto di se stessi. Nietzsche è nauseato dal pentimento e dalla redenzione, che chiama una folie circulaire. è difficile per noi liberarci da questo modo di pensare a proposito del comportamento umano: «siamo eredi della cosciente vivisezione e dell'auto-crocifissione di duemila anni ». C'è un passo molto eloquente su Pascal che merita di esser citato, perché mostra nella luce migliore le obiezioni di Nietzsche al Cristianesimo:

«Cos'è che noi combattiamo nel Cristianesimo? Il fatto che esso mira a distruggere i forti, ad abbattere i loro spiriti, a sfruttare i loro momenti di stanchezza e di debolezza, a convertire la loro orgogliosa sicurezza in ansietà e dubbi di coscienza; che esso sa come avvelenare i più nobili istinti ed infettarli di malattia, finché la loro forza, la loro volontà di potenza si rivolgano in dentro, contro loro stessi, finché i forti periscano a forza di disprezzare e immolare se stessi: quella orribile maniera di perire di cui Pascal è il più famoso esempio ». Al posto del santo cristiano, Nietzsche desidera vedere quello ch'egli chiama l'uomo «nobile », non nel senso di un tipo universale, ma come aristocratico governante. L'uomo «nobile » sarà capace di crudeltà e, se occorre, di ciò che volgarmente è considerato un delitto; egli riconoscerà di avere dei doveri solo verso i suoi pari. Proteggerà gli artisti e i poeti, e tutti coloro a cui capiterà di essere padroni di qualche talento, ma lo farà come membro d'una classe più alta di quella di coloro che sanno solo come fare qualcosa. Dagli esempi dei guerrieri imparerà ad accompagnare la morte agli interessi per cui

sta combattendo; a sacrificare le moltitudini ed a prendere la sua causa sufficientemente sul serio da non risparmiare gli uomini; ad esercitare una disciplina inesorabile; ed a permettersi la violenza e l'astuzia in guerra. Riconoscerà la parte avuta dalla crudeltà nel trionfo della aristocrazia: «quasi tutto ciò che noi chiamiamo "cultura superiore" è basato sullo spiritualizzarsi e intensificarsi della crudeltà ». L'uomo «nobile » è essenzialmente la volontà di potenza incarnata. Cosa dobbiamo pensare delle dottrine di Nietzsche? Quanto sono vere? Sono utili in qualche modo? C'è in esse qualcosa di obiettivo. o sono le mere fantasie di potenza d'un malato? è innegabile che Nietzsche abbia avuto una grande influenza, non tra i filosofi puri, ma tra gli uomini di cultura artistica e letteraria. Bisogna anche riconoscere che le sue profezie sul futuro si son dimostrate, fino ad ora, più giuste di quelle dei liberali o dei socialisti. Se è solo il sintomo di una malattia, la malattia deve essere diffusa assai largamente nel mondo moderno.

Ciò nonostante c'è molto in lui che dev'esser lasciato da parte come pura megalomania. Parlando di Spinoza egli dice: «Quanta timidezza personale e vulnerabilità svela questa mascherata d'un recluso malaticcio!» La stessa cosa si può dire di lui, e senza il minimo scrupolo, poiché Nietzsche non ha esitato a dirlo di Spinoza. E ovvio che nelle sue fantasticherie egli è un guerriero, non un professore; tutti gli uomini che egli ammira erano dei soldati. La sua opinione sulle donne, come quella di ogni altro uomo, è l'oggettivazione delle sue sensazioni verso di esse, che sono evidentemente di paura. « Non dimenticare la tua frusta »: ma nove donne su dieci gliela avrebbero strappata di mano, e lui lo sapeva, e perciò si tenne lontano dalle donne, e calmò la sua vanità ferita con dei rilievi crudeli.

Condanna l'amore cristiano perché pensa che sia un prodotto della paura: ho paura che il mio vicino possa colpirmi, e così lo assicuro che lo amo. Se fossi più forte e più coraggioso mostrerei apertamente il disprezzo che sento per lui. Non sembra possibile a Nietzsche che un uomo possa sentire un vero amore universale, evidentemente perché egli stesso sente un odio e una paura quasi universali, che travestirebbe volentieri da signorile indifferenza. Il suo uomo « nobile » (lui stesso, nei suoi sogni) è un essere completamente privo di simpatia, spietato, astuto, crudele, che pensa solo al potere. Re Lear, sulla soglia della pazzia, dice:

*Farò tali cose
(Quali, ancora non so) ma saranno
Il terrore del mondo.*

Questa è la filosofia di Nietzsche entro un guscio di noce. Non si è mai presentato alla mente di Nietzsche che la brama di potere, che attribuisce al suo superuomo, è anch'essa un prodotto della paura. Coloro che non temono i loro vicini non vedono la necessità di spadroneggiare su di essi. Gli uomini che hanno dominato la paura non hanno le qualità frenetiche del «tiranno-artista», il Nerone di Nietzsche, che vuol godere la musica ed il massacro, mentre il suo cuore è pieno di terrore per l'inevitabile rivolta di palazzo. Non posso negare che, in parte anche come risultato del suo insegnamento, il mondo è divenuto molto simile al suo incubo, ma questo non rende meno orribile tutto ciò.

Bisogna ammettere che c'è un certo tipo di etica cristiana a cui possono essere giustamente applicate le critiche di Nietzsche. Pascal e Dostoevskij (i suoi esempi) hanno entrambi qualcosa di abietto nella loro virtù. Pascal sacrificò il suo magnifico intelletto matematico al suo Dio, attribuendogli quindi una barbarie che era invece sviluppo cosmico delle malsane torture mentali di Pascal. Dostoevskij non avrebbe niente a che fare con «l'orgoglio propriamente detto »; avrebbe peccato per pentirsi e godere la lussuria della confessione. Non discuterò fino a che punto tali aberrazioni possano a ragione essere addebitate al Cristianesimo, ma ammetto d'esser d'accordo

con Nietzsche nel considerare degna di disprezzo la umiliazione di Dostoevskij. Una certa dirittura, un certo orgoglio ed anche la rivendicazione dei propri diritti, sono elementi del miglior carattere: non si può ammirar molto nessuna virtù che abbia le sue radici nella paura. Ci sono due specie di santi: i santi per natura ed i santi per paura. Il santo per natura ha uno spontaneo amore per l'umanità; fa il bene perché il farlo gli dà la felicità. Il santo per paura, invece, come l'uomo che non ruba perché c'è la polizia, sarebbe perverso se non ne fosse impedito dal pensiero delle fiamme dell'inferno o della vendetta dei suoi vicini. Nietzsche può immaginare solo il secondo tipo di santo; è così pieno di paura e d'odio che l'amore spontaneo per l'umanità gli sembra impossibile. Non ha mai concepito l'uomo che, pur con la mancanza di paura e l'orgoglio inflessibile del superuomo, non infligge dolori perché non ha il desiderio di farlo. Qualcuno suppone forse che Lincoln agisse come ha agito per paura dell'inferno? Eppure per Nietzsche, Lincoln è abietto, Napoleone magnifico. Resta da considerare il più importante problema etico sollevato da Nietzsche, cioè: la nostra etica deve essere aristocratica o deve trattare in qualche modo tutti gli uomini come se fossero uguali? è un problema che, così come è stato enunciato, non ha un significato molto chiaro; il primo passo da fare sarà tentare di definirlo. Dobbiamo dapprima provare a distinguere un'etica aristocratica da una teoria politica aristocratica. Un assertore del principio di Bentham della « massima felicità del massimo numero » rappresenta un'etica democratica, ma potrebbe anche pensare che la felicità generale venga promossa meglio da una forma di governo aristocratica. Questa non è la posizione di Nietzsche. Egli sostiene che la felicità della gente comune non fa parte del bene in sé. Tutto ciò che è bene o male in sé esiste solo per quei pochi esseri superiori; ciò che accade agli altri non conta.

Sorge una domanda: come sono definiti quei pochi esseri superiori? In pratica, essi sono di solito una razza conquistatrice o una aristocrazia ereditaria; e le aristocrazie in genere, almeno in teoria, discendono da razze conquistatrici. Penso che Nietzsche accetterebbe questa definizione. Egli ci dice: «Senza una buona nascita non è possibile alcuna moralità ». Dice che la casta nobile è sempre barbara, in principio, ma che ogni elevazione dell'uomo è dovuta alla società aristocratica. Non è chiaro se Nietzsche consideri la superiorità dell'aristocrazia come congenita oppure come dovuta all'educazione e all'ambiente. In quest'ultimo caso è difficile sostenere l'esclusione degli altri dai vantaggi per i quali, ex hypothesi, essi hanno gli stessi requisiti. Dovremo quindi ammettere che Nietzsche reputa le aristocrazie conquistatrici, ed i loro discendenti, biologicamente superiori ai loro sudditi, così come gli uomini sono superiori agli animali domestici, sebbene in minor grado. Che cosa intenderemo per « biologicamente superiore »? Intenderemo, interpretando il pensiero di Nietzsche, che gli individui della razza superiore, e i loro discendenti, hanno più probabilità di essere «nobili» in senso nietzschiano; essi avranno più la forza di volontà, più coraggio, maggiore aspirazione alla potenza, meno simpatia, meno paura e meno gentilezza.

Possiamo ora esporre l'etica di Nietzsche. Io penso che quanto segue sia una sufficiente analisi di essa:

I vincitori in guerra e i loro discendenti sono di solito biologicamente superiori ai vinti. è desiderabile, quindi, che essi detengano tutto il potere, e conducano gli affari esclusivamente nel loro interesse. C'è qui ancora la parola «desiderabile» da considerare. Che cosa è «desiderabile» nella filosofia di Nietzsche? Dal punto di vista di un profano, ciò che Nietzsche chiama «desiderabile» è ciò che Nietzsche desidera. Con questa interpretazione, la dottrina di Nietzsche potrebbe più semplicemente ed onestamente essere esposta in questa frase:

«Desidererei esser vissuto nell'Atene di Pericle o nella Firenze dei Medici ». Ma questa non è filosofia; è un fatto biografico che riguarda una certa persona. La parola «desiderabile» non è sinonimo di «desiderato da me »; ha qualche pretesa, per quanto oscura, di legislazione universale. Un teista potrebbe dire che ciò che è desiderabile è ciò che Dio desidera, ma Nietzsche non può dire questo. Nietzsche potrebbe dire di sapere, per intuizione etica, ciò che è bene, ma non lo dirà perché sa troppo di Kant. Ciò che Nietzsche può dire, per spiegare la parola «desiderabile », è questo: «Se gli uomini leggeranno le mie opere, una certa percentuale di essi sarà indotta a condividere i miei desideri sull'organizzazione della società; questi uomini, ispirati dalla energia e della decisione che la mia filosofia darà loro, possono perseverare e ristabilire l'aristocrazia, ponendo se stessi come aristocratici o (come me) adulatori dell'aristocrazia. In questo modo perverranno ad una vita più piena di quella che potevano avere come servi del popolo».

C'è un altro argomento in Nietzsche che è strettamente legato all'obiezione addotta dagli «arcigni individualisti» contro le trade-unions. In un combattimento di tutti contro tutti, è probabile che il vincitore possieda certe qualità che Nietzsche ammira, come il coraggio, l'abbondanza di risorse e la forza di volontà. Ma se gli uomini che non posseggono queste qualità aristocratiche (che sono la grande maggioranza) si uniscono insieme, possono vincere, malgrado la loro inferiorità individuale. In questo combattimento tra la canaille collettiva e gli aristocratici, il Cristianesimo è il fronte combattente. Dovremmo quindi opporci ad ogni specie di unione tra coloro che sono individualmente deboli, per timore che le loro forze sommate possano avere la prevalenza su chi è individualmente forte; d'altra parte dovremmo promuovere l'unione tra gli elementi tenaci e virili della popolazione. Il primo passo verso la creazione di quest'ultima unione significa predicare la filosofia di Nietzsche. Come si vede, non è davvero facile mantenere la distinzione tra l'etica e la politica. Supponendo di volere (come appunto io voglio) trovare argomenti contro l'etica e la politica di Nietzsche, quali potremmo trovare? Ci sono dei gravi argomenti pratici, che mostrano come i tentativi per raggiungere i suoi fini facciano giungere in realtà a qualcosa di molto differente. Le aristocrazie di nascita sono, ai giorni nostri, screditate; l'unica forma di aristocrazia praticabile è una organizzazione simile a quella dei partiti fascista o nazista. Una tale organizzazione provoca un'opposizione, ed è probabile che sia sconfitta in guerra, (Il lettore ricordi che Russell scriveva durante la seconda guerra mondiale) ma se non è sconfitta, deve, prima che passi molto tempo, divenire null'altro che una polizia di Stato, ove i capi vivono nel terrore dell'assassinio, e gli eroi sono nei campi di concentramento. In tali comunità la fede e l'onore sono insidiati dalla delazione, e la presunta aristocrazia di superuomini degenera in una cricca di tremanti codardi. Questi, tuttavia, sono argomenti per il nostro tempo; non sarebbero stati plausibili nelle epoche passate, quando nessuno metteva in causa l'aristocrazia. Il governo egiziano fu condotto per alcuni millenni su principi nietzschiani. I governi di quasi tutti i grandi Stati furono aristocratici fino alle rivoluzioni americana e francese. Dobbiamo quindi chiederci se c'è qualche buona ragione per preferire la democrazia ad una forma di governo che ha avuto una storia così lunga e piena di successi, o piuttosto, siccome stiamo trattando di filosofia e non di politica, se ci sono ragioni obiettive per rigettare l'etica con cui Nietzsche appoggia l'aristocrazia.

Il problema etico, al contrario di quello politico, ha a che fare con la simpatia. La simpatia, nel senso di provare infelicità per la sofferenza altrui, è in un certo senso naturale negli esseri umani; i bambini si agitano se sentono altri bambini piangere. Ma lo svilupparsi di questo sentimento è molto diverso presso i diversi popoli. Alcuni trovano piacere nell'infliggere torture, altri, come Budda, sentono che non possono essere completamente felici finché qualcosa che è vivo soffre. La maggior parte della

gente civile divide l'umanità sentimentalmente in amici e nemici, provando simpatia per i primi e non per i secondi. Una etica simile a quella del Cristianesimo e del Buddismo ha le sue basi sentimentali in una simpatia universale; un'etica simile a quella di Nietzsche le ha in una completa assenza di simpatia. (Nietzsche perora spesso contro la simpatia, e sotto questo aspetto si sente che non ha difficoltà ad obbedire ai suoi precetti). Ci si domanda: se Budda e Nietzsche fossero messi a confronto, potrebbe uno dei due produrre qualche argomento con cui appellarsi all'ascoltatore imparziale? Non penso ad argomenti politici. Possiamo immaginarli che appaiono davanti all'Onnipotente, come nel Libro di Giobbe, ed offrono consigli sul tipo di mondo che Egli dovrebbe creare. Che cosa potrebbero dire? Budda aprirebbe il dibattito parlando dei lebbrosi, dei paria e dei miserabili; del povero, che fatica con gli arti doloranti ed è a malapena tenuto in vita dallo scarso nutrimento; del ferito in battaglia, che muore d'una lenta agonia; dell'orfano, maltrattato da crudeli custodi; ed anche di colui che ha avuto più successo, ma è perseguitato dal pensiero del fallimento e della morte. Da tutto questo carico di dolore, egli direbbe, deve esser trovata una via per la salvezza, e la salvezza può venire solo attraverso l'amore.

Nietzsche, che solo dalla presenza dell'Onnipotente sarebbe stato trattenuto dall'interrompere, esploderebbe, venuto il suo turno: «Santo cielo, buon uomo, dovete imparare ad essere fibra un po' più dura. Perché andare attorno piagnucolando per le sofferenze della gente da poco? Oppure, e ciò importa veramente, per quelle dei grandi uomini? La gente da poco soffre con volgarità, i grandi uomini con grandezza, e le grandi sofferenze non debbono esser compiante, perché sono nobili. Il vostro ideale è puramente negativo: la mancanza di sofferenze, che può raggiungersi completamente con la non esistenza. Io, invece, ho ideali positivi: ammiro Alcibiade, l'imperatore Federico secondo e Napoleone. Per amore di tali uomini, val la pena di sopportare ogni miseria. Mi appello a Voi, Signore, come al più grande degli artisti creatori: non lasciate che i Vostri impulsi artistici siano frenati dai borbottamenti degenerati e pavidi di questo disgraziato psicopatico». Budda, che nelle corti del cielo ha imparato tutta la storia dalla sua morte in poi, ed è divenuto padrone della scienza, con godimento per la sua conoscenza, e dolore per l'uso che ne hanno fatto gli uomini, replica con urbanità:

«Avete torto, professor Nietzsche, nel pensare che il mio ideale sia puramente negativo. è vero, comprende un elemento negativo, l'assenza delle sofferenze; ma ha in cambio tanti elementi positivi quanti se ne possono trovare nella vostra dottrina. Benché io non abbia speciale ammirazione per Alcibiade e Napoleone, ho anch'io i miei eroi: il mio successore Gesù, perché disse agli uomini di amare i loro nemici; gli uomini che scoprirono come addomesticare le forze della natura ed assicurare il cibo con minor lavoro; gli uomini di medicina che hanno mostrato come diminuire le malattie; i poeti, gli artisti ed i musicisti, che hanno gettato uno sguardo sulla beatitudine divina. L'amore, la conoscenza, il godimento della bellezza non sono negazioni; sono sufficienti per riempire le vite degli uomini più grandi che siano mai vissuti ».

«Con tutto questo », replica Nietzsche, «il vostro mondo sarebbe insipido. Dovreste studiare Eraclito, le cui opere complete si trovano nella biblioteca celeste. Il vostro amore è compassione, provenendo dal dolore; la vostra verità, se siete onesto, è sgradita, e può essere appresa solo attraverso la soffetenza; ed in quanto alla bellezza, che cosa c'è di più bello della tigre, che deve il suo splendore alla sua ferocia? No, se il Signore dovesse decidere per il vostro mondo, ho paura che moriremmo tutti di noia ».

«Voi morireste », replica Budda, «perché amate il dolore, ed il vostro amore della vita è una impostura. Ma coloro che realmente amano la vita sarebbero felici come

nessuno può esser felice nel mondo attuale. » Per conto mio, sono d'accordo con Budda, almeno così come l'ho immaginato. Ma non so come dimostrare la sua ragione con argomenti quali si potrebbero addurre in un problema matematico o scientifico. Non mi piace Nietzsche perché ama la contemplazione del dolore, perché fa un dovere della vanità, perché gli uomini che ammira di più sono dei conquistatori, la cui gloria è basata sulla bravura nel causare la morte degli uomini. Ma credo che l'ultimo argomento contro la sua filosofia, come contro ogni etica spiacevole ma internamente coerente, non risieda in un appello ai fatti, ma ai sentimenti. Nietzsche disprezza l'amore universale; io sento che è la forza motrice per raggiungere tutto ciò che desidero nel mondo. I suoi seguaci hanno avuto il loro turno, ma possiamo sperare che esso stia rapidamente avviandosi verso la fine.

CAPITOLO 26: GLI UTILITARISTI

(Per una più completa trattazione di questo argomento, ed anche di Marx, vedi la parte seconda del mio *Libertà ed organizzazione*, 1814-1914.) Nel corso di tutto il periodo che va da Kant a Nietzsche, i filosofi di professione, in Gran Bretagna, non rimasero quasi affatto influenzati dai loro contemporanei tedeschi, con la sola eccezione di Sir William Hamilton, che ebbe però scarso peso. Coleridge e Carlyle, è vero, furono profondamente influenzati da Kant, da Fichte, e dai romantici tedeschi, ma non furono filosofi nel senso tecnico della parola. Pare che qualcuno parlasse una volta di Kant a James Mill, e che questi, dopo un rapido esame, notasse: «Vedo abbastanza bene a che sarebbe arrivato il povero Kant». Ma questo riconoscimento è già eccezionale; c'è in genere un silenzio completo sui tedeschi. Bentham e la sua scuola derivano la loro filosofia, in tutte le sue linee principali, da Locke, Hartley ed Helvétius; la loro importanza non è tanto filosofica quanto politica, come capi del radicalismo inglese e come uomini che, senza volerlo, prepararono la strada alle dottrine socialiste. Jeremy Bentham, guida riconosciuta dei filosofi radicali, non era il tipo d'uomo che ci s'aspetterebbe di trovare alla testa d'un movimento di quel genere. Nacque nel 1748, e divenne radicale intorno al 1808. Era dolorosamente timido, e non poteva senza gran trepidazione sopportare la compagnia di estranei. Scrisse copiosamente, ma non si preoccupò mai di pubblicare; tutto ciò che fu pubblicato sotto il suo nome, gli era stato benevolmente sottratto dai suoi amici. Il suo più grande interesse era per la giurisprudenza, campo in cui riconosceva Helvétius e Beccaria come suoi principali predecessori. Fu attraverso la teoria giuridica che si interessò all'etica ed alla politica. Basa tutta la sua filosofia su due principi, il «principio di associazione» ed il «principio della massima felicità». Il principio di associazione era stato sostenuto da Hartley nel 1749; prima di lui, benché l'associazione delle idee fosse riconosciuta necessaria, quando si presentava era considerata, per esempio da Locke, solo come una fonte di errori banali. Bentham, seguendo Hartley, fece di essa il principio fondamentale della psicologia. Riconosce l'associazione tra le idee ed il linguaggio, ed anche l'associazione tra idee ed idee. Per mezzo di questo principio, Bentham mira ad un rapporto deterministico tra gli eventi mentali. La dottrina è, nella sua essenza, eguale alla teoria più moderna dei «riflessi condizionati», basata sugli esperimenti di Pavlov. La sola differenza importante è che il riflesso condizionato di Pavlov è fisiologico, mentre l'associazione di idee era puramente spirituale. L'opera di Pavlov è quindi passibile di una spiegazione materialistica, come gli è data dai behaviouristi (Comportamentisti), mentre l'associazione delle idee conduce piuttosto verso una psicologia più o meno indipendente dalla fisiologia. Non può esserci dubbio che scientificamente il principio del riflesso condizionato è un progresso rispetto al principio precedente. Il principio di Pavlov è questo: dato un riflesso, secondo il quale uno stimolo B produce una reazione C, e dato che un certo animale ha frequentemente avuto l'esperienza di uno stimolo A nello stesso tempo di B, accade spesso che lo stimolo A produce la reazione C anche se B manca. Il determinare le circostanze sotto le quali questo accade è una questione sperimentale. È chiaro che se sostituiamo le idee ad A, B e C, il principio di Pavlov diviene l'associazione delle idee. Entrambi i principi, indubbiamente, sono validi in un certo campo; l'unica questione controversa è la estensione di questo campo. Bentham ed i suoi seguaci esagerarono l'estensione del campo nel caso del principio di Hartley, come certi behaviouristi hanno fatto nel caso del principio di Pavlov.

