

IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA



VOL. II

LA FILOSOFIA EUROPEA

Martino Sacchi

Ledizioni
2022

IL FILO DI ARIANNA DELLA FILOSOFIA

VOLUME II

LA FILOSOFIA EUROPEA

Martino Sacchi

Ledizioni

2022 Milano

Indice generale

IL CRISTIANESIMO.....	8
Il rapporto tra fede e ragione.....	8
I contributi del Cristianesimo alla filosofia.....	9
L'antropologia cristiana.....	11
I rapporto tra cultura greca e cultura ebraica.....	12
PLOTINO.....	14
Perché è importante Plotino?.....	14
L'ontologia.....	15
La prima Ipostasi.....	15
Le altre ipostasi.....	17
La teologia negativa.....	18
Il percorso verso l'Uno.....	19
La materia e i corpi.....	20
AGOSTINO.....	22
Perché Agostino è così importante?.....	22
L'esistenza come ricerca della verità.....	24
Sapienza e felicità.....	26
L'anima è il luogo dell'incontro con la verità:.....	27
La ricerca di Dio.....	28
La polemica contro gli scettici e il Cogito.....	29
Ordine e conoscenza.....	30
Il problema del male.....	32
Il tempo.....	33
Il senso della storia.....	35
DA UN MONDO ALL'ALTRO.....	38
Il perché di una transizione.....	38
Il ruolo della filosofia araba.....	39
Le tre fasi della filosofia in Occidente.....	39
La filosofia dei monasteri.....	40
La filosofia nelle città.....	40
La filosofia delle università.....	40
ABELARDO E GLI UNIVERSALI.....	42
Perché Abelardo è importante?.....	42
Il concettualismo di Abelardo.....	44
TOMMASO D'AQUINO.....	46
Perché Tommaso è così importante?.....	46
Il <i>De ente et essentia</i> : che cosa è l'ente?.....	48

La riflessione su Dio.....	52
La differenza ontologica.....	56
I trascendentali.....	57
L'antropologia.....	58
L'etica.....	59
Il diritto.....	60
BONAVENTURA DA BAGNOREGIO.....	62
Perché Bonaventura è così importante?.....	62
GUGLIELMO D'OCKHAM.....	64
Perché Guglielmo d'Ockham è così importante?.....	64
E quindi che fine fa la «ragione»?.....	65
La fisica del Trecento.....	66
LA MAGIA E LA SCIENZA.....	70
La visione della natura.....	71
I tipi di magia.....	72
L'astrologia.....	73
LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA E LE TECNICHE.....	74
Le premesse della Rivoluzione scientifica.....	74
Il tecnico diventa scienziato, o almeno ci prova.....	75
Scienziati e tecnici collaborano.....	76
La macchina trasforma il modo di vedere il mondo.....	78
CHE COSA È LA SCIENZA.....	80
Intanto, cosa la scienza non è.....	80
Cosa è allora la scienza?.....	81
La scienza è una interpretazione <i>matematica</i>	82
La scienza è interpretazione <i>matematica di dati osservati strumentalmente</i>	83
La scienza è interpretazione <i>matematica dei dati osservati strumentalmente negli esperimenti</i>	84
La scienza è interpretazione <i>matematica dei dati osservati strumentalmente negli esperimenti, capace di prevedere dati ulteriori</i>	84
La scienza del positivismo.....	85
Popper, Kuhn e Lakatos.....	86
BACONE.....	88
Il <i>Novum Organon</i>	88
Il «discorso sul metodo» di Bacone.....	89
La nuova Atlantide.....	91
GALILEO GALILEI.....	92
Perché Galileo è così importante?.....	92
Il cannocchiale.....	92
Il Dialogo sopra i Massimi sistemi.....	94
Il pensiero di Galilei.....	97

RENÉ DESCARTES.....	100
Perché Descartes è così importante?.....	100
Il Cogito.....	102
La virata ontologica.....	104
Il «problema del ponte».....	105
Il ruolo di Dio.....	106
L'uomo: scissione tra anima e corpo.....	108
L'etica provvisoria.....	109
BLAISE PASCAL.....	112
Perché Pascal è importante?.....	112
Esprit de geometrie e esprit de finesse.....	113
L'esperienza del <i>divertissement</i>	114
Il cristianesimo tra stoicismo e scetticismo.....	115
Il pari.....	117
BARUCH SPINOZA.....	120
L' <i>Ethica more geometrico demonstrata</i>	121
Il panteismo come risposta al dualismo.....	122
Il panteismo e la scienza.....	122
La libertà e la politica.....	123
JOHN LOCKE.....	126
Perché Locke è importante?.....	126
Contro l'innatismo.....	128
La soluzione al dualismo.....	129
La critica di Locke ad Aristotele.....	130
La politica.....	131
L'ILLUMINISMO.....	134
Perché è importante l'Età dei Lumi?.....	134
I diversi tipi di scritti.....	135
La vita intellettuale durante l'Illuminismo.....	136
DAVID HUME.....	138
Perché Hume è importante?.....	138
La conoscenza.....	139
Il rapporto tra le rappresentazioni mentali.....	140
L'associazionismo.....	140
JEAN-JACQUES ROUSSEAU.....	144
Perché Rousseau è importante?.....	144
La critica alla società esistente.....	144
La riforma politica: il Contratto Sociale.....	149
L'educazione e l'Emilio.....	151
IMMANUEL KANT.....	154
Perché Kant è importante?.....	154

Il periodo precritico.....	155
La Critica della ragion pura: il programma di ricerca.....	157
L'esperienza e la conoscenza fondata.....	159
I livelli di unificazione.....	161
L'analitica trascendentale.....	162
La deduzione delle categorie.....	165
Lo schematismo.....	166
La risposta a Hume.....	167
La dialettica trascendentale.....	168
Prova ontologica.....	171
Prova a posteriori (o fisico teologica).....	172
Prova teleologica.....	172
La Critica della ragion pratica.....	173
La Critica della facoltà di giudicare.....	178

IL CRISTIANESIMO

Il Cristianesimo modifica profondamente il contesto culturale del mondo mediterraneo nel quale si sviluppa. Non interessa qui seguirne gli sviluppi storici, teologici e dottrinali: ci occuperemo solo dell'influenza che questa religione ha avuto sulla filosofia.

Il rapporto tra fede e ragione

Prima di tutto occorre affrontare il **rapporto tra fede e ragione**, spesso interpretato in maniera scorretta a causa di una serie di preconcetti sulla natura di queste due esperienze.

Secondo il sentire comune moderno, formatosi durante la Riforma protestante luterana e sviluppatosi durante il XVII secolo in un contesto dualista dal punto di vista gnoseologico e antropologico, la fede sarebbe essenzialmente un sentimento irrazionale: chi crede, deve *sentire* dentro di sé un «qualcosa» (descrivibile, almeno in prima approssimazione, come la «presenza» di Dio o il «sentimento» di Dio) che lo rende in qualche modo diverso dagli altri (i non credenti).

In parallelo a questa interpretazione, sempre per la comune opinione occidentale moderna, la ragione si ridurrebbe essenzialmente a una qualche forma di capacità di calcolo (che sia esso matematico o puramente logico) e quindi in ultima analisi si identificherebbe con la razionalità scientifica.

È evidente che tra una fede e una ragione concepiti in questo modo non è possibile alcun rapporto, e tanto meno alcuna collaborazione. Ragione e fede sono interpretati come due termini opposti e non complementari. Io devo scegliere: se voglio essere un credente devo rinunciare all'uso della mia ragione, se invece voglio usare la mia razionalità per organizzare la mia vita devo rinunciare al sentimento della fede.

Secondo la Chiesa cattolica delle origini, invece, le cose stanno in modo completamente diverso: **la fede è prima di tutto una esperienza** che rinnova il significato di tutta l'esistenza e **che nasce dall'incontro con il Cristo** all'interno della comunità dei suoi fedeli; la **ragione** d'altro canto viene intesa in senso classico **come la capacità di manifestare l'essere** e quindi la possibilità per l'essere di manifestarsi.

In questo modo **i rapporti tra fede e ragione si configurano in termini non conflittuali**: non è più necessario scegliere tra la razionalità e il sentimento, ma i due principi possono convivere pacificamente e anzi aiutarsi a vicenda.

Se infatti la fede è prima di tutto un modo per riorganizzare la visione della totalità a partire dall'incontro con il Cristo, per svolgere questo compito ha bisogno di concepire l'uomo come «apertura al mondo», proprio come sostiene la tradizione classica quando interpreta il pensiero come manifestazione dell'essere. Lo stesso incontro con il Cristo è una «manifestazione» del divino, sia pure del tutto particolare.

Viceversa dal punto di vista della ragione, intesa come apertura alla totalità, la fede è un potenziamento e insieme un approfondimento, dato che essa nasce dall'incontro con Qualcosa che la ragione da sola non poteva né prevedere né immaginare. Non a caso, la Bibbia per esprimere l'esperienza della fede ricorre molto spesso all'immagine dell'amore, inteso come non come semplice sentimento interiore e solipsista ma come la scoperta e l'apertura all'Altro da sé.

I contributi del Cristianesimo alla filosofia

Le principali tematiche il Cristianesimo introduce nella filosofia come contributi originali di riflessione sono riunibili in due coppie: da una parte

il tema della persona e della libertà

dall'altra parte

il tema dell'esistenza e della creazione.

Noi affronteremo subito la prima di queste tematiche, mentre la seconda verrà affrontata più avanti.

Il tema della persona nasce agli inizi del IV secolo da una problematica squisitamente teologica, ovvero la necessità di parlare di un Dio «uno e trino», come afferma implicitamente il Credo niceno, senza dover ammettere l'esistenza di tre divinità distinte. Questo punto fondamentale della dottrina cattolica offre un ovvio bersaglio polemico ai nemici del Cristianesimo, perché sembra negare nel modo più plateale possibile il principio di non contraddizione, fondamento del pensiero umano: è facile capire quindi perché, non appena è possibile per i cristiani elaborare un'organica riflessione teologica, esso viene posto al centro della loro attenzione.

La risposta ruota attorno al concetto di «**persona**», che a quanto pare fu introdotto per la prima volta nella teologia da Tertulliano.

La parola viene dal latino, dove indica la **maschera teatrale** che ha il compito non solo di rendere facilmente identificabili i personaggi ma anche di amplificare la voce dell'attore grazie alla sua forma particolare.

Nella teologia cattolica la nozione di «persona» serve per indicare gli «attori» della storia della salvezza, così come si ricavano dalla tradizione consolidatasi nelle Scritture: il Padre, il Figlio e lo Spirito.

Il principio fondamentale dell'antropologia cristiana però, affermato fin nel libro del *Genesi*, sostiene che l'uomo è «a immagine e somiglianza di Dio»: se Dio è «persona», quindi, anche l'uomo lo sarà.

La caratteristica fondamentale della persona divina è la libertà, intesa come libero arbitrio. Dio infatti non può essere costretto da qualcosa o qualcuno che gli sia esterno a fare o a non fare qualcosa. Se così fosse non sarebbe più Dio, perché non sarebbe più il fondamento e il vertice del mondo, ciò al di là o al di sopra del quale non c'è più nulla. Dio è libero nel senso che non esiste una causa esterna a lui che lo possa obbligare a fare o a non

fare qualcosa. Allo stesso modo l'uomo è libero perché nulla di esterno a lui, nemmeno Dio, può obbligarlo a fare o non fare qualcosa.

La seconda caratteristica della persona divina è l'amore, inteso come capacità di donazione di sé all'altro.

L'antropologia cristiana

Si delineano già alcune caratteristiche tipiche della antropologia cristiana, prima di tutto in contrapposizione alla antropologia greca. Quest'ultima si basava sulla nozione di «psychè», cioè di principio vitale immateriale che deve essere ammesso per giustificare il fatto che il corpo umano «vive»: come abbiamo appena detto, l'antropologia cristiana si basa sul concetto di «persona». L'antropologia greca, nonostante qualche accenno in senso contrario, rimane fundamentalmente legata al cosiddetto **intellettualismo etico** di Socrate.

Questi sosteneva che l'uomo fa necessariamente ciò che la ragione gli mostra come buono, e perciò non compie il male volontariamente. Il problema etico si risolve in un problema gnoseologico: se riesco a far conoscere veramente a un uomo cosa è il bene per lui, egli certamente lo farà. Se non lo fa, significa semplicemente che nonostante le sue eventuali affermazioni in contrario egli non ha ancora capito in modo autentico cosa sia il bene per lui. **L'accento è messo sulla conoscenza.**

Al contrario i teologi e i pensatori cristiani, come per esempio S. Paolo, amano ripetere: «**Video meliora proboque, sed deteriora sequor**» (Vedo le cose migliori e le approvo, ma segue lo peggiori), che in realtà una citazione dalle *Metamorfosi* di Ovidio (la frase è pronunciata da Medea per descrivere il suo dramma interiore). Non serve capire con l'intelletto cosa è il bene e quindi cosa dovrei astrattamente fare. Quello che conta veramente è ciò che decido liberamente di fare, e la mia libertà si spinge al punto che io posso anche decidere di rifiutare l'evidenza del bene, che invece per i greci dovrebbe condurmi all'assenso. **L'accento è messo sulla volontà.**

I rapporto tra cultura greca e cultura ebraica

L'antropologia cristiana si fonda sulla visione biblica dell'uomo, che a sua volta assorbe ed esprime una serie di concetti e di valori tipicamente semitici. Tuttavia questa concezione, molto diversa da quella greca, si mescola in modo inestricabile e ambigua con quest'ultima prima ancora dell'avvento del Cristianesimo.

L'occasione e la causa di questa evoluzione è la traduzione della Bibbia dall'ebraico al greco per la comunità ebraica di Alessandria di Egitto, dove c'era una maggioranza di neoconvertiti che non conoscevano l'ebraico. La traduzione viene affidata a una commissione di 70 saggi, da cui prende il nome con cui è attualmente nota (la «**Bibbia dei Settanta**»). Anche in questo caso ci concentreremo solo sui punti che possono interessare direttamente la filosofia e in particolare la antropologia.

Nella Bibbia non esiste una unica parola per indicare l'«uomo»: ne esistono invece almeno quattro, che sono **nefēs**, **bâsâr**, **ruah** e **leb**. Ciascuna di esse indica non una parte dell'uomo, ma l'uomo stesso nella sua completezza sebbene considerato da un particolare punto di vista.

Nefēs indica l'uomo considerato dal punto di vista dei bisogni essenziali e dell'indigenza, cioè della mancanza di ciò che serve per vivere: quindi talvolta indica la parte anatomica che meglio simboleggia questo aspetto dell'uomo, e cioè la gola.

Bâsâr indica la carne nel senso più ampio del termine, tanto che viene usata anche per indicare gli animali o, tra le parti del corpo, indica quella legata alla riproduzione sessuale. Tuttavia prevale il senso per il quale l'uomo, nel suo complesso, è impotente quando rinuncia all'amicizia con Dio.

Viceversa **ruah** indica proprio la potenza di Dio e dell'uomo quando accetta il piano che Dio ha su di lui

Infine **leb** indica la razionalità dell'uomo intesa in un senso molto ampio, dato che comprende sia il sentimento, la ragione e la volontà. È fondamentale capire che per la cultura ebraico-semitica **la conoscenza si ottiene non con la ricerca intellettuale, ma con l'ascolto**. È per questo che la sede del leb è il cuore, non il cervello.

Il problema è che queste parole non hanno corrispondenti esatti né in greco né in latino e a maggior ragione in italiano. I saggi che traducono la Bibbia dei Settanta devono quindi compiere delle scelte difficili, che condizioneranno poi tutto il modo di interpretare l'esperienza religiosa ebraico-cristiana.

Nefēs quindi viene tradotto con *psychè* e poi con *anima*, **bâsâr** con *soma* e quindi con *caro*, **ruah** con *pneuma* tradotto poi in latino con *spiritus* e infine **leb** con *kardia* e poi *cor* (parole che significano entrambe il cuore in senso fisiologico).

Ma le parole usate nella cultura greca esprimono principi tipici della cultura greca e completamente diversi da quelli ebraici: **psychè** infatti è propriamente solo il **principio vitale del movimento**, che deve in qualche modo unirsi al **soma**, il corpo fisico che lasciato a se stesso non può vivere.

Il solo fatto di usare queste parole perciò ha modificato il senso stesso del testo biblico, introducendovi una interpretazione dualistica della vita che era del tutto assente nella versione originaria.

In particolare, la *psychè* di Platone è intrinsecamente immortale ed è pienamente se stessa solo quando si libera del corpo; al contrario, la **nefēs** ebraica è talmente unita al corpo che la Bibbia non parla mai di immortalità dell'anima ma solo di resurrezione dei corpi.

Questo però non basta a far comprendere e condividere la nuova dottrina ai Greci, i quali non possono accettare né che Dio si possa fare uomo, né l'idea che l'amore possa essere un moto spontaneo del superiore (Dio) nei confronti dell'inferiore (l'uomo).

Non a caso nella mitologia greca le divinità si uniscono alle donne solo mediante la forza o l'inganno. Al contrario nell'episodio dell'Annunciazione cristiana l'angelo chiede a Maria il suo consenso.

PLOTINO

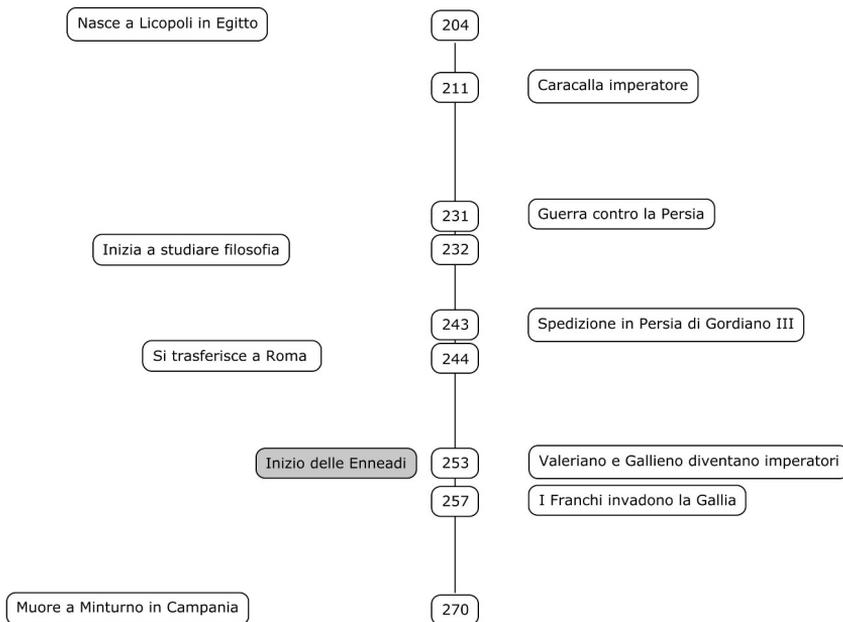
Perché è importante Plotino?

È uno degli autori più difficili e importanti della storia della filosofia e il suo pensiero riemerge nei filosofi più impensati, anche dopo lunghi intervalli di tempo. La sua filosofia rappresenta una delle fondamentali opzioni che abbiamo sul piano ontologico e metafisico per interpretare la realtà. Essa può essere descritta come una forma di **panteismo acosmistico**: il dio è l'unica realtà che esiste veramente mentre l'esistenza del mondo è solo una illusione.

Dal punto di vista culturale Plotino rappresenta la risposta della filosofia greca al cristianesimo, che rappresentava per essa una sfida mortale, e costituisce di fatto una sintesi di tutta la filosofia ellenica, in particolare di quella di Aristotele e quella di Platone.

Al centro della riflessione di Plotino è il problema dell'essere: quale struttura esso abbia, come possano conciliarsi unità e molteplicità, immobilità e movimento, eternità e tempo.

Sinossi della vita di PLOTINO



L'ontologia

La prima mossa di Plotino parte da Aristotele, che aveva già notato **la coestensione del concetto di essere e unità**: questo significa che là dove c'è essere c'è unità, e viceversa dove c'è unità c'è essere. Posso dire che qualcosa esiste solo perché questo si presenta come qualcosa di unitario.

Plotino porta l'esempio del **gregge** o dell'esercito: possiamo dire che un gregge o un esercito esistono quando vediamo un gruppo di pecore o di uomini che esistono insieme. Ma se un insieme si disperde non esiste più, anche se le singole entità che lo componevano continuano a esistere ciascuna per conto proprio: le singole pecore continuano a esistere anche quando il gregge, in quanto tale, non c'è più, così come i soldati che si sono sbandati continuano a vivere anche se l'esercito che prima componevano non esiste più. Per un certo verso, apparentemente, nessuna realtà materiale e individuale è andata nel nulla; eppure qualcosa è effettivamente scomparso nel momento in cui è venuta meno la «unità» che faceva esistere una certa cosa (quella che è poi è scomparsa).

Essere e unità sono quindi interscambiabili sul piano ontologico.

Il passo successivo è chiedersi: **da dove viene l'unità alle cose?** La risposta è squisitamente platonica: l'unità che tutte le cose hanno e che le fa esistere proviene dalla **partecipazione all'Unità in quanto tale**. Per Plotino quindi il fondamento ontologico è l'Uno (in greco «Hen»). Le cose esistono perché sono «une», e questa unità deriva loro dalla loro partecipazione all'Unità in quanto tale, con l'Uno in sé.

La prima Ipostasi

Ma cosa possiamo dire dell'Uno in sé?