Per Bentham, il determinismo in psicologia era importante, perché egli desiderava stabilire un codice di leggi (e, più in generale, un sistema sociale) che automaticamente avrebbe fatto gli uomini virtuosi. Il suo secondo principio, quella della massima felicità, divenne necessario a questo punto per poter definire la «virtù

». Bentham sosteneva che ciò che è buono è il piacere o la felicità (usava queste parole come sinonimi) e ciò che è cattivo è il dolore. Quindi uno stato di cose è migliore di un altro se implica una maggior quantità di piacere che di dolore (o una minor quantità di dolore che di piacere).

Non c'è nulla di nuovo in questa dottrina, che venne chiamata «utilitarismo». Era stata enunciata da Hutcheson fin dal 1725. Bentham l'attribuisce a Priestley, che tuttavia non aveva speciali diritti su di essa. Virtualmente è già contenuta in Locke. Il merito di Bentham non consistette nella dottrina, ma nella sua vigorosa applicazione a vari problemi pratici. Bentham non sostenne solo che il bene è la felicità in generale, ma anche che ogni individuo persegue sempre quella che egli crede sia la sua felicità. Compito del legislatore è quindi di creare l'armonia tra gli interessi pubblici e quelli privati. è nell'interesse pubblico che mi devo astenere dal rubare, ma non è nel mio interesse, tranne quando c'è un'efficace legge penale. Così la legge penale è un metodo per far coincidere gli interessi dell'individuo con quelli della comunità: questa è la sua giustificazione.

Gli uomini debbono esser puniti con la legge penale per prevenire il delitto, non perché noi odiamo il criminale, molto più importante che la punizione sia sicura anziché severa. Ai tempi di Bentham, in Inghilterra, molti delitti minori erano passibili della pena di morte, col risultato che la giuria spesso rifiutava di riconoscere la colpevolezza perché giudicava eccessiva la pena. Bentham invocò l'abolizione della pena di morte per tutti i delitti tranne che per i più gravi, e prima che egli morisse la legge penale era stata mitigata sotto questo aspetto. La legge civile, dice Bentham, dovrebbe avere quattro scopi: sussistenza, abbondanza, sicurezza ed egualianza. Si osserverà che non è citata la libertà. Infatti, gli importava poco della libertà. Ammirava i benevoli autocrati che precedettero la Rivoluzione francese, la Grande Caterina e l'imperatore Francesco. Aveva un gran disprezzo per la dottrina dei diritti dell'uomo. I diritti dell'uomo, diceva, sono evidenti sciocchezze; gli imprescrittibili diritti dell'uomo, sciocchezze sui trampoli. Quando i rivoluzionari francesi fecero la loro Déclaration des droits de l'homme, Bentham la chiamò «un'opera metafisica; il non plus ultra della metafisica ». I suoi articoli, disse, potevano esser divisi in tre classi:

- 1) quelli inintelligibili;
- 2) quelli falsi;
- 3) quelli con entrambe queste qualità.

L'ideale di Bentham, come quello di Epicuro, era la sicurezza, non la libertà. «è molto bello leggere delle guerre e delle tempeste, ma è meglio che durino la calma e la pace».

La sua graduale evoluzione verso il radicalismo ebbe due origini:

da una parte la fede nell'egualianza, dedotta dal calcolo dei piaceri e dei dolori; da un'altra parte una inflessibile decisione di sottomettere tutto all'arbitrio della ragione, così come lui la concepiva. Il suo amore per l'egualianza lo condusse presto ad invocare la divisione in parti eguali della proprietà di un uomo tra i suoi figli, e ad opporsi alle libertà testamentarie. Negli anni seguenti lo portò ad opporsi alla monarchia ed alla aristocrazia ereditaria, e ad auspicare una vera democrazia, compreso il voto alle donne. Il suo rifiuto di credere senza basi razionali lo condusse a respingere la religione, compresa la fede in Dio; e gli fece criticare mordacemente le assurdità e le anomalie della legge, per venerabili che fossero le loro origini storiche. Non scusava nulla per il solo fatto che si trattava di qualcosa di tradizionale. Dalla prima gioventù era contrario all'imperialismo, sia dell'Inghilterra in America che di altre nazioni; giudicava le colonie una pazzia. Fu attraverso l'influenza di James Mill che Bentham fu indotto a partecipare alla politica militante. James Mill aveva

venticinque anni meno di Bentham, ed era un ardente discepolo delle sue dottrine, ma era anche attivo radicale. Bentham dette a Mill una casa (che era stata di Milton), e lo assisté finanziariamente mentre questi scriveva una storia dell'India. Quando questa storia fu terminata, la East India Company dette a James Mill un posto, come fece in seguito per suo figlio, finché non chiuse i battenti in seguito alla Rivolta. James Mill ammirava grandemente Condorcet ed Heivétius. Come tutti i radicali di quel periodo, credeva nella onnipotenza della educazione. Mise in pratica le sue teorie sul figlio John Stuart Mill, con risultati in parte buoni, in parte cattivi. Il risultato cattivo più importante fu che John Stuart non poté mai liberarsi del tutto dall'influenza paterna, anche quando capì che le idee di suo padre erano troppo ristrette. James Mill, come Bentham, considera il piacere l'unico bene ed il dolore l'unico male. Ma, come Epicuro, apprezzava di più il piacere moderato. Considerava migliori di tutti i godimenti intellettuali, e la temperanza la virtù principale. «L'intenso era per lui oggetto di sdegnosa disapprovazione», dice suo figlio, e aggiunge che era contrario alla tendenza moderna basata sul sentimento. Come tutta la scuola utilitaristica, era aspramente contrario ad ogni forma di romanticismo. Pensava che la politica potesse essere dominata dalla ragione, e voleva che le opinioni degli uomini fossero determinate dalla forza dell'evidenza. Se, in una controversia, le parti si presentano con eguale abilità, esiste la certezza morale (così sosteneva Mill) che la maggioranza giudicherà bene. La sua prospettiva era limitata dalla povertà della sua natura emotiva, ma con tutte le sue limitazioni egli ebbe tuttavia il merito di essere industre, disinteressato e razionale. Suo figlio, John Stuart Mill, che nacque nel 1806, sviluppò una forma piuttosto accentuata della dottrina benthamista. Morì nel 1873. Nel corso degli anni centrali del 19esimo secolo, l'influenza dei benthamisti sulla politica e sulla legislazione inglese fu invero sorprendentemente grande, considerando la loro completa mancanza di motivi sentimentali.

Bentham portò diversi argomenti in favore dell'idea che la felicità generale sia il *summum bonum*. Alcuni di questi argomenti erano acute critiche di altre teorie etiche. Nel suo trattato sui sofismi politici, Bentham dice, con un linguaggio che sembra anticipare Marx, che le morali sentimentali ed ascetiche servono gli interessi della classe che governa, e sono il prodotto d'un regime aristocratico. Coloro che insegnano la moralità del sacrificio, egli continua, non sono vittime di un errore: vogliono bensì che altri si sacrificino per loro. L'ordine morale risulta dall'equilibrio degli interessi. Le organizzazioni che stanno al governo pretendono che ci sia già l'identità degli interessi tra i governanti ed i governati, ma i riformisti fanno intendere chiaramente che questa identità non esiste ancora, e tentano di farla nascere. Bentham sostiene che solo il principio di utilità può darci un criterio per la morale e la legislazione, e porre le basi di una scienza sociale. Il principale argomento positivo in favore del suo principio è che questo viene effettivamente impiegato in sistemi etici apparentemente differenti. Ciò è tuttavia plausibile solo attraverso una severa restrizione della sua prospettiva.

C'è una ovvia lacuna nel sistema di Bentham. Se ogni uomo persegue sempre il proprio piacere, come possiamo esser sicuri che il legislatore persegua il piacere dell'umanità in generale? L'istintivo buon cuore di Bentham (che le sue teorie psicologiche gli impedirono di notare) gli tenne nascosto il problema. Se fosse stato incaricato di formulare un codice di leggi per qualche paese, lo avrebbe impostato su quello che egli giudicava il pubblico interesse, non sugli interessi suoi o (coscientemente) della sua classe. Ma se avesse tenuto presente questo fatto, avrebbe dovuto modificare le sue dottrine psicologiche.

A quanto pare, pensava che, attraverso la democrazia unita ad una adeguata supervisione, i legislatori avrebbero potuto essere controllati in modo tale da poter promuovere i loro interessi privati solo con l'essere utili alla comunità. Ai suoi tempi

non c'erano elementi sufficienti per formarsi un giudizio sul funzionamento delle istituzioni democratiche, e quindi il suo ottimismo era forse scusabile, ma nella nostra epoca, così disillusa, ci sembra alquanto ingenuo.

John Stuart Mill, nel suo Utilitarismo, porta un argomento così erroneo che è difficile capire come possa averlo giudicato valido. Dice: il piacere è l'unica cosa desiderata; quindi il piacere è l'unica cosa desiderabile. Afferma che le uniche cose visibili sono le cose viste, le uniche cose udibili sono le cose udite e, analogamente, che le uniche cose desiderabili sono le cose desiderate. Non si accorge che una cosa è «visibile» se può esser vista, ma è «desiderabile» se dovrebbe esser desiderata. «Desiderabile» è una parola che presuppone una teoria etica: non possiamo desumere ciò che è desiderabile da ciò che è desiderato. Ancora, se ogni uomo veramente ed inevitabilmente persegue il proprio piacere, non ha significato dire che dovrebbe far qualcos'altro. Kant disse che «tu dovresti» implica «tu puoi»; reciprocamente, se tu non puoi, è inutile dire che tu dovresti. Se ogni uomo deve sempre persegire il proprio piacere, l'etica si riduce alla prudenza: voi potete agire bene per promuovere l'interesse degli altri, nella speranza che essi a loro volta promuoveranno il vostro. Nello stesso modo, in politica, ogni cooperazione è basata su un opportuno lavoro di scandaglio. Non vi è nessun'altra conclusione che sia deducibile validamente dalle premesse degli utilitaristi.

Qui sono impliciti due problemi distinti. Primo: persegue ogni uomo la propria felicità? Secondo: la felicità generale è il giusto fine dell'agire umano?

Quando si dice che ogni uomo desidera la propria felicità, questa affermazione può avere due significati, uno dei quali è una banalità, e l'altro è falso. Qualunque cosa io possa desiderare, troverò qualche piacere nel soddisfare il mio desiderio: in questo senso, tutto ciò che io desidero è un piacere, e può dirsi, benché in un certo senso inesattamente, che i piaceri sono ciò che io desidero. Questo è il significato della dottrina che ho chiamato una banalità. Ma se ciò che si vuol dire è che, quando io desidero qualche cosa, la desidero per il piacere che mi darà, questo di solito non è vero. Quando ho fame desidero il cibo, e finché la mia fame persiste, il cibo mi darà piacere. Ma la fame, che è un desiderio, viene prima; il piacere è una conseguenza del desiderio. Non nego che ci siano occasioni in cui c'è un desiderio diretto del piacere. Se avete deciso di dedicare un pomeriggio libero al teatro, sceglierete il teatro che pensate vi darà il maggior piacere. Ma le azioni determinate dal diretto desiderio dei piaceri sono eccezionali e non importanti. Le attività principali di ciascuno sono determinate da desideri anteriori al calcolo dei piaceri e dei dolori.

Tutto ciò che si può immaginare può essere oggetto di desiderio; un masochista può desiderare il proprio dolore. Il masochista, senza dubbio, prova piacere dal dolore che ha desiderato, ma il piacere è la conseguenza del desiderio, non viceversa. Un uomo può desiderare qualche cosa che non lo riguarda personalmente, tranne che per il suo desiderio, per esempio la vittoria di una parte in una guerra in cui il suo paese è neutrale. Può desiderare un aumento della felicità generale, o una mitigazione delle generali sofferenze. O può, come Carlyle, desiderare esattamente l'opposto. Col variare dei suoi desideri, variano anche i suoi piaceri.

L'etica è necessaria, perché i desideri degli uomini sono contrastanti. Prima causa del contrasto è l'egoismo: la maggior parte delle persone sono più interessate del proprio benessere che di quello degli altri. Ma i contrasti sono possibili anche là dove non sussistono elementi di egoismo. Un uomo può desiderare che tutti siano cattolici, un altro che tutti siano calvinisti. Tali desideri non egoistici sono spesso impliciti nei conflitti sociali. L'etica ha un doppio scopo: primo, trovare un criterio per distinguere i desideri buoni da quelli cattivi; secondo, per mezzo della lode e del biasimo, promuovere i desideri buoni e scoraggiare quelli cattivi.

La parte etica della dottrina utilitarista, che è logicamente indipendente dalla parte psicologica, dice: sono buoni quei desideri e quelle azioni che effettivamente promuovono la felicità generale. Non c'è alcun bisogno che questa sia l'intenzione di una azione, ma basta che sia il suo effetto. C'è qualche argomento teorico valido pro o contro questa dottrina? Ci trovammo davanti a questa stessa domanda a proposito di Nietzsche. La sua etica differisce da quella degli utilitaristi, poiché sostiene che solo una minoranza dell'umanità ha un'importanza etica; la felicità od infelicità dei resto dell'umanità dovrebbe essere ignorata. Non credo che questo disaccordo possa essere composto con argomenti teorici quali si potrebbero introdurre in un problema scientifico. Evidentemente coloro che sono esclusi dall'aristocrazia di Nietzsche faranno obiezione, e così la questione diverrà politica, piuttosto che teorica. L'etica utilitarista è democratica ed antiromantica. è probabile che i democratici l'accettino, ma coloro che accettano una visione del mondo più byroniana possono, secondo me, essere confutati unicamente con la pratica, non con considerazioni che si appellano soltanto ai fatti anziché ai desideri.

I filosofi radicali furono una scuola di transizione. Il loro sistema ne generò due altri di maggiore importanza, cioè il darwinismo ed il socialismo. Il darwinismo consisteva in una applicazione a tutta la vita animale e vegetale della teoria della popolazione di Malthus, che era parte integrante della politica e dell'economia dei benthamisti: una totale libera concorrenza, in cui la vittoria andava agli animali che rassomigliavano di più ai capitalisti fortunati. Darwin stesso fu influenzato da Malthus, ed aveva simpatia, in generale, per i filosofi radicali. C'era, tuttavia, una gran differenza tra la concorrenza auspicata dagli economisti ortodossi e la lotta per l'esistenza che Darwin proclamò forza motrice dell'evoluzione. « Libera concorrenza », nell'economia ortodossa, è una concezione assai artificiale, protetta da restrizioni legali. Potete vendere a prezzo minore di un vostro concorrente, ma non dovete ucciderlo. Non dovete adoperare le forze armate dello Stato per aiutarvi ad ottenere i migliori manufatti stranieri. Coloro che non hanno la fortuna di possedere capitali non devono cercare di migliorare la loro sorte con la rivoluzione. La « libera concorrenza », così come era intesa dei benthamisti, non era realmente libera. La concorrenza darwiniana non era di questa specie limitata; non c'erano regole che proibivano di colpire sotto la cintura. La legge non esiste tra gli animali, né la guerra è esclusa come mezzo di concorrenza. L'uso dello Stato per assicurarsi la vittoria nella concorrenza era contro le regole, secondo la concezione dei benthamisti, ma non poteva essere escluso nella lotta darwiniana. Infatti, benché Darwin stesso fosse un liberale, e benché Nietzsche non ne parli che con disprezzo. «La sopravvivenza del più forte » di Darwin, se completamente assimilata, conduce a qualcosa di molto più simile alla filosofia di Nietzsche che non è quella di Bentham. Questi sviluppi, tuttavia, appartengono ad un periodo posteriore, poiché L'origine della specie di Darwin fu pubblicata nel 1859, e le sue conseguenze politiche in principio non furono neppure avvertite. Il socialismo, al contrario, cominciò nei giorni in cui il benthamismo era all'apogeo, e come diretto prodotto della economia ortodossa. Ricardo, strettamente legato a Bentham, a Malthus e a James Mill, insegnava che il valore di scambio d'un prodotto è dovuto interamente al lavoro speso per produrlo. Pubblicò questa teoria nel 1817, ed otto anni più tardi Thomas Hodgskin, ex-ufficiale di marina, pubblicò la prima risposta socialista, Il lavoro difeso dalle pretese del capitale. Hodgskin affermava che se, come insegnava Ricardo, tutto il valore è conferito dal lavoro, allora tutto il compenso dovrebbe andare al lavoro; la quota attualmente trattenuta dal proprietario terriero e dal capitalista deve essere considerata pura estorsione. Nel frattempo Robert Owen, dopo molta esperienza pratica come industriale, si era convinto della giustezza della dottrina che presto fu chiamata socialismo. (Il primo uso della parola «socialismo» risale al 1827, applicata ai seguaci di Owen). Il lavoro

meccanico, dice Owen, è degradante, ed il *laisser faire* non dà mezzi adeguati alle classi lavoratrici per combattere il potere delle macchine, il metodo che Owen propose per curare questo male fu la prima forma del socialismo moderno.

Benché Owen fosse amico di Bentham, che aveva investito una considerevole somma di danaro negli affari di Owen, ai filosofi radicali non piacquero le sue nuove dottrine; infatti l'avvento del socialismo li rese meno radicali, meno filosofi di quanto non fossero stati fino allora. Hodgskin si assicurò un certo numero di seguaci a Londra. E James Mill ne fu orripilato. Scrisse:

« Le loro idee sulla proprietà sono orribili;... a quanto pare, essi pensano che la proprietà non dovrebbe esistere, e che la sua esistenza sia un male. I delinquenti, senza dubbio, sono al lavoro nelle loro file... Pazzi, a non vedere che ciò che follemente desiderano sarebbe una tale calamità, che potrebbero procurarsela solo con le loro mani». Questa lettera, scritta nel 1831, può essere considerata come il principio della lunga guerra tra il capitalismo ed il socialismo. In una lettera posteriore, James Mill attribuisce la dottrina alla «matta assurdità » di Hodgskin, e aggiunge: « Se queste opinioni dovessero diffondersi, sarebbe il sovvertimento della società文明: peggio della irresistibile devastazione dei Tartari e degli Unni ».

Il socialismo, in quanto politica ed economia, non rientra nei limiti di una storia della filosofia. Ma, nelle mani di Carlo Marx, il socialismo acquistò una filosofia. La sua filosofia sarà dunque esaminata nel prossimo capitolo.

CAPITOLO 27: CARLO MARX

Karl Marx è considerato di solito come l'uomo che affermava di aver reso scientifico il socialismo, e che più di ogni altro operò per creare quel potente movimento che, per attrazione o repulsione, ha dominato la recente storia d'Europa. Non rientra negli scopi di questo libro considerare la sua economia o la sua politica tranne che sotto un certo aspetto generale; è solo come filosofo, e come orientatore della filosofia altrui, che mi propongo di esaminarlo. Sotto questo aspetto, è difficile classificarlo. Da una parte è un prodotto, come Hodgskin, dei filosofi radicali, un continuatore del loro razionalismo e della loro opposizione ai romantici. Sotto un altro aspetto è un ravvivatore del materialismo, del quale dà una nuova interpretazione ed un nuovo legame con la storia umana. Sotto un terzo aspetto, è l'ultimo dei grandi costruttori di sistemi, il successore di Hegel, credente, come lui, in una formula razionale in cui si assommi tutta l'evoluzione dell'umanità.

Insistere su uno di questi aspetti a spese degli altri, offrirebbe un panorama falso e distorto della sua filosofia.

Gli avvenimenti della sua vita spiegano in parte questa complessità. Nacque nel 1818 a Treviri, come Sant'Ambrogio. Treviri aveva subito profondamente l'influenza francese durante il periodo rivoluzionario e napoleonico, ed aveva idee molto più cosmopolite della maggior parte della Germania. Gli antenati di Marx erano stati rabbini, ma i suoi genitori divennero cristiani quando lui era ancora bambino. Sposò una aristocratica non ebrea, a cui rimase devoto per tutta la vita. All'università venne influenzato dall'ancor prevalente hegelismo, e poi, dalla rivolta di Feuerbach contro Hegel, verso il materialismo. Tentò il giornalismo, ma la *Rheinische Zeitung*, di cui era editore, fu soppressa dalle autorità per il suo radicalismo. Nel 1843, andò in Francia per studiare il socialismo. Là incontrò Engels, che era amministratore di una fabbrica di Manchester. Così venne a conoscenza delle condizioni del lavoro in Inghilterra e dell'economia inglese. Acquistò in tal modo, prima della rivoluzione del 1848, una eccezionale cultura internazionale. Per quanto riguardava l'Europa occidentale, non mostrò preferenze nazionali. La stessa cosa non può dirsi per l'Europa orientale, perché disprezzò sempre gli slavi.

Prese parte sia alla Rivoluzione francese che a quella tedesca del 1848, ma la reazione lo costrinse a cercar rifugio in Inghilterra nel 1849. Passò il resto della sua vita, tranne pochi e brevi intervalli, a Londra, agitato per la povertà, la malattia e la morte dei suoi bambini, ma ciò nonostante scrivendo ed accumulando infaticabilmente il sapere. Lo stimolo al lavoro era sempre per lui la speranza della rivoluzione sociale, se non durante la sua vita, almeno in un futuro non molto lontano. Marx, come Bentham e James Mill, non vuole aver nulla a che fare con il romanticismo; la sua intenzione è sempre quella di essere scientifico. La sua economia è un prodotto dell'economia britannica classica, di cui cambia solo la forza motrice. Gli economisti classici, consciamente od inconsciamente, miravano al benessere del capitalista, anziché a quello del proprietario terriero o del salariato. Marx, al contrario, lavorava per gli interessi dei salariati. In gioventù possedeva (come appare dal Manifesto dei Comunisti del 1848) il fuoco e la passione occorrenti ad un nuovo movimento rivoluzionario, come il liberalismo aveva avuto al tempo di Milton. Ma era sempre ansioso di rifarsi all'esperienza e non fece mai assegnamento su intuizioni extra-scientifiche. Si definiva un materialista, ma il suo materialismo non era analogo a quello del 18esimo secolo. La sua posizione che, sotto l'influenza hegeliana, chiama « dialettica », differiva in modo notevole dal materialismo tradizionale, ed aveva più a che fare con ciò che oggi è chiamato strumentalismo. Il vecchio materialismo, diceva Marx, considerava a torto la sensazione come passiva, ed attribuiva così l'attività inizialmente all'oggetto. Secondo l'opinione di Marx, ogni sensazione o percezione è

un'interazione tra il soggetto e l'oggetto; il puro oggetto, a parte l'attività del percepiente, è pura materia prima, trasformata attraverso il processo con cui diviene nota. La conoscenza, nel vecchio significato di contemplazione passiva, è un'astrazione irreale; il processo che veramente ha luogo è il processo con cui si affrontano e si trasformano le cose. « Il problema se la verità obiettiva appartenga al pensiero umano non è un problema di teoria, ma di pratica », dice Marx. « La verità, cioè la realtà e la forza del pensiero, deve esser dimostrata in pratica. La disputa sulla realtà o non-realtà di un pensiero che è fuori della pratica è una questione puramente scolastica... I filosofi hanno solo interpretato il mondo in vari modi, ma il loro vero compito è di cambiario ». (Undici tesi su Feuerbach, 1845.) Credo che Marx voglia dire che il processo che i filosofi hanno chiamato « ricerca della conoscenza » non è, così come è stato pensato, un processo in cui l'oggetto è costante, mentre ogni adattamento avviene da parte di colui che conosce. Al contrario, sia il soggetto che l'oggetto, sia colui che conosce sia la cosa conosciuta sono in un continuo processo di mutuo adattamento. Egli chiama tale processo « dialettico », perché non è mai completamente ultimato. È essenziale, per questa teoria, negare la realtà della « sensazione » com'era concepita dagli empiristi inglesi. Quel che più si avvicina a ciò che essi intendono per « sensazione », sarebbe meglio chiamarlo « rilevazione », il che implica un'attività. Infatti, così avrebbe detto Marx, noi notiamo le cose solo come parte del processo del nostro agire in rapporto ad esse, ed ogni teoria che non considera l'azione è un'astrazione che induce in errore.

Per quanto ne so io, Marx fu il primo filosofo che criticò la nozione di « verità » da un simile punto di vista pragmatico. Queste critiche in lui non sono molto accentuate, e quindi non ne parlerò più, rinviando l'esame della teoria ad un prossimo capitolo. La filosofia della storia di Marx è una miscela di Hegel e della economia inglese. Come Hegel, Marx pensa che il mondo si sviluppi secondo una formula dialettica, ma non è affatto d'accordo con Hegel riguardo alla forza motrice di questo sviluppo. Hegel credeva in una entità mistica chiamata « Spirito », la quale fa in modo che la storia umana si sviluppi secondo gli stadi della dialettica così come è fissata nella Logica di Hegel. Perché poi lo Spirito debba attraversare questi stadi non è chiaro. Si è tentati di supporre che lo Spirito stia cercando di capire Hegel, e che ad ogni stadio vada oggettivando inconsciamente ciò che è andato leggendo. La dialettica di Marx non ha nessuna di queste qualità, eccezion fatta per una certa ineluttabilità. Per Marx, la materia, e non lo spirito, è la forza motrice. Ma è materia in quel senso particolare che abbiamo considerato, e non la materia, completamente disumanizzata, degli atomisti. Ciò significa che, per Marx, la forza motrice è realmente la relazione dell'uomo con la materia, relazione in cui la parte più importante è il modo di produrre. In questo modo il materialismo di Marx, in pratica, diventa economia. La politica, la religione, la filosofia e l'arte di ogni epoca della storia umana sono, secondo Marx, un portato dei suoi metodi di produzione e, in maniera minore, di distribuzione. Non credo che Marx sostenga che ciò si applichi a tutti gli aspetti della cultura, ma solo alle sue linee generali. Questa teoria è chiamata « concezione materialistica della storia ». È una tesi molto importante; e riguarda in particolare lo storico della filosofia. Personalmente non accetto la tesi così com'è, ma penso che contenga elementi molto importanti di verità, e mi rendo conto di come essa abbia influenzato le mie vedute sullo sviluppo della filosofia esposte nel presente lavoro. Per cominciare, consideriamo la storia della filosofia in rapporto alla dottrina di Marx. Soggettivamente, ogni filosofo si considera impegnato nella ricerca di qualcosa che si può chiamare « verità ». I filosofi possono essere in disaccordo sulla definizione della « verità », ma in ogni modo questa è qualcosa di oggettivo, qualcosa che, in un certo senso, ognuno dovrebbe accettare. Nessun uomo si darebbe alla ricerca filosofica se pensasse che tutta la filosofia è puramente espressione di pregiudizi irrazionali. Ma

ogni filosofo affermerà che molti altri filosofi sono stati influenzati da pregiudizi e che motivi extra-razionali, di cui normalmente non erano consci, hanno concorso alla formazione di molte delle loro opinioni. Marx, come gli altri, crede nella verità delle proprie dottrine; e le considera null'altro che una espressione dei sentimenti naturali in un ebreo tedesco ribelle, appartenente alla classe media, nel mezzo del 19esimo secolo. Cosa può dirsi di questo conflitto tra l'aspetto soggettivo e oggettivo di una filosofia?

Possiamo dire, in linea di massima, che la filosofia greca fino ad Aristotele esprime la mentalità propria della Città-Stato; che lo stoicismo è proprio di un dispotismo cosmopolita; che la filosofia scolastica è espressione della Chiesa come organizzazione; che la filosofia da Cartesio in poi, o ad ogni modo da Locke in poi, tende a impersonare i pregiudizi della classe media commerciale; e che il marxismo ed il fascismo sono filosofie proprie dello Stato industriale moderno. Ciò, mi pare, è molto vero e molto importante. Credo, tuttavia, che Marx abbia torto sotto due aspetti. Primo, le circostanze sociali di cui si deve tener conto sono tanto politiche quanto economiche; esse hanno a che fare col potere, di cui la ricchezza è solo una forma. Secondo, le cause sociali cessano ampiamente dall'avere influenza non appena un problema diviene dettagliato e tecnico. Ho esposto la prima di queste mie obiezioni nel mio libro *Power*, e quindi non dirò altro in proposito. La seconda riguarda più da vicino la storia della filosofia, e fornirò qui qualche esempio a questo riguardo. Prendete il problema degli universali. Questo problema fu discusso prima da Platone, poi da Aristotele, dagli scolastici, dagli empiristi inglesi e dai logici più moderni. Sarebbe assurdo negare che qualche pregiudizio abbia influenzato l'opinione dei vari filosofi su questo problema. Platone fu influenzato da Parmenide e dall'orfismo; voleva un mondo eterno, e non poteva credere nella realtà ultima del flusso temporale. Aristotele fu più empirico, ed il mondo di ogni giorno non gli dispiaceva. Gli empiristi d'oggi hanno un pregiudizio che è l'opposto di quello di Platone: trovano spiacevole il pensiero di un mondo soprasensibile, e sono pronti ad andare in capo al mondo pur di evitare di doverci credere. Ma queste opposte specie di pregiudizi sono perenni, ed hanno solo qualche remota connessione con il sistema sociale. Si dice che l'amore dell'eterno è caratteristico di una classe agiata, che vive sul lavoro degli altri. Non credo che questo sia vero. Epitteto e Spinoza non erano persone agiate. Si potrebbe obiettare, ai contrari, che la concezione del cielo come di un posto dove non si fa nulla è quella dei lavoratori stanchi che non vogliono altro che riposare. Una tale argomentazione può essere portata avanti indefinitamente, e non conduce a nessun risultato.

D'altra parte, quando giungiamo al dettaglio della controversia sugli universali, troviamo che ogni parte può addurre argomenti che l'altra parte riconoscerà validi. Alcune delle critiche di Aristotele a Platone su questo argomento sono state accettate quasi universalmente. In tempi del tutto recenti, benché qualcosa di definitivo non sia stato raggiunto, si è sviluppata una nuova tecnica, e molti problemi incidentali sono stati risolti. Non è irrazionale sperare che, prima che passi molto tempo, i logici possano raggiungere un accordo definitivo su questo argomento.

Prendete, come secondo esempio, l'argomento ontologico. Questo, come abbiamo visto, fu scoperto da Anselmo, respinto da Tommaso d'Aquino, accettato da Cartesio, confutato da Kant e ripreso da Hegel. Credo che si possa dire con tutta sicurezza che, come risultato dell'analisi del concetto di « esistenza », la logica moderna abbia dimostrato la non validità di questo argomento. Questa non è questione puramente tecnica. La confutazione dell'argomento non fornisce certamente una base per concludere che non è vera l'esistenza di Dio: se così fosse è lecito supporre che Tommaso d'Aquino non avrebbe respinto l'argomento.

Oppure prendete il problema del materialismo. Questa è una parola che può avere molti significati; abbiamo visto che Marx ne alterò radicalmente il senso. Le accese e vivissime controversie sulla sua verità o falsità sono dipese in gran parte della mancanza di una definizione. Una volta definito il termine, si troverà che, secondo alcune definizioni, si può dimostrare che il materialismo è falso: secondo certe altre, può esser vero, pur non essendoci una ragione positiva per pensare ciò; mentre secondo altre definizioni ancora, ci sono delle ragioni in suo favore, anche se non conclusive. E tutto ciò, ancora, dipende da considerazioni tecniche, e non ha nulla a che vedere con il sistema sociale. In realtà, la questione è semplice. Ciò che convenzionalmente si chiama «filosofia» consiste di due elementi molto differenti. Da una parte ci sono problemi scientifici o logici; questi sono riconducibili a metodi sui quali esiste un accordo generale. D'altra parte vi sono problemi d'appassionante interesse per un gran numero di persone, riguardo ai quali non ci sono solide prove a favore o a sfavore. Tra questi ultimi ci sono dei problemi pratici dai quali è impossibile tenersi lontano. Quando c'è una guerra, debbo difendere il mio paese o accettare un doloroso conflitto sia con gli amici che con le autorità? In molte epoche non c'è stata alcuna via di mezzo tra il sostenere o il rifiutare la religione ufficiale. Per una ragione o, per un'altra, poi tutti troviamo impossibile mantenere un'atteggiamento di scettico distacco su molte questioni per le quali la pura ragione nulla ci dice. Una «filosofia», nel senso più comune della parola, è un tutto organico composto anche di tali decisioni extra-razionali. Ed è riguardo alla «filosofia» in questo senso che l'affermazione di Marx è ampiamente vera. Ma, anche in questo senso, una filosofia è determinata da altre cause sociali non meno che da quelle economiche. La guerra, specialmente, ha la sua parte tra le cause storiche; e la vittoria in guerra non sempre va dalla parte che ha le maggiori risorse economiche.

Marx adattò la sua filosofia della storia in una forma suggeritagli dalla dialettica hegeliana, ma in realtà una sola triade lo interessava: il feudalesimo, rappresentato dai proprietari terrieri; il capitalismo, rappresentato dall'industriale datore di lavoro; ed il socialismo, rappresentato dal salariato. Hegel pensava alle nazioni come agli strumenti del movimento dialettico; Marx vi sostituì le classi. Egli sconfessò sempre tutte le ragioni etiche od umanitarie per preferire il socialismo e mettersi dalla parte dei salariati; Marx non sosteneva che quella parte fosse eticamente migliore, ma che fosse la parte presa dalla dialettica nel suo movimento interamente deterministico. Avrebbe potuto dire che non sosteneva il socialismo, ma si limitava a profetizzarlo. Questo, tuttavia, non sarebbe stato del tutto vero. Senza dubbio Marx credeva che ogni movimento dialettico fosse, in senso impersonale, un progresso, e sosteneva che il socialismo, una volta stabilitosi, avrebbe procurato la felicità all'uomo più del feudalesimo o del capitalismo. Queste convinzioni, benché debbano aver assai influenzato la sua vita, rimasero, per quanto riguarda i suoi scritti, piuttosto nello sfondo. Occasionalmente, tuttavia, Marx abbandona la calma profezia per delle vigorose esortazioni alla ribellione, e la base emotiva del suo pronosticare ostentatamente scientifico è implicita in tutto ciò ch'egli scrisse. Considerato unicamente come filosofo, Marx ha delle gravi manchevolezze. È troppo pratico, troppo coinvolto nei problemi del suo tempo. Le sue prospettive sono limitate a questo pianeta e, in questo pianeta, all'uomo. Fin da Copernico è stato evidente che l'uomo non ha l'importanza cosmica che prima si arrogava. Nessuno che non abbia tenuto conto di questo fatto ha diritto di chiamare scientifica la sua filosofia. A questo limitarsi agli affari terreni si accompagna una pronta fiducia nel progresso come legge universale. Questa fiducia caratterizzò il 19esimo secolo, ed esisteva in Marx quanto nei suoi contemporanei. È solo per la convinzione della inevitabilità del progresso che Marx credette possibile fare a meno di considerazioni etiche. Se stiamo andando verso il socialismo, questo deve essere un miglioramento. Sarebbe stato pronto ad

ammettere che questo non poteva sembrare un miglioramento ai proprietari terrieri od ai capitalisti, ma questo dimostrava solo che essi non erano in armonia con il movimento dialettico dell'epoca. Marx si professava ateo, ma aveva un ottimismo cosmico che solo il teismo protrebbe giustificare.

Parlando in senso lato, tutti gli elementi della filosofia di Marx che derivano da Hegel non sono scientifici, nel senso che non c'è nessuna ragione per ritenerli veri.

Forse l'abito filosofico che Marx dette al suo socialismo non aveva in realtà molto a che fare con le basi stesse delle sue idee. è facile riesporre la parte più importante di quanto Marx disse senza alcun riferimento alla dialettica. Marx fu colpito dalla terrificante crudeltà del sistema industriale quale era in Inghilterra cento anni fa, sistema che conobbe soprattutto attraverso Engels ed i rapporti delle Commissioni Reali. Vide che il sistema si sarebbe sviluppato, verosimilmente, dalla libera concorrenza verso il monopolio, e che l'ingiustizia di questo avrebbe prodotto un movimento di rivolta nel proletariato. Sosteneva che, in una comunità fortemente industrializzata, l'unica alternativa al capitalismo privato è il possesso da parte dello Stato della terra e del capitale. Nessuno di questi argomenti riguarda la filosofia; non discuterò quindi la loro verità o falsità. Il punto è che, se son veri. bastano a dare una base a ciò che vi è di praticamente importante nel suo sistema. Le bardature hegeliane potrebbero quindi esser lasciate cadere con vantaggio.

Molto strana è la storia della fama di Marx. Nel suo paese le sue dottrine ispirarono il programma del Partito social-democratico, che crebbe costantemente finché, nelle elezioni generali del 1912. si assicurò un terzo dei voti. Subito dopo la prima guerra mondiale, il Partito social-democratico fu per un certo tempo al potere, ed Erbert, il primo presidente della Repubblica di Weimar, ne era membro; ma in quel tempo il Partito aveva cessato di aderire alla ortodossia marxista. Nel frattempo, in Russia, dei fanatici credenti in Marx avevano conquistato il potere. All'Ovest, nessun gran movimento di classi lavoratrici è stato del tutto marxista; il Partito laburista inglese, talvolta, è sembrato muoversi in quella direzione, tuttavia ha finito con l'aderire ad un tipo empirico di socialismo. Un gran numero di intellettuali, tuttavia, è stato profondamente influenzato da lui, sia in Inghilterra che in America. In Germania ogni portavoce delle sue dottrine è stato soppresso con la forza, ma ci si può aspettare che rivivano quando i nazisti saranno rovesciati. (Scrivo nel 1943)

L'Europa e l'America moderne sono così rimaste divise, politicamente ed ideologicamente, in tre campi. Vi sono i liberali, che ancora, per quanto oggi si possa, seguono Locke o Bentham, ma con vari gradi di adattamento ai bisogni dell'organizzazione industriale. Vi sono i marxisti, che controllano il governo in Russia, ed è probabile che divengano sempre più influenti in vari altri paesi. Questi due campi d'opinione non sono molto divisi dal punto di vista filosofico; entrambi sono razionalisti, ed entrambi, in teoria, sono scientifici ed empiristi. Ma dal punto di vista della politica pratica la differenza è netta. Ciò appare già dalla lettera di James Mill citata nel capitolo precedente, che dice: « Le loro idee sulla proprietà sono orribili ». Bisogna ammettere, tuttavia, che sotto certi aspetti il razionalismo di Marx è soggetto a limitazioni. Per quanto sostenga che la sua interpretazione dello sviluppo storico è esatta, e che sarà dimostrata dagli eventi, Marx crede che il suo ragionamento farà presa solo (tranne rare eccezioni) su coloro i cui interessi di classe coincidono con esso. Spera poco dalla persuasione, tutto dalla lotta di classe. Quindi, in pratica, egli si affida al potere politico, e alla dottrina d'una classe padrona, anche se non di una razza padrona. è vero però che, come risultato della rivoluzione sociale, la divisione in classi dovrebbe alla fine scomparire, dando luogo ad una completa armonia politica ed economica. Ma questo è un lontano ideale, come la Seconda Venuta; nel frattempo ci sono guerra e dittatura, ed insistenza sull'ortodossia ideologica.

Il terzo campo delle moderne correnti d'opinione, rappresentato politicamente dai nazisti e dai fascisti, differisce filosoficamente dagli altri due assai più profondamente di quanto essi non differiscano l'uno dall'altro. È antirazionale ed antiscientifico. I suoi progenitori filosofici sono Rousseau, Fichte e Nietzsche. Esalta la volontà di potenza; e crede che questa sia concentrata in certe razze di individui, che hanno quindi il diritto di dominare.

Fino a Rousseau, il mondo filosofico mantenne una certa unità. Questa al giorno d'oggi è stata spezzata, ma forse non per molto. Può rinascere mediante una riconquista razionalistica degli spiriti, ma non altrimenti, poiché le pretese di dominio possono produrre solo la discordia.

CAPITOLO 28: BERGSON

Henri Bergson è stato il più importante filosofo francese di questo secolo. Influenzò William James e Whitehead, ed ebbe un considerevole effetto sul pensiero francese. Sorel, acceso sostenitore del sindacalismo, autore di un libro intitolato *Considerazioni sulla violenza*, si servì dell'irrazionalismo bergsoniano per giustificare un movimento rivoluzionario dei lavoratori non avente uno scopo definito. Alla fine, tuttavia, Sorel abbandonò il sindacalismo e divenne un realista. L'effetto principale della filosofia di Bergson fu conservatore, e si armonizzò facilmente con il movimento culminato con il governo di Vichy. Ma l'irrazionalismo di Bergson operò un largo richiamo del tutto estraneo alla politica, per esempio su B. Shaw, il cui *Torniamo a Matusalemme* è puro bergsonismo. Prescindendo dunque dalla politica, è nel suo aspetto puramente filosofico che dobbiamo considerare Bergson. Me ne sono abbastanza occupato, perché è un mirabile esempio di quella rivolta contro la ragione che, cominciando da Rousseau, ha gradualmente dominato zone sempre più larghe della vita e del pensiero umano. (Il resto di questo capitolo è più che altro una ristampa di un articolo pubblicato in *The Monist* nel 1912.) La classificazione delle filosofie può effettuarsi, di regola, sia secondo i loro metodi che secondo i loro risultati: « empirica » e « a priori » è una classificazione per metodo, « realista » e « idealista » è una classificazione per risultati. Un tentativo di classificare la filosofia di Bergson in una di queste maniere ha assai poche probabilità di successo, perché essa sconvolge tutte le classificazioni conosciute. Ma c'è un altro modo di classificare le filosofie, meno preciso, ma forse di maggiore aiuto ai non filosofi; il principio della classificazione è il desiderio fondamentale che ha condotto il filosofo a filosofare. Così avremo filosofie sentimentali, ispirate dall'amore per la felicità; filosofie teoretiche, ispirate dall'amore per la conoscenza; e filosofie pratiche, ispirate dall'amore per l'azione.

Tra le filosofie sentimentali porremo tutte quelle che sono soprattutto ottimiste o pessimiste, tutte quelle che offrono mezzi di salvazione o tentano di dimostrare che la salvazione è impossibile: a questa classe appartiene la maggior parte delle filosofie religiose. Tra le filosofie teoretiche porremo la maggior parte dei grandi sistemi; poiché per quanto il desiderio della conoscenza sia raro, tuttavia è stato causa della maggior parte di ciò che c'è di meglio nella filosofia. Le filosofie pratiche, d'altra parte, saranno quelle che considerano l'azione come il bene supremo, giudicando la felicità un effetto e la conoscenza un puro strumento dell'attività coronata da successo. Le filosofie di questo tipo sarebbero state comuni tra gli europei occidentali se il filosofo fosse stato un uomo medio; ma così come stanno le cose, sono state rare fino ai giorni nostri; infatti i loro rappresentanti principali sono i pragmatisti e Bergson.

Nel sorgere di questo tipo di filosofia, possiamo vedere, come vide Bergson stesso, la rivolta del moderno uomo d'azione contro l'autorità della Grecia, e più particolarmente di Platone; oppure potremmo collegarla, come farebbe il dottor Schiller, con l'imperialismo e l'automobile, lì mondo moderno vuole una tale filosofia, e quindi non sorprende il successo che essa ha riportato.