Se l'Uno deve essere davvero uno, non deve avere in sé nessuno forma di molteplicità. Deve essere assolutamente uno, puro, inscindibile, indiveniente, eterno. Non deve avere al proprio interno nessuna forma di molteplicità, nemmeno la più piccola. Questo ci costringe però, paradossalmente, a non poter ammettere nessuna qualità dell'Uno. Infatti se noi diciamo:

L'uno è bello,

oppure

L'uno è immodificabile

o addirittura

L'uno è unitario

aggiungiamo all'Uno qualcosa, poiché se il «bello» è in qualche modo «dentro» l'Uno (dato che predico l'aggettivo «bello» dell'Uno) allora l'Uno è «due», cioè una molteplicità, dato che deve essere insieme «uno» e «bello». In altre parole se l'Uno deve essere essere concepito come totalmente unitario allora **di esso non possiamo propriamente dire nulla.**

Plotino è così rigoroso nel trarre le conseguenze della sua impostazione da affermare che l'Uno non è causa, non è il bene, non è il pensiero, non è l'essere, non è propriamente nemmeno Dio e a rigor di termini non può neanche venir definito come Uno: esso possiamo dire solo ciò che non è. («lo stesso nome «Uno» non significa altro che la negazione della molteplicità - *Enneadi*, V,6,5 - e, dunque, solo indirettamente lo designa»).

In questo modo Plotino diventa l'iniziatore di quella che verrà chiamata in seguito «**teologia negativa**».

Il suo fondamento è totalmente trascendente, ossia totalmente al di là di quello che noi possiamo conoscere. È qualcosa che esiste, ma in un modo tale che noi non possiamo parlarne se non per analogie e simboli. Plotino per descrivere questa situazione inventa una parola nuova: l'Uno è **ipostasi**, ossia ciò che esiste in modo autonomo.

L'Uno è la «categoria delle categorie», la «forma delle forme» (o la «forma senza forma») in cui possiamo scorgere l'idea platonica di bene; è la fonte perenne da cui ogni cosa scaturisce e verso cui tende a tornare.

L'Uno è (se vogliamo utilizzare una terminologia religiosa) un «dio senza nome». Esso rappresenta una delle immagini più astratte della divinità che mai siano state concepite, ben lontano sia dal demiurgo platonico (sottoposto alle idee) e dal «creazionismo» del Dio ebraico-cristiano (che vuole creare il mondo e che lo ama).

L'Uno di Plotino non «crea», propriamente parlando, qualcosa che è «altro da lui», cioè un mondo distinto dall'Uno stesso (come invece

avviene nella tradizione ebraico-cristiana) ma si autopone liberamente, essendo infinita potenza che necessariamente si espande: e in questa necessaria auto-generazione è compresa quindi anche la produzione del mondo (è preferibile non usare la parola «creazione» per evitare confusioni con la posizione ebraico-cristiana, nella quale la produzione del mondo da parte di Dio non è necessaria, ma voluta come atto d'amore).

Le altre ipostasi

Nella cultura greca è impensabile che i principi ontologici opposti («essere» e «non essere») possano entrare direttamente in contatto. Per questo Plotino introduce una seconda ipostasi, detta **Nous** (pronuncia: «nus», «Spirito»), che corrisponde esattamente al mondo delle idee platoniche e che serve ad attenuare l'abisso vertiginoso che separa l'Uno dal mondo delle cose che noi vediamo. Ma nemmeno il Nous basta a spiegare il mondo delle cose, caratterizzato dalla trasformazione e dal divenire (caratteristiche opposte a quelle del Nous): perciò Plotino recupera la nozione di Anima del mondo (*anima mundi*), anch'essa derivata da Platone.

Esistono quindi tre ipostasi: Uno, Nous o Spirito e Anima.

L'Uno, suprema potenza, è centro di un processo di «irradiazione» (*perilampsis*) che è essenzialmente una autocontemplazione di sé da parte dell'Uno: non esiste propriamente nulla al di fuori dell'Uno, che l'Uno possa in qualche modo contemplare. Grazie a questo processo l'Uno «non esce da sé» ma «produce in sé» la sovrabbondanza d'essere di cui è portatore. Con ciò non si depotenzia, non si sminuisce, non cambia ma, semplicemente, «è ciò che dev'essere».

Per descrivere questo processo produttivo Plotino usa una serie di efficaci metafore (ricordiamo che propriamente parlando noi non dovremmo dire nulla dell'Uno). Una delle più efficaci è l'immagine della **luce** che s'irradia in ogni direzione senza, per questo, veder diminuito il proprio splendore.

Dall'Uno, dunque, prima ipostasi, procede la seconda ipostasi, il Nous (o «Spirito»). Il processo di irradiazione è un processo di moltiplicazione e insieme per così dire di «indebolimento» della potenza contemplatrice originaria, che resta qualitativamente la

stessa (come la luce, che allontanandosi dal centro di emissione si indebolisce pur restando se stessa).

Il Nous pensa se stesso ed è, nello stesso tempo, ciò che viene pensato: l'attività del pensiero richiede uno sdoppiamento del soggetto, che si rende «oggetto» a se stesso.

Dal Nous insieme «pensante» e «pensato» (oppure «conoscente» e «conosciuto») procede la **terza ipostasi**, l'**Anima**, che, pur continuando a partecipare della vita del Nous e quell'Uno, si fa materia, mondo e corpo, in quanto è una ulteriore moltiplicazione e frammentazione dell'unica e medesima energia contemplatrice originaria.

L'Anima occupa una posizione intermedia tra mondo intelligibile e mondo sensibile: essa, da un lato, si volge verso il Nous e quindi partecipa della vita dell'Uno, cogliendo la luce delle idee; dall'altro, come Anima del mondo, produce, ai suoi estremi confini, la materia dell'universo fisico (è dunque *physis*) e, infine, si specifica nei singoli corpi viventi (come «anima individuale»).

Per descrivere il rapporto tra le tre ipostasi Plotino usa la metafora del fuoco: la fiamma viva corrisponde all'Uno, perché è calore e luce insieme. Poi, come attorno al fuoco c'è una zona con luce e calore, così attorno all'Uno esiste il Nous. Infine c'è un'area molto più grande in cui si vede il fuoco ma non si sente il calore, e questa fascia corrisponde all'Anima. Il mondo che noi vediamo è l'ultimo segno del fuoco, è l'uno indebolito dai passaggi.

La teologia negativa

L'Uno deve produrre il mondo, ma questo processo non può essere che necessario: il dio di Plotino non sarebbe se stesso se non producesse il mondo.

Per questo è sbagliato parlare di creazione a proposito di Plotino, perché questo implicherebbe ammettere nell'Uno la possibilità di non produrre il mondo e allo stesso tempo la volontà (libera) di portarlo all'esistenza.

Per Plotino: Dio+mondo>Dio-mondo

Per la tradizione ebraico-cristiana:

Dio+mondo = Dio-mondo

Questo significa che se il Dio cristiano avesse deciso di NON creare il mondo, la «quantità totale» di realtà sarebbe rimasta la stessa: l'Uno di Plotino è in qualche modo costretto a produrre il mondo, invece, perché altrimenti non sarebbe neppure se stesso

Plotino riprende esplicitamente il passo di Platone (alla conclusione dell'allegoria della caverna) in cui il sole (idea del bene) viene reinterpretato come Uno, come il bene che sta al di là delle eide. Il nostro pensiero è infatti legato al mondo delle idee, quando parliamo facciamo riferimento alle eide platoniche. La parola esprime la connessione che il pensiero ha colto tra l'oggetto sensibile e l'eidos. L'Uno è al di sopra del livello cui si collocano sia il pensiero sia le parole: perciò è “ineffabile”, ossia indicibile.

Plotino, lo abbiamo già detto, afferma che se noi cogliessimo davvero l'Uno (l'assoluto, il fondamento di tutto il resto) lo trasformeremmo in una cosa tra le cose, ossia tradiremmo la sua più autentica natura.

Se Dio esiste, invece, sicuramente non è una «cosa» tra le altre «cose»: non può essere paragonabile, letteralmente, a nulla. Ma siccome le nostre parole e pensieri arrivano al massimo fino al livello delle eide platoniche, di conseguenza noi non siamo in grado di cogliere il fondamento dello «Hen»: non resta che la via della teologia negativa, ossia quella posizione per la quale noi possiamo dire cosa dio NON è ma non cosa dio È.

Il percorso verso l'Uno

Per Plotino la possibilità di cogliere l'Uno è legata a un lungo processo di purificazione interiore, paragonabile a quello descritto nel *Simposio* platonico.

Questo processo di purificazione è in realtà un progressivo abbandono della molteplicità, con il quale si devono abbandonare gradualmente tutte le forme di molteplicità che si conoscono.

I gradini di questa metaforica scala verso l'Uno sono

- la pratica della virtù,

- la contemplazione della bellezza e
- lo studio della filosofia.

La **virtù** è purificazione, liberazione dall'esteriorità e dalla corporeità; la contemplazione della **bellezza** permette di cogliere la manifestazione dell'Uno nell'ordine e nell'armonia delle cose; nella **filosofia**, infine, si ha l'intuizione intellettuale del mondo intelligibile. Per avvicinarsi a dio non occorre «credere», è necessario «comprendere».

L'anima dell'uomo, dunque, attraverso questa serie di conquiste (moralì, estetiche, intellettuali), arrivata al punto più alto della consapevolezza di sé, si libera e raggiunge lo stato in cui è possibile l'estasi (ek-stasis: uscita da sé). Nell'estasi, essa gode direttamente dell'Uno e della sua pienezza di vita.

Il motto che riassume la visione etica di Plotino è *Afele panta* cioè spogliati di tutto: della corporeità prima di tutto, ossia della molteplicità dei sensi, ma in secondo luogo anche della molteplicità dei concetti. Al termine del processo si arriva a una contemplazione ineffabile dell'Uno, ossia a un'esperienza mistica.

Questa posizione plotiniana verrà apprezzata dai filosofi cristiani, che vedranno in lui una conferma della loro esperienza religiosa.

Noi infatti siamo già immersi in Dio (nell'Uno, o meglio nell'energia contemplatrice dell'Uno che si è indebolita passaggio per passaggio): dobbiamo solo riconoscerlo.

Quello che dobbiamo fare è un'opera di **conversione**: dobbiamo semplicemente cambiare il nostro punto di vista. Questa operazione in sé non cambia nulla del mondo esterno ma cambia completamente il modo in cui noi lo viviamo e lo percepiamo.

La materia e i corpi

Se tutto è prodotto dall'energia dell'uno, allora ogni cosa è una emanazione di questo Uno. Propriamente parlando, solo l'Uno esiste veramente; le cose esistono solo in modo illusorio, anzi non esistono affatto. La posizione di Plotino può quindi essere descritta come **panteismo acosmista**, ossia una posizione per la quale **tutto è Dio**, e il mondo, propriamente parlando, non ha una esistenza

autonoma.

L'immagine che nel medioevo viene spesso usata è il raggio di luce che colpisce un cristallo e viene rifratto: il raggio di luce rimane sempre lo stesso, ma si indebolisce mentre si divide e alla fine non può più illuminare. Al momento finale si può a stento riconoscere l'Uno, quindi bisogna fare un processo di progressiva spogliazione di se stessi per riportarsi all'uno e avere un rapporto diretto con l'assoluto.

La materia non è altro che l'ultimo esito del processo di irradiazione dell'Uno: è il margine d'ombra al limitare della luce, è mancanza e privazione di bene.

Ma tuttavia la materia non è, propriamente parlando, il male in se. Il male, infatti, sta nella rinuncia dell'anima a percorrere la strada che riconduce all'Uno, è la «scelta» di rimanere nelle tenebre. Dal punto di vista ontologico, il male è assenza di misura, indeterminatezza, instabilità, passività, non essere: esso, in definitiva, «non è sostanza» (*Enneadi*, I, 8, 3).

Se la materia rappresenta «il confine dell'anima» ed è l'ultimo effetto della cosmica irradiazione dell'Uno, allora si deve concludere che i corpi stanno dentro le anime. Da questo primato dell'anima sul corpo nasce l'orrore del filosofo per la tesi cristiana della resurrezione dei corpi, destinata a diventare uno dei dogmi centrali della nascente religione.

AGOSTINO

Perché Agostino è così importante?

Agostino (354-430 d.C.) è un pensatore di importanza fondamentale nella storia dell'Occidente.

È un **filosofo cristiano** che si trova a vivere alla fine dell'impero romano e assiste al crollo della più grande civiltà del mondo antico. Infatti, anche se la storiografia (solo quella italiana, però) indica nel 476 d.C. (deposizione di Romolo Augustolo da parte di Odoacre) l'atto finale dell'impero, nella coscienza dei contemporanei di gran lunga più traumatica fu la **presa di Roma** da parte dei goti di Alarico nel **410**, quando Agostino era ancora vivo. Il suo pensiero si pone quindi come una «**pensiero della fine**», ma insieme rappresenta la base sulla quale ripartirà nei secoli successivi la filosofia cristiana.

La seconda, essenziale caratteristica del pensiero agostiniano è la sua insistenza sulla **interiorità**. La ricerca filosofica coincide con la ricerca esistenziale del significato della vita e viceversa la vita è essenzialmente ricerca. Vita e filosofia non sono staccate: la ricerca filosofica non è qualcosa di astratto ma è rivolto al raggiungimento della felicità, che a sua volta coincide con l'incontro con Dio. L'esperienza dell'uomo vive così nella tensione fra due poli, l'*inquietudo*, che è mancanza e desiderio, e la *beatitudo*, che è pienezza e appagamento.

In una delle sue opere più importanti, le *Confessioni*, Agostino scrive: «ero divenuto un enigma angoscioso (*magna quaestio*) per me stesso» (*Confessioni*, IV, 4, 9). La ricerca della felicità parte mettendo in discussione se stessi: per Agostino, poi, questa tensione può risolversi solo nell'incontro con Dio.

Proprio per questo intreccio inestricabile di ricerca teoretica e percorso esistenziale è importante conoscere a fondo la vita di Agostino per comprenderne la filosofia.

Sinossi della vita di Agostino

Nasce a Tagaste in Africa	354	
Inizia a studiare retorica a Cartagine	371	
Legge l'Ortensius di Cicerone	373	
	378	Battaglia di Adrianopoli
	380	Editto di Tessalonica
Aderisce al manicheismo	381	
Si reca a Roma e aderisce allo scetticismo	383	
Si trasferisce a Milano	384	
Definitiva conversione al cristianesimo	386	
Soliloquia	387	
Ritorna in Africa	388	
De libero arbitrio - De Magistro	391	
Vescovo di Ippona	395	Morte dell'imperatore Teodosio e divisione dell'Impero romano
Confessioni	400	
	402	Battaglia di Pollenzo
	406	I popoli germanici invadono la Gallia
	410	Sacco di Roma di Alarico
Inizio del De Civitate Dei	413	
Redazione finale del De trinitate	420	
Muore a Ippona assediata	430	

L'esistenza come ricerca della verità

Agostino nasce a **Tagaste** (l'odierna Souk Ahras, in Algeria) nel 354. Come molti giovani africani della sua condizione, Agostino ha una sola possibilità di ascesa sociale: una cultura superiore che apra la via all'avvocatura, alla carriera amministrativa e politica, all'insegnamento nelle cattedre imperiali. Agostino studia prima a Tagaste, poi a Madaura, infine a Cartagine, dove approfondisce con grande successo la retorica.

Tuttavia Agostino vive una prima crisi alla lettura di un testo di Cicerone per noi perduto, l'*Ortensio*, in cui Cicerone, muovendo dal tema tradizionale della felicità, mostrava che quest'ultima non può essere trovata nelle ricchezze, nei piaceri, negli onori, ma solo nella *sapientia*, cioè nella saggezza che è verità e conoscenza delle cose umane e divine.

La lettura di questo testo fa scoprire ad Agostino la filosofia intesa non come adesione all'una o all'altra setta filosofica, ma come ricerca della verità.

In questo periodo la madre **Monica**, fervente cristiana, cerca inutilmente di avvicinarlo alla sua fede: Agostino trova un ostacolo insormontabile nello stile della Bibbia, troppo lontano dalla raffinatezza ciceroniana.

A **Cartagine** Agostino convive con una ragazza da cui ha un figlio nel 372 (Agostino ha solo 18 anni). La morte del padre lo priva del sostegno economico e quindi deve tornare a Tagaste per aprire una scuola e procurarsi i mezzi per vivere.

Nel frattempo però ha conosciuto la setta dualistica dei manichei, che in un primo momento sembra soddisfare la sua sete di verità.

La concezione manichea è rigidamente dualistica: un dio del bene lotta perennemente contro un dio del male; l'uomo è composto di un'anima e di un corpo, concepiti anch'essi come elementi contrapposti e sempre in lotta; tutto ciò che è legato al corpo, in particolare la sessualità, è male.

Nell'orbita di questa religione razionalistica, che non si presenta come incompatibile con il cristianesimo, ma anzi pretende di

esserne l'autentica espressione, Agostino resta nove anni, dal 373 al 382, mentre insegna grammatica e retorica con crescente successo, prima a Tagaste, poi a Cartagine, quindi a Roma.

Tuttavia la fiducia di Agostino nel manicheismo si indebolisce col tempo per la sempre più evidente incapacità di questa dottrina di risolvere sia i problemi di fisica sia quelli dell'esistenza umana. Dopo un decisivo incontro con l'esponente più in vista della setta, Fausto, che non risolve i dubbi di Agostino, questi abbandona il manicheismo.

Nel **383** Agostino va a **Roma** e qui si avvicina alle correnti **accademiche scettiche**.

Si tratta in teoria di filosofi eredi dell'Accademia platonica che però ormai sanno solo esprimere una critica corrosiva di ogni certezza esaltando il dubbio e la sospensione del giudizio.

Sul piano biografico, l'anno che Agostino trascorre a Roma è caratterizzato da malessere e disagio. Tuttavia le amicizie dell'ambiente manicheo si rivelano preziose procurandogli un incontro con il prefetto della capitale, Simmaco, il quale gli conferisce una cattedra vacante di retorica a **Milano**, nel **384**.

Il soggiorno a Milano, all'epoca capitale dell'Impero, è una svolta fondamentale nella vita di Agostino, sia sul piano esistenziale, sia su quello filosofico.

Inizialmente cerca di inserirsi nella società milanese con una serie di mosse strategiche (per esempio si fa catecumeno della chiesa ambrosiana e sotto le pressioni della madre ripudia la donna amata in vista del matrimonio con una donna dell'alta società), ma l'ansia di verità continua a tormentarlo.

Due sono i problemi cruciali: l'antropomorfismo della Bibbia e l'esigenza di svincolarsi dal materialismo. La soluzione viene dal vescovo di Milano **Ambrogio**.

Ambrogio non è un provinciale autodidatta come Agostino: appartiene a un'illustre famiglia senatoria, conosce il greco e la filosofia, in particolare quella neoplatonica, padroneggia la letteratura.

In questo modo può fornire le risposte che Agostino cerca: una **interpretazione allegorico-simbolica della Bibbia**, da una parte,

e la **sinergia tra cristianesimo e neoplatonismo dall'altro**.

Che cosa trova Agostino nel neoplatonismo?

- In primo luogo, una filosofia radicalmente antimaterialistica, in cui pensare quel superamento del materialismo che egli giudica necessario sul piano religioso oltre che su quello filosofico.
- In secondo luogo, una impostazione del problema del male che gli consente di svincolarsi dal dualismo manicheo.
- Infine, un percorso di ricerca della verità che si rivolge non all'esterno, ma all'interno, in cui l'anima, nella luce di Dio, ritrova in se stessa sé e Dio: «accolsi il consiglio di tornare in me stesso e con la tua guida entrai nel mio mondo interiore» (Confessioni, VII, 10, 16).

La **conversione definitiva al cristianesimo** ha luogo nell'estate del **386** a Cassiciacum (Cassago Brianza), aprendo tutta l'esistenza di Agostino a una nuova prospettiva che si concretizza in una serie di importanti opere filosofiche. Nel 387 riceve il battesimo dalle mani di Ambrogio e ritorna a Tagaste. In seguito diventa vescovo di Ippona (altra città africana) dove muore nel 430.

Sapienza e felicità

Per Agostino **lo scopo della conoscenza è la felicità**. È questo il problema fondamentale di Agostino uomo e di Agostino filosofo. «**Nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit**», ossia: «non c'è nessuna ragione per l'uomo di fare filosofia se non essere felice» dirà nel *De civitate Dei*, una sua importantissima opera.

Il modo che Agostino ha di concepire l'uomo non è astratto: egli intuisce che l'uomo è una persona concreta, con desideri e passioni, che si apre al mondo in diverse direzioni. Questo «tendere a», questo «aprirsi a», è ciò che noi normalmente chiamiamo «conoscenza». La concezione dell'anima in Agostino quindi è quella di una realtà **polidirezionale**, che però mantiene essenzialmente la sua caratteristica fondamentale di «apertura all'essere».

La prima conseguenza di questa impostazione è che **è sbagliato concepire l'anima umana come divisa tra intelletto e sentimento**. Se la coscienza (o l'anima, se si preferisce usare il termine di Agostino) è apertura all'essere (e quindi «conoscenza» in senso molto lato), il sentimento è come la «coloritura» della conoscenza, la «tonalità» che assume il manifestarsi dell'essere a me.

Il motore della conoscenza è il desiderio di conoscere: io devo «desiderare di conoscere» prima di conoscere, perché altrimenti non mi attiverai per conoscere il mondo. Ma cosa desidero? Io desidero ciò che amo, risponde Agostino. Senza il desiderio e l'amore, quindi, non c'è vera conoscenza.

Il cuore del programma e del metodo di ricerca agostiniano è delineato con chiarezza nei *Soliloquia*, forse la sua prima opera filosofica:

**«Dio e l'anima: questo desiderio conoscere. -
Nulla più? - Assolutamente nulla» (I, 2, 7).**

In questa dichiarazione notiamo, in primo luogo, che **il mondo esterno viene escluso dalla direttrice principale della ricerca**: esso può essere al massimo il punto di partenza e una tappa nel percorso che conduce alla vera conoscenza dell'anima e di Dio.