La filosofia di Bergson, a differenza della maggior parte dei sistemi del passato, è dualistica: il mondo, per lui, è diviso in due parti distinte, da una parte la vita, dall'altra la materia, o piuttosto quel qualcosa di inerte che l'intelletto vede come materia. L'intero universo è l'uno ed il conflitto di due movimenti opposti: la vita, che ascende verso l'alto, e la materia, che cade verso il basso. La vita è l'unica grande forza, l'unico grande impulso vitale, dato una volta per tutte dal principio del mondo, che incontra la resistenza della materia, lotta per aprirsi una vita attraverso la materia, e impara gradualmente ad usare la materia per mezzo dell'organizzazione; è divisa, dagli ostacoli che incontra, in divergenti correnti, come il vento ad un angolo di strada; in parte viene soggiogata dalla materia attraverso i molteplici adattamenti a

cui la materia la costringe; ma conserva sempre la sua capacità di una libera attività, è sempre in lotta per trovare nuovi sbocchi, è sempre alla ricerca di una maggiore libertà di movimento fra le barriere di materia che le si oppongono. La spiegazione più plausibile dell'evoluzione non è l'adattamento all'ambiente: l'adattamento spiega solo i giri e i contorcimenti dell'evoluzione, come le sinuosità di una strada che si avvicina ad una città attraverso una zona collinosa. Ma questa similitudine non è del tutto adeguata; non c'è una città, non c'è una meta definita alla fine della strada lungo la quale cammina l'evoluzione. Il meccanicismo e la teologia hanno lo stesso difetto: entrambi suppongono che non ci siano novità essenziali nel mondo. Il meccanicismo considera il futuro implicito nel passato, e la teleologia, poiché crede che si possa conoscere in anticipo il fine da raggiungere, nega che nel risultato possa esser contenuta qualche novità essenziale.

Contro entrambi questi punti di vista, benché con maggior simpatia per la teleologia che non per il meccanicismo, Bergson sostiene che l'evoluzione è veramente creativa, come il lavoro di un artista. Un impulso all'azione, una indefinita volontà, esiste in anticipo, ma finché la volontà non è soddisfatta, è impossibile conoscere la natura di ciò che la soddisferà. Per esempio, possiamo supporre un vago desiderio negli animali senza vista di poter percepire gli oggetti prima di venire in contatto con essi. Gli sforzi che ne conseguirono portarono finalmente alla creazione degli occhi. La vista soddisfece il desiderio, ma non sarebbe stato possibile immaginarla in precedenza. Per questa ragione, appunto, l'evoluzione è impredicibile, ed il determinismo non può confutare i sostenitori della libera volontà. Questo tracciato approssimativo è completato da una narrazione dell'effettivo sviluppo della vita sulla terra. La prima divisione della grande corrente fu una divisione di piante ed animali; le piante miravano ad immagazzinare energie in un serbatoio, gli animali miravano ad usare l'energia per improvvisi e rapidi movimenti. Ma tra gli animali, in uno stadio posteriore, apparve una nuova biforcazione: l'istinto e l'intelletto divennero più o meno separati. L'uno non è mai senza l'altro, ma la sfortuna dell'uomo è nel predominio dell'intelletto, mentre l'istinto si può riconoscere nel modo migliore nelle formiche, nelle api ed in Bergson. La divisione tra intelletto e istinto è fondamentale nella sua filosofia, molta della quale è una specie di Sandford e Merton (Sandford e Merton è un racconto per ragazzi dello scrittore settecentesco Thomas Day. L'opera racconta una serie di episodi in cui vengono messi a contrasto il ricco e cattivo Tommy Merton e il povero e buono Harry Sandford. Nota del traduttore), con l'istinto nella parte del ragazzo buono, e l'intelletto nella parte del ragazzo cattivo. L'istinto, nella sua forma migliore, si chiama intuizione. «Con intuizione », dice Bergson, « intendo dire l'istinto che è divenuto disinteressato, consci di se stesso, capace di riflettere sul proprio scopo, e di estenderlo indefinitamente ». L'esposizione delle azioni dell'intelletto non è sempre facile a seguirsi, ma se noi vogliamo capire Bergson dobbiamo fare del nostro meglio.

L'intelligenza o intelletto, «appena lascia le mani della natura, ha per suo scopo principale il solido inorganico »; può formarsi una chiara idea solo del discontinuo e dell'immobile; i suoi concetti sono l'uno fuori dell'altro come oggetti nello spazio, ed hanno la stessa loro stabilità. L'intelletto separa nello spazio e fissa nel tempo; non è fatto per pensare l'evoluzione, ma per rappresentare il divenire come una serie di stati. « L'intelletto è caratterizzato da una naturale inabilità a capire la vita »; la geometria e la logica, che sono i suoi prodotti tipici, sono rigorosamente applicabili ai corpi solidi, ma altrove il ragionamento deve esser controllato dal buon senso, che, come a ragione dice Bergson, è una cosa ben diversa. I corpi solidi, a quanto sembra, son qualcosa che la mente ha creato apposta per applicarvi sopra l'intelletto, proprio come ha creato la scacchiera per giocarvi sopra a scacchi. La genesi dell'intelletto e la genesi dei corpi materiali, ci vien detto, sono correlative; entrambi si sono sviluppati

per adattamento reciproco. «Un identico processo deve aver separato la materia e l'intelletto, nello stesso tempo, da qualche cosa che li comprendeva entrambi ». Questa concezione del simultaneo sviluppo della materia e dell'intelletto è ingegnosa, e merita d'esser capita. Mi pare che all'incirca si voglia dire questo: l'intelletto è il potere di veder le cose separate l'una dall'altra, e la materia è ciò che è separato in cose distinte. In realtà, non vi sono cose solide separate, ma solo una corrente senza fine in divenire, in cui nulla di specifico diviene, e non c'è nulla che si trasformi in qualcosa di specifico. Ma il divenire può essere un movimento ascendente o discendente; quando è un movimento ascendente si chiama vita, quando è un movimento discendente è ciò che, essendo mal compreso dall'intelletto, si chiama materia. Suppongo che l'universo abbia la forma di un cono, con l'Assoluto al vertice, perché il movimento ascendente unisce le cose insieme, mentre il movimento discendente le separa, o almeno sembra farlo. Perché il movimento ascendente dello spirito possa trovare la sua strada attraverso il movimento discendente dei corpi cadenti che gli grandinano addosso, deve essere capace di aprirsi il cammino tra di essi; così, appena si formò l'intelligenza, apparvero tracciati e sentieri, ed il flusso primitivo si scisse in corpi separati. L'intelletto può essere paragonato ad un trinciatore, ma ha la peculiarità di immaginare che il pollo sia sempre stato costituito dai pezzi separati in cui il coltello del trinciatore lo divise. «L'intelletto », dice Bergson, «si comporta sempre come se fosse affascinato dalla contemplazione della materia inerte. è vita che guarda fuori, che si mette fuori di se stessa, adottando in linea di principio i modi d'essere della natura non organizzata, per potere nei fatti dirigerla ».

L'intelletto, che separa le cose, è secondo Bergson una specie di sogno; non è attivo, come dovrebbe essere la nostra vita, ma puramente contemplativo. Quando noi sogniamo, egli dice, il nostro Io è disseminato, il nostro passato è in frantumi, le cose che in realtà sono compenetrate l'una nell'altra si vedono come unità solide separate: l'extra-spaziale si degrada nella spazialità, che non è altro che differenziazione. Così tutto l'intelletto, poiché separa, tende alla geometria; e la logica, che ha a che fare con concetti che giacciono interamente l'uno fuori dell'altro, è in realtà un prodotto della geometria, seguendo la direzione della materialità. Sia la deduzione sia l'induzione richiedono dietro di loro l'intuizione spaziale; « il movimento, alla fine del qual è la spazialità, abbandona, nel suo corso, sia la facoltà di induzione che quella di deduzione, e cioè l'intera intellettualità ». Il movimento crea tutto ciò nello spirito, e crea anche l'ordine nelle cose che l'intelletto vi trova. Così la logica e la matematica non rappresentano un positivo sforzo spirituale, ma un mero sonnambulismo, in cui la volontà non agisce, e lo spirito non è molto più attivo. L'incapacità per la matematica è quindi un segno di grazia, un segno che, fortunatamente, è molto comune. Poiché l'intelletto sta in rapporto con lo spazio, così l'istinto od intuizione è in rapporto col tempo. è uno dei tratti degni di nota della filosofia di Bergson il considerare, a differenza di molti scrittori, lo spazio ed il tempo profondamente dissimili. Lo spazio, caratteristica della materia nasce da una spartizione del flusso che è meramente illusoria, utile (fino ad un certo punto) in pratica, ma estremamente ingannatrice in teoria. Il tempo, al contrario, è la caratteristica essenziale della vita o dello spirito. « Dovunque qualcosa viva », dice Bergson, « esiste, aperto in qualche luogo, un registro in cui il tempo si va iscrivendo ». Ma il tempo di cui si parla non è il tempo matematico, l'omogeneo affollarsi di istanti reciprocamente estrinseci. Il tempo matematico, secondo Bergson, è meramente una forma di spazio; il tempo che fa parte dell'essenza della vita è ciò che egli chiama durata. Questo concetto di durata è fondamentale nella sua filosofia; appare già nel suo primo libro *Tempo e libero arbitrio*, ed è necessario capirlo se vogliamo capire il suo sistema. è tuttavia un concetto molto difficile. Io stesso non lo capisco completamente, e non posso quindi

sperare di spiegarlo con tutta la lucidità che senza dubbio merita. « La pura durata è la forma che prendono i nostri stati coscienti quando il nostro Io li lascia vivere, quando smette di separare il suo stato presente dai suoi stati passati ». Amalgama il passato ed il presente in un tutto organico, dove c'è mutua penetrazione, e successione senza distinzione. « Nel nostro Io c'è successione senza reciproca estrinsecazione; fuori dell'Io, nel puro spazio, c'è reciproca estrinsecazione senza successione ».

« I problemi concernenti il soggetto e l'oggetto, la loro distinzione e la loro unione, dovrebbero esser posti in termini di tempo piuttosto che di spazio ». Nel tempo in cui ci vediamo agire, vi sono elementi dissociati; ma nel tempo in cui noi agiamo, i nostri stati si fondono l'uno nell'altro. Pura durata è ciò che è più lontano dalla estrinsecazione e meno penetrato di estrinsecazione, una durata in cui il passato si integra con un presente assolutamente nuovo. Ma allora la nostra volontà è tesa fino all'estremo; dobbiamo raccogliere il passato che sta scivolando via, e forzarlo intero ed indiviso nel presente. In tali momenti noi possediamo veramente noi stessi, ma tali momenti sono rari. La durata è la vera essenza della realtà, che è perpetuo divenire e mai qualcosa di raggiunto. è soprattutto nella memoria che la durata si produce, poiché nella memoria il passato sopravvive nel presente. Così la teoria della memoria diviene di grande importanza nella filosofia di Bergson. In Materia e memoria si cerca di mostrare il rapporto tra spirito e materia:

si afferma che entrambi sono reali, con un'analisi della memoria, che è « proprio l'intersezione dello spirito e della materia ». Ci sono, dice Bergson, due cose completamente differenti, ambedue comunemente chiamate memoria; la distinzione tra queste due è fortemente sottolineata da Bergson. « Il passato sopravvive sotto due forme distinte: prima, in meccanismi motori; seconda, in ricordi indipendenti ». Per esempio, si dice che un uomo ricorda una poesia se è capace di ripeterla a memoria, vale a dire se ha acquistato una certa abitudine o meccanicità che lo mette in grado di ripetere un'azione già fatta in precedenza. Ma costui potrebbe, almeno in teoria, esser capace di ripetere la poesia senza nessun ricordo delle precedenti occasioni in cui l'ha letta; in questo tipo di memoria non è implicita alcuna coscienza di avvenimenti passati. Il secondo tipo, il solo che merita veramente d'essere chiamato memoria, è esemplificato attraverso ricordi d'occasioni diverse in cui egli ha letto la poesia, non più di una volta e con tanto di data. Qui, pensa Bergson, non può esser questione di abitudine, poiché ogni avvenimento si è verificato una volta sola e ha dovuto fare la sua impressione immediatamente. Ed afferma che in qualche modo tutto ciò che ci è accaduto si ricorda, ma di regola viene alla coscienza solo ciò che è utile. Deficienze apparenti della memoria, afferma, non sono in realtà mancanze della parte spirituale della memoria, ma del meccanismo motore che mette la memoria in azione. Questo punto di vista è sostenuto con una discussione sulla fisiologia del cervello e sulle cause delle amnesie, in cui si sostiene che la vera memoria non è una funzione del cervello. Il passato dev'essere vissuto dalla materia, immaginato dallo spirito. La memoria non è un'emanazione della materia; l'inverso, piuttosto, sarebbe più vicino alla verità se noi intendessimo la materia come strettamente unita alla percezione concreta, che s'estende sempre per una certa durata. « La memoria deve essere, in principio, un potere assolutamente indipendente dalla materia. Se allora lo spirito è una realtà, è qui, nel fenomeno della memoria, che possiamo venire a contatto sperimentalmente con esso ».

Dalla parte opposta della pura memoria Bergson pone la pura percezione, riguardo alla quale adotta una posizione ultrarealistica. « Nella pura percezione », egli dice, « siamo veramente al di fuori di noi stessi, tocchiamo la realtà dell'oggetto in un'intuizione immediata ». Identifica a tal punto la percezione col suo oggetto, che quasi si rifiuta di chiamarla spirituale. « La pura percezione, che è il gradino più basso

dello spirito (spirito senza memoria) è veramente parte della materia, come noi la intendiamo ». La pura percezione è costituita da un inizio di azione, e la sua attualità risiede nella sua attività. è in questo modo che il cervello si applica alla percezione, perché il cervello non è che uno strumento di azione. La funzione del cervello è di limitare la nostra vita spirituale a ciò che è praticamente utile. Se non fosse per il cervello, quindi, tutto sarebbe percepito, mentre invece percepiamo solo ciò che ci interessa. « Il corpo, sempre rivolto all'azione, ha per funzione essenziale la limitazione, in vista dell'azione, della vita dello spirito ». è, infatti, uno strumento selettivo, Dobbiamo tornare ora all'argomento dell'istinto o intuizione, opposto all'intelletto. è stato necessario, prima, dare qualche esempio sulla durata e sulla memoria, poiché in Bergson le teorie della durata e della memoria sono presupposte nella discussione intorno all'intuizione. Nell'uomo, come è adesso, l'intuizione è l'alone, la penombra dell'intelletto: è stata allontanata dal centro per il fatto di essere meno utile dell'intelletto nell'azione, ma ha dei pregi più profondi, che fanno desiderare che essa torni di nuovo a prevalere. Bergson desidera far sì che l'intelletto « si volga su se stesso, e risvegli le potenzialità della intuizione ancora inattiva dentro di lui ». Il rapporto tra l'istinto e l'intelletto è paragonato a quello tra la vista e il tatto. L'intelletto, leggiamo, non ci fa conoscere le cose a distanza; e si afferma che la funzione della scienza è di spiegare tutte le percezioni in termini di tatto. « Solo l'istinto », dice Bergson, « è conoscenza a distanza. è nello stesso rapporto, rispetto all'intelligenza, della vista rispetto al tatto ». Possiamo osservare, di passaggio, che, come appare in molti brani, Bergson è un immaginifico, il cui pensiero procede sempre per mezzo di immagini visive.

La caratteristica essenziale dell'intuizione è che essa non divide il mondo in cose separate, come fa l'intelletto; e benché Bergson non usi queste parole, potremmo definirla sintetica piuttosto che analitica. In essa c'è una molteplicità, ma una molteplicità di processi interpenetranti, non di corpi spazialmente esterni l'uno all'altro. In verità non ci sono cose: « Le cose e gli stati sono solo occhiate gettate dal nostro spirito sul divenire. Non ci sono cose, ci sono solo azioni ». Questa concezione del mondo che appare difficile ed innaturale all'intelletto, è facile e naturale per l'intuizione. La memoria offre un esempio di ciò che si vuol dire, poiché nella memoria il passato vive nel presente e lo compenetra. Prescindendo dallo spirito, il mondo morirebbe perpetuamente per nascere di nuovo; il passato non avrebbe realtà, e quindi non ci sarebbe passato. è la memoria (con il desiderio, suo correlativo) che fa reali il passato ed il futuro e crea quindi la vera durata ed il vero tempo. Solo l'intuizione può capire questo mescolarsi del passato col futuro: per l'intelletto essi restano esterni l'uno all'altro, spazialmente esterni, per così dire.

Strettamente connesse con i pregi dell'intuizione sono la dottrina della libertà di Bergson e la sua lode dell'azione. « In realtà », egli dice, « un essere vivente è un centro d'azione. Rappresenta una certa somma di contingenza che entra nel mondo, cioè a dire una certa quantità di possibile azione ». Gli argomenti contro il libero arbitrio dipendono in parte dalla pretesa che l'intensità degli stati psichici sia una quantità passibile, almeno in teoria, d'esser misurata numericamente;

Bergson intraprende le confutazioni di questa idea nel primo capitolo di *Tempo e libero arbitrio*. Il determinista conta in parte su di una confusione tra la vera durata ed il tempo matematico, che Bergson considera una vera e propria forma di spazio. In parte, ancora. basa la sua teoria sulla gratuita asserzione che, dato lo stato del cervello, è teoricamente determinato lo stato dello spirito. Bergson ammette piuttosto che è vero l'inverso, cioè che lo stato del cervello è determinato dato lo stato dello spirito, ma considera lo spirito più differenziato del cervello, e sostiene quindi che ad uno stato del cervello possano corrispondere molti stati dello spirito. Conclude che la vera libertà è possibile: « Noi siamo liberi quando i nostri atti nascono da tutta la

nostra personalità, quando la esprimono, quando hanno quella indefinibile rassomiglianza con essa che talvolta si trova tra l'artista e la sua opera ».

Nello schema che ho tracciato ho tentato soprattutto di definire semplicemente le idee di Bergson, senza dare le ragioni da lui addotte in favore della loro verità. Farlo con lui è più facile di quanto non sarebbe farlo con la maggior parte dei filosofi, poiché di regola Bergson non dà le ragioni delle sue opinioni, ma si basa sulla loro attrazione intrinseca, e sull'allettamento d'uno stile letterario eccellente. Come gli agenti pubblicitari, conta su pittoresche e varie affermazioni e su una spiegazione apparente di molti fatti oscuri - Le analogie e le similitudini, specialmente, costituiscono gran parte dell'intero processo con cui egli raccomanda le sue teorie al lettore. Il numero di similitudini sulla vita che si trova nelle sue opere sorpassa quello di qualunque poeta che io conosca. La vita, egli dice, è come una granata che scoppia e si divide in frammenti che sono ancora granate. è simile ad un covone, inizialmente, era « una tendenza ad immagazzinare in un serbatoio, come fanno per esempio le parti verdi dei vegetali ». Ma il serbatoio deve esser riempito con acqua bollente da cui si produce del vapore;

« dei getti devono scaturire incessantemente, ognuno dei quali, ricadendo, è un mondo ». Ed ancora: « La vita appare nella sua interezza come un'onda immensa che, partendo da un centro, si diffonde, e che poi, quasi in tutta la sua circonferenza, viene arrestata e trasformata in oscillazione: in un unico punto l'ostacolo è stato forzato, l'impulso è passato liberamente ». C'è poi il punto culminante in cui la vita è paragonata ad una carica di cavalleria. « Tutti gli esseri organizzati, dal più umile al più elevato, dalle prime origini della vita fino al tempo in cui noi viviamo ed in tutti i luoghi come in tutti tempi, non testimoniano che un unico impulso in se stesso indivisibile, l'inverso del movimento della materia. Tutti gli esseri viventi si uniscono insieme, e tutti danno la stessa formidabile spinta. L'animale prende il suo posto sulla pianta, l'uomo monta a cavallo del genere animale, l'intera umanità, nello spazio e nel tempo, è un immenso esercito galoppante accanto, avanti e dietro ognuno di noi in una irresistibile carica, capace di abbattere ogni resistenza, e di spazzar via molti ostacoli, forse anche la morte ».

Ma un critico freddo, che si senta soltanto uno spettatore, e forse uno spettatore che non « sente » la carica in cui l'uomo è montato a cavallo del genere animale, potrebbe pensare che il ragionare calmo e posato è difficilmente compatibile con questa forma di esercizio. Quando gli si dice che il pensiero è un puro mezzo per l'azione, il mero impulso per evitare gli ostacoli sul campo, costui può sentire che questo punto di vista si addice ad un ufficiale di cavalleria, ma non ad un filosofo, che ha a che fare, dopo tutto, col pensiero: può sentire che nella passione e nel fragore del moto violento non c'è posto per la fioca musica della ragione, non c'è agio per la contemplazione disinteressata in cui si sogna la grandezza, non per mezzo della turbolenza, ma per mezzo della grandezza dell'universo in cui si rispecchia. In questo caso, costui potrebbe essere tentato di chiedere se c'è qualche ragione per cui egli debba accettare una tale concezione senza riposo del mondo. E se pone questa domanda, troverà, se non mi sbaglio, che non c'è nessuna ragione, sia nell'universo che negli scritti di Bergson, per accettare questa concezione. I due fondamenti della filosofia di Bergson, per cui questa è qualche cosa di più d'una visione poetica ed immaginosa del mondo, sono le sue dottrine dello spazio e del tempo. La sua dottrina dello spazio è necessaria per la sua condanna dell'intelletto, e se egli fallisce nella condanna dell'intelletto, l'intelletto avrà la meglio nel condannare lui, poiché tra i due c'è guerra a coltello. La sua dottrina del tempo è necessaria per la sua rivendicazione della libertà, per sfuggire a ciò che William James chiamò « l'universo-blocco », per la sua dottrina di un flusso perpetuo in cui non c'è nulla che fluisce, e per tutta la sua esposizione dei rapporti tra lo spirito e la materia. Sarà bene quindi, nella critica,

soffermarsi su queste due dottrine. Se esse sono vere, errori e incongruenze minori, dai quali nessun filosofo va esente, non avranno grande importanza; mentre se sono false non resta null'altro che un'epica immaginosa, che dovrebbe esser giudicata su basi estetiche piuttosto che filosofiche. Comincerò dalla teoria dello spazio, essendo questa la più semplice delle due.

La teoria dello spazio di Bergson è esposta pienamente ed esplicitamente nel suo *Tempo e libero arbitrio*, ed appartiene quindi al periodo più antico della sua filosofia. Nel primo capitolo, afferma che più grande e più piccolo implicano lo spazio, poiché egli intende il più grande come ciò che contiene il più piccolo. Non offre nessun argomento, né buono né cattivo, in favore di questo suo punto di vista; esclama solamente, come se stesse dando una ovvia *reductio ad absurdum*:

« Come se si potesse ancora parlare di grandezza dove non c'è né molteplicità né spazio! » Gli evidenti casi contrari, come il piacere e il dolore, gli creano notevoli difficoltà, eppure Bergson non dubita mai, né riesamina il dogma da cui parte, Nel capitolo seguente, sostiene la stessa tesi riguardo al numero. « Non appena vogliamo rappresentare a noi stessi il numero », dice, « e non solamente delle cifre o delle parole, siamo costretti a ricorrere a delle immagini spaziali », e « ogni idea chiara intorno al numero implica una immagine visiva nello spazio ». Queste due frasi bastano per mostrare, come cercherò di provare, che Bergson non sa che cosa è il numero, cioè egli stesso non ne ha una chiara idea. Questo è dimostrato anche dalla sua definizione: « Il numero può esser definito in generale come un insieme di unità o, parlando con maggiore esattezza, come la sintesi dell'uno e dei molti ».