In secondo luogo, Agostino afferma che, da un punto di vista metodologico, la conoscenza di sé implica la conoscenza di Dio: **solo a partire da sé** - nella tradizione che congiunge il **nosce te ipsum** socratico con Plotino - **l'uomo può giungere alla verità ossia a Dio.**

L'anima è il luogo dell'incontro con la verità:

**«Non andare fuori di te, ritorna in te stesso»
(*Noli foras ire, in te ipsum redi*)**

La verità dimora nell'uomo interiore (*«in interiore homine habitat veritas»*), come avevano già intuito Socrate e poi Platone. Ma non ci si può fermare alla coscienza: con un percorso che ricorda nettamente quello di Plotino, Agostino sostiene che «se scoprirai che la tua natura è mutevole, devi trascendere anche te stesso. Ma ricorda, quando trascendi te stesso, tu trascendi l'anima razionale. Tendi pertanto la donde s'accende il lume stesso della ragione» (*De vera religione*, XXXIX, 72).

Dal mondo esterno all'interiorità dell'anima; dalla interiorità dell'anima alla verità trascendente: è questo l'itinerario, di

evidente impianto neoplatonico, che conduce alla conoscenza di Dio.

Ma ciò che spinge l'uomo a intraprendere questo itinerario è sempre e solo il desiderio di essere felice, di «beate vivere»: in questa finalizzazione della conoscenza alla felicità, come pure nell'**identificazione tra felicità, *beatitudo* e *sapientia***, Agostino è pienamente erede della filosofia greca.

Dall'*Hortensius* Agostino ha imparato che la felicità non può consistere nel semplice appagamento dei propri desideri, quali che siano. O meglio: **la felicità è sì un possesso che appaga un desiderio**, ma perché sia autentica **occorre che il bene voluto sia veramente tale**. Per poter «desiderare bene» occorre quindi «conoscere» quale sia il vero bene. Viceversa, questo movimento è rivolto non alla sola conoscenza astratta del bene, ma al suo possesso, al godimento di esso: quindi per «conoscere bene» è necessario anche desiderare di possedere, e il desiderio si appoggia sulla volontà.

L'attenzione posta da Agostino sulla volontà costituisce una novità di grande rilievo. La volontà è, per Agostino, quella forza che non solo produce le azioni, ma interviene in modo determinante nella conoscenza: per conoscere una cosa qualsiasi, occorre volerlo. Da un lato si vuole solo ciò che si ama, e viceversa si inizia una ricerca per trovare ciò che si ama.

L'amore dunque è il motore fondamentale della ricerca.

La ricerca di Dio

Ma come è possibile che Dio sia presente nella propria coscienza? Agostino riprende, reinterpretandola profondamente in senso cristiano, la teoria della reminiscenza di Platone.

- Per il filosofo greco la *anamnesis* era il ricordo del mondo delle eide, conosciuto prima che l'anima precipitasse nel mondo;
- per il filosofo cristiano invece le idee vengono messe nell'anima direttamente da Dio.

Per Agostino Dio coincide con la Verità, poiché è Lui che pone dentro di noi al momento della nostra nascita i criteri per giudicare il mondo esterno.

Questa impostazione porta a una particolarità del pensiero agostiniano. In ogni filosofia cristiana è cruciale la dimostrazione dell'esistenza di Dio: in Agostino però questa esigenza è meno pressante. Se Dio coincide con la verità, infatti, è sufficiente mostrare che la verità esiste per aver «dimostrato» anche l'esistenza di Dio.

La polemica contro gli scettici e il Cogito

Gli scettici erano gli Accademici, cioè gli eredi nominali della scuola platonica. In realtà questi pensatori avevano ormai abbandonato completamente le posizioni del loro fondatore e sostenevano posizioni scettiche ossia affermavano che la verità non esiste).

Agostino contesta il loro scetticismo con una serie di argomenti, alcuni dei quali banali, altri di estrema importanza.

Abbiamo prima di tutto una **serie di argomenti dialettici**, ripresi dalla tradizione classica:

a) non è vero che non esistono verità certe: per esempio esistono le verità della matematica e della geometria

b) se anche non è possibile essere certi di verità fattuali, tuttavia occorre ammettere la verità di proposizioni disgiuntive (se io dico: «questa cosa o è bianca o è non bianca» pronuncio una frase che è sicuramente vera, anche se non so se la cosa in questione sia bianca oppure no).

c) dal fatto che la conoscenza sensibile sia imprecisa, non si può ricavare l'impossibilità della conoscenza vera: quello che i sensi attestano è sempre vero nel campo delle apparenze, l'errore consiste nell'estenderne il valore di verità al campo dell'intelligibile.

d) Lo scetticismo in realtà si autocontraddice. Se infatti lo scettico afferma: «non esiste la verità», con ciò stesso afferma l'esistenza almeno di questa verità.

Nessuna di queste confutazioni è particolarmente originale. Di estrema importanza invece è un'argomentazione originale che Agostino sviluppa in diverse opere, con formulazioni leggermente diverse, e che viene normalmente indicata come **Cogito agostiniano** per la similitudine che presenta con una analoga argomentazione, anch'essa nota come «Cogito» e presentata oltre mille anni dopo dal filosofo francese Descartes.

La nuova argomentazione chiama in causa la certezza che l'uomo ha di sé in quanto soggetto pensante e vivente.

Nessuna argomentazione scettica può indebolire la verità di questa

consapevolezza. Essa costituisce il «punto zero» della conoscenza e della coscienza, l'orizzonte di riferimento ultimo di ogni altra consapevolezza o conoscenza.

Delle molte formulazioni che ne dà Agostino, la più sintetica è forse quella contenuta nel *De civitate Dei*:

«Se mi inganno, sono (si fallor, sum). Infatti chi non è, non può nemmeno ingannarsi».

Vediamo di articolare meglio il pensiero di Agostino. Poniamo che abbiamo ragione gli scettici, ossia che non esiste la verità: questo significa che io mi inganno sempre. Ma anche se io mi ingannassi sempre, una cosa è sempre vera: che io sono. Se così non fosse, non sarebbe nemmeno possibile che io venissi ingannato.

Almeno la mia esistenza è certa: questo però basta a sconfiggere lo scetticismo, perché non è più possibile affermare che non esistono verità.

Tuttavia, a differenza di quanto farà Descartes, Agostino articola in modo più complesso il suo argomento distinguendo livelli diversi:

1° livello: la mia semplice esistenza è certa

2° livello: io però, proprio mentre eseguo il Cogito (ossia rifletto sul dubbio e scopro la certezza della mia esistenza), mi trasformo e cambio, perché passo da una posizione di errore (quella in cui pensavo che nulla esiste di vero) a una posizione in cui riconosco che la verità esiste. Questo significa che io non solo esisto, ma sono anche vivo.

3° livello: questa trasformazione avviene a livello della consapevolezza, e quindi la vita di cui stiamo parlando non è biologica, ma coscienziale: io quindi **esisto nella forma della vita e vivo nella forma della coscienza.**

Ordine e conoscenza

Nell'esperienza che il soggetto pensante fa di se stesso, quindi, esso conosce di esistere e di vivere. Con ciò, egli definisce anche la propria collocazione nell'ordine gerarchico del tutto: infatti anche la pietra «è», anche l'animale «è e vive» (o «esiste nella forma della vita»), ma solo l'uomo «è, vive e conosce» (e quindi esiste in quella particolare forma di vita che è la coscienza). Nella conoscenza di sé

si manifestano dunque la specificità e la superiorità della creatura umana.

La conoscenza (intesa nel modo complesso che abbiamo visto prima) è **attività propria e tipica dell'anima**. Questo vale anche a proposito della sensazione (che il platonismo tradizionale interpretava invece come propria solo del corpo, dato che era vista come una modificazione dall'esterno dell'organo di senso). Naturalmente anche Agostino ammette anche il ruolo decisivo che ha la modificazione degli organi di senso (se l'occhio non venisse colpito dai raggi di luce riflessa dal foglio non potrebbe vedere il foglio), ma insiste nell'affermare che **la conoscenza in quanto tale non appartiene al corpo**: «*sentire non est corporis sed animae per corpus*». La sensazione è un'esperienza che l'anima compie attraverso il corpo, utilizzando il corpo come suo strumento: nella sensazione, essa rivolge alle modificazioni degli organi di senso un'attenzione, o *intentio*, che dà luogo alla rappresentazione. Senza questa attività dell'animo non vi è sensazione.

Ma «la facoltà più eccellente dell'animo umano non è quella con cui esso sente le realtà sensibili bensì quella con cui le giudica» (*De vera religione*, XXIX, 53).

I parametri di giudizio non possono derivare dal mondo esterno, che è molteplice e mutevole, ma devono essere reperiti dall'anima entro se stessa.

Ciò è evidente quando si pensa alla conoscenza delle verità matematiche e geometriche, che sono dotate di un grado di certezza ben superiore a quella della conoscenza sensibile.

L'anima non ricava certamente tali verità dagli oggetti d'esperienza, anzi se ne serve per giudicarli; ma, d'altra parte, tali verità non possono neppure essere prodotte dal pensiero umano, mutevole e soggetto all'errore. Occorre dunque che tali verità esistano indipendentemente dalla scoperta che di esse viene fatta: nel numero si esprime l'ordine perfetto e immutabile di un tutto che trascende l'uomo.

Vi sono dunque delle *rationes aeternae*, analoghe alle eide

platoniche, che fungono da forme e modelli in base ai quali opera la mente umana. Tali «rationes» sono superiori alla mente e indipendenti da essa: se così non fosse, non sarebbe possibile alcuna scienza né comunicazione intersoggettiva.

Le *rationes aeternae* però non costituiscono un mondo autonomo, come immaginava Platone: esse **risiedono nell'anima umana** perché Dio ce le ha messe. **È Dio il vero «maestro interiore»** nel quale e dal impariamo tutto ciò che sappiamo: Dio è la luce che illumina l'anima e le permette di comprendere la verità (per questo si parla di «**teoria della illuminazione**» per la gnoseologia agostiniana)

Il problema del male

Il problema del male è affrontato nel libro VII delle *Confessiones*, un'opera straordinaria che inaugura un intero genere letterario. Una posizione creazionista come quella del cristianesimo è in difficoltà quando affronta questo tema, dato che non riesce a spiegare perché Dio avrebbe dovuto creare il male, mentre è facile constatare che il mondo sembra pervaso dal male.

«*Si Deus est, unde malum?*» è il quesito agostiniano che riassume la questione. Se è stato Dio – che è assolutamente buono e onnisciente – a creare tutte le cose, qual è l'origine del male? Da dove vengono il dolore e la violenza, se è Dio a reggere tutto il mondo?

La **soluzione manichea**, che elevava il male a principio contrapposto al Bene e in lotta con questo, si è rivelata fallace: in primo luogo, essa inficia l'onnipotenza e l'incorruttibilità di Dio; in secondo luogo, essa priva l'uomo di ogni libertà.

La soluzione di Agostino comincia dividendo il problema in due aspetti: **male morale** e **male ontologico**.

La risposta di Agostino al **male morale**, cioè alla capacità dell'uomo di fare il male *sapendo che è male*, e quindi non per errore, è che esso deriva dalla libertà che Dio ha concesso all'uomo: l'uomo può scegliere anche di seguire un male che vede e riconosce essere tale, e ciò significa che la responsabilità per il male morale non può essere attribuita a Dio.

Il **male ontologico**, ossia la negatività delle cose, appare molto più difficile da spiegare, perché non sembra possibile evitare di accusare Dio del male nel mondo.

La risposta di Agostino è di stampo neoplatonico: noi interpretiamo come male quello che è semplicemente una forma e un aspetto del bene. Dal punto di vista ontologico significa che **il male non ha una sua positività, addirittura si potrebbe dire che non esiste affatto.** Tale non esistenza va intesa in senso metafisico e ontologico, non in senso fattuale: del male, infatti, si fa continua esperienza. Ma il male - dice Agostino - «non è una sostanza, perché se fosse una sostanza sarebbe un bene» (*Confessioni*, VII, 12). Esso non ha realtà ontologica; non appartiene all'ordine dell'essere, ma a quello del non-essere. Il male è privazione e venir meno del bene; è il negativo, pensabile solo come deficienza, mancanza del positivo inerente alla natura di un essere. Non vi è dubbio, per esempio, che la cecità sia un male: ma la cecità stessa, in quanto tale, non esiste; esiste solo in quanto mancanza della vista, in quanto venir meno della capacità di vedere. Perciò la frase che riassume la posizione agostiniana e fa da contrappeso a quella che apriva la discussione sul male è: «Si Deus non est, unde bonum?»

Il tempo

Un'altra analisi di straordinaria importanza è quella della temporalità, che si trasforma in uno studio sull'anima.

Nelle *Confessiones* Agostino spiega che alcuni catecumeni erano venuti a chiedere cosa faceva Dio prima di aver creato il tempo. Agostino, a differenza di altri, riconosce che la domanda in sé è giusta, e richiede una risposta altrettanto seria. Appare subito chiaro però che non è semplice definire cosa è il tempo, una esperienza apparentemente così semplice: con una frase diventata famosissima, Agostino riconosce che se nessuno mi chiede cosa sia il tempo, so cosa è, ma nel momento in cui qualcuno mi chiede di spiegarlo non so farlo.

Perché ci sia il tempo è **essenziale la consapevolezza del passato e del futuro**; nel semplice movimento degli oggetti naturali (il movimento del sole, l'acqua che cade da una cascata, le lancette

dell'orologio) questa è del tutto assente. Questa consapevolezza viene raggiunta in Agostino da una semplice considerazione linguistica: tutti noi parlanti siamo immersi da sempre in un ambiente comunicativo orale che prevede l'uso di tempi verbali per descrivere un'azione presente (cioè che si svolge nel momento in cui parlo), un'azione futura (che si svolgerà appunto in un momento futuro, successivo a quello in cui sto parlando) e un'azione passata (che si è già svolta nel momento in cui parlo).

I problemi nascono quando svolgiamo, come fa Agostino riflettendo sulle profezie (che gli interessano particolarmente dal punto di vista religioso), una semplice considerazione: noi parliamo del futuro, ma il futuro non esiste ancora; parliamo del passato, ma il passato non esiste più. Nessuno può sostenere che Giulio Cesare, di cui posso descrivere le gesta, esista in questo momento; così come nessuno può sostenere che esista in questo momento il XXIII secolo. Apparentemente, solo il presente di salva da questa condizione di non essere.

Questa situazione è già abbastanza problematica: il tempo, considerato inizialmente come qualcosa di molto semplice, si dimostra composto in parte di «essere» (il presente) e di «non essere» (il passato e il futuro).

Ma subito anche il tempo presente si dimostra problematico: che cosa infatti è davvero «presente»? Non certo l'anno che stiamo vivendo, osserva Agostino, visto che non tutti i mesi che lo compongono sono presenti tutti insieme; ma nemmeno il singolo mese, la singola settimana o il singolo giorno sono «presenti» tutti insieme alla nostra coscienza.

Una volta iniziato questo processo di smascheramento delle certezze del senso comune è impossibile fermarsi: neppure una singola ora è davvero «presente», dato che è composta di sessanta minuti, ciascuno dei quali è composto da sessanta secondi. Ogni volta che noi compiamo questa operazione di suddivisione, un solo secondo può essere quello davvero «presente». Ma in realtà l'operazione va ripetuta all'infinito: per quanto piccola sia l'unità di misura che stiamo considerando, sempre sarà possibile distinguere in essa una suddivisione in presente-passato-futuro. Mai troveremo un «presente puro», un «istante» che noi siamo in grado di cogliere con uno sguardo definitivo, un «atomo» temporale indivisibile che funga da «mattone» per tutto il resto del tempo.

E tuttavia la realtà del tempo rimane innegabile. Negare il fluire dal futuro verso il passato sarebbe semplicemente folle. Come si esce da questo paradosso?

La tesi di Agostino è che se **il tempo non è nel mondo esterno, esso è (deve essere) nell'anima.**

Cioè: il «tempo» esterno, quello dell'orologio, non è affatto tempo. Quello che si vede guardando (oggi, naturalmente, non ai tempi di Agostino!) le lancette dell'orologio è semplicemente un movimento, per essere esatti un «moto locale» (ossia uno spostamento che avviene nello spazio).

Il movimento (che è sempre nello spazio) è una condizione del tempo, non è il tempo. L'orologio ripercorre con un moto identico gli stessi spazi, la materia torna ad assumere gli stessi rapporti. È come se io facessi una somma, e poi alterassi l'ordine degli addendi: la somma è la stessa.

Ma come fa il tempo a essere nell'anima? Che cosa differenzia in modo così decisivo la coscienza dalle cose?

La coscienza, abbiamo visto, va intesa prima di tutto come un aprirsi verso l'essere. Ma a questo punto, nota Agostino, bisogna ammettere che esistono tre modi distinti di aprirsi verso l'essere:

- la **protensione** verso il futuro (che non esiste ancora)
- la **ritenzione** del passato (che non esiste più ma è ancora presente alla coscienza)
- la **attenzione** verso il presente, che raccoglie in unità tutti i momenti.

La dimensione temporale del futuro è strettamente legata all'esperienza della libertà. Avere un futuro significa infatti aprirsi a un essere solo potenziale che implica l'esistenza della libertà: se fosse tutto già stabilito saremmo solamente parte di un meccanismo. L'uomo può, è vero, ridurre questo suo moto di protensione e ritenzione fino a vivere completamente nell'attimo presente, ma così si cesserebbe di vivere da uomo.

Il senso della storia

Se la coscienza è veramente un essere presente anche del passato **si capisce infine l'importanza della storia.** La coscienza è un modo

di esistere: non è un lampo puntuale, ma una aprirsi all'essere temporale. Agostino è uno dei primi filosofi a cercare di costruire una «filosofia della storia» sistematica. È spinto a ciò dalle condizioni storiche in cui vive: egli assiste alla fine del mondo classico (simboleggiata dalla presa di Roma da parte dei Visigoti nel 410) e non può non riflettere sulla necessità di cercare un significato a quella che gli appare come una catastrofe terribile. La sua ultima opera, la *Città di Dio*, rappresenta questo sforzo.

Agostino prima di tutto si muove all'interno di una concezione del tempo lineare, tipicamente cristiana, del tutto diversa da quella greca che invece è ciclica. Per i greci le cose possono cambiare ma in ultima analisi la totalità deve restare immutata, come aveva intuito Parmenide all'inizio della filosofia ellenica: il divenire fa apparire e scomparire dei contenuti che però in qualche modo permangono anche dopo che sono usciti dal nostro orizzonte di consapevolezza e che quindi potranno riapparire identici, in un futuro lontanissimo da noi, all'infinito.

Per la visione cristiana questa concezione è inammissibile, perché implicherebbe che il sacrificio del Cristo debba ripetersi infinite volte. Verrebbe meno il carattere di amorosa gratuità del gesto con cui il Figlio ha scelto di farsi carne e di morire per noi: Gesù sarebbe solo una specie di marionetta nelle mani di una «necessità» che, in perfetto spirito greco, sarebbe ancora la vera dominatrice della storia.

Il secondo punto centrale della visione agostiniana della storia è che nel mondo si intrecciano in modo inestricabile due «città», o meglio due «civitates» (parola latina che indica la città come insieme dei suoi abitanti). Esse sono formate rispettivamente da coloro che rifiutano Dio e da coloro che lo accettano. Sono loro a essere la «civitas Dei» del titolo. Solo alla fine della storia, nel momento del giudizio finale di Dio, sarà possibile distinguere veramente i due gruppi e stabilire chi apparteneva a ciascuno di essi.

DA UN MONDO ALL'ALTRO

Il perché di una transizione

Con Agostino la filosofia classica si avvicina alla sua fine. Tradizionalmente questo momento viene indicato nel **529** d.C., un secolo circa dopo la morte di Agostino, quando l'imperatore d'Oriente Giustiniano fa chiudere la scuola di Atene. Da tempo però nessun vero filosofo cercava di seguire il pensiero di Platone o di Aristotele.

Ormai l'impero romano di Occidente si è dissolto, sotto la pressione delle popolazioni germaniche, e i centri culturali tradizionali sono andati distrutti durante gli assedi o le ultime disperate battaglie delle legioni romane. Gli unici luoghi in cui si continuano a studiare e a trascrivere i manoscritti del passato sono i **monasteri cristiani**, dietro l'esempio del celebre *Vivarium* in Calabria.

La filosofia in Occidente entra in una lunga fase di ibernazione: tranne pochissime eccezioni, come il pensiero del monaco irlandese Scoto Eriugena nel IX secolo, si può dire che nessuno più si dedichi a questa attività per molti secoli.

In questo lungo intervallo si completa la gestazione di una civiltà nuova, non più disposta attorno alle acque del Mediterraneo ma diffusa dalle coste settentrionali di questo mare fino alle acque dell'oceano Atlantico, del mare del Nord e del Baltico: la civiltà europea.

Essa nasce dalla fusione di più elementi:

- quello greco-romano ereditato dall'età classica
- quello germanico che scende da nord
- quello celtico che è dominante sulle coste bretoni e nelle isole britanniche
- quello slavo che si diffonde a est.

Il fattore che rese possibile la fusione di queste culture diverse in un unico mondo fu la **presenza del Cristianesimo**, che conquistò, dapprima in modo superficiale poi dopo il Mille in maniera più consapevole le coscienze degli abitanti di questa vasta regione che cominciava a pensarsi come «Europa».

Naturalmente è impossibile indicare una data precisa, o anche solo un periodo sufficientemente breve, per questo fenomeno. L'assimilazione avvenne in fasi diverse e con ritmi differenti, in alcune regioni con maggiore decisione che in altre, e con minore o maggiore successo a seconda del prevalere dell'uno o dell'altro fattore.

Resta il fatto che sul largo crinale cronologico che spazia dal V al X secolo si attua una trasformazione decisiva, che trascina con sé tutte le altre: prima c'è il mondo classico e mediterraneo, poi c'è il mondo europeo. Questo condiziona anche la filosofia: dopo il lungo silenzio dell'alto Medioevo, essa riapparirà, ma trasformata.