Nel discutere queste affermazioni, debbo richiedere per un momento la pazienza del lettore, mentre richiamo l'attenzione su alcune distinzioni che potrebbero sembrare pedanti, ma sono invece realmente importanti. Ci sono tre concetti completamente differenti che sono confusi da Bergson nelle affermazioni sopra riportate, e cioè:

- 1) il numero, il concetto generale applicabile ai vari numeri particolari;
- 2) i vari numeri particolari;
- 3) i vari insiemi, a cui possono applicarsi i vari numeri particolari. è quest'ultimo concetto che è espresso da Bergson col dire che lì numero è un insieme di unità. I dodici apostoli, le dodici tribù di Israele, i dodici mesi, i dodici segni dello zodiaco, sono tutti insiemi di unità, eppure nessuno di essi è il numero 12, ed ancor meno è il numero in generale, come dovrebbe essere secondo la definizione data più sopra. Il numero 12 è evidentemente qualcosa che tutti questi insiemi hanno in comune, ma che non hanno in comune con altri insiemi, come gli 11 del cricket. Di conseguenza, il numero 12 non è né un insieme di dodici termini, né è qualcosa che tutti gli insiemi hanno in comune; ed il numero in generale è una proprietà del 12 o dell'11 o di ogni altro numero, ma non dei vari insiemi che hanno dodici o undici termini. E quindi, allorché, seguendo il consiglio di Bergson, « ricorriamo a delle immagini spaziali », e ci rappresentiamo, per esempio, dodici punti quali si ottengono facendo un doppio sei ai dadi, non abbiamo ancora ottenuto un'immagine del numero dodici, lì numero dodici, infatti, è qualcosa di più astratto di qualsiasi immagine. Prima che noi possiamo dire di avere in qualche modo capito il numero dodici, dobbiamo sapere che cosa hanno in comune i differenti insiemi di dodici unità, e ciò è qualcosa che non si può rappresentare perché è astratto. Bergson riesce a rendere plausibile la sua teoria del numero solo col confondere un particolare insieme col numero dei suoi termini, e poi ancora questo col numero in generale.

L'errore sarebbe lo stesso se noi confondessimo un determinato giovane con la gioventù, e la gioventù col concetto generale di « periodo della vita umana », e deducessimo poi che, siccome un giovane ha due gambe, la gioventù deve avere due

gambe, ed il concetto generale di « periodo della vita umana » deve avere due gambe. L'errore è importante, perché, non appena lo si è afferrato, si vede che la teoria che il numero o alcuni particolari numeri possano essere rappresentati nello spazio è insostenibile. Questo confuta non solo la teoria del numero di Bergson, ma anche la sua teoria più generale che tutte le idee astratte e tutta la logica derivino dallo spazio. Ma, a parte il problema dei numeri, riconosceremo vera l'affermazione di Bergson che ogni pluralità di unità distinte implica uno spazio? Bergson esamina alcuni dei casi che sembrano contraddirre questa affermazione, per esempio quello dei suoni successivi. Quando udiamo i passi d'un uomo nella strada ci rappresentiamo le sue successive posizioni: quando udiamo il suono d'una campana, o ce la rappresentiamo che dondola avanti e indietro, oppure ordiniamo in uno spazio ideale i rintocchi successivi. Ma queste sono pure immaginazioni autobiografiche d'un immaginatore, ed illustrano l'osservazione che abbiamo fatto prima, che le idee di Bergson si basano sul predominio in lui del senso della vista. Non c'è nessuna necessità logica di ordinare i rintocchi d'una campana in uno spazio immaginario: gran parte delle persone, penso, li contano senza alcun aiuto spaziale. Eppure Bergson non porta nessuna ragione per sostenere l'idea che lo spazio sia necessario. La considera ovvia, e passa subito ad applicarla al caso del tempo. Quando sembra che ci siano tempi diversi, l'uno al di fuori dell'altro, i tempi sono rappresentati come diffusi nello spazio; nel tempo reale, come è dato dalla memoria, i tempi diversi si compenetrano l'uno con l'altro, e non possono esser contati perché non sono distinti. L'idea che ogni individualità implica lo spazio è data ora per provata, ed è usata deduttivamente per provare che lo spazio è implicito dovunque ci sia una ovvia distinzione, per quanto scarsi possano essere i motivi di sospettare una simile presenza. Così le idee astratte, per esempio, si escludono evidentemente le une con le altre: il bianco è diverso dal nero, la salute dalla malattia, la follia dalla saggezza. Di conseguenza tutte le idee astratte implicano lo spazio; e quindi la logica, che usa idee astratte, è un germoglio della geometria, e l'intero intelletto è basato su di una supposta abitudine di rappresentare le cose a fianco a fianco nello spazio. Questa conclusione, su cui è costruita l'intera condanna bergsoniana dell'intelletto, è basata interamente, per quanto se ne può capire, su di una personale idiosincrasia confusa con una necessità di pensiero, voglio dire cioè l'idiosincrasia di immaginare le successioni disposte su di una linea. L'esempio dei numeri mostra che, se Bergson avesse ragione, non avremmo mai potuto pervenire alle idee astratte che si suppongono impregnate di spazio; e reciprocamente, il fatto che noi possiamo capire le idee astratte (distinte dalle cose particolari che le esemplificano) sembra sufficiente a provare che Bergson sbaglia nel considerare l'intelletto impregnato di spazio. Uno dei cattivi effetti d'una filosofia anti-intellettuale come quella di Bergson, è che essa attecchisce sugli errori e le confusioni dell'intelletto. Di conseguenza questo è condotto a preferire il cattivo ragionare al buon ragionare, a dichiarare insolubile ogni momentanea difficoltà, e, ad ogni minimo errore, che questo rivela, il fallimento dell'intelletto ed il trionfo dell'intuizione. Nelle opere di Bergson ci sono molti richiami alla matematica e alla scienza e ad un lettore superficiale può sembrare che questi richiami rafforzino grandemente la sua filosofia. Nei riguardi della scienza, e specialmente della biologia e della fisiologia, non sono tanto competente da poter criticare le sue interpretazioni. Ma nei riguardi della matematica, Bergson ha deliberatamente preferito errori tradizionali d'interpretazione alle più moderne vedute prevalse tra i matematici negli ultimi ottanta anni. In questo campo, ha seguito l'esempio della maggior parte dei filosofi. Nel 18esimo e al principio del 19esimo secolo, il calcolo infinitesimale, benché ben sviluppato come metodo, poggiava su molti errori e molti pensieri confusi. Hegel ed i suoi seguaci si impadronirono di questi errori e di queste confusioni, per sorreggersi su di essi nel tentativo di provare che tutti i matematici si contraddicevano. Di qui, l'interpretazione hegeliana di questi

argomenti passò nel pensiero corrente dei filosofi dove è rimasta molto tempo, anche dopo che i matematici avevano risolto le difficoltà su cui i filosofi ancora si basavano. E finché il principale obiettivo dei filosofi sarà quello di mostrare che nulla può essere imparato con la pazienza e con la minuziosità di pensiero, ma che dovremmo piuttosto adorare i pregiudizi dell'ignorante, sotto il nome di « ragione », se siamo hegeliani, o di « intuizione » se siamo bergsoniani, fino ad allora i filosofi avranno cura di ignorare ciò che i matematici hanno fatto per correggere gli errori di cui Hegel aveva profittato. A parte la questione del numero, che abbiamo già considerato, il punto principale su cui Bergson attacca la matematica è il suo rifiuto di ciò che chiama la rappresentazione « cinematografica » del mondo, I matematici concepiscono le mutazioni, anche le mutazioni continue, come costituite da una serie di stati; Bergson, al contrario sostiene che nessuna serie di stati può rappresentare ciò che è continuo, e che, nel mutare, una cosa non è mai in uno stato. L'opinione che il mutare sia costituito da una serie di stati mutevoli, Bergson la chiama cinematografica; questa opinione, dice, è naturale all'intelletto, ma è fondamentalmente erronea. Il vero mutare può essere spiegato solamente mediante la vera durata; implica un'interpenetrazione del passato col presente, non una successione matematica di stati statici. Questa si chiama una visione « dinamica » anziché « statica » del mondo. Il problema è importante e malgrado la sua difficoltà non possiamo tralasciarlo. La posizione di Bergson è illustrata (e tutto quel che ne diremo in sede critica potrà anche esserne convenientemente illustrato) dal sillogismo della freccia di Zenone. Zenone afferma che la freccia in ogni istante è semplicemente dove è, quindi la freccia nel suo volo è sempre ferma. A prima vista, questo ragionamento potrà non apparire molto solido. Certo, si dirà, la freccia in un certo istante è dove è, ma in un altro istante è in un altro luogo, e questo è proprio ciò che costituisce il moto. Qualche difficoltà, è vero, sorge a causa della continuità del moto, se insistiamo nel presupporre che il moto sia anche discontinuo. Queste difficoltà, sorte in tale maniera, sono rimaste per lungo tempo a far parte del bagaglio dei filosofi. Ma se, con i matematici, neghiamo l'affermazione che il moto sia anche discontinuo, non cadremo più nelle difficoltà dei filosofi. Un film in cui vi sia un numero infinito di immagini, e in cui non vi sia mai un'immagine successiva perché tra due immagini qualsiasi ce ne sono infinite altre, rappresenterà alla perfezione un moto continuo. Donde proviene dunque la forza dell'argomento di Zenone?

Zenone apparteneva alla scuola eleatica, il cui obiettivo era quello di dimostrare l'impossibilità dei cambiamenti. Il modo naturale di vedere il mondo è che in esso ci siano delle cose che cambiano; per esempio c'è una freccia che è ora qua ora là. Analizzando questo punto di vista, i filosofi hanno dato luogo a due paradossi. Gli eleatici hanno detto che ci sono delle cose, ma che non cambiano; Eraclito e Bergson hanno detto che ci sono dei cambiamenti, ma non delle cose. Gli eleatici hanno detto che c'era una freccia, ma non una traiettoria;

Eraclito e Bergson hanno detto che c'era una traiettoria, ma non una freccia. Ciascun partito ha svolto i propri argomenti confutando quelli dell'altro. Che ridicolaggine dire che non esiste la freccia! dice il partito « statico ». Che ridicolaggine dire che non c'è la traiettoria! dice il partito « dinamico ». L'infelice che sta nel mezzo, e sostiene l'esistenza sia delle freccia che della sua traiettoria, viene accusato dai contendenti di negare entrambe le cose; viene quindi colpito, come San Sebastiano, dalle frecce da una parte e dalle loro traiettorie dall'altra. Ma non abbiamo ancora scoperto donde proviene la forza dell'argomento di Zenone.

Zenone ammette, implicitamente, l'essenza della teoria bergsoniana dei mutamenti. Vale a dire, suppone che quando una cosa attraversa un processo di continua evoluzione, anche se è solo un cambiamento di posizione, ci dev'essere nella cosa qualche stato interno di trasformazione. In ogni istante quella cosa deve essere

intrinsecamente diversa da quella che sarebbe se non ci fosse alcun cambiamento. Zenone precisa poi che ad ogni istante la freccia è semplicemente dove è, proprio come sarebbe se fosse in riposo. Ne deduce che non può esserci uno stato di movimento e quindi, accettando la teoria per cui uno stato di movimento è essenziale al movimento, egli conclude che non può esserci movimento e che la freccia sta sempre ferma. Il ragionamento di Zenone, quindi, pur non toccando il concetto matematico di trasformazione, rifiuta un modo di vedere le trasformazioni che non è diverso da quello di Bergson. Come fa allora Bergson a imbattersi nell'argomento di Zenone? Questo avviene perché Bergson nega che la freccia si trovi mai in alcun luogo. Dopo aver esposto l'argomento di Zenone, Bergson risponde: « Sì, se supponiamo che la freccia possa mai trovarsi in un punto della sua corsa. Sì ancora, se la freccia che si muove viene mai a coincidere con una posizione che, come tale, è priva di moto; ma la freccia non è mai in alcun punto del suo tragitto ». Questa risposta a Zenone, o una risposta del tutto simile riguardante Achille e la tartaruga, compare in tutti e tre i suoi libri. L'idea di Bergson, evidentemente, è paradossale; se poi sia possibile è una questione che richiederebbe una discussione su tutta la teoria della durata. Il solo argomento ch'egli porta, in appoggio alla sua teoria, è l'affermazione che la teoria matematica delle trasformazioni « implica l'assurdo enunciato che il moto sia composto di tante immobilità ». Ma l'apparente assurdità di questo enunciato è dovuta unicamente alla forma verbale con cui Bergson l'ha esposto, e scomparire non appena ci rendiamo conto del fatto che il moto implica delle relazioni. Un'amicizia, per esempio, è costituita di persone che son amiche tra loro, ma non di amicizie; una genealogia è composta di uomini, non di genealogie. Così un moto è costituito da ciò che si muove, non da moti. Ciò esprime il fatto che una cosa può essere in luoghi diversi in tempi diversi, e che i luoghi possono essere differenti per quanto vicini tra loro possano essere i tempi. L'argomento di Bergson contro la teoria matematica del moto si riduce dunque, in ultima analisi, a un semplice gioco di parole. Dopo questa conclusione, possiamo passare a una critica della sua teoria della durata.

La teoria bergsoniana della durata è legata alla sua teoria della memoria. Secondo questa teoria, le cose ricordate sopravvivono nella memoria, e compenetrano così le cose attuali: il passato e il presente non sono esterni l'uno all'altro, ma sono frammisti nell'unità della coscienza. L'azione, dice Bergson, è ciò che costituisce l'essere, ma il tempo matematico è un ricettacolo puramente passivo, che non fa nulla e quindi non è nulla. Il passato è ciò che non agisce più, e il presente è ciò che sta agendo. Ma in questa enunciazione, ed invero in tutta la sua teoria della durata. Bergson suppone inconsciamente il tempo matematico ordinario; altrimenti le sue enunciazioni sono prive di senso. Che significato ha il dire che « il passato è essenzialmente ciò che non agisce più » (il corsivo è suo), se non che il passato è tutto ciò la cui azione è passata? Le parole « non più » sono parole che esprimono il passato; per una persona che non avesse la comune nozione del passato come di qualcosa al di fuori del presente, queste parole non avrebbero alcun senso. Quindi la sua definizione è un giro vizioso. Quel che Bergson dice è in realtà « il passato è tutto ciò la cui azione è nel passato ». Come definizione, questa non può essere considerata un lieto risultato. E lo stesso si applica al presente. Il presente è « ciò che sta agendo » (il corsivo è suo). Ma la sua parola « sta » introduce proprio quell'idea di presente che andava definita. Il presente è ciò che sta agendo, a differenza di ciò che stava agendo o che starà agendo. Vale a dire, il presente è ciò la cui azione sta nel presente, e non nel passato né nel futuro. La definizione contiene di nuovo un giro vizioso. Un altro passo, nella stessa pagina, illustrerà ancor meglio l'errore. « Ciò che costituisce la nostra pura percezione è la nostra azione nascente... L'attualità della nostra percezione risiede così nella sua attività, nei movimenti che la prolungano, e

non nella sua maggiore intensità: il passato è soltanto idea, il presente è idea-motore ». Questo passo rende del tutto evidente che, quando Bergson parla del passato, non intende il passato, ma la nostra presente memoria del passato. Il passato, quando esisteva, era altrettanto attivo di quel che è oggi il presente; se l'esposizione di Bergson fosse esatta, il momento presente dovrebbe essere l'unico in tutta la storia del mondo ad avere in sé qualche attività. Nel tempo trascorso c'erano altre percezioni, altrettanto attive, e allora altrettanto attuali delle nostre percezioni presenti; il passato, ai suoi tempi, non era soltanto un'idea, ma era (nelle sue caratteristiche intrinseche) proprio quello che è oggi il presente. Ma Bergson dimentica, semplicemente, questo passato reale; ciò di cui parla è l'idea presente del passato. Il passato reale non si mescola al presente, dato che non ne fa parte; ma questa è una cosa del tutto diversa. L'intera teoria bergsoniana della durata e del tempo si basa dal principio alla fine sulla fondamentale confusione tra l'attuale verificarsi d'un ricordo, e il fatto trascorso che viene ricordato. Ma, per il fatto che il tempo ci è tanto familiare, il circolo vizioso implicito nel suo tentativo di definire il passato come ciò che non è più attivo si rende subito evidente. Così com'è, ciò che Bergson fornisce è un'esposizione della differenza tra percezione e ricordo (entrambi fatti presenti), mentre ciò ch'egli crede d'aver fornito è un'esposizione della differenza tra presente e passato. Non appena ci si rende conto di questa confusione, si constata come la sua teoria sul tempo sia semplicemente una teoria che trascura del tutto il tempo.

La confusione tra il ricordo attuale e l'evento passato che si ricorda, che sembra essere alla base della teoria bergsoniana sul tempo, è un esempio d'una confusione più generale, se non erro, che vizia gran parte del suo pensiero, anzi gran parte del pensiero della maggior parte dei filosofi moderni: voglio dire la confusione tra l'atto del conoscere e ciò che si conosce. Nella memoria, l'atto del conoscere appartiene al presente, mentre ciò che sì conosce appartiene al passato; confondendoli, si smarrisce la distinzione tra passato e presente. Ovunque, in Materia e memoria, questa confusione tra l'atto del conoscere e l'oggetto conosciuto è inevitabile. È implicata infatti nell'uso che si fa della parola « immagine », che è spiegata al principio del libro. Qui Bergson precisa che, a prescindere dalle teorie filosofiche, tutto ciò che conosciamo consiste di « immagini » che costituiscono in realtà l'intero universo. E dice: «Chiamo materia l'aggregato delle immagini, e percezione della materia queste stesse immagini riferite alle eventuali azioni d'una particolare immagine, il mio corpo ». Si osserverà che, secondo lui, materia e percezione della materia sono la stessissima cosa. Il cervello, dice ancora Bergson, è come il resto dell'universo materiale, ed è quindi un'immagine se l'universo è un'immagine. Dato che il cervello, che nessuno vede, non è un'immagine nel senso ordinario della parola, non ci meravigliamo se Bergson dice che un'immagine può essere senza esser percepita; ma l'autore spiega poi che per quel che riguarda le immagini, la differenza tra essere e esser coscientemente percepita è soltanto una differenza di grado. Forse questo è spiegato in un altro brano in cui Bergson dice: « Che cosa può essere un oggetto materiale non percepito, un'immagine non immaginata, se non una specie d'inconscio stato d'animo? ». Infine dice: « Che ogni realtà abbia una parentela, un'analogia, in breve un rapporto con la coscienza, questo è quanto concediamo all'idealismo, proprio per il fatto che definiamo le cose "immagini" ». Nondimeno tenta di soffocare il nostro dubbio iniziale, affermando di partire da un punto di vista anteriore all'introduzione di qualsiasi ipotesi filosofica. « Supporremo », dice, « per il momento, di non saper nulla delle teorie sulla materia e delle teorie sullo spirito, nulla delle discussioni sulla realtà o sull'identità del mondo esterno. Qui sono in presenza delle immagini ». E nella nuova Introduzione, che scrisse per l'edizione inglese, Bergson dice: « Con "immagine" intendiamo un'esistenza che è più di quello che l'idealista chiama una rappresentazione, ma meno di quello che il realista chiama una

cosa: un'esistenza che si trova a mezza strada tra la "cosa" e la "rappresentazione" ». La distinzione che qui Bergson ha in mente non è, credo, la distinzione tra l'immaginare, come fatto mentale, e la cosa immaginata, come oggetto. Bergson pensa alla distinzione tra la cosa com'è e la cosa come appare. La distinzione tra soggetto ed oggetto, tra la mente che pensa e ricorda e possiede le immagini, da un lato, e gli oggetti pensati, ricordati o immaginati, dall'altro, questa distinzione, a quel che posso giudicare, è del tutto assente dalla sua filosofia. Questa assenza è il vero debito di Bergson verso l'idealismo; ed è un debito molto disgraziato. Nel caso delle « immagini », come abbiamo visto or ora, prima parla delle immagini come d'una via di mezzo tra spirito e materia, poi asserisce che il cervello è un'immagine benché non sia stato mai immaginato, poi afferma che la materia e la percezione della materia sono la stessa cosa, ma che un'immagine non percepita (come il cervello) è uno stato d'animo inconscio; e infine che l'uso della parola «immagine», pur non implicando alcuna teoria metafisica, implica nondimeno che ogni realtà abbia « una parentela, una analogia, in breve un rapporto» con la coscienza.

Tutte queste confusioni sono dovute alla confusione iniziale tra soggettività e oggettività. Il soggetto (un pensiero o un'immagine o un ricordo) è un fatto presente in me; l'oggetto può essere la legge di gravitazione o il mio amico Filippo o il vecchio campanile di Venezia. Il soggetto è spirituale ed è qui e ora. Quindi, se soggetto ed oggetto sono una cosa sola, l'oggetto è spirituale ed è qui e ora: il mio amico Filippo, per quanto creda d'essere nel Sud America e di esistere per proprio conto, è in realtà nella mia testa ed esiste solo perché io penso a lui; il vecchio campanile di San Marco, malgrado le sue grandi dimensioni ed il fatto che crollò quarant'anni fa, esiste ancora e lo si può trovare intero dentro di me. Queste affermazioni non sono dei travestimenti delle teorie bergsoniane dello spazio e del tempo; sono unicamente un tentativo di mostrare qual è il vero e concreto significato di quelle teorie. La confusione tra soggetto ed oggetto non è peculiare di Bergson, ma è comune a molti idealisti e a molti materialisti. Molti idealisti dicono che l'oggetto è in realtà il soggetto, e molti materialisti dicono che il soggetto è in realtà l'oggetto. Essi sono d'accordo nel ritenere che queste due posizioni sono assai diverse tra loro, pur sostenendo che soggetto e oggetto non sono differenti. Possiamo ammettere che sotto questo aspetto Bergson ha un certo merito, perché è prontissimo a identificare il soggetto con l'oggetto, come a identificare l'oggetto con il soggetto. Non appena si rifiuta questa identificazione, tutto il suo sistema crolla: prima la sua teoria dello spazio e del tempo, poi la sua fede nell'accadimento reale, poi la sua condanna dell'intelletto, e infine la sua teoria dei rapporti tra spirito e materia. Certo, gran parte della filosofia di Bergson, probabilmente la parte cui è dovuto in maggior misura la sua popolarità, non dipende da ragionamenti, e non può essere sostenuta mediante ragionamenti. La sua immaginosa visione del mondo, considerata come uno sforzo poetico, non è passibile, in complesso, né d'esser provata né d'esser negata. Shakespeare dice che la vita non è altro che un'ombra trascorrente. Shelley dice che essa è come una cupola di vetro dai molti colori, Bergson dice che è come un guscio che si rompa in pezzi che sono altrettanti gusci. Se vi piace di più l'immagine di Bergson, essa è perfettamente legittima. Il bene che Bergson spera di veder realizzato nel mondo è l'azione per l'azione. Chiama « sogno » la pura contemplazione, e la condanna con un'intera serie di epitetti tutt'altro che gentili: statica, platonica, matematica, logica, intellettuale. Coloro che desiderano qualche previsione intorno allo scopo cui l'azione deve tendere, si sentono rispondere che uno scopo previsto non sarebbe niente di nuovo, perché il desiderio, come la memoria, s'identifica col suo soggetto. Così siamo condannati, nell'azione, ad essere ciechi schiavi dell'istinto: la forza vitale ci spinge dal di dietro, senza tregua e senza riposo. Non c'è spazio; in questa filosofia, per il momento dell'introspezione contemplativa,

quando, elevandoci al disopra della vita animale, diveniamo consci delle grandi istanze che redimono l'uomo dalla vita dei bruti. Coloro per i quali l'attività senza uno scopo sembra un bene sufficiente, troveranno nei libri di Bergson un piacevole quadro dell'universo. Ma coloro per i quali l'azione, per avere qualche valore, dev'essere ispirata da qualche obiettivo, da una spinta ideale verso un mondo meno infelice, meno ingiusto, meno pieno d'odio del nostro mondo odierno, coloro, in una parola, la cui azione è costruita sulla contemplazione, non troveranno in questa filosofia niente di ciò che cercano, e non si rammaricheranno che non ci sia alcun motivo per ritenerla vera.

CAPITOLO 29: WILLIAM JAMES

William James (1842-1910) fu prima di tutto uno psicologo, ma ebbe notevole importanza in filosofia da due punti di vista: formulò la dottrina ch'egli stesso chiamò «empirismo radicale», e fu uno dei tre antesignani della teoria denominata «pragmatismo» o « strumentalismo ». In tarda età fu, e lo meritava, il capo riconosciuto della filosofia americana. Fu spinto dallo studio della medicina ad interessarsi di psicologia; il suo grande libro su questo soggetto, pubblicato nel 1890, era del più alto valore. Tuttavia non me ne occuperò qui, dato che fu un contributo alla scienza piuttosto che alla filosofia. C'erano due aspetti, negli interessi filosofici di William James, uno scientifico e uno religioso. Per quanto riguarda l'aspetto scientifico, lo studio della medicina aveva dato ai suoi pensieri una tendenza verso il materialismo, che però fu tenuta in scacco dai suoi sentimenti religiosi. Il suo orientamento religioso era molto protestante, molto democratico e molto pieno di calore umano. Rifiutò energicamente di seguire il fratello Henry in noiosi snobismi. «Il signore delle tenebre », diceva, « può anche essere un gentiluomo, come ci raccontano, ma comunque sia il Dio della terra e del cielo, Egli certamente può non essere un gentiluomo ». Ecco un'espressione assai caratteristica. Il calore dei suoi sentimenti e il carattere amabile fecero sì ch'egli fosse quasi universalmente amato. Che io sappia, il solo che non sentì alcun affetto per lui fu Santayana, la cui tesi di laurea William James aveva definito «la perfezione del putridume ». Esisteva tra questi due uomini un contrasto di caratteri che nulla avrebbe potuto vincere. Anche Santayana era religioso, ma in maniera molto diversa. Lo era in senso estetico e storico, non perché ricercasse nella religione un aiuto verso una vita morale; com'era naturale, preferiva decisamente il cattolicesimo al protestantesimo. Intellettualmente, non accettava alcuno dei dogmi cristiani, accontentandosi del fatto che altri ci credessero, e apprezzando personalmente quello che considerava il mito cristiano. A James, un simile atteggiamento non poteva non apparire immorale. Aveva tratto dai suoi antenati puritani la fede profonda che la cosa più importante sia la buona condotta e il suo sentimento democratico gli rendeva impossibile accettare l'idea che ci fosse una verità per i filosofi ed un'altra per il volgo. Il contrasto di carattere tra protestanti e cattolici persiste anche tra i non ortodossi; Santayana era un cattolico libero pensatore, William James un protestante, per quanto eretico.

La dottrina di James sull'empirismo radicale fu pubblicata per la prima volta nel 1904 in un saggio intitolato «Esiste la "coscienza"?» Lo scopo principale di questo saggio era di negare che il rapporto soggetto-oggetto fosse fondamentale. Fino allora era stata data per ammessa da parte dei filosofi l'esistenza di un fatto chiamato «conoscere », in cui un'entità, il conoscitore o soggetto, è consci d'un'altra entità, la cosa conosciuta o oggetto. Il conoscitore era considerato come uno spirito o anima: l'oggetto conosciuto poteva essere un oggetto materiale, un'essenza eterna, un altro spirito e, nell'autocoscienza, poteva essere lo stesso conoscitore. Quasi tutto quel che veniva accettato in filosofia era legato al dualismo soggetto-oggetto. La distinzione tra spirito e materia, l'ideale contemplativo, e la nozione tradizionale di «verità» devono essere tutti riesaminati dalle fondamenta se non si accetta più la basilare distinzione tra soggetto e oggetto. Per parte mia son convinto che James aveva in parte ragione su questo argomento e meriterebbe da questo solo punto di vista un posto di primo piano tra i filosofi. La pensavo diversamente fino a che James, e coloro che sono d'accordo con lui, non mi persuasero della giustezza della sua dottrina. Ma continuiamo l'esame delle sue teorie. La coscienza, dice James, «è il nome di un non ente, e non ha diritto di avere un posto tra i principi. Coloro che ancora vi sono agganciati, sono agganciati ad una semplice eco, al lieve rumore lasciato dietro di sé dalla scomparsa dell'"anima" dal cielo della filosofia». Non c'è, continua James, «alcuna sostanza originaria o alcuna qualità dell'essere che contrasti con quelle di cui

son fatti gli oggetti materiali e di cui son fatti i pensieri che abbiamo su di essi». Dice di non negare che i nostri pensieri svolgano una funzione che è quella del conoscere, e che questa funzione possa esser chiamata «essere consci». Quello che James nega potrebbe essere definito sinteticamente come l'opinione che la coscienza sia una «cosa». James sostiene che c'è «soltanto una sostanza o materiale primigenio», di cui è composto tutto quello che c'è nel mondo. Questa sostanza egli la chiama «pura esperienza». Il conoscere è un tipo particolare di rapporto tra due porzioni della pura esperienza. Il rapporto soggetto-oggetto è derivato: «l'esperienza, credo, non ha un simile dualismo interno». Una stessa porzione dell'esperienza può essere in un caso un conoscitore e in un altro caso qualcosa di conosciuto.

William James definisce la «pura esperienza» come «l'immediato flusso vitale che fornisce il materiale per la nostra ulteriore riflessione». Si sarà osservato che questa dottrina abolisce la distinzione tra spirito e materia, se la si considera una distinzione tra due diverse specie di quella che James chiama «sostanza». Di conseguenza, coloro che son d'accordo con James su questo argomento difendono quello che essi chiamano «monismo neutrale», per cui il materiale di cui è composto il mondo non è né spirito né materia, ma qualcosa di anteriore ad entrambi. James stesso non sviluppò questa conseguenza della sua teoria; al contrario l'uso che fa della frase «pura esperienza» porterebbe forse ad un inconscio idealismo berkeliano. La parola «esperienza» è stata usata spesso dai filosofi, ma raramente è stata definita. Esaminiamo per un momento quel che può significare. Il senso comune insegna che molte delle cose che accadono non vengono «sperimentate», per esempio gli avvenimenti sulla parte invisibile della luna. Berkeley e Hegel, per diverse ragioni, negarono entrambi questo fatto e sostennero che quel che non viene sperimentato non è nulla. La maggior parte dei filosofi sostiene ora che i loro argomenti non sono validi, e a ragione, secondo me. Se dobbiamo aderire alla teoria che la «sostanza» del mondo sia l'«esperienza», ci sarà necessario inventare spiegazioni complicate e poco plausibili su ciò che intendiamo per le cose del tipo di quelle che accadono sul lato invisibile della luna. E, a meno di non essere in grado di dedurre le cose non sperimentate da quelle sperimentate, incontreremo una certa difficoltà a trovare dei motivi per credere nell'esistenza di qualcosa di esterno a noi stessi. James, è vero, lo nega, ma le ragioni che adduce non sono molto convincenti.

Che cosa intendiamo per «esperienza»? Il modo migliore per trovare una risposta è quello di chiedere: qual è la differenza tra un avvenimento non sperimentato e uno che lo è? La pioggia vista o udita cadere è sperimentata, ma la pioggia che cade nel deserto dove non c'è nessuno non è sperimentata. Giungiamo così ad un primo punto fermo: non c'è esperienza se non dove c'è vita. Ma l'esperienza non ha la stessa estensione della vita. Molte cose mi accadono che io non noto; è difficile che io possa dire di sperimentarle. Evidentemente sperimento tutto ciò che ricordo, ma alcune cose che non ricordo esplicitamente possono aver cooperato a creare abitudini che poi persistono in me. Il ragazzo che si è scottato teme il fuoco, anche se non si ricorda l'occasione in cui si bruciò. Possiamo dire, penso, che un avvenimento è «sperimentato» quando contribuisce a creare un'abitudine. (La memoria è una forma di abitudine). Diremo, all'ingrosso, che le abitudini nascono solo negli organismi viventi. Un attizzatoio bruciato non teme il fuoco, per quanto spesso possa esser stato scaldato al color rosso. Basandoci sul buon senso comune, quindi, diremo che l'«esperienza» non ha la stessa estensione del «materiale» di cui è composto il mondo. Non vedo ragioni valide per allontanarmi, in questo campo, dal buon senso.

Fuorché in materia di «esperienza», mi trovo perfettamente d'accordo con l'empirismo radicale di James.

Diversa è la cosa per il suo pragmatismo e per la sua «volontà di credere». Quest'ultima, in specie, mi sembra destinata a tentare una speciosa e sofistica difesa di certi dogmi religiosi, una difesa, per di più, che nessun vero credente potrebbe accettare. La volontà di credere fu pubblicato nel 1896; Pragmatismo, nuovo nome di alcune vecchie maniere di pensare fu pubblicato nel 1907. La dottrina esposta in quest'ultimo libro è un ampliamento di quella esposta nel primo.

La volontà di credere afferma che noi siamo spesso costretti, in pratica, a prendere decisioni laddove non esistono basi teoriche sufficienti per una decisione, perché anche non far nulla è una decisione. Le questioni religiose, dice James, rientrano in questo campo; e sostiene che abbiamo il diritto di tenere un atteggiamento da credenti anche se «il nostro intelletto meramente logico può non averci spinti a questo». Questa è essenzialmente la posizione del vicario savoiardo di Rousseau, ma lo sviluppo dato da James al concetto è del tutto nuovo.

Il dovere morale di dire la verità consiste in due precetti equivalenti:

« credi alla verità» e «fuggi l'errore». Lo scettico, a torto, si attiene solo al secondo, e così finisce col non credere a varie verità cui invece crede una persona meno cauta. Se credere alla verità ed evitare l'errore hanno la stessa importanza, farò bene, quando mi si presentasse un'alternativa, a credere a caso in una delle possibilità, perché allora avrò una probabilità di credere nella verità, mentre sospendendo il giudizio non ne avrò nessuna.

L'etica che risulterebbe da questa dottrina, ove la si accettasse, sarebbe assai curiosa. Supponete che incontrando un estraneo in treno, io mi chieda: « Costui si chiama Ebenezer Wilkes Smith?» Se ammetto che non lo so, è certo che non penso la verità intorno al suo nome; mentre se decido di credere che il suo nome sia proprio quello, esiste una possibilità che io creda il vero. Lo scettico, dice James, teme di essere gabbato e perde, a causa del suo timore, verità importanti;

«quale prova esiste», aggiunge, «che un inganno provocato dalla speranza sia tanto peggiore d'un inganno provocato dalla paura?» Ne conseguirebbe, a quanto pare, che se io avessi sperato per anni d'incontrare un uomo di nome Ebenezer Wilkes Smith, l'impulso positivo alla verità dovrebbe spingermi a credere che questo sia il nome d'ogni estraneo che io incontri, fino a che io non abbia la prova sicura del contrario.

«Ma», direte, «l'istanza è assurda, perché per quanto tu non sappia il nome dell'estraneo, sai almeno che una piccolissima percentuale dell'umanità si chiama Ebenezer Wilkes Smith. Non sei quindi in quelle condizioni di completa ignoranza che è il presupposto della libertà di scelta. » Ora (strano a dirsi) in tutto il suo saggio James non ricorda mai la probabilità, e tuttavia si può scoprire qualche considerazione intorno alla probabilità, quasi in ogni argomento. Ammettiamo (per quanto nessun credente ortodosso possa concederlo) che non vi sia alcuna prova né pro né contro alcuna delle religioni del mondo. Supponiamo che voi siate un cinese, venuto a contatto col Confucianesimo, col Buddismo e col Cristianesimo. Vi è impedito dalle leggi della logica di credere che siano veri tutti e tre. Supponiamo che il Buddismo e il Cristianesimo abbiano ciascuno una probabilità: allora, dato che non possono esser veri entrambi, lo sarà uno dei due, e quindi dev'esser falso il Confucianesimo. Se tutti e tre debbono avere uguali probabilità, per ciascuno è più facile esser falso che vero. In questa maniera, il principio di James cade non appena prendiamo in considerazione la probabilità. è curioso che, pur essendo un eminente psicologo, James si sia permesso su questo punto una singolare superficialità. Parlava come se le sole alternative fossero la fede completa o l'incredulità completa, ignorando tutte le ombre del dubbio. Supponete per esempio che io stia cercando un libro nei miei scaffali. Io penso «può essere in questo scaffale », e continuo a cercare; ma non penso «è in

questo scaffale » finché non lo vedo. Di solito agiamo sulla base di ipotesi, ma non esattamente nello stesso modo in cui agiamo sulla base di quelle che consideriamo certezze; perché quando agiamo basandoci sulle ipotesi teniamo aperti gli occhi ad ogni nuova esperienza.

Il preceitto di veracità, mi sembra, non è quale James pensa. è, direi:

« Date a un'ipotesi che merita d'esser considerata solo quel tanto di credito che la esperienza garantisce ». E se l'ipotesi è sufficientemente importante, c'è anche il dovere di ricercare ulteriori prove. Tutto questo è semplice buon senso, è in armonia con i procedimenti giudiziari, ma è del tutto diverso dal procedimento raccomandato da James. Non sarebbe giusto verso James prendere in esame isolatamente la sua volontà di credere; questa fu una dottrina di transizione, che, per naturale sviluppo, portava al pragmatismo. Il pragmatismo, così come appare in James, è prima di tutto una nuova definizione di « verità ». Ci furono due altri antesignani del pragmatismo. F.C.S. Schiller e il dottor John Dewey. Studierò il dottor Dewey nel prossimo capitolo:

Schiller ebbe importanza minore degli altri due. Tra James e il dottor Dewey c'è una differenza d'accento. Il modo di vedere di Dewey è scientifico e i suoi argomenti sono in gran parte tratti da un esame del metodo scientifico, invece James è interessato prima di tutto alla religione e alla morale. Si può dire che egli sia pronto a difendere qualunque dottrina tendente a render la gente virtuosa e felice; se una dottrina realizza questo, essa è « vera » nel senso in cui James usa la parola.

Il principio del pragmatismo, secondo James, fu enunciato per la prima volta da C.S. Peirce, il quale sosteneva che per raggiungere una certa chierezza nei nostri pensieri intorno ad un oggetto abbiamo bisogno soltanto di considerare quali siano i prevedibili effetti che quell'oggetto può implicare nel campo pratico. Nella sua spiegazione, James dice che funzione della filosofia è quella di trovare qual differenza faccia a voi o a me se questa o quella interpretazione del mondo è vera. Così le teorie divengono strumenti e non risposte ad enigmi. Le idee, ci dice James, sono vere, in quanto ci aiutano a creare rapporti soddisfacenti con le altre parti della nostra esperienza: «Un'idea è "vera" fintantoché credere in essa è utile per le nostre vite». La verità è una specie di bene, non una categoria separata. La verità appartiene ad un'idea; ma è resa vera dai fatti. è corretto dire, con gli intellettualisti, che un'idea vera deve coincidere con la realtà, ma «coincidere» non significa «copiare». «"Coincidere" nel senso più largo con una realtà può significare soltanto esser guidati o direttamente fino ad essa o nelle vicinanze, o esser messi con essa in operante contatto, tanto da possedere o quella realtà o qualcosa di legato ad essa più che se noi ne discordassimo».

In un capitolo sul pragmatismo e la religione, James tira le conclusioni. « Non possiamo respingere alcuna ipotesi se ne derivano conseguenze utili alla vita ». «Se l'ipotesi di Dio opera in maniera soddisfacente nel più largo senso della parola, essa è vera». «Possiamo ben credere, sulla base delle prove che offre l'esperienza religiosa, che esistano dei poteri supremi, i quali lavorano a salvare il mondo per vie ideali simili alle nostre ».

Trovo notevoli difficoltà in questa dottrina. Essa suppone che una teoria sia «vera» quando i suoi effetti sono buoni. Perché questa definizione sia utile (e, se non lo è, è condannata dalla dottrina pragmatista) dobbiamo sapere a) che cosa è buono, b) quali sono gli effetti di questa o quella teoria, e dobbiamo sapere queste cose prima di poter sapere se qualcosa è «vera». Infatti solo dopo aver deciso se gli effetti di una teoria sono buoni, abbiamo diritto di chiamarla «vera». Il risultato è una complicazione incredibile. Supponete di voler sapere se Colombo abbia traversato l'Atlantico nel 1492. Non potete, come fanno gli altri, cercare sui libri. Dovete prima

cercare quali siano gli effetti di questa idea, e quanto essi differiscano dagli effetti dell'idea che Colombo abbia navigato nel 1491 o nel 1493. Questo è già abbastanza difficile, ma è ancor più difficile giudicare gli effetti da un punto di vista etico. Possiamo dire che evidentemente il 1492 ha i migliori effetti, dato che ci procura i voti più alti agli esami. Ma i nostri competitori che ci avrebbero superato se avessimo detto 1491 o 1493 possono considerare deplorevole dal punto di vista etico il fatto che abbiamo ottenuto il successo invece di loro. A prescindere dagli esami, non posso pensare a nessun effetto pratico di quest'idea, a parte il caso di uno storico.

Ma non è tutto. Potreste sostenere che il vostro apprezzamento delle conseguenze d'un'idea, sia dal punto di vista etico che pratico, sia esatto, perché, se è falso questo, è errato il vostro ragionamento in favore della verità della vostra idea. Ma dire che la vostra opinione intorno alle conseguenze è giusta equivale a dire, secondo James, che essa ha delle buone conseguenze, e questo a sua volta è vero se ha buone conseguenze e così via ad infinitum. Evidentemente questo non va. C'è un'altra difficoltà. Supponete che io dica che ci fu una persona come Colombo: tutti saranno d'accordo che ciò che io dico è vero. Ma perché è vero? A causa d'un certo uomo di carne e di sangue che visse 450 anni fa; in breve, per le cause della mia affermazione e non per i suoi effetti. Con la definizione di James, potrebbe accadere che «A esiste» sia vero benché in realtà A non esista. Ho sempre trovato che l'ipotesi della Befana «opera soddisfacentemente nel senso più largo della parola»; quindi «la Befana esiste» è vero, benché la Befana non esista. James dice (ripeto): « Se l'ipotesi di Dio opera soddisfacentemente nel senso più largo della parola, essa è vera ». Qui viene semplicemente omessa, come cosa priva di importanza, la questione se Dio sia realmente nel suo Paradiso; se egli è un'utile ipotesi, questo basta. Dio architetto del cosmo è dimenticato; tutto ciò che è ricordato è la fede in Dio e i suoi effetti sulle creature che abitano il nostro piccolo pianeta. Nessuna meraviglia che Pope condannasse la difesa pragmatica della religione.

Veniamo ora alla differenza fondamentale tra la concezione religiosa di James e quella delle persone religiose del passato. James s'interessa alla religione come ad un fenomeno umano, ma mostra ben scarso interesse per gli oggetti che la religione contempla. Vuole che la gente sia felice, e se la fede in Dio la rende felice, lasciamo che creda in Lui. Fin qui si tratta solo di bontà d'animo, non di filosofia; diviene filosofia quando si afferma che se la fede rende felice la gente, la fede è «vera». Per l'uomo che cerca un oggetto d'adorazione questo è tutt'altro che soddisfacente. Questi non dice: «Se credessi in Dio sarei felice», dice bensì: «Credo in Dio e quindi sono felice». E quando crede in Dio crede in Lui così come crede nell'esistenza di Roosevelt, di Churchill o di Hitler; Dio per lui è un Essere attuale, non unicamente un'idea umana che ha dei buoni effetti. è questa fede genuina che ha dei buoni effetti e non lo svirilizzato sostituto di James. è ovvio che se dico: «Hitler esiste» non intendo dire: «Gli effetti del credere che Hitler esista sono buoni ». E per il genuino credente è vera la stessa cosa per quel che riguarda Dio.