Il ruolo della filosofia araba

Per un lungo periodo quindi l'eredità della filosofia greca è sostenuta dai pensatori arabi. L'Islam infatti conquistando ampie porzioni di quello che era stato l'Impero romano d'Oriente si è trovato di fronte a una cultura completamente diversa dalla propria. Invece di distruggerla, la ha assimilata nei limiti del possibile: i grandi testi della tradizione filosofica, in particolare Aristotele, sono tradotti in arabo e quindi attentamente studiati. È solo grazie al lavoro dei copisti e degli studiosi arabi che molti testi antichi sono riusciti a sopravvivere, dato che le corrispettive copie esistenti in Occidente erano andate distrutte durante le invasioni germaniche.

I due grandi nomi della filosofia araba sono il persiano Ibn Sina (noto in occidente come Avicenna), che nel IX secolo studiò soprattutto il pensiero neoplatonico, e Ibn Rushd (latinizzato in Averroè), un pensatore spagnolo del XII secolo che invece si concentrò su Aristotele.

Le tre fasi della filosofia in Occidente

Quando la filosofia fa di nuovo la sua comparsa in Occidente, su alcune tematiche ontologiche essa sembrerà rifarsi direttamente alla fase finale della filosofia classica, ma in realtà il suo senso stesso è cambiato:

- da un lato essa si sviluppa a stretto contatto con una teologia molto ricca e approfondita, con cui dialoga continuamente
- dall'altro deve far proprio e fondare il nuovo atteggiamento di dominio del mondo che caratterizza l'Europa e tutto l'Occidente.

Seguendo l'interpretazione del grande storico della filosofia francese Etienne Gilson si possono identificare tre fasi fondamentali:

La filosofia dei monasteri

Questi luoghi sono stati per secoli gli unici nei quali era sopravvissuta la cultura e i monaci sono stati gli unici o quasi a continuare a studiare e a meditare. Non è quindi strano che proprio qui a partire dall'XI secolo abbia cominciato a rifiorire la domanda filosofica sul senso dell'esistenza. Il pubblico a cui si rivolgono le primissime opere che possiamo qualificare come «filosofiche» è comunque formato da persone speciali, che avevano scelto di allontanarsi dalla vita di tutti i giorni per concentrarsi sulla esperienza religiosa: le tematiche e le forme stesse di queste opere risentono inevitabilmente delle peculiari caratteristiche dell'ambiente in cui vedono la luce. Il rapporto tra fede e ragione, la possibilità di aprirsi a Dio e di dimostrare la sua esistenza saranno gli argomenti centrali.

La filosofia nelle città

Nel XII secolo le città sono ormai ricche abbastanza per attrarre non solo mercanti e artigiani ma anche gli intellettuali. Essi appartengono ancora nell'orbita ecclesiastica (sono tutti chierici) ma non provengono più necessariamente solo da un ambito monastico. I vescovi sono infatti tenuti a organizzare presso la propria sede di residenza delle «scholae» per la formazione dei chierici e dei sacerdoti. In questi nuovi ambienti, a contatto con il vivace mondo delle città, anche le tematiche trattate cambiano: in particolare, la riflessione sulla conoscenza e sulla logica diventano il centro di gravità della filosofia.

La filosofia delle università

Nel XIII secolo la grande novità è la nascita delle «universitates

magistorum et studentorum». Si tratta di associazioni che in qualche modo ricalcano le corporazioni medievali: sono persone che si mettono insieme spinte dal desiderio di studiare e di conoscere. Ovunque queste persone si incontrano (e possono incontrarsi nei luoghi più strani), lì c'è la «universitas». Solo in un secondo momento le autorità cittadine assegnano alle *universitates* delle sedi fisse. Nelle università si studiano apertamente i classici del passato e nel campo della filosofia e della teologia si cercano di realizzare grandi sintesi enciclopediche (le *summae*).

ABELARDO E GLI UNIVERSALI

Perché Abelardo è importante?

Pietro Abelardo (1079-1142) è il rappresentante ideale della filosofia delle scholae, le istituzioni promosse dai vescovi per formare i chierici. Poiché le scholae sorgono vicino alla cattedrale, sono inserite nell'ambiente delle città (a differenza dei monasteri), e quindi finiscono per affrontare problemi nuovi, tra cui acquista un peso molto rilevante la logica.

Abelardo è un magister francese che, come è prassi all'epoca, pronuncia i voti minori senza diventare sacerdote. Da giovane è un maestro itinerante fino a quando non riesce ad aprire una scuola a Parigi nel quartiere di Montmartre. Qui ha una storia d'amore con Eloisa, che dà vita a un importante scambio di epistole, raccolte sotto il titolo della prima: *Historia mearum calamitarum*.

Abelardo è un grammatico e insegna prima di tutto logica. La domanda chiave nella filosofia dell'XI secolo riguarda **la natura degli universali**.

La nozione di universale in realtà risale ad Aristotele, e passa nella cultura latina grazie a Boezio: tuttavia la problematica legata a questo tema diventa essenziale solo dopo la ripresa della filosofia dopo il Mille.

L'universale è **id quod est actum praedicari de pluribus**, ossia è **ciò che è atto a essere predicato di più cose**.

Differisce da un semplice nome proprio perché quest'ultimo esiste grazie a una correlazione biunivoca tra il nome e una cosa singola, precisa, identificabile.

L'universale invece è appunto ciò che è atto a essere collegato, nel giudizio, a più oggetti diversi tra loro ma comunque in qualche modo collegati tra loro (al punto da essere indicati con un solo termine).

Relativamente agli universali al tempo di Abelardo ci sono due

correnti:

- **il realismo**
- **il nominalismo.**

Realismo

Interprete del realismo è per esempio Guglielmo di Champeaux

Il realismo (richiamandosi esplicitamente a posizioni platoniche) sostiene che le idee hanno una esistenza indipendente dalla mente, dal momento che sono create da Dio.

Il punto di forza di questa posizione consiste nel richiamo alla tradizione agostiniana, vivissima in tutto il medioevo.

Nominalismo

Interprete del nominalismo è Roscellino

Il nominalismo ritiene che le parole sono solo *voces*, un insieme di lettere e sillabe emessi da noi che ovviamente esistono solo quando noi le pronunciamo e che non veicolano nessun significato assoluto perché i significati sono solo semplici convenzioni. Dal punto di vista del nominalismo Dio crea le singole cose, che sono le uniche realtà esistenti, e noi creiamo delle «etichette» per orientarci e convenzionalmente intenderci. Questa posizione è avvalorata dal richiamo biblico della Genesi, in cui si narra che Dio ha creato tutte le cose di questo mondo, e ha dato ad Adamo il compito di dare loro un nome; questa posizione, però, non spiega come mai esiste il sapere oggettivo, non convenzionale, di saperi come la matematica.

Il problema degli universali è un problema apparentemente astratto che però ha delle conseguenze molto importanti sul modo in cui si concepisce il mondo e la vita.

Che sia possibile fornire (in generale) una definizione è qualcosa che viene accettato da tutti, perché altrimenti non esisterebbe più nessuna forma di linguaggio ma solo suoni. Il passaggio decisivo, quello che separa le posizioni dei pensatori, è quello di stabilire

- se tale definizione coincide con un significato preesistente (simile all'eidos platonico)
- o se è frutto di una convenzione umana (i nominalisti parlano di *flatus vocis*, emissione di fiato che produce un rumore).

Questa discussione ha una serie di conseguenze estremamente concrete. Chi si ispira a una posizione puramente convenzionalista, per esempio, rifiuterà la possibilità del diritto naturale nel campo delle leggi, perché se non esiste nulla prima dell'uomo, sarà questi a formularle attraverso una contrattazione tra gruppi umani; al contrario chi accetta l'impostazione realistica sarà più propenso ad accettare anche l'idea che esistano delle norme «naturali», che esistono prima delle società e che queste dovrebbero prendere a modello per le loro legislazioni.

Il concettualismo di Abelardo

La soluzione di Abelardo, nota come **concettualismo**, vuole essere una soluzione di compromesso tra realismo e nominalismo: **non esistono voces ma sermones, ossia parole in quanto dotate di significato**; le parole intese come *sermones* esprimono un significato che esiste già *in re*, cioè nelle cose.

Quello che esiste realmente, sostiene Abelardo, sono le singole cose concrete e quindi è falso dire che esista una specie di «mondo delle idee» separato dal mondo delle cose. Tuttavia è altrettanto falso ritenere che i significati siano delle semplici convenzioni arbitrarie: questo albero concreto, unico e irripetibile, che io vedo fuori dalla finestra in quanto cosa è come se fosse un significato in qualche modo «incarnato» nella materia; perciò quando uso la parola «albero» per indicarlo io non compio un atto arbitrario.

La nostra mente, sostiene Abelardo, ha la capacità di astrarre il significato «albero» confrontando più oggetti che hanno caratteristiche simili. L'universale quindi esiste propriamente solo nella

mente che lo astrae (come sostengono i nominalisti) ma esiste solo nel suo riferirsi alla realtà esterna.

Stat rosa pristina nomine, nomina nuda tenemus

[La rosa di ieri esiste solo di nome, abbiamo solo i nudi nomi]

Questa frase, inserita in un poema moralistico di Bernardo Cluniacense che tratta il tema del *contemptus mundi* (il disprezzo del mondo), viene ripresa da Umberto Eco nella conclusione del suo celebre romanzo ***Il nome della rosa*** per farne impropriamente un simbolo del nominalismo.

TOMMASO D'AQUINO

Perché Tommaso è così importante?

Tommaso d'Aquino (1224-1274) è uno degli ultimi filosofi nati nell'area mediterranea, prima dello slittamento verso nord del baricentro non solo economico ma anche culturale e sociale dell'Europa.

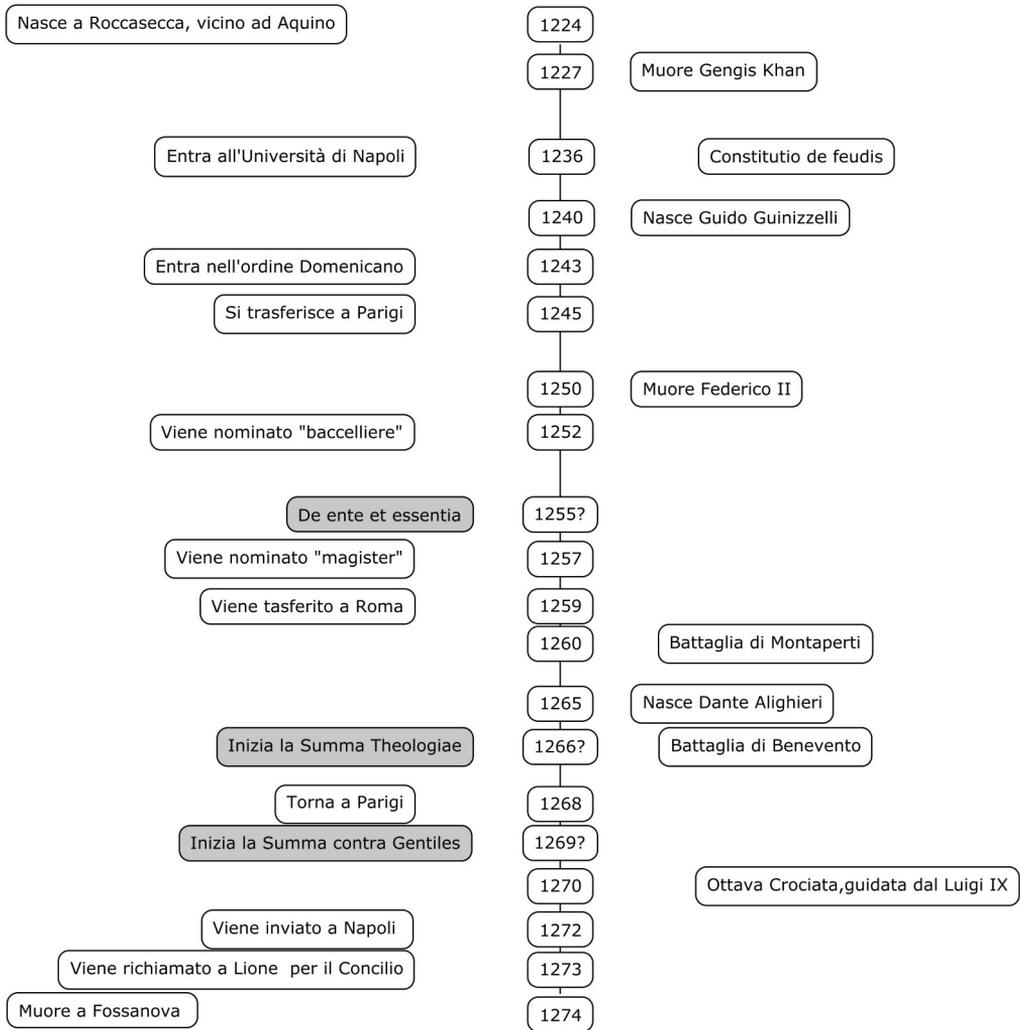
Quando Tommaso si affaccia sulla scena filosofica Aristotele è stato da poco riscoperto in Occidente attraverso le traduzioni fatte dai testi arabi. Si tratta di una vera e propria rivoluzione, perché il sistema aristotelico è il più completo esempio di una fisica e di una ontologia naturali prive di riferimenti a un dio trascendente conosciuto dagli europei. Aristotele viene quindi considerato come il rappresentante della ragione umana «pura» in contrapposizione alla fede cristiana. Il compito che Tommaso si assume è quello di **integrare la posizione aristotelica nella cultura cristiana**, compiendo nei confronti dello Stagirita la stessa operazione culturale che a suo tempo Agostino aveva compiuto nei confronti del platonismo e del neoplatonismo. Tuttavia è sbagliato pensare Tommaso solo come un pensatore aristotelico: al contrario, la sua grandezza consiste nello **sforzo di sintesi tra il nuovo aristotelismo e il vecchio neoplatonismo** di origine agostiniana, che era la cultura filosofica dominante in questi secoli.

[filo_545]

Deve essere ben chiaro che la filosofia del XIII secolo era estremamente vivace e affrontava molti più temi di quanti non possano essere affrontati a livello di liceo. Per esempio le novità del pensiero aristotelico diedero vita a diverse tipologie di aristotelismo, non solo a quello tomista; una di queste si identificava con **Sigieri di Brabante**, un aristotelico puro che visse nell'università di Parigi quasi contemporaneamente a Tommaso. Sigieri abbracciava integralmente Aristotele e per risolvere l'inevitabile conflitto con le tesi cristiane propose la tesi delle «due verità» (la verità non è una ma esiste una verità religiosa e una razionale e quando entrano in contrasto prevale quella religiosa). Le sue tesi furono considerate eretiche e i suoi libri distrutti.

Tommaso è un esempio paradigmatico della terza fase della filosofia medievale, quella delle *universitates*.

Sinossi della vita di Tommaso



Il *De ente et essentia*: che cosa è l'ente?

Il *De Ente et essentia* presenta caratteristiche molto particolari non solo all'interno della produzione di Tommaso, ma anche all'interno della letteratura filosofica duecentesca. Esso infatti non appartiene alla produzione «ufficiale» di un professore di filosofia medievale, destinata espressamente alla pubblicazione e all'insegnamento: non è un commento, né una *quaestio*, né tanto meno il frammento di una *Summa*. Appartiene piuttosto alla categoria degli opuscoli filosofici, scritti relativamente brevi redatti in risposta a sollecitazioni occasionali o particolari. Nel caso specifico, il *De ente et essentia* è dedicato «ad fratres ed socios», ossia ai confratelli di Tommaso nel convento di San Giacomo a Parigi, sia studenti sia colleghi, che non si erano ancora familiarizzati con le novità concettuali introdotte dalla scoperta e dallo studio delle opere di Aristotele in Europa.

L'interesse del *De Ente et essentia* consiste proprio nel fatto che in esso Tommaso, all'inizio della propria ricerca personale, fissa e chiarisce la terminologia filosofica di derivazione aristotelica che userà poi per il resto della sua vita, staccandosi con decisione dal flusso della metafisica tradizionale di impronta agostiniana. Il *De ente et essentia* quindi può essere considerato una sorta di «discorso del metodo» di Tommaso [Lorenz, 1992:75].

Un aspetto importante del lavoro di Tommaso è il fatto che esso cade esattamente nel periodo di passaggio da un modo di vivere la cultura essenzialmente orale a un modo di vivere la cultura più orientata verso la dimensione scritta.

Le altre opere di Tommaso, come le *Quaestiones* e le *Summae*, sono testi messi per iscritto che però riflettono ancora un modo «orale» di concepire la ricerca. Esse infatti sono strutturate secondo lo schema della *disputatio*, ossia la discussione accademica guidata dal *magister* che si teneva nelle aule universitarie del XIII secolo: scelto il tema, una parte dei presenti sosteneva gli argomenti a favore di una tesi, mentre l'altra parte difendeva gli argomenti contrari. Il *magister* interveniva alla fine per risolvere in una sintesi unitaria la difficoltà sorte nella discussione.

Il *De ente* invece non ha questa preoccupazione e presenta il pensiero di Tommaso in modo più moderno: l'argomentazione si sviluppa sotto forma di elenchi e di distinzioni, secondo una modalità espositiva che è possibile concepire solo in una cultura fortemente abituata alla **dimensione visiva dello scritto**. È solo questo infatti che permette di disporre in modo ordinato, «schematico» nel senso migliore del termine, i concetti di cui si sta parlando, articolandoli in una sorta di albero concettuale che si dipana da una idea centrale (in questo caso il concetto di ente).

L'esposizione parte con la distinzione fondamentale tra

- l'ente di ragione (*ens rationis*) e
- l'ente che può essere espresso nelle categorie aristoteliche.

L'**ente di ragione**, che viene tratteggiato solo brevemente, è quel modo di essere «**nel modo dell'assenza**», per così dire: la cecità, per esempio, non è qualcosa che «è» veramente, perché è solo l'assenza della capacità di vedere. Per suggerire un esempio non tomista, pensiamo ad un buco praticato in un foglio di carta: quello che esiste «realmente» è la carta (il buco in sé non si può né toccare né pesare né altro) e tuttavia si può sicuramente dire che il buco esiste. Introdurre la nozione di *ens rationis* serve appunto a descrivere queste particolari situazioni ontologiche.

Il resto del testo è dedicato allo sviluppo della nozione di *ens* in quanto descrivibile nelle categorie aristoteliche.

L'ente è in generale tutto ciò che esiste:

l'ente è il primo concetto dell'intelletto umano nel senso che ogni oggetto conosciuto innanzitutto è, e per questo la nostra intelligenza lo afferma in primo luogo come *qualcosa che è*, come *ente*; la nozione di ente viene inclusa in modo implicito in tutti gli altri concetti. Nulla può divenire oggetto

dell'intelligenza se non si comprende prima che *la tal cosa è ..*
prima di comprendere una realtà nelle sue caratteristiche
particolari, comprendiamo implicitamente (senza la
mediazione di un ragionamento formale) che essa è [Lorenz,
1992:93]

Questo significa che prima che sia possibile qualsiasi altra
considerazione o riflessione, è necessario che l'oggetto appaia
all'interno dell'orizzonte della coscienza, si manifesti a me, ex-sista
dal proprio nulla. Questa penna, che ho davanti agli occhi, prima di
tutto deve avere la capacità di manifestarsi a me, di «esserci»: se non
avesse questa capacità, testimoniata proprio dal fatto che essa è
all'interno dell'orizzonte della mia coscienza, non potrei nemmeno
parlarne.

Come lo stesso Tommaso dirà in altri passi delle sue opere: «*Illud
quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes
conceptiones resolvit est ens*».

Tuttavia l'ente non è una «cosa materiale» ma una **struttura**.
Tommaso infatti distingue subito due principi inscindibili che
formano l'ente:

- **l'essenza** (il concetto dell'ente, il suo significato, ciò che ne
rappresenta la natura, ciò esprime la dimensione dicibile e
comprensibile della realtà) e
- **l'esistenza** (l'atto stesso di essere, che rappresenta l'«attività
prima» delle cose, il loro darsi e manifestarsi, senza i quali
non è possibile nient'altro; l'espressione che Tommaso usa
è «*actus essendi*», ossa l'«atto dell'esistenza»).

Detto altrimenti:

La nozione di ente non è semplice, è composta di un soggetto
(=id quod) e di un atto (=est); il soggetto si conosce con il
nome di essenza e l'atto d'essere si conosce col nome di
esistenza. [Lorenz 1992:94]

Questo significa che il manifestarsi, l'apparire, il darsi non può mai
essere vuoto di contenuto: deve essere sempre il «manifestarsi-di»
qualcosa. Per comprendere questo passaggio chiave del pensiero

tomista possiamo rifarci a un esempio che lo stesso Tommaso utilizza spesso in altre opere: quando mi imbatto in un oggetto colorato io per prima cosa vedo sì il colore dell'oggetto, ma in realtà non vedo il colore in se stesso, bensì l'oggetto in quanto colorato. Allo stesso modo, io colgo per prima cosa l'esistenza dell'oggetto, ma non come una cosa tra le cose, bensì colgo l'oggetto in quanto esistente: l'esistenza è il manifestarsi stesso dell'oggetto, il suo apparire alla coscienza, l'«atto» senza il quale non ci sarebbe nient'altro e che deve essere ammesso come il «primum» almeno dal punto di vista logico.

Attenzione: quando si parla di essenza ed esistenza si intende parlare di **principi**, non di cose. Non posso chiedere di separare l'essenza dall'esistenza come possono separare il cappuccio di una penna dal resto della penna stessa. Quando incontro un'essenza incontro sempre un'essenza esistente, e viceversa quando incontro una esistenza incontro sempre l'esistenza di una essenza.