La dottrina di James è un tentativo di costruire una sovrastruttura fideistica sulle fondamenta dello scetticismo, e come tutti i tentativi del genere si basa su degli errori. Nel suo caso gli errori nascono dal tentativo di ignorare tutti i fatti extra-umani. L'idealismo berkeliano, unito allo scetticismo, gli fa sostituire la fede in Dio in luogo di Dio, e gli fa pretendere che sia la stessa cosa. Ma questa è solo una forma della follia soggettivistica che è caratteristica della maggior parte dei filosofi moderni.

CAPITOLO 30: JOHN DEWEY

In genere, tutti ammettono che John Dewey (nato nel 1859) sia il più notevole filosofo americano vivente. (Morto nel 1952. Ricordiamo che Russell scriveva nel 1943.) Concordo in pieno con questo apprezzamento. Dewey ha avuto un profondo influsso non solo sui filosofi, ma sugli studiosi di educazione, di estetica, di teoria politica.

Uomo d'alta levatura, d'idee liberali, generoso e affabile nei suoi rapporti personali, infaticabile nel lavoro. Con molte delle sue opinioni sono quasi completamente d'accordo. Dato il mio rispetto e la mia ammirazione per lui, non meno che per la personale esperienza della sua cortesia, vorrei esser d'accordo su tutto, ma con mio sommo rincrescimento son costretto a dissentire proprio dalla sua dottrina filosofica più caratteristica, la sostituzione dell'« indagine » alla « verità » come concetto fondamentale della logica e della teoria della conoscenza.

Come William James, Dewey è della Nuova Inghilterra, e prosegue la tradizione di quel liberalismo, che è stato abbandonato da qualche discendente dei grandi rappresentanti della Nuova Inghilterra di cento anni fa. Non è mai stato quel che si potrebbe chiamare un « vero e proprio » filosofo. L'educazione, in specie, è stata alla cima dei suoi interessi, e la sua influenza sull'educazione in America è stata profonda. Nel mio piccolo, ho tentato anch'io di avere un influsso sull'educazione assai simile al suo. Forse Dewey, come me, non è rimasto del tutto soddisfatto delle applicazioni di coloro che professavano di seguire il suo insegnamento, ma in pratica ogni nuova dottrina è destinata a subire qualche stravaganza ed eccesso. Questo, però, non ha tanta importanza quanta si potrebbe pensare, perché gli errori, in ciò ch'è nuovo, si scoprono molto più facilmente degli errori in ciò ch'è tradizionale. Quando Dewey divenne professore di filosofia a Chicago nel 1894, la pedagogia venne inclusa tra le sue materie. Fondò una scuola progressista, e scrisse molto intorno all'educazione. Ciò che scrisse allora venne riassunto nel libro *Scuola e società* (1899), che è considerato il più importante dei suoi scritti. Ha continuato per tutta la vita a scrivere sull'educazione, non meno che di filosofia.

Anche altre questioni sociali e politiche hanno avuto una larga parte nei suoi pensieri. Come avvenne a me, ebbero molta influenza su di lui le visite in Russia e in Cina, negativa nel primo caso, positiva nel secondo. Benché riluttante, fu un sostenitore della prima guerra mondiale. Ebbe una parte importante nelle indagini intorno alla colpevolezza di Trotzky, e pur pensando che le accuse non fossero fondate, era convinto che il regime sovietico non avrebbe tratto vantaggio se Trotzky invece di Stalin fosse succeduto a Lenin. Si persuase che una rivoluzione, cui segue una regime di dittatura, non fosse la via per creare una società giusta. Per quanto molto liberale in tutte le questioni economiche, non è mai stato un marxista. Gli ho udito dire un giorno che, essendosi emancipato con una certa fatica dalla teologia ortodossa tradizionale, non voleva legarsi ad un'altra. In tutto questo, il suo punto di vista è quasi identico al mio.

Da un punto di vista strettamente filosofico, l'importanza fondamentale dell'opera di Dewey sta nella sua critica alla nozione tradizionale di « verità », incorporata nella teoria ch'egli chiama « strumentalismo ». La verità, così com'è concepita dalla maggior parte dei filosofi professionali è statica e definitiva, perfetta ed eterna; nella terminologia religiosa, può essere identificata con i pensieri di Dio, e con quei pensieri che, come esseri razionali, abbiamo in comune con Dio. Un esempio perfetto della verità è la tavola pitagorica, che è precisa, certa, e libera da ogni scoria temporale. Da Pitagora, e ancor più da Platone in poi, la matematica è stata intrecciata alla teologia, e ha profondamente influenzato la teoria della conoscenza della maggior parte dei filosofi professionali. Gli interessi di Dewey sono biologici piuttosto che

matematici, ed egli concepisce il pensiero come un processo di evoluzione. Il modo di vedere tradizionale ammetteva, naturalmente, che gli uomini conoscessero via via, sempre più cose, ma ogni nuova conoscenza raggiunta veniva considerata come qualcosa di definitivo. Hegel, è vero, non giudica in questa maniera la conoscenza. Hegel concepisce la conoscenza come un tutto organico, che cresce gradualmente in ogni sua parte, e imperfetto in ogni sua parte finché non sia perfetto il tutto. Ma, benché la filosofia hegeliana abbia influenzato Dewey in gioventù, in essa l'Assoluto e il Mondo Eterno sono ancora più reali del processo temporale. Queste cose non possono trovar posto nel pensiero di Dewey, per cui tutta la realtà è temporale, e il processo, per quanto evolutivo, non è, come per Hegel, lo sviluppo di un'Idea eterna.

Fin qui, son d'accordo con Dewey. Né la mia adesione termina qui. Prima d'iniziare la discussione dei punti su cui dissento, dirò poche parole sulla mia opinione intorno alla «verità». Il primo problema è: che genere di cose è «vero» o «falso»? La risposta più semplice sarebbe: un giudizio. «Colombo traversò l'oceano nel 1492 » è vero; «Colombo traversò l'oceano nel 1776 » è falso. Questa risposta è esatta, ma incompleta. I giudizi sono veri o falsi, secondo i casi, in quanto sono «sensati», e il loro significato dipende dalla lingua che si usa. Se voi traduceste in arabo una narrazione su Colombo, dovreste sostituire « 1492» con l'anno corrispondente dell'era maomettana. I giudizi possono avere lo stesso significato in diverse lingue, ed è il significato e non le parole a decidere se essi sono «veri» o «falsi». Quando date un giudizio esprimete una «convinzione», che può benissimo essere espressa in un'altra lingua. La «convinzione», qualunque sia, è ciò che è «vero» o «falso» o «più o meno vero». Siamo così spinti ad esaminare le «convinzioni». Ora una convinzione, purché sia sufficientemente semplice, può esistere senza essere espressa in parole. Sarebbe difficile credere, senza impiegare le parole, che il rapporto tra la circonférence del cerchio e il diametro sia approssimativamente 3,14159, o che Cesare quando decise di traversare il Rubicone decise il destino della costituzione repubblicana di Roma. Ma in casi semplici le convinzioni non verbalizzate sono comuni. Supponete, per esempio, che nello scendere le scale vi sbagliaste quando siete arrivati in fondo: prendete un gradino per il pianerottolo e, facendo un altro passo, vi manca il terreno sotto i piedi. Il risultato è una forte sorpresa. Naturalmente direste «pensavo di essere in fondo», ma in realtà non stavate pensando alle scale, altrimenti non avreste commesso l'errore. I vostri muscoli si erano adattati come se foste sul pianerottolo, quando un realtà non c'eravate ancora. è stato il vostro corpo, piuttosto che lo spirito, a commettere l'errore: almeno questa sarebbe una maniera naturale di spiegare quel che è accaduto. Ma la distinzione tra spirito e corpo è dubbia. Sarà meglio parlare di un «organismo», lasciando indefinita la divisione delle sue attività tra spirito e corpo. Si può dire allora: il vostro organismo era adattato in una maniera che sarebbe stata giusta se foste arrivati in fondo alle scale, ma in realtà non lo era. Questa inesatta posizione ha costituito l'errore, e si potrebbe dire che voi avevate una falsa convinzione. La testimonianza dell'errore, nell'esempio qui riferito, è la sorpresa. Penso che questo sia vero in generale per tutte le convinzioni che possono essere dimostrate. Una falsa convinzione è quella che in certe circostanze provocherà nel soggetto una sorpresa, mentre una convinzione vera non avrà quest'effetto. Ma, per quanto la sorpresa sia un buon criterio quando è applicabile, non dà il significato delle parole «vero» e «falso», e non è sempre applicabile. Supponete di camminare in mezzo a un temporale e di dirvi «non è affatto probabile che io sia colpito da un fulmine ». Nel momento immediatamente successivo voi venite colpito, ma non sperimentate alcuna sorpresa perché siete morto. Se un giorno il sole esplodesse, come sembra che Sir James Jeans si aspetti, noi moriremmo tutti sul colpo e quindi non saremmo sorpresi: eppure, a meno che non ci aspettassimo la catastrofe, ci saremmo tutti sbagliati. Questi esempi indicano un'oggettività nella verità e nella

falsità: ciò che è vero (o falso) è uno stato dell'organismo, ma in genere è vero (o falso) a motivo di avvenimenti esterni all'organismo. A volte è possibile dare testimonianze sperimentalistiche di determinate verità o falsità, ma talvolta non è possibile; quando non lo è, rimane tuttavia un'alternativa che è del tutto sensata. Non svilupperò oltre la mia teoria sulla verità e sulla falsità, ma passerò invece ad esaminare la dottrina di Dewey.

Dewey non aspira a giudizi che siano assolutamente «veri» o che condannino i loro opposti come assolutamente «falsi». Secondo lui esiste un processo chiamato «indagine» che è una forma di adattamento reciproco tra un organismo e ciò che lo circonda. Se volessi, dal mio punto di vista, avvicinarmi il più possibile ad un accordo con Dewey, comincerei da una analisi di «significato» o «senso». Supponete, per esempio, di essere allo zoo e di sentire una voce che, dice dall'altoparlante. «è scappato un leone». In tal caso agirete come se aveste visto il leone, vale a dire ve ne andrete il più rapidamente possibile. La frase «è scappato un leone» significa un certo avvenimento, nel senso che spinge allo stesso comportamento a cui saremmo stati spinti, se avessimo visto l'avvenimento con i nostri occhi. In generale: una frase «F» significa un avvenimento «A» se dà origine al comportamento che anche «A» avrebbe provocato. Se in realtà un simile avvenimento non c'è stato, la frase è falsa. Lo stesso si applica ad una convinzione non espressa in parole. Si può dire: una convinzione è uno stato dell'organismo che dà origine ad un comportamento identico a quello cui avrebbe dato origine un certo avvenimento se si fosse attuato davanti ai nostri occhi; l'avvenimento che avrebbe originato questo comportamento è il «senso» della convinzione. Questo modo di esprimersi è semplificato oltre misura, ma può servire ad indicare la teoria che sto difendendo: fin qui, non credo che Dewey ed io discorderemmo molto.

Ma con gli ulteriori sviluppi della sua teoria mi trovo in netto disaccordo. Dewey fa dell'indagine l'essenza della logica, in luogo della verità o della conoscenza. Definisce l'indagine come segue: «L'indagine è la trasformazione diretta o controllata d'una situazione indefinita in una tanto definita negli elementi e nei rapporti che la costituiscono, da convertire i singoli elementi della situazione originale in un tutto unico». Aggiunge che «l'indagine riguarda le trasformazioni oggettive della materia oggettiva». Questa definizione è evidentemente inadeguata. Prendete per esempio il comportamento di un sergente istruttore verso una folla di reclute o di un muratore verso un mucchio di mattoni: questi esempi coincidono esattamente con la definizione di «indagine» data da Dewey. Dato che evidentemente Dewey non intende comprendere questi casi nella sua definizione, ci dev'essere nella sua nozione di «indagine» un elemento che ha dimenticato di includere.

Tenterò tra poco di stabilire quale sia questo elemento. Ma consideriamo prima quello che risulta dalla sua definizione così com'è. È chiaro che l'«indagine», come Dewey la concepisce, rientra nei tentativi generale di rendere il mondo più organico. Dei «tutti unici» devono essere i risultati delle indagini. L'amore di Dewey per tutto ciò che è organico deriva in parte dalla biologia, in parte dalla perdurante influenza di Hegel. Se non sulla base d'un'inconscia metafisica hegeliana, non vedo perché ci si debba attendere che l'indagine si concluda con dei «tutti unici». Se mi danno un mazzo di carte in disordine, chiedendomi di indagare sulla loro successione, io (se seguo le prescrizioni di Dewey) prima di tutto le metterò in ordine, e poi dirò che questa era la successione risultante dall'indagine. Ci sarà, è vero, una «oggettiva trasformazione della materia oggettiva», mentre sistemo il mazzo, ma la definizione lo permette. Se poi mi dicono: «Noi volevamo sapere la successione delle carte quale era quando te le abbiamo date, non dopo che tu le avessi sistematicamente», risponderò, da buon discepolo di Dewey: «Le vostre idee sono decisamente troppo statiche. Io sono una persona dinamica e quando indago intorno a un soggetto, per prima cosa lo

altero in modo tale da facilitare l'indagine». L'idea che un tale procedimento sia legittimo può esser giustificata solo da una distinzione hegeliana tra apparenza e realtà: l'apparenza può essere confusa e frammentaria, ma la realtà è sempre coordinata e organica. Quindi quando sistemo le carte io rivelò semplicemente la loro vera ed eterna natura. Ma questa parte della dottrina non è mai esplicita. La metafisica dell'organismo è alla base delle teorie di Dewey, ma non so fino a che punto egli se ne renda conto. Tentiamo ora di trovare l'aggiunta alla definizione di Dewey, necessaria per distinguere l'indagine dagli altri tipi di attività riordinatrice, come quelle del sergente istruttore e del muratore. Prima si sarebbe potuto dire che l'indagine si distingue per il suo scopo, che è quello di accettare una verità. Ma, per Dewey, la «verità» è definita in termini di «indagine», e non viceversa; Dewey cita, approvandola, la definizione di Peirce: la «verità» è «l'opinione destinata ad essere accettata alla fine da tutti coloro che investigano». Questo ci lascia completamente all'oscuro nei riguardi di ciò che gli investigatori fanno, perché non possiamo, senza cadere in un giro vizioso, dire che essi si stanno sforzando di trovare la verità.

Penso che la teoria del dottor Dewey possa essere esposta come segue. I rapporti di un organismo con ciò che lo circonda sono a volte soddisfacenti per l'organismo, a volte no. Quando non sono soddisfacenti, la situazione può essere migliorata mediante un reciproco adattamento. Quando le alterazioni per mezzo delle quali si migliora la situazione avvengono soprattutto da parte dell'organismo (esse non avvengono mai interamente da una sola parte) il processo implicito si chiama «indagine». Per esempio, durante una battaglia vi sforzate soprattutto di alterare ciò che vi circonda, cioè il nemico; ma durante il precedente periodo di accostamento, vi occupate principalmente di adattare le vostre forze allo schieramento dell'avversario. Questo periodo è un periodo di «indagine».

La difficoltà di questa teoria sta, per me, nell'allontanarsi da un rapporto tra una convinzione e il fatto (o i fatti) che comunemente si direbbe che la «verifica». Continuiamo a considerare l'esempio di una generale che fa il piano di battaglia. Le cognizioni gli riferiscono determinati apprestamenti nemici e lui in conseguenza dispone determinati controappostamenti. Il buon senso suggerirebbe che i rapporti sulla base dei quali egli si regola siano «veri», se in realtà il nemico ha compiuto i movimenti che i rapporti stessi gli attribuiscono, e che in tal caso tali rapporti restano veri, anche se poi, in conseguenza di essi, il generale perde la battaglia. Questo modo di vedere viene respinto dal dottor Dewey. Egli non divide le convinzioni in «vere» o «false», ma ha invece due tipi di convinzioni, che chiamerà «soddisfacenti» se il generale vince ed «insoddisfacenti» se questi verrà sconfitto. Fino a che la battaglia non ha avuto luogo, il generale non può dire quel che pensa dei rapporti dei suoi esploratori.

Generalizzando, possiamo dire che il dottor Dewey, come chiunque altro, divide le convinzioni in due classi, una delle quali è buona e l'altra cattiva. Sostiene però che una convinzione può esser buona una volta e cattiva un'altra; questo accade con quelle teorie ancora imperfette che sono migliori di quelle che le hanno precedute, ma peggiori di quelle che le seguono. Che una convinzione sia buona o cattiva, dipende dal fatto se le attività che essa provoca nell'organismo hanno conseguenze soddisfacenti o insoddisfacenti per l'organismo. Così una convinzione intorno ad un avvenimento del passato va classificata «buona» o «cattiva» non a seconda che l'avvenimento abbia realmente avuto luogo o no, ma a seconda degli effetti futuri di quella convinzione.

I risultati sono curiosi. Supponete che qualcuno vi dica:

«Hai bevuto il caffè stamani a colazione?» Se sono una persona comune tenterò di ricordarmelo. Ma se sono un discepolo del dottor Dewey dirò: «Aspetta un momento;

devo fare due esperimenti prima di potertelo dire ». Allora prima farò in modo di credere d'aver bevuto il caffè e osserverò le conseguenze di questo; poi farò in modo di credere di non averlo bevuto e osserverò di nuovo le conseguenze. Confronterò poi le due serie di conseguenze per vedere quale sia la più soddisfacente. Se la bilancia penderà da un lato deciderò per quella risposta. Altrimenti dovrò confessare che non posso rispondere. Ma questa non è la fine dei nostri guai. Come posso sapere le conseguenze di credere d'aver bevuto il caffè a colazione? Se dico «le conseguenze sono queste e queste», anche questo dovrà essere testimoniato attraverso le sue conseguenze, prima che io possa sapere se ciò che ho detto era un'affermazione «buona» o «cattiva». E anche se questa difficoltà fosse superata, come posso giudicare quale serie di conseguenze è la più soddisfacente? La decisione d'aver bevuto il caffè può riempirmi di gioia, l'altra può spingermi a sostenere lo sforzo bellico. Entrambe possono essere considerate buone, ma finché non ho deciso qual è la migliore, non posso dire se ho bevuto il caffè a colazione. Questo è senz'altro assurdo.

La divergenza di Dewey da quello che è stato considerato finora il senso comune è dovuta al suo rifiuto di ammettere i «fatti» nella sua metafisica, nel senso in cui i «fatti» sono immutabili e non possono essere manipolati. Può essere che in questo il senso comune stia cambiando e che l'opinione di Dewey non sembrerà più contraria, in seguito, a ciò che il senso comune sta divenendo. La differenza principale tra il dottor Dewey e me è che egli giudica una convinzione dai suoi effetti, mentre io la giudico dalle sue cause, là dove si tratta d'un avvenimento passato. Considero una di queste convinzioni «vera», o almeno tanto «vera» quanto ci è possibile stabilire, se essa sta in un determinato rapporto (a volte molto complicato) con le sue cause. Il dottor Dewey sostiene, invece, che tale convinzione ha una «asseribilità garantita» (il che egli sostituisce alla parola «verità») se ha determinati effetti. Questa divergenza è collegata ad una diversa visione del mondo. Il passato non può essere influenzato da ciò che facciamo e quindi, se la verità è determinata da ciò che è accaduto, essa è indipendente dalle decisioni presenti o future; essa rappresenta, in forma logica, i limiti dell'umano potere. Ma se la verità, o piuttosto la «asseribilità garantita», dipende dal futuro, allora (in tanto quanto è in nostro potere alterare il futuro) è anche in nostro potere alterare tutto ciò che si può asserire. Questo allarga il senso del potere e della libertà dell'uomo. Cesare attraversò il Rubicone? Io considererei una risposta affermativa come resa inalterabilmente necessaria da un avvenimento passato. Il dottor Dewey deciderebbe di rispondere sì o no basandosi su un apprezzamento degli avvenimenti futuri e non c'è ragione per cui questi avvenimenti futuri non possano essere sistemati dall'uomo in modo tale da rendere più soddisfacente una risposta negativa. Se non trovassi affatto di mio gusto la convinzione che Cesare abbia attraversato il Rubicone, non devo mettermi a sedere in preda alla più nera disperazione; posso, se ho abilità e potere sufficienti, dare origine ad un ordinamento sociale in cui l'affermazione che Cesare non abbia attraversato il Rubicone avrà una «asseribilità garantita».

In tutto questo libro ho cercato, dove era possibile, di inquadrare le filosofie nell'ambiente sociale dei relativi filosofi. Mi è sembrato che la fede nei poteri dell'uomo e la ostilità ad ammettere i «fatti immutabili» fossero legate alla speranza originata dalla produzione meccanica e dalla trasformazione scientifica dell'ambiente in cui viviamo. Questa opinione è condivisa da molti dei sostenitori del dottor Dewey. Così George Raymond Geiger, in un saggio apologetico, dice che il metodo del dottor Dewey «significherebbe una rivoluzione del pensiero altrettanto borghese e non spettacolare, ma al tempo stesso altrettanto meravigliosa, della rivoluzione industriale di un secolo fa». Mi sembrava di aver detto la stessa cosa quando scrivevo: «Il dottor Dewey ha una teoria che, là dove è caratteristica, è in armonia con l'età

dell'industrialismo e dell'impresa collettiva. è naturale che il suo più forte appello debba essere rivolto agli americani ed anche che egli debba essere quasi altrettanto apprezzato dagli elementi progressisti in paesi con la Cina ed il Messico ».

Con mio rincrescimento e sorpresa, questa frase, che supponevo del tutto innocua, ha urtato il dottor Dewey il quale ha risposto: « Mr. Russell ancora una volta adotta il sistema di collegare la teoria pragmatista della conoscenza agli aspetti negativi dell'industrialismo americano... è come se io volessi far dipendere la sua filosofia dagli interessi dell'aristocrazia terriera inglese».

Da parte mia, abituato a sentir spiegare le mie opinioni (specie da parte dei comunisti) come se fossero dovute ai miei legami con l'aristocrazia britannica, sono del tutto pronto ad ammettere che le mie teorie, come quelle di tutti gli uomini, siano influenzate dall'ambiente sociale. Se per quel che riguarda il dottor Dewey mi sono sbagliato sulle influenze sociali che lo riguardano, me ne dispiace. Trovo però di non essere il solo ad averlo fatto. Per esempio Santayana dice: « In Dewey, come nella scienza e nell'etica correnti, c'è un'invadente tendenza quasi hegeliana a dissolvere l'individuo nelle sue funzioni sociali, e a dissolvere tutto ciò che è sostanziale e attuale in qualcosa di relativo e transitorio».