Nell'essenza si possono distinguere altri due principi:

- forma
- materia

La terminologia è aristotelica ma il significato delle parole è mutato. Si può dire che la materia sta alla forma come in ambito logico il genere, che è più indeterminato e quindi ha una «comprensione» maggiore (ossia si applica a un numero maggiore di entità), sta alla specie, che esprime in modo più determinato la stessa realtà espressa dal genere.

Se io dico che l'uomo è un animale razionale riconosco nell'essenza «uomo» un aspetto più ampio e generico (il fatto di essere animale: esistono tanti modi possibili di essere vivi) e uno più determinato (la razionalità), che differenzia il modo essere vivo che è tipico dell'uomo da ogni altro tipo di essere vivo.

Anche qui materia e forma (ossia genere e differenza specifica) non devono essere considerate come «cose», come oggetti distinguibili che possono presentarsi in modo indipendente.

La riflessione tomista sull'ente sottende nel suo complesso una concezione della realtà improntata all'ottimismo cristiano: ogni ente in quanto creato da Dio è portatore di un significato intrinseco, che deve tuttavia essere calato nella realtà concreta (ovvero dentro un'esistenza).

La riflessione su Dio

Tommaso è assolutamente convinto che la ragione umana può confermare l'esperienza della fede, prima di tutto dimostrando l'esistenza di Dio. Tuttavia bisogna insistere sul fatto che il significato di questa problematica nel XIII secolo è molto diverso da quello che possiamo attribuirle oggi: nessun contemporaneo di Tommaso negava seriamente l'esistenza di un dio (semmai poteva interpretare questa esistenza in un modo diverso da quello della ortodossia cattolica), perciò il compito del pensatore è quello di mettere in evidenza le «viae», i «sentieri», per così dire, che la ragione può percorrere per riconoscere l'esistenza di un principio superiore.

Questi sentieri muovono tutti dall'esperienza sensibile: Tommaso respinge nettamente la prova ontologica di Anselmo, in quanto non è possibile passare dal piano puramente razionale (quello dell'essenza astratta: per Anselmo, il concetto di «*id quo maius cogitari nequit*») a quello della realtà (che implica invece l'esistenza come atto d'essere).

L'esposizione nella *Summa Theologiae* segue strettamente l'andamento di una lezione universitaria. Prima di tutto quindi bisogna articolare i due «*Videtur*», cioè le obiezioni contro l'esistenza di Dio: l'esistenza del male e la non necessità di ammettere Dio per spiegare il mondo. Riguardo all'esistenza del male, egli scrive:

Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus,

scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

Se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, con il termine «Dio» s'intende affermare che esso esiste come «bene infinito». Dunque, se Dio esiste, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste.

Per introdurre la tesi secondo cui Dio non servirebbe a spiegare il mondo, Tommaso di fatto anticipa quel celebre «principio di economia di pensiero» che più tardi sarà noto come «rasoio di Ockham»:

Praeterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quod omnia quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, [...] Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Ciò che può essere compiuto da un ristretto numero di cause, non si vede perché debba compiersi da cause più numerose. Ora tutti i fenomeni che avvengono nel mondo, potrebbero essere prodotti da altre cause, nella supposizione che Dio non esistesse [...]. Nessuna necessità, quindi, della esistenza di Dio.

Il «Sed contra», cioè l'esposizione della tesi opposta a quella fin qui discussa, si rifà a un celebre passo della Bibbia:

Sed contra est quod dicitur Exodi III, ex persona Dei, ego sum qui sum.

Al contrario: Nell'Esodo si dice, in persona di Dio: «Io sono Colui che è».

Nel «Respondeo» infine il *magister* doveva sciogliere i dubbi sorti

dalla contrapposizione di due tesi entrambe apparentemente corrette, e Tommaso lo fa esponendo le cosiddette «*quinque viae*» (cinque vie, ossia cinque modi per affermare che Dio esiste veramente).

Le *quinque viae* partono da argomenti diversi (il divenire in quanto tale, la nozione di causa, l'idea di essere necessario, la gradualità del bene, il finalismo degli esseri viventi) ma hanno tutte la stessa struttura logica: si tratta di **trovare nell'esperienza un carattere tale per cui essa manifesti la propria incapacità di presentarsi come l'assoluto.**

Detto in altre parole: il mondo (cioè l'esperienza) non può essere Dio (l'assoluto) perché presenta dei caratteri tali (almeno cinque, secondo Tommaso) che non sono compatibili con quelli dell'assoluto.

Ma se l'esperienza che ci circonda (il mondo) non può essere l'assoluto, ossia il fondamento della realtà (l'equivalente di ciò che la primissima filosofia greca chiamava archè) allora è evidente che il fondamento assoluto della realtà è qualcosa d'altro rispetto all'esperienza.

Il carattere dell'esperienza che permette di giustificare il suo superamento, ossia giustifica la pretesa di affermare l'esistenza di qualcosa di «Altro» rispetto all'esperienza stessa, è in realtà uno solo, anche se si manifesta (secondo Tommaso) in cinque modi diversi: la sua contraddittorietà quando viene interpretata come se fosse essa l'assoluto.

Detto in altro modo:

- **l'esperienza non è realmente contraddittoria** (se lo fosse non esisterebbe, così come non esiste in cerchio quadrato)
- **ma non lo è solo perché essa non è la Totalità**, ovvero perché esiste qualcosa d'Altro che rimuove la contraddizione. Se l'esistenza viene presa da sola (ossia se viene considerata e concepita come se fosse assoluta) essa presenta caratteri di contraddittorietà e quindi appare incomprensibile e in ultima analisi qualcosa che non dovrebbe nemmeno esistere.

Esaminiamo più da vicino **la prima via**, quella ricavata dall'analisi del **divenire in generale**.

Il punto di partenza consiste nel riconoscere l'evidenza del divenire all'interno dell'esperienza: è certo che «**aliqua moveri in hoc mundo**» «qualcosa nel mondo diviene». Si noti come dal punto di vista tomista è sufficiente che ci sia almeno «qualche» ente che sia soggetto al divenire per innescare la prova: non è necessario che ogni ente divenga.

La seconda mossa è un richiamo ad Aristotele: «**omne quod movetur ab alio movetur**».

L'apparente semplicità del testo latino nasconde però la notevole difficoltà interpretativa della parola *movetur*, che viene ripetuta due volte a brevissima distanza. Da un lato, sembra improbabile che la parola possa avere due significati diversi; dall'altro, se la si interpreta secondo il suo significato passivo («viene mosso») tutto la proposizione, che nella argomentazione tomista ha la funzione di principio esplicativo, si riduce a una tautologia: tutto ciò che viene mosso (in senso passivo), viene mosso da qualcosa d'altro. Appare evidente a tutti, e ancor più a chi pensava in latino, che un verbo passivo richiede necessariamente un complemento d'agente. La difficoltà si può risolvere se si accetta di attribuire al primo *movetur* in significato intransitivo-mediale, ammesso dalla lingua latina (e così può essere tradotto in italiano con «diviene») lasciando il significato passivo al secondo *movetur*. In questo modo la traduzione sarebbe: tutto ciò che diviene è mosso da altro.

Ma perché avviene questo?

In perfetto spirito aristotelico, Tommaso ricorda che **nulla può essere causa del proprio divenire**, perché la causa (ciò che rimuove la contraddittorietà del divenire) deve essere già in atto, mentre il divenire consiste esattamente nel passaggio dalla potenza all'atto. Se qualcosa fosse causa del proprio divenire, dovrebbe essere contemporaneamente in potenza e in atto, e questo sarebbe una contraddizione (se un uomo potesse essere la causa del suo venire al mondo, egli contemporaneamente esisterebbe, perché una

causa per agire deve esistere, e non esisterebbe, perché appunto se deve ancora venire al mondo significa che ancora non esiste).

Il terzo passaggio della dimostrazione consiste nel riconoscere che questo processo di ricerca della causa del divenire può estendersi anche alla causa del primo divenire preso in esame, ma non può prolungarsi all'infinito («**hic non est procedere in infinitum**») perché in questo caso non verrebbe mai rimossa la contraddizione di partenza. Perciò bisogna ammettere l'esistenza di una causa del divenire che non sia a sua volta causata da nulla: «et hoc omnes intendunt Deum», e questo viene interpretato da tutti come Dio. Si noti che anche qui, come nella prova ontologica di Anselmo, l'argomentazione razionale deve essere completata da un ulteriore passaggio: l'uomo di fede deve identificare esplicitamente il principio ontologico che la ragione individua con il Dio che l'esperienza della fede gli fa incontrare.

Da questa impostazione segue la serrata **critica di Tommaso alla prova ontologica di Anselmo**: per il filosofo domenicano l'essenza e l'esistenza stanno su due piani diversi e quindi non è possibile in linea di principio la deduzione dall'uno (quello dell'essenza di Dio) all'altro (la sua esistenza). Per il fatto che conosco il significato del concetto di Dio non segue che possa affermare che Dio esiste realmente.

La differenza ontologica

Dio, secondo Tommaso, è *l'ipsum esse subsistens*, ossia l'essere stesso che esiste senza avere bisogno d'altro.

In lui l'esistenza e l'essenza coincidono, a differenza di tutti gli altri enti nei quali, come abbiamo visto, essenza ed esistenza devono essere distinti.

Questo non significa che Dio sia solo esistenza senza essenza (questo infatti vorrebbe dire che Dio è irrazionale), ma che esiste una «differenza ontologica» ineliminabile tra il mondo e Dio, ossia che il modo di esistere di Dio è diverso da quello di qualsiasi altra realtà. Per rimarcare tale differenza Tommaso (ma in realtà tutti i filosofi cristiani a lui contemporanei) usa la parola «esse» (essere) per riferirsi esclusivamente a Dio mentre usa il termine «existentia» per riferirsi propriamente al modo di essere delle cose del mondo.

La caratteristica ontologica delle cose, infatti, è come abbiamo visto quella di divenire. Ma la forma più intensa e più propria del divenire è il nascere e il morire, ossia l'apparire di una sostanza e il suo dissolversi, e il termine «ex-sistentia» vuole proprio alludere al fatto che le cose del mondo «derivano da», «saltano fuori» dal proprio non esistere (almeno apparentemente).

Gli enti del mondo quindi *hanno* l'essere, non *sono* l'essere, e la loro esistenza viene loro da Dio. Secondo la dottrina dell'*analogia entis*, ogni ente riceve l'essere secondo la propria essenza, ossia in modo proporzionale alla propria essenza, partecipando in modo limitato all'atto puro di esistere.

I trascendentali

Cosa possiamo dire dunque delle cose che «hanno l'essere» ma «non sono l'essere»? Tommaso rileva che oltre agli universali e alle categorie noi possediamo un'altro gruppo di concetti: **i trascendentali**. Sono chiamati così perché «trans-cadunt», cioè vanno al di là dei confini dei generi supremi, ossia le categorie aristoteliche, e sono coestensivi all'essere, cioè si applicano (=si predicano) a tutti gli enti. I concetti che possiedono queste caratteristiche sono pochissimi: cinque, per l'esattezza.

Essi sono:

- unum
- verum
- bonum
- res
- aliquid

Poiché però «res» e «aliquid» si possono ridurre all'«unum», i trascendentali si riducono di fatto a tre.

L'**unum** è l'unità: un ente è tale solo se è ciò che è, e non può essere contemporaneamente altro da ciò che è. L'unità è quindi la prima condizione per la sua esistenza (per esempio un gregge di

pecore esiste perché c'è una certa unità tra le pecore che le compongono: se le pecore di disperdono, nessuna pecora muore, ma il gregge in quanto tale non c'è più). Al primo trascendentale, di stampo aristotelico, Tommaso ne affianca due più tipicamente cristiani, **verum** e **bonum**: ogni ente, in quanto, creato da Dio per amore, deve essere conosciuto (vero) e amato da Dio (buono).

L'antropologia

Ciò che Tommaso intende dimostrare è che l'anima deve essere insieme forma (Aristotele) e sostanza di per se sussistente (Vangelo).

Per dimostrare che l'anima è una sostanza di per se sussistente è necessario che abbia l'essere in proprio e che, quindi, essa **possa compiere almeno un'attività senza essere dipendente dal corpo. Tommaso ne trova una: l'autocoscienza** (o coscienza di sé).

Si può affermare, quindi, che l'anima è forma sussistente e, di conseguenza, non necessariamente mortale.

Infatti una cosa può corrompersi di per sé (come il sinolo che nasce e muore), o per accidens (quando dipende da un'altra cosa che si corrompe e corrompendosi quella fa corrompere anche ciò che di penda da essa).

Ma l'anima non è né sinolo, né accidens (forma non sussistente), quindi è incorruttibile. Se è indipendente dal corpo, non deve necessariamente morire con esso. Quindi se persiste nella sua esistenza dipende da qualcos'altro, ma solo grazie

alla fede possiamo affermare che ciò avviene per volontà di Dio. Quindi la ragione dimostra che l'anima può non morire con il corpo, la fede che è immortale per il volere di Dio.

Dopo aver dimostrato che l'anima ha forma di per se sussistente, è necessario dimostrare che l'anima è forma. La forma è ciò per cui una cosa è ciò che è, ciò per cui svolge l'attività che le è propria. L'attività propria dell'uomo è la conoscenza intellettiva: l'uomo è uomo per la conoscenza intellettiva, quindi essa è la forma sostanziale dell'uomo. Siccome il principio intellettivo è attività dell'anima, l'anima è forma del corpo, ciò che preserva la sua unità.

L'etica

Parlando dell'etica, si possono distinguere due categorie: etica filosofica ed etica teologica, i cui principi sono rispettivamente: finalismo e libertà dell'uomo.

Con il primo principio Tommaso afferma che ogni ente ha un determinato fine e le capacità per conseguirlo. ciò è inscritto nella natura dell'ente stesso.

A questa intuizione, tratta da Aristotele, Tommaso aggiunge che il fine è l'idea divina che ha preceduto la creazione dell'ente ed è iscritta in esso. A questo punto è interessante soffermarsi su quale sia il fine ultimo dell'uomo e come si possa conseguire. **Il fine ultimo dell'uomo è la contemplazione di Dio, la beatitudine.** Questo è l'unico modo per realizzare pienamente se stessi, l'unico fine. Il fine ultimo non è infatti oggetto di libera scelta, ma la libertà dell'uomo è espressa nel poter scegliere di raggiungerlo o di perderlo. La conformità al fine-bene ultimo diventa, così, criterio morale. Infatti saranno buone quelle azioni che verranno fatte allo scopo di conseguire il fine, cattive le contrarie. Sono quindi da compiere le azioni buone perché prescritte nella nostra natura, essendo conformi al nostro fine che è inscritto in noi, mentre saranno vietate le altre.

L'etica tomista si esprime, in particolare, nel rapporto con la legge ed il diritto. La legge è ciò che determina quali siano le azioni

conformi al fine e si distingue in Lex eterna (l'ordine dell'universo stabilito da Dio e valido per ogni ente) e Lex naturalis (riguarda solo l'uomo perché è l'unica creatura razionale ed è dotato di conoscenza intellettuale grazie alla quale conosce le norme da seguire e può liberamente scegliere di farlo o meno). Ciò che valuta il caso concreto è la ragione pratica, la quale deve dare un giudizio. Questo giudizio può, però, essere distorto dalle passioni. Per questo motivo è necessaria la prudenza (il ben valutare). In ogni caso l'uomo deve fare il bene per il bene; di cui esistono tre livelli:

- I Mantenimento di sé (nutrimento): tutti i viventi (anche le piante)
- II Conservazione della specie : animali
- III Conoscenza della verità e vivere in società: uomo

Il diritto

Il diritto è costituito dalla lex humana, la quale è necessaria per regolare la vita sociale. Si fonda sulla lex naturalis e la specifica nel contesto.

Ci possono essere tre casi:

- se la lex humana non contrasta la lex naturalis, obbliga moralmente;
- se contrasta il bonum del cittadino, ma non il bonum divino, può non essere osservata,
- se contrasta il bonum divino non deve essere osservata.

Inoltre Tommaso ritiene indispensabile un'autorità a livello politico che promuova una vita virtuosa e il bene comune, quindi la giustizia. La «bontà» dell'autorità politica dipende da un criterio etico, non numerico (non vi sono differenze fondamentali tra democrazia, oligarchia e democrazia, anche se Tommaso predilige la monarchia, in quanto questa preserva l'unità).

L'obiettivo e il senso dell'azione politica deve essere sempre il «bene comune» della collettività-

BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO

Perché Bonaventura è così importante?

Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274) è stato uno dei personaggi più importanti dell'ordine francescano, di cui fu Ministro generale a partire dal 1257. Prima di accettare questa carica era stato *magister* (cioè professore di ruolo) presso l'università di Parigi dal 1253 e aveva conosciuto Tommaso, di cui era amico.

La sua visione filosofica si ispira dichiaratamente a quella agostiniana ed è quindi molto diversa da quella di Tommaso, di cui è quasi complementare.

L'intuizione centrale è quella dell'**homo viator**: **l'uomo è strutturalmente un essere in cammino, destinato a Qualcosa di più grande, più vero e più profondo del mondo in cui vive ora.**

Il mondo e le cose in esso servono da richiamo e da stimolo affinché l'uomo affronti **la «scala» dell'essere** che lo deve portare alla contemplazione di Dio. Secondo lo schema agostiniano, l'uomo deve riconoscere nel mondo le «impronte» di Dio, che lo devono portare a rientrare in se stesso, dove trova le «orme» di Dio; da qui, cioè dalla propria interiorità, l'uomo è pronto per salire fino alla contemplazione di Dio stesso.

In questo, l'intuizione di Bonaventura esprime in pieno la sensibilità della cultura cristiana europea successiva al Mille.

GUGLIELMO D'OCKHAM

Perché Guglielmo d'Ockham è così importante?

Guglielmo di Ockham (1285-1347) è solitamente presentato come colui che inizia la **dissoluzione della filosofia scolastica**.

Il punto chiave della filosofia cristiana è la possibilità di un passaggio non traumatico dalla dimensione umana a quella divina, dalla ragione alla fede: proprio questa possibilità è ciò che Guglielmo mette in discussione, partendo da una istanza della teologia e portandola alle estreme conseguenze.

La teologia infatti sostiene (e non può non sostenere) che Dio è onnipotente: se questo attributo deve essere preso sul serio, ciò significa che Dio non deve incontrare limiti, perché altrimenti non sarebbe *davvero* onnipotente.

Ma allora nemmeno i principi della logica (e in particolare il principio di non contraddizione) possono e devono essere un ostacolo al manifestarsi della potenza di Dio: Dio quindi deve essere pensato come Qualcuno o Qualcosa al di là del principio di non contraddizione.

Ma la ragione umana funziona proprio basandosi su di esso, tanto che il principio di non contraddizione viene considerato il primo principio, quello che fonda tutti gli altri.

Se Dio è al di là del principio di non contraddizione deve quindi essere al di là di ciò che la ragione umana può raggiungere.

La ragione umana potrà sì indirizzarsi verso di lui ma è

strutturalmente tagliata fuori dalla possibilità di coglierlo e di afferrarlo concettualmente. **Dio dev'essere raggiunto in un altro modo: quello della fede.**

Si comincia a manifestare qui il divario tra fede e ragione che si aprirà sempre di più fino a trasformarsi in completa separazione con Lutero e la Riforma.

E quindi che fine fa la «ragione»?

Se **la ragione** non può arrivare a Dio, **dovrà occuparsi del mondo e dell'esperienza, che è prima di tutto sensibile.**

Ma la realtà empirica è fatta di individui: solo le cose concrete possono essere dette «esistenti» a pieno titolo.

Di conseguenza per Ockham **gli universali devono essere delle convenzioni**, dato che esistono, appunto, solo le cose concrete: lo sbocco a una posizione nominalista è inevitabile.

Guglielmo elabora un principio di **economia del pensiero** che passa sotto il nome di «rasoio di Ockham».

Non si tratta di una novità assoluta (qualcosa di simile era presente anche in Tommaso), ma per l'impiego estensivo che ne fa Ockham esso finisce per essere legato al suo nome.

L'intuizione di base è semplice:

quando si costruisce un ragionamento bisogna cercare di introdurre il minor numero possibile di cause, perché la soluzione più semplice è quella giusta o almeno è la più probabile.

Guglielmo usa molte formulazioni del principio: una delle più note è la seguente:

Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem, non bisogna moltiplicare gli enti al di là della necessità.

Gli *entia*, qui, sono tutte le entità: possono essere le cause, le essenze, i modi di essere e così via. In generale, più diamo una spiegazione semplice, più è probabile che la soluzione sia vera.

La fisica del Trecento

Lo sviluppo della fisica del Trecento si blocca sul problema del moto dei proiettili.

La grande novità tecnologica di questo secolo è l'invenzione dell'artiglieria, che si presenta immediatamente come dotata di una grande carica eversiva: chi possiede i cannoni e li sa usare meglio in battaglia (perché ne ha compreso il funzionamento) ha maggiori probabilità di vincere le guerre.

La fisica aristotelica non riesce a fornire una risposta convincente al perché le palle si muovono dopo essere state lanciate: per lo Stagirita, infatti, un qualsiasi movimento presuppone una causa in atto. I cannoni lanciano delle palle che si muovono nello spazio senza che apparentemente ci sia nulla che le spinga, ovvero senza che ci sia una causa in atto.

In altre parole, mentre è molto facile capire perché un carro tirato da un asino si muove (la «causa» del movimento del carro è evidentemente l'asino che lo tira), capire perché la palla continui a muoversi anche molto dopo essere uscita dalla bocca del cannone (ossia molto dopo che si è verificata quella esplosione della polvere da sparo che è la causa iniziale del suo movimento) è molto problematico (all'interno della costellazione di idee aristoteliche).

Già Aristotele per fronteggiare questa obiezione aveva formulato la «teoria dei vortici», secondo la quale

- quando la palla si muove sposta l'aria,
- l'aria produce un vortice,
- il vortice spinge da dietro la palla in avanti e
- quando la palla si è spostata tutto il processo si riproduce
- Il risultato finale è la palla che si muove senza cause apparenti.

La principale obiezione contro questa spiegazione è che se effettivamente fosse questa la ragione del moto della palla, allora essa dovrebbe muoversi avanti all'infinito, perché non si vede per quale motivo questo meccanismo dovrebbe interrompersi.

La seconda obiezione riguarda l'aria e il suo movimento. In effetti, è

facile capire anche usando categorie aristoteliche come faccia l'aria a iniziare il suo spostamento al passaggio della palla (poiché appunto la causa in atto del movimento è la palla) ma non si capisce perché l'aria continui poi a spostarsi *dopo* il passaggio della palla creando il vortice che manda avanti la palla: in altre parole il problema si è solo spostato.

Un'altra variante della stessa teoria dice che quando la palla si sposta provoca il vuoto, nel quale si precipita l'aria che spinge avanti la palla.

Buridano, famoso fisico che lavora all'Università di Parigi, per interpretare il moto locale propone uno schema ispirato al modello del calore.

Il ragionamento è questo: come un corpo, quando viene scaldato, rilascia gradualmente il calore fino a tornare alla temperatura di partenza, così un corpo quando viene lanciato assorbe dall'oggetto che provoca il movimento un *impetus*, cioè una *energia*, che gradualmente viene rilasciata dal corpo fin quando questo non si ferma. In questo modo è possibile spiegare perché il corpo, una volta messo in moto da una causa, non viaggia all'infinito.

In realtà il problema del moto dei proiettili resta insoluto: si configura quindi come l'«ostacolo epistemologico» cardine della fisica. In effetti, come nota Herbet Butterfield in *Le origini della scienza moderna*, fino a quando questo ostacolo non venne rimosso nel XVII secolo con l'introduzione del **concetto di inerzia** da parte di Galilei e di Cartesio la fisica non fece progressi significativi.

Il secondo problema che la fisica del Trecento non riesce a spiegare, sempre per l'ingombrante eredità del paradigma gnoseologico pitagorico-platonico, è quello della **traiettoria del proiettile**: essa infatti viene descritta come una successione di un segmento rettilineo e di un arco di circonferenza, respingendo quindi l'idea che sia una qualche forma di traiettoria costruita sulle coniche (come invece in effetti è).

Buridano è famoso anche per il cosiddetto «**asino di Buridano**», un argomento che riguarda l'etica.

Si tratta di un paradosso: un asino che sia alla stessa identica distanza da un mucchio di paglia e da un mucchio di avena muore di fame perché non sa decidersi da che parte girarsi per mangiare.

La sua tesi è che anche la volontà (e quindi il libero arbitrio) ha comunque bisogno di una causa e da sola non riesce a prendere una decisione (ossia a passare dalla potenza all'atto). Nel caso dell'asino le due «cause» che potrebbero convincerlo ad agire (il mucchio di paglia e il mucchio di avena) sono in perfetto equilibrio e quindi il risultato è l'assenza di una decisione.

LA MAGIA E LA SCIENZA

Cosa c'entra la magia con la scienza? La concezione magica del mondo si fonda essenzialmente sulla persuasione che si possa **usare la potenza della parola per trasformare la natura**: la «**formula magica**», sempre misteriosa e incomprensibile, diventa il segreto per dominare le cose.

Nel corso del Basso Medioevo e del Rinascimento essa si intrecciò con un complesso di altre concezioni ereditate dall'antichità o riscoperte dagli umanisti, che erano legate sia alla filosofia (in particolare alla filosofia neoplatonica, riscoperta e ristudiata a partire dalla metà del Quattrocento circa) sia a credenze e teorie attribuite dagli umanisti a personaggi che essi credevano realmente vissuti, come Ermete Trismegisto, Orfeo e Zoroastro.

La critica contemporanea ha riconosciuto che si tratta di nomi di copertura dietro ai quali si nascondevano numerosi scrittori pagani del II-III sec. d.C., per lo più rimasti anonimi, che avevano tentato di reagire all'avanzata del Cristianesimo «copiandone», per così dire, alcune idee e inserendole in un contesto greco. Gli umanisti italiani del Quattrocento non erano ancora sufficientemente esperti della lingua greca e si lasciarono convincere dell'autenticità di questi scritti, che vengono comunemente indicati con il nome di *Corpus Hermeticum*, e li utilizzarono nelle loro riflessioni.

Alcuni elementi sono comuni a queste tradizioni, e in particolare:

- una concezione animistica del mondo, per la quale la realtà veniva concepita come un organismo vivente, le cui parti si influenzano e si condizionano a vicenda.
- l'idea che l'uomo sia come uno specchio, un riflesso del mondo esterno: è un microcosmo cui corrisponde esattamente il macrocosmo, cioè l'universo nella sua totalità.

La visione della natura

In questo modo appare un visione della natura ben precisa e diversa sia da quella medievale sia da quella moderna:

La natura... è un unico organismo, una successione di fenomeni molteplici che si muovono per impulso interiore verso un fine comune e trovano in esso la loro unità. Il pensiero della dipendenza reciproca di tutti i membri dell'universo si trasforma direttamente nell'intuizione della vita dell'universo. Che due momenti distinti dell'essere agiscano l'uno sull'altro e che il mutamento dell'uno si rifletta e si possa osservare nell'altro appare possibile solo perché ambedue sono membri subordinati di uno stesso complesso vitale (da: Ernst Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, Einaudi, pag 237)

L'universo o macrocosmo è al tempo stesso un'anima e un essere vivente, e ciascuna delle sue parti corrisponde a una parte dell'essere umano o microcosmo. È possibile conoscere l'uno mediante l'altro per mezzo dell'analogia... L'analogia... ci riporta a un'età in cui sogno e realtà non sono ancora separati nettamente, in cui il sogno... riceve immediatamente una interpretazione realistica e in cui, in compenso, il reale ha la fluidità della coscienza... Per ragionare, basta lasciarsi andare alle associazioni di idee (da: Robert Lenoble, *Le origini del pensiero scientifico moderno*, in *Storia della Scienza*, Laterza, pag. 320)

La volontà di controllare e dominare consapevolmente il mondo, che noi associamo normalmente alla rivoluzione scientifica, nacque e si diffuse in Occidente almeno a partire dall'anno Mille e almeno fino al Rinascimento si sviluppò attraverso una serie di pratiche che oggi consideriamo irrazionali, non scientifiche e prive di ogni valore, come **l'alchimia, l'astrologia e la magia.**

Nel medioevo e nel rinascimento, **in un contesto culturale ancora in buona parte oralista, questi saperi erano considerati validi** e capaci di modificare davvero il mondo che ci circonda, e chi li conosceva era stimato e apprezzato.

I tipi di magia

Come scrive un importante studioso italiano, Eugenio Garin, che si è occupato in modo particolare del Rinascimento:

La magia, sempre, è dominio di forze capaci di inserirsi attivamente entro la struttura ordinata e solidificata delle cose, modificandone le forme in guise nuove e non ordinarie. Mago è l'uomo che trasforma attivamente le vie usate della realtà, inserendovi processi inusitati e sovvertitori, che attestano il dominio dell'uomo su tutte le creature (da: Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, pag 180)

Esistono diversi tipi di magia, che però si riducono a due:

- la «magia bianca»
- la «magia nera»

La prima a sua volta, secondo il famoso manuale di magia *De occulta philosophia* (La filosofia occulta) del celebre mago Agrippa di Nettesheim (Colonia 1486-Grenoble 1535), si divide in

- magia naturale, che compie i suoi prodigi conoscendo le forze occulte che reggono il mondo
- magia celeste, che controlla gli influssi degli astri

La magia nera invece deve controllare le forze demoniache.

Il processo con cui un uomo si può trasformare in mago viene chiamato da Agrippa «**dignificazione**». È un processo difficile, riservato a pochi, in cui si mescolano fede e desiderio di purificazione morale, conoscenza intellettuale e rinuncia alle passioni.

Il sapere magico nel suo complesso

- vuole suscitare stupore e meraviglia
- si fonda su un corpus di verità segrete
- implica uno sforzo di perfezionamento morale: chi non è «interiormente puro» non riesce a portare a buon fine i

propri sforzi

- i testi che ne parlano sono volutamente oscuri: per esempio non viene mai spiegato cosa deve fare concretamente chi vuol diventare mago.

L'astrologia

Prima di poter operare però occorre conoscere: **ogni forma di sapere magico contiene un aspetto di conoscenza della natura**, oppure è collegato in qualche modo a una «scienza».

La magia è connessa strettamente all'astrologia, considerata nel Quattrocento e nel Cinquecento come un autentico sapere, e quest'ultima a sua volta è effettivamente apparentata in qualche modo all'astronomia come la intendiamo oggi, cioè come lo studio preciso e accurato delle posizioni degli astri nel cielo e dei loro movimenti (prima dell'invenzione del cannocchiale non si poteva fare di più).

In effetti, è evidente che se le pratiche magiche devono tra l'altro alterare e modificare gli influssi che gli astri producono sulla vita dell'uomo, è necessario in primo luogo conoscere questi influssi e di conseguenza studiare i moti delle stelle e dei pianeti, da cui gli influssi dipendono.

L'astrologo, figura che spesso sconfina in quella del mago come in quella dell'astronomo, è colui che attraverso l'osservazione degli astri compila le «effemeridi», cioè delle tavole in cui vengono registrate le posizioni giornaliere dei pianeti in cielo rispetto allo sfondo delle stelle fisse. Utilizzando queste tavole si costruiscono poi gli oroscopi, che vengono accettati e studiati anche dagli intellettuali e dai politici: nel Cinquecento non c'è principe o sovrano che non abbia a corte il suo astrologo personale, che viene regolarmente consultato.

È evidente che nella misura in cui l'astrologia doveva conoscere con la massima precisione possibile la posizione dei pianeti per svolgere le sue previsioni, essa si avvicina all'astronomia fino a confondersi con essa, e si può sostenere che l'interesse per l'astrologia, moltiplicando le osservazioni astronomiche, abbia indirettamente favorito la nascita della moderna astronomia. Non è un caso perciò se due famosi astronomi come Tycho Brahe e Keplero si dedicarono alla compilazione di oroscopi.

LA RIVOLUZIONE SCIENTIFICA E LE TECNICHE

Le premesse della Rivoluzione scientifica

Con l'espressione «**Rivoluzione scientifica**» si intende normalmente il profondo cambiamento nell'ambito dei **rapporti tra l'uomo e la natura** avvenuto grossomodo nella prima metà del Seicento e caratterizzato dall'**introduzione della matematica** come strumento per la conoscenza oggettiva della realtà e come **condizione per modificarla, attraverso la tecnologia**.

La Rivoluzione scientifica del Seicento infatti non è nata dal nulla, ma da un **lungo periodo di preparazione**, durato approssimativamente tre secoli, durante il quale i vecchi modi di conoscere e spiegare la natura, ereditati dall'antichità greca e romana, si erano progressivamente dimostrati inadatti di fronte a nuove esigenze imposte proprio dalle tecniche.

D'altra parte, il processo di generale sviluppo economico, politico e sociale che a partire dal Basso Medioevo aveva interessato tutta l'Europa, pur con alti e bassi, è stato reso possibile proprio da un uso sempre più vasto delle conoscenze tecnologiche disponibili. Città e sovrani, principi e mercanti avevano bisogno della tecnica per primeggiare nella guerra e nel commercio, nell'agricoltura e nelle attività minerarie, nelle costruzioni e nella navigazione.

Per avere ciò di cui avevano bisogno si rivolsero sempre più spesso ad artigiani specializzati ed esperti di vario genere: quelli che oggi chiameremmo «**tecnici**» e che spesso invece a quel tempo venivano indicati con la parola «**meccanici**». Questo termine veniva usato originariamente **in senso spregiativo**, per indicare coloro che operavano a livello manuale senza alcuna preparazione teorica. La separazione tra i «meccanici» e i «dotti», cioè coloro che conoscevano la teoria del tempo, era totale, almeno all'inizio: per un intellettuale era considerato degradante occuparsi di questioni pratiche, mentre se un artigiano cercava di affrontare un problema teorico veniva

accusato di una indebita invasione di campo.

Il tecnico diventa scienziato, o almeno ci prova

Tuttavia l'esigenza pratica di risolvere certi problemi particolari portò gradualmente al superamento di questi steccati culturali.

In una **prima fase**, tra Quattrocento e Cinquecento, assistiamo a una progressiva integrazione della figura dello scienziato e di quella del tecnico, soprattutto in Italia, per esempio nel campo dell'arte.

Uno dei primi umanisti italiani, **Leon Battista Alberti**, scrisse nel 1436 un importante trattato *Della pittura* nel quale per la prima volta si sosteneva che un pittore non poteva più permettersi di essere solo un bravo artigiano (come era stato concepito fino ad allora), cioè una persona in grado di eseguire concretamente e manualmente un lavoro (in questo caso un quadro) senza alcuna preparazione teorica: al contrario, dovendo conoscere l'uso della prospettiva, doveva studiare la geometria e trasformarsi così in qualche modo in uno scienziato:

Piacemi il pittore sia dotto in quanto e' possa in tutte l'arti liberali, ma imprima desidero sappi geometria... I nostri dirozzamenti, da i quali si esprime tutta la perfetta arte di dipigniere, saranno intesi facile dal geometra, ma a chi sia ignorante in geometria né intenderà quelle né alcun'altra ragione di dipingniere: pertanto affermo sia necessario al pittore inprendere geometria (L.B. Alberti, *Della pittura*, Firenze, 1950, pag. 103-104)

La fusione tra la figura dello scienziato «teorico» e dell'artigiano puramente «pratico» in un'unica persona si realizzò di fatto nei decenni successivi anche in campi differenti, ma sempre collegati in qualche modo all'arte, per esempio nelle botteghe degli orafi, dei pittori, degli scultori fiorentini e toscani.

Alcune di queste botteghe, come quella del Ghiberti durante la preparazione della porte del Battistero, si trasformavano in veri e propri laboratori industriali. In questi laboratori, che sono insieme officine e botteghe d'arte, e non nelle scuole, si formano i pittori e gli scultori, gli ingegneri e i tecnici, i costruttori di macchine. Qui, accanto all'arte di tagliare le pietre e di colare il bronzo, accanto alla pittura e alla scultura, venivano insegnati i rudimenti dell'anatomia e

dell'ottica, il calcolo, la prospettiva e la geometria, venivano progettati la costruzione di volte e lo scavo dei canali. Il sapere empirico di «uomini senza lettere» come Brunelleschi e Leonardo ha alle spalle un ambiente di questo tipo (Paolo Rossi, *I filosofi e le macchine*, Feltrinelli, pag. 31)

Proprio **Leonardo da Vinci** (1452-1519) è stato spesso indicato come colui che, grazie al suo genio, ha saputo superare la mentalità che contrapponeva le «arti liberali» alle «arti meccaniche» e viene indicato come colui che ha portato a compimento questa prima fase di integrazione tra dimensione tecnica e dimensione teorica. Pittore, scrittore, scultore, egli fu anche architetto, inventore, ingegnere, studioso di anatomia: nei suoi celebri Codici inventò e disegnò un gran numero di macchine, raffigurando con grandissimo realismo il corpo umano.

Tuttavia la Rivoluzione scientifica non inizia con lui: perché?

La risposta sta nel fatto che la ricerca di Leonardo

- non possiede la sistematicità della scienza moderna e
- non punta al controllo effettivo della natura

Le sue macchine, quasi tutte rimaste a livello di semplice progetto, sono per lui solo la dimostrazione dell'intelligenza e della genialità umane, quasi dei giocattoli che nel migliore dei casi dovevano stupire i principi durante le feste, e non degli strumenti di lavoro destinati a migliorare le condizioni dell'uomo.

Inoltre, quando Leonardo polemizza vivacemente con quanti disprezzano le arti cosiddette «meccaniche», cioè tutte le forme di sapere non teoriche, tra cui veniva annoverata anche la pittura, in contrapposizione alle «arti liberali», il suo vero obiettivo è quello di far rientrare anche la pittura e la scultura nel gruppo delle arti liberali, non di trasformare la valutazione che viene data dalla cultura del tempo alle «arti meccaniche» in quanto tali.

Perciò la strada che doveva condurre alla Rivoluzione scientifica del Seicento doveva essere un'altra.

Scienziati e tecnici collaborano

La svolta veramente decisiva si ha quando la **tecnica** in quanto tale comincia a essere **valutata positivamente, per il potere che**

consegna a chi la sa utilizzare.

Nel periodo che segna il vero passaggio tra il medioevo e l'età moderna diventa fondamentale la **collaborazione tra l'artigiano evoluto e lo scienziato**. Questo processo avviene con maggiore evidenza nei settori più importanti dal punto di vista economico, politico e militare: l'arte bellica, la tecnica mineraria, la cartografia e la navigazione, la medicina, la costruzione degli edifici.

Uno degli aspetti più tipici di questo periodo è il diffondersi di **trattati specialistici**, dotati di caratteristiche nettamente diverse dalle opere analoghe prodotte nel Medioevo:

- mentre queste ultime mostravano solo quali cose possono essere fatte e come possono essere fatte,
- gli scritti rinascimentali tentano di spiegare perché devono essere realizzate in quel modo e non in un altro.

In un trattato medievale di architettura il lettore trova esempi di progetti, dettagli strutturali, ornamenti, oppure il modo in cui devono essere poste le pietre, ma non rintraccia una teoria generale dell'architettura.

È proprio questo invece lo scopo di un trattato rinascimentale: fornire una serie di concetti generali che permettano al lettore di affrontare in modo autonomo anche i problemi non previsti dall'autore.

I trattati rinascimentali inoltre nascono per rispondere alle precise esigenze degli artigiani più sensibili ed evoluti, e si preoccupano di poter essere letti dal maggior numero di persone: perciò **sono scritti in volgare** e non più in latino. Questo desiderio di comunicare conoscenze utili al maggior numero possibile di persone comincia a realizzare quella esigenza di comunicabilità del sapere che rappresenta una delle caratteristiche tipiche della mentalità scientifica moderna.

La «**volontà di comunicazione**» differenzia nettamente la mentalità nascente sia dal sapere teologico medievale sia da quello magico-alchemico del rinascimento, nelle quali invece le conoscenze erano gelosamente custodite e fatte circolare solo tra

un ristretto gruppo di persone.

Tra gli esempi da ricordare, Tartaglia e il suo studio sulle palle da cannone, Nuñez con il trattato sulle bussole, Mercatore e il suo atlante di carte nautiche, Galilei e il cannocchiale.

La macchina trasforma il modo di vedere il mondo

Più in generale, l'uso e l'applicazione estensiva nel corso del Cinquecento e del Seicento di un numero sempre maggiore di macchine portò alla convinzione che proprio la macchina poteva essere assunta come modello teorico per spiegare la realtà:

La scoperta della macchina come strumento teorico adempie alla funzione di un vero e proprio principio operativo che dà concretezza alla struttura astratta universale della realtà basata sui principi della meccanica (materia, movimento e loro reciproco rapporto) e la rende ricca di conseguenze straordinariamente efficaci. L'operazione di ricerca dello scienziato meccanicista equivale, in pratica, a trovare il modello meccanico che sostituisca il fenomeno reale che si vuole analizzare. Trovato questo, il fenomeno è inserito in quella struttura generale in cui è risolta tutta la realtà, è cioè spiegato... Nella sostanza la macchina-strumento teorico ripete le caratteristiche essenziali della macchina strumento-tecnico nel senso che in entrambi i casi si tratti di aggregare dei pezzi in modo che adempiano una funzione precisa, chiaramente determinata. (da Gianni Micheli, *Caratteri e prospettive nel meccanicismo del Seicento*, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. II, Garzanti, pag 353)

Un esempio di invenzione tecnica che ha profondamente modificato il modo occidentale di percepire è stata fu la **stampa a caratteri mobili**, concepita dallo stampatore tedesco Johann **Gutenberg**. Questi ebbe l'idea, semplice solo in apparenza, di incidere le lettere dell'alfabeto su cubetti di legno (poi sostituiti da blocchi di metallo), di scrivere le parole affiancando tra loro i cubetti e infine di stampare il testo su un foglio di carta tramite un semplice torchio. Uno dei migliori commenti a questa invenzione è quello del sociologo **Marshall McLuhan**:

La principale caratteristica della stampa forse ci sfugge in quanto così ovvia e casuale. Consiste, precisamente,

nell'essere una dichiarazione pittorica che può essere ripetute con precisione e all'infinito, o almeno finché dura la matrice. La ripetibilità è il nocciolo del principio meccanico che ha dominato il nostro mondo soprattutto a partire dalla tecnologia di Gutenberg.. Con la tipografia, il principio del carattere mobile mostrò come meccanizzare qualunque lavoro manuale con la segmentazione e la frammentazione di un'azione totale... La stampa offriva un'immagine della precisione ripetibile che ispirò forme totalmente nuove di estensione delle energie sociali. Essa liberò nel Rinascimento... grandi energie psichiche e sociali staccando l'individuo dal gruppo tradizionale e fornendo nel contempo un modello un modello per come aggiungere individuo a individuo a in un massiccio agglomerato di potere (da Marshall McLuahn, Gli strumenti del comunicare, Garzanti, pag. 165-66 e 179)

In effetti con la tecnologia gutemberghiana si assiste a un esempio particolarmente evidente di come la tecnologia possa modificare profondamente usi e abitudini. L'introduzione di questa nuova invenzione prima di tutto abbatté drasticamente (di circa 300 volte) il prezzo di produzione dei libri e ne moltiplicò enormemente il numero, garantendone diffusione e conservazione. Ma soprattutto abituò gli intellettuali a una standardizzazione concettuale, legata al fatto che le copie dei libri erano tutte uguali tra loro, risultato mai prima raggiunto perché fino a quel momento i libri dovevano essere ricopiati a mano. La stampa mostrò come poteva essere concepita l'intera realtà, ossia come un insieme di parti che potevano essere scomposte e ricomposte praticamente all'infinito.