Il mondo del dottor Dewey, secondo me, è un mondo in cui gli esseri umani occupano tutta l'immaginazione; il cosmo astronomico, benché si ammetta, beninteso, la sua esistenza, è ignorato la maggior parte delle volte. La sua filosofia è una filosofia della potenza, pur non essendo, come quella di Nietzsche, una filosofia della potenza individuale; è il potere della comunità che viene valorizzato. è questo elemento della potenza sociale che mi sembra renda la filosofia strumentalista attraente per coloro che sono più impressionati dai nuovi controlli che esercitiamo sulle forze naturali che non dai limiti a cui questi controlli sono ancora soggetti.

L'atteggiamento dell'uomo verso l'ambiente esterno non umano è stato profondamente differente nelle diverse epoche. I Greci, con il loro orrore per l'empietà e la loro fede in una Necessità o Fato superiore anche a Giove, evitavano con cura tutto ciò che sarebbe sembrato loro una insolvenza verso l'Universo. Il Medioevo spinse la sottomissione molto oltre: l'umiltà verso Dio era il primo dovere di un cristiano. L'iniziativa fu tarpata da questo atteggiamento, e una grande originalità era difficilmente possibile. Il Rinascimento restaurò l'orgoglio umano, ma lo spinse fino al punto dove esso dava origine all'anarchia ed al caos. La sua opera fu in gran parte distrutta dalla Riforma e dalla Controriforma. Ma la tecnica moderna, pur non essendo affatto favorevole alle individualità aristocratiche del Rinascimento, ha fatto rinascere il senso della potenza collettiva delle comunità umane. L'uomo, prima troppo umile, comincia a pensare a se stesso quasi come ad un Dio. Il pragmatista italiano Papini ci incita a sostituire l'«Imitazione di Dio» alla « Imitazione di Cristo».

In tutto questo vedo un grave pericolo, il pericolo di quella che si potrebbe chiamare empietà cosmica. Il concetto di «verità», come qualcosa che dipende da fatti del tutto al di fuori del controllo umano, è stato uno dei modi con cui la filosofia ci ha inculcato finora il necessario elemento di umiltà. Quando si allontana questo ostacolo sulla via dell'orgoglio, si fa un ulteriore passo sulla strada che porta ad un certo tipo di pazzia; l'intossicazione della potenza che invase la filosofia con Fichte e a cui i moderni, filosofi e no, sono succubi. Sono persuaso che questa intossicazione è il più grande pericolo del nostro tempo, e che una filosofia che, per quanto non intenzionalmente, contribuisce ad essa, aumenta il rischio di un grande disastro sociale.

CAPITOLO 31: LA FILOSOFIA DELL'ANALISI LOGICA

In filosofia, fin dai tempi di Pitagora, è esistito un contrasto tra coloro il cui pensiero era ispirato soprattutto alla matematica e coloro che subivano maggiormente l'influenza delle scienze empiriche. Platone, Tommaso d'Aquino, Spinoza e Kant appartengono a quello che si può chiamare il partito matematico, Democrito, Aristotele e gli empiristi moderni, da Locke in poi, appartengono al partito opposto. Ai nostri giorni è sorta una scuola filosofica che s'è messa all'opera per eliminare il pitagorismo dai principi della matematica, e per conciliare l'empirismo con quanto c'è di deduttivo nella conoscenza umana. Le aspirazioni di questa scuola sono meno spettacolari di quelle della maggior parte dei filosofi del passato, ma alcune delle sue conquiste sono solide come quelle degli scienziati. L'origine di questa filosofia sta nei risultati raggiunti da quei matematici che vollero epurare la loro scienza da ogni trabocchetto e da ogni ragionamento sdruciolato. I grandi matematici del diciassettesimo secolo erano ottimisti e ansiosi di raggiungere rapidi risultati; di conseguenza, lasciarono malsicure le fondamenta della geometria analitica, e del calcolo infinitesimale. Leibniz credeva nell'esistenza reale degli infinitesimi, ma per quanto questa opinione si adattasse alla sua metafisica non aveva alcuna solida base nelle matematiche. Weierstrass, poco dopo la metà del diciannovesimo secolo, mostrò come disporre il calcolo senza infinitesimi, e così lo rese infine logicamente sicuro. Venne poi Georg Cantor, che sviluppò la teoria della continuità e dei numeri infiniti. La "continuità", finché Cantor non la definì, era stata una parola vaga, utile per filosofi come Hegel, desiderosi d'introdurre confusioni metafisiche nella matematica. Cantor dette un preciso significato alla parola, e dimostrò che la continuità, come egli la definiva, era il concetto di cui avevano bisogno matematici e fisici. Con questo mezzo divenne antiquato gran parte del misticismo, come quello di Bergson.

Cantor eliminò anche i rompicapi logici, che si andavano trascinando da tanto tempo, sui numeri infiniti. Prendete la serie di tutti i numeri da 1 in poi; quanti ce ne sono? Evidentemente il loro numero non è finito. Fino a 1000, ci sono mille numeri; fino a 1.000.000, ce n'è un milione. Qualunque numero finito voi citiate, esistono evidentemente più numeri, perché da 1 fino al numero in questione c'è esattamente quel numero di numeri e poi ce ne sono altri più grandi. Il numero di tutti i numeri finiti dev'essere, quindi, un numero infinito. Ma ora accade un fatto curioso: il numero dei numeri pari dev'essere uguale al numero di tutti i numeri messi insieme. Esaminate queste due righe:

1, 2, 3, 4, 5, 6...

2, 4, 6, 8, 10, 12...

C'è una cifra nella riga inferiore per ogni cifra della riga superiore; quindi il numero dei termini delle due righe dev'esser lo stesso, per quanto la riga inferiore consista solo della metà dei termini della riga superiore. Leibniz, che notò questo fatto, pensò che esso rivelasse una contraddizione, e pensò che, per quanto esistano infiniti aggregati, non ci siano infiniti numeri. Georg Cantor, al contrario, negò decisamente che ci sia una contraddizione. Aveva ragione; c'è soltanto una bizzarria. Georg Cantor definì un aggregato "infinito" come un aggregato che ha delle parti contenenti tanti termini quanti ne contiene l'intero aggregato. Su questa base poté costruire un'interessantissima teoria matematica dei numeri infiniti, trasportando nel regno della logica esatta un'intera regione in preda fino allora al misticismo e alla confusione. La successiva personalità di rilievo fu Frege, che pubblicò il suo primo libro nel 1879, e la sua definizione di "numero" nel 1884; ma, benché la natura delle sue scoperte sia veramente degna di fare epoca Frege rimase del tutto ignorato finché io non attrassi l'attenzione su di lui nel 1903. Notevole il fatto che prima di Frege, ogni definizione di numero che era stata suggerita conteneva elementari errori logici. Rientrava ormai nell'abitudine identificare "numero" con "pluralità". Ma un esempio di

“numero” è un determinato numero, diciamo 3, mentre un esempio di 3 è un determinato terzetto. Il terzetto è una pluralità, ma la classe di tutti i terzetti, che Frege identificava col numero 3, è una pluralità di pluralità, e il numero in generale, di cui 3 è un esempio, è una pluralità di pluralità di pluralità. L’elementare errore grammaticale di confondere questo con la pluralità semplice d’un dato terzetto fece sì che tutta la filosofia del numero, prima di Frege, fosse un tessuto di assurdità, nel senso più stretto del termine « assurdità ».

Dall’opera di Frege si dedusse che l’aritmetica, e in genere la matematica pura, non è altro che un prolungamento della logica deduttiva. Questo metteva in crisi la teoria di Kant per cui gli enunciati aritmetici sono « sintetici » e implicano un riferimento al tempo. Lo sviluppo della matematica pura dalla logica è stato esposto in particolare nei Principia Mathematica da Whitehead e da me. Divenne sempre più chiaro che gran parte della filosofia può esser ridotta a quella che si potrebbe chiamare « sintassi », per quanto la parola vada usata in un senso un po’ più ampio di quanto non sia stato fatto finora. Alcuni, e in specie Carnap, hanno proposto la teoria che tutti i problemi filosofici siano in realtà sintattici, e che se si evitano gli errori di sintassi, un problema filosofico o viene risolto o ne viene dimostrata l’insolubilità. Credo, e Carnap adesso è d’accordo, che questa sia un’illazione eccessiva, ma è indubbio che l’utilità della sintassi filosofica in rapporto ai problemi tradizionali sia enorme. Illustrerò la sua utilità mediante una breve spiegazione della cosiddetta teoria delle descrizioni. Per «descrizione» intendo una frase come:

« L’attuale Presidente degli Stati Uniti », in cui si indica una persona o una cosa, non col suo nome, ma mediante una caratteristica che si suppone o si sa che è peculiare della persona o della cosa stessa. Tali frasi hanno dato origine a non poche preoccupazioni. Supponete ch’io dica: «Le montagne d’oro non esistono», e che voi chiediate: «Che cos’è che non esiste?» Se rispondo: «Sono le montagne d’oro», può sembrare ch’io attribuisca ad esse una qualche esistenza. Evidentemente non faccio la medesima affermazione che se io affermassi: « Il quadrato circolare non esiste ». Questo sembrerebbe implicare che il quadrato circolare sia una cosa e le montagne d’oro un’altra, benché non esistano nessuna delle due. La teoria delle descrizioni era destinata ad incontrare questa ed altre difficoltà. Secondo questa teoria, quando si analizza esattamente una proposizione contenente una frase della forma « così e così », la frase «così e così» scompare. Prendete per esempio la proposizione: «Scott è l’autore di Waverley». La teoria interpreta questa proposizione come se dicesse:

« Un uomo, e uno solo, scrisse Waverley, e quell’uomo è Scott ».

O meglio:

« Esiste un’entità c tale per cui la proposizione “X scrisse Waverley” è vera solo se X è c, altrimenti è falsa; inoltre c è Scott ». La prima parte di questo enunciato, prima della parola « inoltre », va così intesa: «L’autore di Waverley esiste (o è esistito o esisterà) ». Così: «Le montagne d’oro non esistono» significa: « Non c’è un’entità c tale che “X è d’oro e montuoso” è vero quando X è c e non altrimenti ».

Con questa definizione scompare il dubbio su ciò che s’intende dicendo:

« Le montagne d’oro non esistono ».

Secondo questa teoria, l’« esistenza » può essere asserita solo a proposito di descrizioni. Possiamo dire: « L’autore di Waverley esiste », ma dire:

« Scott esiste » è cattiva grammatica, o piuttosto cattiva sintassi. Questo chiarisce due millenni di guazzabuglio mentale intorno all’«esistenza», a cominciare dal Teeteto di Platone. Un risultato dell’opera che stiamo esaminando è quello di detronizzare la matematica dal posto preminente che ha occupato da Pitagora e Platone in poi, e di

distruggere il pregiudizio contro l'empirismo, che ne è derivato. La conoscenza matematica, è vero, non si ottiene per induzione partendo dall'esperienza; il motivo per cui crediamo che 2 e 2 facciano 4 non dipende dall'aver noi frequentemente osservato che una coppia insieme a un'altra coppia costituiscono un quartetto. In questo senso, la conoscenza matematica non è empirica. Ma non è neppure una conoscenza a priori intorno al mondo. È, in realtà, una conoscenza puramente verbale. «3» significa «2 + 1», e «4» significa «3 + 1». Ne consegue (la dimostrazione è lunga) che «4» vuol dire la stessa cosa di «2 + 2». Così la conoscenza matematica cessa d'esser misteriosa. È esattamente della stessa natura della «grande verità» che ci sono tre piedi in una yarda.

La fisica, non meno della matematica pura, ha fornito del materiale per la filosofia dell'analisi logica. Questo è avvenuto specialmente attraverso le teorie della relatività e della meccanica quantistica. Ciò che è importante per il filosofo nella teoria della relatività è la sostituzione dello spazio-tempo al posto dello spazio e del tempo. Si pensa di solito al mondo come se fosse composto di « cose » che durano un certo periodo di tempo e si muovono nello spazio. La filosofia e la fisica trasformarono la nozione di « cosa » in quella di « sostanza materiale », e concepirono la sostanza materiale composta di particelle, ciascuna molto piccola e ciascuna persistente attraverso tutto il tempo. Einstein pose degli avvenimenti al posto delle particelle; ciascun avvenimento stava con gli altri in un rapporto chiamato « intervallo », che poteva in varie maniere essere analizzato in un elemento-tempo e in un elemento-spazio. La scelta tra queste varie maniere era arbitraria, e nessuna di esse era teoricamente preferibile alle altre. Dati due avvenimenti A e B, verificantisi in regioni differenti, potrebbe accadere che secondo una convenzione essi siano contemporanei, secondo un'altra A sia precedente a B, e secondo una terza B sia precedente ad A. Nessun fatto fisico corrisponde a queste differenti convenzioni. Da tutto ciò sembra derivare che gli avvenimenti, e non le particelle, debbano essere il « materiale » della fisica. Ciò che è stato concepito come particella dovrà esser concepito come una serie di avvenimenti. La serie di avvenimenti che sostituisce una particella esige la nostra attenzione; ma non ha sostanzialità maggiore di qualsiasi altra serie di avvenimenti che possiamo scegliere ad arbitrio. La « materia » non costituisce il materiale ultimo del mondo: è solo un comodo sistema per riunire gli avvenimenti in vari mazzi. La teoria dei quanta rafforza questa conclusione, ma la sua fondamentale importanza filosofica sta nel considerare la possibilità che i fenomeni fisici siano discontinui. Tale teoria suggerisce che, in un atomo (definito come sopra), un certo stato di cose persiste per un certo tempo, e poi viene di colpo sostituito da un diverso stato di cose. La continuità del moto, che era sempre stata supposta, appare come un mero pregiudizio. Però una filosofia che si adatti alla teoria dei quanta non è stata ancora adeguatamente sviluppata. Ho l'impressione ch'essa richiederebbe un distacco dalla dottrina tradizionale dello spazio e del tempo ancor più profondo di quello richiesto dalla teoria della relatività. Mentre la fisica sta rendendo la materia meno materiale, la psicologia sta rendendo lo spirito meno spirituale. Abbiamo avuto occasione in un precedente capitolo di confrontare l'associazione d'idee al riflesso condizionato. Quest'ultimo, che ha preso il posto della prima, è evidentemente molto più fisiologico. (Questo è soltanto un esempio; non vorrei esagerare l'importanza del riflesso condizionato). Così, da entrambe le parti, fisica e psicologia si stanno avvicinando l'una all'altra e rendono quindi più probabile la dottrina del «monismo neutrale» suggerita dalla critica di William James alla « coscienza ». La distinzione tra spirito e materia fu introdotta nella filosofia dalla religione, per quanto sia sembrato a lungo che avesse solide fondamenta. Credo che spirito e materia siano comodi mezzi per raggruppare gli avvenimenti. Alcuni avvenimenti, lo ammetto, appartengono solo a gruppi materiali, ma altri appartengono ad entrambi i tipi di gruppo, e quindi sono

contemporaneamente materiali e spirituali. Questa dottrina realizza una grande semplificazione nella nostra immagine della struttura del mondo.

La fisica e la fisiologia moderne gettano nuova luce sull'antico problema della percezione. Se c'è qualcosa che si può chiamare «percezione», ciò dev'essere in un certo senso un effetto dell'oggetto percepito, e deve più o meno assomigliare all'oggetto, se dev'essere una fonte di conoscenza dell'oggetto stesso. Il primo requisito può essere soddisfatto solo se esistono dei legami causali indipendenti, in maggiore o minor misura, dal resto del mondo. Secondo la fisica, è proprio così. Le onde luminose viaggiano dal sole alla terra, e nel far così obbediscono alle loro leggi. Questo è vero solo all'ingrosso. Einstein ha dimostrato che i raggi di luce sono soggetti alla gravitazione. Quando raggiungono la nostra atmosfera, essi subiscono la rifrazione, e alcuni vengono deviati più degli altri. Quando poi raggiungono un occhio umano, accade una quantità di cose che non sarebbero accadute altrove, che terminano con ciò che chiamiamo «vedere il sole». Ma benché il sole della nostra esperienza visiva sia assai diverso dal sole degli astronomi, è tuttavia una fonte di conoscenza per questi ultimi, perché «vedere il sole» differisce dal «vedere la luna» per ragioni causalmente connesse alla differenza tra il sole degli astronomi e la luna degli astronomi. Ciò che possiamo sapere in questo modo degli oggetti fisici sono però soltanto certe astratte caratteristiche strutturali. Possiamo sapere in un certo senso che il sole è rotondo, per quanto non proprio nel senso in cui ciò che vediamo è rotondo; ma non abbiamo alcuna ragione di supporre ch'esso sia luminoso e caldo, perché la fisica può spiegare perché esso sembri tale senza dover supporre ch'esso sia tale. Quindi la nostra conoscenza del mondo fisico è soltanto astratta e matematica. Il moderno empirismo analitico, di cui sono andato esponendo i tratti, differisce da quello di Locke, di Berkeley e di Hume per il fatto d'inglobare la matematica e di sviluppare una serrata tecnica logica. È così in grado, riguardo a certi problemi, di giungere a risposte definitive, che hanno le caratteristiche della scienza piuttosto che della filosofia. Ha il vantaggio, in paragone alle filosofie dei costruttori di sistemi, d'essere in grado d'affrontare i problemi uno alla volta, invece di dover scoprire d'un sol colpo una teoria monolitica per l'intero universo. I suoi metodi, sotto questo aspetto, somigliano a quelli della scienza. Non ho alcun dubbio che, fin dove la conoscenza filosofica è possibile, è con tali metodi che può esser perseguita non ho neppure alcun dubbio che, con questi metodi molti antichi problemi siano affatto solubili. Rimane, però, un vasto campo, tradizionalmente incluso nella filosofia, per il quale i metodi scientifici sono inadeguati. Questo campo comprende questioni di fondamentale importanza; la sola scienza, per esempio, non può dimostrare che sia cosa cattiva godere nell'infliggere crudeli pene. Tutto ciò che si può sapere, si può sapere per mezzo della scienza; ma ciò che è legittimamente materia di sentimento resta al di fuori del suo terreno. La filosofia nel corso di tutta la sua storia, è consistita in due parti, disarmonicamente mescolate: da un lato una teoria intorno alla natura del mondo, dall'altro una dottrina etica e politica intorno alla miglior maniera di vivere. Il non aver distinto le due cose con sufficiente chiarezza è stato all'origine di molte confusioni. I filosofi, da Platone a William James, hanno lasciato che le loro opinioni sulla costituzione dell'universo fossero influenzate dal desiderio di miglioramento: sapendo, come essi supponevano, quali convinzioni avrebbero reso virtuosi gli uomini, hanno inventato degli argomenti, spesso molto capziosi, per dimostrare vere quelle convinzioni. Da parte mia rimprovero questa specie di dishonestà, sia dal punto di vista morale che da quello intellettuale. Moralmente, un filosofo che impiega la sua competenza professionale per qualche cosa che non sia una disinteressata ricerca della verità è colpevole d'una sorta di tradimento. E allorché suppone, nel corso dell'indagine, che certe convinzioni, vere o false che siano, son tali da spingere a un buon comportamento, egli limita l'obiettivo della speculazione

filosofica in modo tale da rendere la filosofia una cosa triviale; il vero filosofo è pronto ad esaminare tutti i preconcetti. Quando, consciamente o inconsciamente, si pone qualche limite alla ricerca della verità, la filosofia viene paralizzata dal timore, e si prepara il terreno a una censura governativa che punisca chi propali «pensieri pericolosi»: infatti il filosofo ha già posto un'analoga censura sulle proprie indagini.

Dal punto di vista intellettuale, l'effetto delle errate considerazioni morali sulla filosofia è stato quello di impedire in larghissima misura il progresso. Io non credo che la filosofia possa dimostrare o negare la verità dei dogmi religiosi, ma da Platone in poi la maggior parte dei filosofi ha considerato proprio compito produrre delle «prove» per l'immortalità e per l'esistenza di Dio. Hanno trovato degli errori nelle prove dei loro predecessori (San Tommaso respinse le prove di Sant'Anselmo, e Kant respinse quelle di Cartesio), ma a loro volta ne hanno proposte delle nuove. Per far sembrare valide le loro prove, hanno dovuto falsificare la logica, render mistica la matematica e pretendere che pregiudizi profondamente radicati fossero intuizioni mandate dal cielo. Tutto ciò è rifiutato dai filosofi che fanno dell'analisi logica l'oggetto principale della filosofia. Essi confessano francamente che l'intelletto umano è incapace di trovare risposte definitive a molti interrogativi di fondamentale importanza per l'umanità, ma rifiutano di credere che ci sia qualche «più alta» via verso la conoscenza, mediante la quale possiamo scoprire verità nascoste alla scienza e all'intelletto. Di questa rinuncia essi sono stati ricompensati dalla scoperta che a molti problemi, prima avvolti dalla nebbia della metafisica, si può rispondere con precisione, e con metodi obiettivi che non introducono nella ricerca nulla del temperamento del filosofo, fuorché il desiderio di capire. Prendete domande come: «Che cos'è un numero? Che cosa sono lo spazio e il tempo? Che cos'è lo spirito e cosa la materia?» Non dico che possiamo dare subito risposte definitive a tutti questi antichi interrogativi, ma dico che è stato scoperto un metodo, mediante il quale, come nella scienza, possiamo compiere successive approssimazioni alla verità, in cui ogni nuovo passo risulti da un miglioramento, e non da un rifiuto, di ciò che è venuto prima. Nell'accavallarsi dei fanatismi in conflitto, una delle poche forze unificatrici è la verità scientifica, con cui intendo indicare l'abitudine di basare le nostre convinzioni su osservazioni e deduzioni tanto impersonali e tanto immuni da deformazioni locali e individuali, quanto è possibile a degli esseri umani. Aver insistito per l'introduzione di questo principio nella filosofia, e aver trovato un buon metodo con cui tale principio può esser reso fruttuoso, sono i meriti principali della scuola filosofica di cui sono membro. L'abitudine all'accurata veridicità acquistata attraverso la pratica di questo metodo filosofico può essere estesa all'intera sfera delle attività umane, producendo, dov'è necessario, una diminuzione del fanatismo ed una accresciuta capacità di reciproca simpatia e comprensione.

Abbandonando una parte delle sue pretese dogmatiche, la filosofia non cessa per questo di suggerire e d'ispirare una via per la vita.

FINE