CHE COSA È LA SCIENZA

Intanto, cosa la scienza non è

La nostra immagine della scienza si forma in parte durante gli anni della scuola dell'obbligo in parte attraverso programmi televisivi, articoli, libri. Qui viene trasmessa sostanzialmente l'idea che **la scienza** sia un modo di guardare la realtà, più profondo dello sguardo che le rivolgiamo tutti i giorni, che **ci fa conoscere come la realtà sia in se stessa**.

In altre parole gli scienziati sono delle persone che guardano le stesse cose che guardiamo noi e nello stesso modo in cui guardiamo noi: solo, guardano meglio, con maggiore attenzione e più cura, soprattutto grazie agli strumenti di cui dispongono.

Contro questa visione «ingenua» della scienza (che peraltro ha alle spalle una gloriosa tradizione, come vedremo) troviamo la tesi di Gaston **Bachelard**, epistemologo francese del Novecento. La sua tesi è che «**c'è rottura e non continuità tra osservazione e sperimentazione**», cioè tra momento prescientifico e momento scientifico propriamente detto. Tra conoscenza prescientifica, ovvia, istintiva, e conoscenza scientifica non esiste solo una differenza di grado, ma una differenza qualitativa.

La differenza qualitativa è data dalla presenza del formalismo matematico. Fin quando non compare la matematica non compare la scienza.

In realtà, commenta Bachelard, «si conosce ... contro una conoscenza anteriore, distruggendo conoscenze mal fatte ... di fronte al reale, ciò che si crede di sapere chiaramente offusca ciò che si dovrebbe sapere». Pensare che la conoscenza scientifica sia una semplice prosecuzione dell'esperienza immediata e che il sapere sulla natura si espanda per semplice somma di nuovi dati è una pericolosa illusione che ci fa perdere di vista il reale dinamismo della coscienza umana.

«Il pensiero empirico è chiaro a posteriori, quando il meccanismo delle ragioni è già stato messo a punto», afferma Bachelard, che aggiunge: «L'opinione ha sempre torto. L'opinione pensa male; anzi non pensa, traduce dei bisogni in conoscenze. Designando gli oggetti in base alla loro utilità, essa si impedisce di conoscerli».

È necessaria perciò una sorta di psicanalisi della conoscenza oggettiva, cioè un'operazione di critica della ragione scientifica che metta in luce le proiezioni inconscie del soggetto conoscente sulla realtà da conoscere.

In primo luogo, occorre riconoscere secondo Bachelard che «nella vita scientifica i problemi non si pongono da soli. È precisamente questo senso del problema a contraddistinguere il vero spirito scientifico. Per uno spirito scientifico, ogni conoscenza è una risposta a una domanda. Se non c'è stata domanda, non ci potrà essere conoscenza scientifica. Nulla va da sé. Nulla è dato. Tutto è costruito».

Il concetto chiave della ricerca di Bachelard è quello di **ostacolo epistemologico**, cioè di una resistenza di tipo psicologico che inquina e condiziona dal di dentro e in modo inconscio la nostra visione della realtà. **Noi proiettiamo certi schemi psicologici sulla realtà** e in base a questi la interpretiamo: passiamo dall'atteggiamento comune, pre-scientifico a quello scientifico solo se facciamo intervenire lo strumento della astrazione matematica.

Illudersi di poter proiettare una mentalità scientifica in una mente «vergine» è, appunto, solo un'illusione: «non si tratta di acquisire una cultura sperimentale, ma di cambiare cultura sperimentale e di rovesciare gli ostacoli già accumulati dalla vita quotidiana». Siamo già da sempre immersi in una pre-comprensione della realtà empirica che ci impedisce di coglierla nella oggettività scientifica.

Cosa è allora la scienza?

Secondo l'interpretazione del grande epistemologo e storico della scienza tedesco Ernst Cassirer,

la scienza è una interpretazione matematica di dati osservati strumentalmente negli esperimenti, capace di prevedere dati ulteriori.

Questa definizione va esaminata nelle sue singole componenti:

La scienza è una interpretazione: la scienza rappresenta uno dei modi possibili per l'uomo di rapportarsi al mondo; non è l'unico né il più fondamentale. Non è l'accesso a un mondo in se stesso vero che con la sua sola presenza dovrebbe spazzare via gli altri. Essenziale a questo proposito è l'opera del filosofo tedesco del

primo Novecento Husserl *La crisi delle scienze europee*. In quest'opera la tesi di partenza è che esiste un mondo-della-vita che viene prima di qualunque ricostruzione scientifica che del mondo si può fare e che quindi la scienza non può strutturalmente pretendere di essere l'ultima parola sul mondo

La scienza è una interpretazione *matematica*.

La grande potenza della scienza occidentale moderna, quella che la distingue sia dalla scienza classica sia dalle scienze apparse in altre regioni del pianeta Terra, è **l'uso della matematica come strumento di analisi e di previsione**. Tutto ciò non è affatto ovvio né scontato. Per esempio, la matematica presso i pitagorici e presso i filosofi del Rinascimento ha solo un valore simbolico:

- si pensi all'importanza del numero 10, come somma del primo numero pari, del primo numero dispari, del primo numero quadrato e del numero uno, numero parimpari,
- oppure si pensi al *Mysterium Cosmographicum* di Keplero (1595), in cui l'ordine dei pianeti veniva stabilito con un gioco a incastro di sfere e di solidi regolari

Il passaggio decisivo si ha quando compare la **nozione di funzione**

$$[X=f(Y)]$$

Il concetto di funzione sta alla base di ogni legge scientifica, ed **esprime la costanza di un rapporto tra elementi che cambiano**. È questa costanza che viene propriamente messa in risalto dalla legge scientifica e che viene propriamente conosciuta in essa.

Ma allora, se la scienza è solo una interpretazione della realtà, ne sono possibili altre?

Sicuramente sì: per esempio, **al posto dei numeri è possibile utilizzare le parole**.

Buona parte della fisica greca, medievale e rinascimentale era costruita così: riflettendo su quello che si può dire con le parole sulla realtà, si cercava di individuare l'essenza, cioè il significato profondo,

della realtà stessa. Per esempio: noi diciamo che la neve è bianca, e siccome non è mai capitato di incontrare della neve non bianca giungiamo alla conclusione che l'essere bianco appartiene all'essenza, cioè alla natura profonda della neve.

La scienza è interpretazione matematica *di dati osservati strumentalmente*

Lo strumento rappresenta il tramite essenziale (il «medium») tra l'osservatore e la realtà.

Lo **strumento** può essere

- una semplice **espansione di un organo di senso** (per esempio: telescopio o microscopio) oppure
- uno **strumento di misura**.

Nel primo caso il problema teorico che si pone è il seguente: lo strumento altera o no la realtà, proprio nel momento in cui ce la presenta? Si tratta dell'obiezione dei filosofi aristotelici nei confronti del cannocchiale di Galilei.

Nel secondo caso il problema fondamentale è quello dell'approssimazione: ogni misura è migliorabile, ma tale miglioramento si scontra con vincoli pratici e vincoli economici (migliorare di un fattore 10 la precisione in una misura può in alcuni casi significare un aumento della spesa per un fattore 100 o 1000; da qui il paradosso per cui il concetto di «precisione» nella misura è un concetto essenzialmente sociale).

Da un altro punto di vista lo strumento segna la nascita dell'aspetto «tecnico» della scienza. Nell'antichità si pensava che il sapere autentico dovesse essere puramente teorico (la parola teoria viene dal greco *theorein*, che significa «vedere»); tutto quello che riguardava l'aspetto pratico era confinato nel limbo delle arti «meccaniche». Quest'ultima parola rimanda al verbo greco «*mechanaomai*» (= faccio, realizzo, ma spesso con una sfumatura negativa; il significato originale è infatti «stupisco», con artifici), e indicava il fatto che con particolari strumenti era possibile ottenere degli effetti capaci di stupire perché andavano «contro natura». Per esempio la leva apparteneva alla sfera della «meccanica» perché permette di

sollevare una pietra pesante (cioè imprimerle un movimento contrario a quello «naturale», che è di cadere) senza fare fatica.

Forse la traduzione migliore di «meccanica» oggi sarebbe: «effetti speciali» (non a caso nel mondo latino esisteva l'espressione *deus ex machina*, utilizzata originariamente per indicare l'intervento «a effetto» di un dio che per mezzo di meccanismi scenici particolari veniva calato sul palcoscenico dall'alto e risolveva una intricata situazione)

Con Galilei invece gli strumenti «meccanici» entrano a far parte di diritto del mondo del sapere: non c'è più divisione tra i due livelli del nostro rapporto con la realtà. Ma questo significa anche che scienza e tecnica saranno da questo momento in poi due facce di una stessa medaglia, cioè dello uno stesso atteggiamento nei confronti della natura.

La scienza è interpretazione matematica dei dati osservati strumentalmente *negli esperimenti*

L'esperimento non è un semplice guardare con attenzione una porzione di realtà che esisteva già prima. L'esperimento implica sempre una «ricostruzione» attiva di una parte della realtà, che viene sottoposta a condizioni preventivamente scelte dall'osservatore.

La scienza è interpretazione matematica dei dati osservati strumentalmente negli esperimenti, *capace di prevedere dati ulteriori.*

La capacità di prevedere nuovi eventi è essenziale a qualificare ogni rapporto conoscitivo con il mondo circostante. Da questo particolare punto di vista, anche la fisica aristotelica può essere definita «scienza», perché anch'essa era in grado di realizzare previsioni. Per esempio, una volta affermato che l'essenza di un grave è quella di muoversi verso il basso (in quanto questo è il suo «luogo proprio») anche la scienza aristotelica può prevedere che qualsiasi corpo grave, lasciato a se stesso, cadrà verso il basso. Il fatto è che il tipo di previsione realizzabile con una scienza basata sulle parole è enormemente meno preciso di quelle realizzabili con

lo strumento matematico, giacché quest'ultimo, di fronte allo stesso fenomeno (la pietra che cade), potrà prevedere il tempo esatto che il corpo impiegherà a raggiungere la terra, la velocità che avrà al momento dell'impatto, l'energia che verrà liberata e così via.

La scienza del positivismo

Le radici storiche della concezione del senso comune sulla scienza vanno ricercate in buona parte nel positivismo ottocentesco, una corrente filosofica che può essere riassunta nei seguenti punti:

La realtà esiste «fuori» di noi e «prima» di noi, ed è già completamente realizzata: questo significa che

- la presenza di osservatori è assolutamente ininfluente sulla realtà (il mondo sarebbe esattamente com'è anche senza di noi)
- la conoscenza non potrà essere se non la semplice registrazione di ciò che già esiste

L'unica forma di conoscenza adatta per cogliere questa realtà già completa è la scienza moderna, con la sua metodologia sperimentale ed empirica

Tutto (letteralmente tutto) quello che non può essere colto dalla scienza non è conoscibile in senso stretto, ma è oggetto di sentimento

Il criterio fondamentale è quello di verificaione: una proposizione è scientifica se può essere verificata, ossia se è possibile «andare a controllare» che le cose stiano effettivamente così e non diversamente.

La concezione positivista si ispirava alla meccanica newtoniana, che sembrava praticamente inarrestabile nella sua capacità di prevedere nuovi fatti e che funzionava come modello da imitare per tutte le altre scienze. Un episodio famoso che sembrò confermare in modo definitivo la validità della meccanica newtoniana fu la scoperta del pianeta Nettuno nel 1846.

La concezione positivista però cominciò a sgretolarsi già nel corso dell'Ottocento. Il primo episodio fu la scoperta (o invenzione?) delle **geometrie non euclidee**. Fino a quel momento tutti avevano accettato come ovvio il fatto che fosse possibile una sola geometria, quella euclidea, basato sullo spazio a tre dimensioni, che a sua volta

di basa su un postulato particolare. Nel 1825 due matematici, Bolyai e Lobacewsky, seguiti poi da Riemann, scoprirono che era possibile costruire una geometria sensata anche senza questo postulato. Sorse allora il problema: perché dovremmo utilizzare la geometria euclidea? Chi ci garantisce che sia «vera» dal momento che anche le altre geometrie pensabili godono degli stessi caratteri di coerenza rigorosa? Il dibattito filosofico su questo problema fu molto intenso: alla fine del secolo scorso il fisico e filosofo francese Poincaré giunse alla conclusione che la scelta della geometria euclidea era dovuta esclusivamente a ragioni di «economia di pensiero». In altre parole, la geometria euclidea è semplicemente la più comoda per descrivere un mondo in cui gli oggetti sono stabili. Un altro fatto che contribuì potentemente allo smantellamento del sistema newtoniano furono le nuove scoperte relative alla luce: prima di tutto, l'impossibilità di misurare un cambiamento nella velocità della luce in relazione al movimento della terra

Popper, Kuhn e Lakatos

Popper è forse famoso al grande pubblico per la polemica che ha mantenuto nei confronti della televisione, ma la sua fama come epistemologo è legata a un importante libro del 1936, la *Logica della ricerca scientifica*.

La tesi fondamentale di **Popper** è il cosiddetto **principio di falsificazione**: siccome è impossibile verificare una legge empiricamente (questo vorrebbe dire controllare un numero infinito di casi) bisogna rassegnarsi a falsificarla, cioè a trovare un esperimento che contraddica le previsioni della legge stessa.

Nella sua opera fondamentale, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Thomas Kuhn sostiene che esiste una alternanza di «scienza normale» e di «scienza rivoluzionaria». La prima vive nello sviluppo di un «paradigma»; la seconda esiste nel periodo, relativamente breve, in cui questo paradigma è stato cambiato dalla comunità degli scienziati.

Il fatto che la scienza conosca dei momenti di crisi è assolutamente fisiologico. È errato interpretare un momento particolare di crisi di un settore scientifico come giustificazione del rifiuto della scienza in blocco. È invece quello che è avvenuto alla fine dell'Ottocento quando sembrava che i fondamenti della fisica

classica venissero messi radicalmente in discussione. In modo particolare in Italia gli esponenti del neoidealismo (Croce e Gentile) assunsero la crisi dei fondamenti come giustificazione della loro visione per la quale la scienza andava intesa come momento inferiore dello spirito. A cavallo dei due secoli si giocò così una partita decisiva per lo sviluppo della cultura italiana, che vide schierati da una parte Croce e Gentile e dall'altra importanti matematici di livello europeo come Peano ed Enriques.

Lakatos infine sostenne che un fatto di per sé non contraddice nessuna teoria, e comunque è possibile introdurre delle ipotesi ad hoc per rendere compatibile il fatto con la teoria. **Arriva però un punto nel quale la complessità di questi aggiustamenti, invece che consolidare la teoria, fanno sì che essa venga abbandonata.** Qual è questo limite? La decisione, a un certo punto, è arbitraria: si decide che ora di interrompere la fiducia da accordare a una certa teoria. Questo contributo della pura e semplice decisione dà ragione al convenzionalismo (almeno in parte).

Il problema scientifico non viene mai risolto definitivamente: esistono solo degli slittamenti.

Il programma di ricerca unifica una serie di teorie scientifiche e consiste in un complesso di regole metodologiche che indicano quali ricerche evitare e quali seguire (euristica negativa e positiva).

La storia della scienza è la storia dei programmi di ricerca, che possono essere formulati in termini metafisici.

I programmi di ricerca scientifici sono caratterizzati dal loro nucleo, in linea di principio inconfutabile grazie a una decisione «convenzionale». Attorno al nucleo esiste una cintura protettiva di ipotesi ausiliarie, ipotesi osservative e condizioni iniziali che hanno il compito di proteggere il nucleo dalle critiche legate a osservazioni «falsificanti».

BACONE

Perché Bacone è importante? Francis Bacon, in italiano Bacone, è un pensatore a cavallo tra il Rinascimento e l'età moderna che sa essere il profeta dell'impatto che un nuovo modo di conoscere può avere sulla vita pratica.

La conoscenza dà difatti potere sulla realtà: il suo autentico scopo, intuisce Bacone, è di modificare la vita, non di limitarsi a contemplarla.

Agli inizi del XVII secolo erano in molti a pensare che si dovesse arrivare a un cambiamento radicale, rifondando da capo il sapere. Ma perché solo ora questa idea attrae la coscienza di tante persone? Nel 1570 era stata tradotta in latino l'ultima opera scientifica di Pappo. Con questa traduzione si esauriva il bagaglio disponibile del sapere degli antichi, i quali non potevano più aggiungere nulla all'orizzonte della conoscenza. Naturalmente ci volle almeno una generazione perché gli intellettuali si rendessero conto che la sorgente dei classici, ritenuta fino a quel momento inesauribile, si era invece effettivamente prosciugata, e un'altra perché si avviassero, un po' dappertutto in Europa, a proporre strade nuove.

Bacone in questo rappresenta perfettamente le ambiguità della sua epoca: la conoscenza deve essere «potere sulla natura» (aspetto moderno) ma insieme deve essere ancora una conoscenza di essenze (aspetto medievale), rifiutando il contributo della matematica.

Il *Novum Organon*

L'*Organon* è l'insieme dei libri di logica di Aristotele, cui Bacone vuole opporre una nuova opera di logica.

Bacone scrive per aforismi in un latino denso e carico di immagini, al punto molte sue espressioni sono state recuperate dalle parlate successive.

Per Bacone la mente umana, lungi dall'assomigliare a uno specchio liscio e chiaro che rifletta fedelmente la realtà, è piuttosto assimilabile a uno «specchio incantato» che ci trasmette della natura

un'immagine deformata, di cui sono responsabili condizionamenti radicati non solo nella cultura e nelle abitudini individuali, ma anche nella costituzione naturale dell'uomo.

Il libro perciò inizia con una **Pars destruens**, ossia una critica feroce al comportamento degli uomini che si fanno abbagliare da **quattro idola (i pregiudizi)** e non vedono le essenze.

Questi *idola*, nel senso latino di «fantasmi ingannatori» hanno infatti il potere ottenebrare la mente umana, vengono distinti in quattro classi:

- gli **idola tribus**, o dell'«umana tribù» (sono i pregiudizi comuni a tutta la razza umana);
- gli **idola specus**, o della «caverna» (sono i pregiudizi individuali che mi impediscono di cercare la verità);
- gli **idola fori**, o della «piazza» (sono le deformazioni della realtà che il linguaggio stesso porta con sé);
- gli **idola theatri**, o del «teatro» (ossia gli errori della filosofia, che non ha maggior grado di verità di una rappresentazione teatrale).

La polemica contro gli idola anticipa in qualche modo la tematica contemporanea dei **bias**. Il termine indica, nella prassi scientifica, la distorsione dei risultati sperimentali a causa di pregiudizi o semplicemente di ragionamenti accettati senza un controllo critico. Per estensione, i bias sono quelle «euristiche» (cioè quei ragionamenti-scorciatoia che noi tutti facciamo nella vita quotidiana per risparmiare tempo ed energia psichica) che si rivelano a un esame più attento errate.

Una volta che ci siamo resi conto che la nostra conoscenza è minata da questi pregiudizi e che ne siamo liberati, si passa alla **Pars construens**.

Il «discorso sul metodo» di Bacone

Anche per Bacone, come per Aristotele, la scienza è conoscenza di cause. Delle cause aristoteliche, tuttavia, il filosofo inglese esclude le

materiali, le efficienti e le finali, per concentrarsi sulle cause formali. **La conoscenza scientifica si risolve dunque per lui nella conoscenza della forma.**

Il significato della nozione baconiana di forma si discosta però in parte da quello aristotelico. Infatti

- da un lato conserva di quest'ultimo il valore di «essenza», intesa come la struttura immanente, cioè come ciò che fa di una «cosa» proprio quella cosa e non un'altra
- dall'altro, con questo primo significato coesiste quello di legge, concepita come la regola che governa il prodursi di una specifica «natura». In quanto struttura e legge immanente, la forma di una cosa coincide con la cosa come essa è in sé, e si distingue da ciò che la cosa o natura è per noi, cioè da come essa ci appare

Per conoscere la «forma», muovendo dall'osservazione della natura, è necessario che **i dati osservativi** siano sottoposti all'intelletto (cui spetta di interpretarli) **secondo un certo ordine**. Bacone vuole che a questo scopo i dati osservativi vengano classificati in tre diverse *tabulae* (tabelle):

- **la tabella della presenza** (*tabula praesentiae*). Vi verranno classificati tutti i casi in cui la natura o cosa, di cui si ricerca la forma, è presente.
- **la tabella di deviazione, o di assenza in contiguità** (*tabula declinationis*). Qui verranno registrati i casi in cui si osserva l'assenza della natura di cui si ricerca la forma; ma per evitare un elenco infinito, occorrerà limitarsi ai casi di assenza che siano «contigui» o «affini» a quelli in cui si è osservata la presenza della natura in questione.
- **la tabella dei gradi** (*tabula graduum*), ove verranno registrati i casi in cui la natura in questione è presente in gradi differenziati.

Ordinato il materiale osservativo nelle tavole, potrà avere inizio **l'induzione vera e propria**, che permetterà di individuare

- che cosa sia sempre presente, quando sia presente la natura di cui si ricerca la forma;
- che cosa sia sempre assente, in assenza della natura in questione;
- che cosa cresca e decresca in tutti i casi in cui essa a sua volta

crece o decresce

Ciò implica un complesso processo di valutazione o di interpretazione dei dati disponibili, che, insiste Bacone, deve esser condotto con grande pazienza.

Al termine saremo in grado di formulare una prima provvisoria (e quindi ipotetica) inferenza circa la forma ricercata, la «*prima vindematio*» (prima vendemmia).

La prima *vindematio* rappresenta però solo il primo passo del processo di interpretazione induttiva, che mirerà in seguito a convalidare o rigettare l'ipotesi formulata. A questo scopo, sarà necessario far ricorso a quelli che Bacone definisce come «aiuti dell'intelletto». Tra questi una funzione decisiva e assegnata alle cosiddette *instantiae crucis*, o del «crocicchio». Questi casi, che possono darsi accidentalmente ma sono per lo più costruiti dall'uomo come veri e propri esperimenti, rappresentano un *experimentum crucis* e consentono di escludere decisamente una di due ipotesi rivali e dotate della medesima forza di persuasione.

La nuova Atlantide

Questa è l'altra importante opera di Bacone. Lui riprende il mito di Atlantide, cioè la città perfetta andata distrutta, di cui per primo aveva parlato Platone, e ne immagina una nuova, in cui ci saranno navi enormi che non affondano, oggetti che volano, carri senza cavalli, navi che vanno sott'acqua e si cureranno le malattie. È impressionante questa sua «profezia» del mondo nuovo della tecnologia, che è stata fallace solo nel non prevedere la nascita di computer e telefonini.

GALILEO GALILEI

Perché Galileo è così importante?

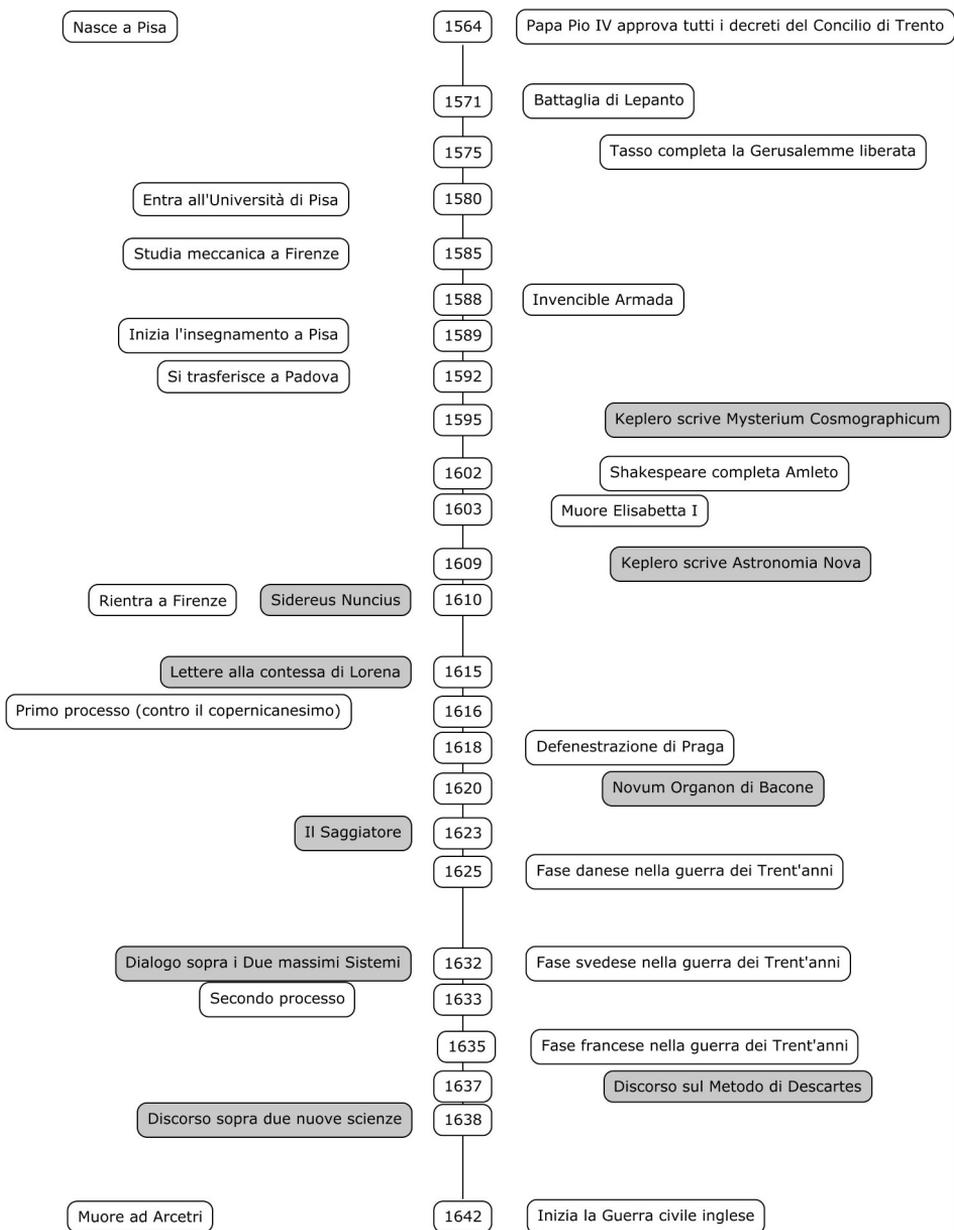
Galileo (1564-1642) rappresenta nella storia del pensiero un momento di estrema importanza perché con lui si ha il primo vero sapere sulla natura basato sulla matematica e sull'esperimento scientifico. Per quanto non fosse ancora chiara all'epoca la differenza tra scienza e filosofia (a Firenze ricevette i titoli di «matematico e filosofo», non quello di «scienziato») egli è colui che inizia effettivamente la scienza moderna. Dal punto di vista metodologico, è essenziale la sua insistenza sul controllo sperimentale di una ipotesi teorica (a sua volta peraltro nata da un problema pratico): questo andirivieni del pensiero tra «sensate esperienze» e «matematiche dimostrazioni» (come si esprime Galilei) rappresenta una autentica novità concettuale. **Il criterio di verità diventa il criterio di «verificazione», ossia di «verum facere».** Non è più sufficiente una semplice «evidenza» razionale per accettare un contenuto di verità: è necessario il passaggio del controllo empirico sperimentale, ossia in un ambiente artificiale che mette in evidenza le caratteristiche della realtà che si vogliono studiare.

[filo_549]

Il cannocchiale

Affascinato dagli studi matematici, il giovane Galileo venne a sapere nel 1609 di un «occhiale, col quale le cose lontane si vedevano così perfettamente come se fossero state vicine». Sulla base di questa scarsa notizia si mise a progettare per proprio conto uno strumento ottico che, tra la fine del 1609 e i primi del 1610, utilizzò per scrutare i cieli. I risultati di queste osservazioni vennero trascritti in un'opera importantissima, il *Sidereus Nuncius*.

Sinossi della vita di Galilei



Il *Siderius Nuncius*, («*Annuncio astrale*») scritto nel 1610, è il primo esempio di «memoria scientifica». Ogni osservazione è dettagliatamente documentata, gli strumenti utilizzati, in questo caso il cannocchiale, sono rigidamente descritti: ogni fenomeno osservato da Galilei può essere constatato di persona da chiunque segua le istruzioni da lui lasciate. Si mette così in evidenza il carattere di **ripetibilità dell'esperimento** e di **controllo pubblico** che sono essenziali alla scienza moderna.

L'opera si apre con la dedica a Cosimo II de Medici dei quattro satelliti di Giove scoperti da Galileo (*Astri Medicei*).

Alla dedica segue la descrizione dello strumento utilizzato: un cannocchiale, costruito da Galilei, in grado di far apparire gli oggetti 30 volte più vicini.

Il primo oggetto celeste osservato è il più facile da studiare: la **luna**. È importante sottolineare l'osservazione dei puntini di luce nella zona d'ombra e la (corretta) interpretazione che ne dà Galilei: il suolo lunare è irregolare come quello della terra. È questo un duro colpo al paradigma aristotelico, secondo cui ogni corpo celeste dev'essere una sfera perfetta.

Dopo le scoperte sul satellite terrestre Galilei osserva le stelle fisse, i pianeti e le nebulose. Noi possiamo vedere le stelle grazie alla luce emanata da esse, sostiene Galilei, e inoltre il cannocchiale ci svela l'esistenza di una miriade di astri invisibili ad occhio nudo. In particolare la Galassia, altro problema insolubile per la astronomia classica, è formata stelle piccolissime, molto vicine tra loro. L'ultima parte del trattato è riservata alla scoperta degli astri medicei (Io, Europa, Callisto, Ganimede). È un colpo mortale per la teoria geocentrica, in quanto l'esistenza di corpi celesti che ruotano attorno a Giove, e un'ulteriore conferma a favore delle teorie copernicane.

Il Dialogo sopra i Massimi sistemi

Il Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Tolemaico e Copernicano è un'opera di Galileo Galilei pubblicata nel 1630, attraverso la quale lo stesso autore si propone di convincere la cultura dell'epoca della verità della teoria eliocentrica copernicana, principalmente in nome della testimonianza dei sensi.

Si tratta di una vera e propria discussione che Galilei immagina svolgersi a Venezia durante quattro successive giornate, ciascuna

delle quali dedicata ad un tema prevalente. I tre protagonisti, **Simplicio**, **Sagredo** e **Salviati**, rappresentano ognuno una diversa posizione filosofica: il primo è sostenitore della cosmologia aristotelica e scolastica; il secondo è un aristocratico veneto cultore non professionista della scienza che appoggia il copernicanesimo; il terzo incarna la conoscenza critica della nuova scienza ed espone il punto di vista di Galilei.

La **giornata prima** è dedicata alla critica alla cosmologia di Aristotele. Per gli aristotelici, il cosmo risultava diviso in due mondi: **quello terrestre**, al cui centro è situata la Terra, sottoposto ai processi del divenire, e composto dai quattro elementi fondamentali (aria, acqua, terra e fuoco); ed **il mondo celeste**, luogo naturale del quinto elemento, l'etere, eterno ed incorruttibile, naturalmente dotato di moto circolare uniforme. A questa immagine bipartita dell'universo, sostenuta da Simplicio, Sagredo e Salviati oppongono la loro critica focalizzata principalmente su tre punti:

- la distinzione fra corpi gravi e leggeri,
- la presunta perfezione dei corpi celesti
- la classificazione dei moti retto e circolare.

Uno dei punti di maggiore importanza a cui si giunge durante la discussione della prima giornata è la negazione della centralità della Terra nell'universo.

La **seconda giornata** si apre con il discorso di Sagredo che, per porre in ridicolo la sicurezza con cui Simplicio si affida ad Aristotele e criticare il principio d'autorità, racconta l'aneddoto dello studioso di anatomia: questi, posto davanti all'evidenza empirica di un dettaglio della struttura del corpo umano, commenta: «Voi mi avete fatto veder questa cosa talmente aperta e sensata che quando il testo di Aristotele non fusse in contratio, che apertamente dice, i nervi nascer dal cuore, bisognerebbe per forza confessarla per vera». Sagredo e Salviati attaccano con questo aneddoto i seguaci di Aristotele che credono nella sua parola fino a negare la realtà empirica.

La giornata prosegue quindi con la discussione sulla possibilità del moto rotatorio della terra intorno al suo asse, e la confutazione delle tesi tradizionali aristoteliche-tolemaiche riportate da Simplicio. Una di queste tesi, che provavano l'impossibilità del moto terrestre, sosteneva che i gravi cadono perpendicolarmente alla superficie terrestre, non seguendo una traiettoria obliqua. Salviati confuta

questa tesi con l'esperienza del «Gran Naviglio», con il quale Galileo anticipa i concetti di principio di inerzia e di relatività.

La **terza giornata** è dedicata alla discussione riguardo il moto di rivoluzione rivoluzionario della Terra. La discussione parte dalle osservazioni al telescopio e si articolano su tre punti principali:

- le notevoli variazioni osservate nelle dimensioni dei pianeti suggeriscono che la distanza di questi dalla Terra varia;
- ammettendo l'eliocentrismo risulta più facile spiegare il fenomeno della retrogradazione dei pianeti;
- le macchie solari rendono verosimile l'ipotesi del movimento orbitale diurno della Terra.

Gli argomenti portati da Simplicio sono invece basati sulle Sacre Scritture e per questo motivo giudicati inaccettabili nelle dimostrazioni scientifiche.

La **quarta giornata** è dedicata all'argomento delle maree. Qui Galileo fornisce una interpretazione completamente errata del fenomeno, dichiarando inaccettabili le teorie concorrenti, che ricercano nell'influenza lunare la spiegazione delle maree. Lo scienziato fiorentino sostiene invece che le maree sono provocate dalla combinazione del moto annuo (rivoluzione) e del moto diurno (rotazione) della Terra. Si determinano delle variazioni di velocità in zone particolari della Terra, poiché questi due moti si combinano, verificandosi simultaneamente. La somma dell'accelerazione causata dalla rotazione terrestre con quella di rivoluzione, determina che l'acqua dell'oceano risale le coste opposte al movimento. L'alternanza di questo fenomeno è spiegata dal fatto che quando l'accelerazione di rotazione si oppone a quella di rivoluzione si ottiene una brusca decelerazione che causa la risalita dell'oceano dall'altra sponda. In pratica egli ritiene che la velocità della Terra sia diversa da un emisfero all'altro. Secondo Salviati questo periodico accrescimento e diminuzione della velocità della Terra provoca il continuo oscillare delle masse oceaniche provocando le maree.

Il pensiero di Galilei

Compito essenziale della scienza è per Galileo la conoscenza della natura, che consiste, a differenza della concezione aristotelica, nella determinazione delle **leggi** che regolano il suo corso. Esse sono legate tra loro da un rapporto causa-effetto che viene considerato non più sotto l'aspetto metafisico ma scientifico.

I fenomeni osservati devono essere solo descritti, ma anche «spiegati» costruendo una teoria matematica che permetta di capire il loro comportamento tramite le conseguenze che si ricavano dai principi della matematica. Solo se avviene ciò si può dire che una teoria fisica è valida.

Forse la più grande intuizione di Galilei è quella di avvertire la necessità di non fermarsi alla sola esperienza dei fenomeni, perché essa non ce ne dà la giusta interpretazione: spesso, al contrario, si può avvertire una certa contraddizione tra i fatti e la teoria. Importante nel metodo è la necessità della precisazione dell'osservazione dei dati, tramite lo sviluppo di strumenti sempre più precisi: se i dati sono erronei ci portano a scartare una teoria che potrebbe essere valida. Di qui la necessità dello sviluppo della tecnica a fianco della scienza.

Il rigore che la scienza deve avere è dunque dato dalla matematica e dalla tecnica.

La conoscenza sensibile si basa su qualità, che possono essere primarie o secondarie a seconda che siano matematizzabili o no: la dimensione di un quadrato è misurabile e quindi rappresenta una qualità primaria, un colore no e quindi è una qualità secondaria, che in realtà esiste solo in noi (come il solletico quando la piuma percorre la pianta del piede).

Galileo sviluppò anche la **critica al principio d'autorità**. Galileo non rifiuta la possibilità di giungere alla verità tramite la via religiosa, ma precisa che accanto ad essa coesiste quella scientifica: le conclusioni a cui giungono, nella spiegazione della natura, in ultima analisi dovrebbero concordare. Se c'è un contrasto, occorre dare la priorità alla via scientifica perché quella più razionale.

La scienza mantiene la sua indipendenza anche nei confronti della filosofia: più autorevole di un libro filosofico è **il libro della natura**, l'unico mezzo che può fornirci verità realmente sicure. Questo libro è scritto da Dio, come l'altro grande libro (la Bibbia), ma a differenza di quest'ultimo è redatto in caratteri matematici:

solo conoscendo questi ultimi è possibile interpretarlo in modo corretto.

Tra i due «libri», la natura e la Bibbia, non ci può essere una contraddizione reale, dato che sono scritti entrambi da Dio. Non ha senso, in particolare, usare la Bibbia per contestare la scienza, o viceversa, perché si muovono in campi diversi: la Bibbia, scrive Galilei, dice «come si vadia al cielo» (ossia spiega qualcosa che ha a che fare con il senso ultimo della vita e su come sia possibile raggiungerlo), non «come vadia il cielo» (ossia come è organizzata la natura).

Galileo inoltre non scrive un libro dedicato esplicitamente metodo scientifico (come invece farà Descartes), ma ci fornisce solo descrizioni del proprio modo di procedere nell'indagine razionale. La sua scienza è in ugual misura empirica e matematica: l'osservazione dei fatti da sola non basta, e la matematica a sua volta necessita dell'esperienza. **Indispensabile al procedere scientifico è la compenetrazione di esperienza e matematica**, che può avvenire solo se si fanno corrispondere i numeri a fenomeni attraverso la misura dei fenomeni stessi e non, come avveniva prima, in base a valori magico-simbolici attribuiti a certi numeri.

Galileo inoltre non si pone mai il problema di cosa possa veramente stare a garanzia della validità di una teoria. Egli però nutre una grande fiducia nella conoscibilità della natura, che è creata da Dio e che perciò può essere conosciuta dall'uomo.

Galileo merita di essere considerato il fondatore della pratica scientifica come oggi la intendiamo: egli opera e pensa da scienziato «puro» e di fa non cerca nemmeno di tracciare le linee di una vera e propria filosofia.

Tuttavia risulta evidente dalle sue affermazioni scientifiche che la sua concezione del mondo è di tipo meccanicistico, alimentata dalla fiducia nella matematica, che egli considera il mezzo più razionale per la conoscenza del mondo.

Di fatto però egli non va oltre e non cerca di indagare le cause prime del meccanicismo.

RENÉ DESCARTES

Perché Descartes è così importante?

Questo filosofo francese della prima metà del XVII secolo (nasce infatti nel 1595 e muore nel 1650) è considerato il punto di inizio della filosofia moderna.

Con lui inizia di fatto un approccio nuovo alle tematiche della gnoseologia e dell'ontologia: da un lato si diffonde e consolida l'intuizione secondo cui il pensare sia solo «**avere rappresentazioni mentali**», dall'altro si verifica una vera «virata ontologica» al termine della quale **l'essere viene identificato con la materia estesa**.

Sul piano antropologico Descartes introduce un esasperato **dualismo** tra l'anima (considerata come **autotrasmittente a se stessa**, ossia priva di aree oscure) e il corpo (concepito come una macchina), che avrà profondissime conseguenze sull'atteggiamento dell'uomo occidentale verso la corporeità.

Molto forte infine è il nesso della sua gnoseologia con la scienza moderna, ossia con un sapere sul mondo fisico basato sull'uso dei numeri e delle figure geometriche: l'esigenza di dare una fondazione solida a questo nuovo sapere è una delle energie che muovono la filosofia di Descartes, attraverso il tema del **metodo**.

Non a caso l'opera più famosa di Descartes si intitola appunto *Discorso sul metodo*. Pubblicato nel 1637, esso costituisce uno degli scritti con cui inizia la filosofia moderna. In origine a dire il vero doveva fungere solo da introduzione a tre scritti propriamente scientifici (*Diottrica*, *Meteorologia* e *Geometria*) ma in seguito acquistò vita autonoma e cominciò a essere pubblicato e letto in modo autonomo.

La fortuna di questo testo nasce dalla combinazione di alcuni fattori: per prima cosa è scritto in **volgare** (francese) ed è piuttosto breve. In secondo luogo la struttura del testo si avvicina a quella di un'**autobiografia** che, utilizzando la prima persona, introduce il lettore nel vivo della problematica intellettuale. Infine **riassume tutti i temi più importanti della filosofia cartesiana**, anche se il metodo, problema centrale per la filosofia del tempo, occupa lo spazio maggiore.

Descartes riassume il metodo sotto forma di quattro precetti generali.

I precetto: l'evidenza

«non accogliere mai come vera nessuna cosa che non conoscessi con evidenza essere tale [...] e non comprendere nei miei giudizi nulla di più di ciò che si presentasse alla mia mente così chiaramente e distintamente, che io non avessi occasione di metterlo in dubbio»

Il primo precetto contiene l'indicazione del fondamentale criterio di verità e la definizione di idea. Per Descartes, infatti, **le idee sono rappresentazioni mentali**, dei veri «quadri mentali» appesi alla «pareti» della stanza della nostra mente, come dice in un'opera successiva (la *Meditazioni metafisiche*). I criteri di verità sono **chiarezza** (l'idea si impone con la forza della autoevidenza) e **distinzione** (non può essere divisa in idee più semplici).

II precetto: l'analisi

«dividere ciascuna delle difficoltà che esaminassi in tante piccole parti quanto fosse possibile e necessario per risolvere meglio»

Questo precetto ci suggerisce di scomporre un problema complesso in parti più piccole delle quali la soluzione è intuitivamente evidente o facilmente derivabile. Ciò non è altro che la generalizzazione epistemologica del metodo geometrico.

III precetto: la sintesi

«condurre con ordine i miei pensieri, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili da conoscere, per risalire poco a poco, come per gradi, fino alla conoscenza dei più complessi»

Qui si afferma la necessità di disporre i propri pensieri secondo un ordine che procede da una minore a una maggiore complessità (dal punto di vista gnoseologico). Si tratta del procedimento opposto al precedente.

IV precetto: l'enumerazione completa

«fare dappertutto delle enumerazioni così complete e delle rassegne così generali da essere sicuro di non omettere nulla»

Descartes sollecita a ripercorrere i passaggi per essere certi di non aver omesso nulla, per ottenere una specie di «evidenza estesa» a tutto il procedimento e non solo alle premessi: solo questo garantisce la correttezza del metodo.

Il Cogito

Ma qual è il fondamento del metodo? Il tentativo cartesiano di rifondare il metodo conoscitivo sarebbe arbitrario se non si potesse derivarlo da un principio solido e incrollabile.

Nel tentativo di ricostruire il sapere, infatti, Descartes parte proprio dalla convinzione che si debba trovare prima di tutto una **verità certa e indubitabile** che possa fungere da basamento per tutto il resto delle conoscenze.

Per ottenere una conoscenza di questo tipo è necessario passare attraverso una fase di **dubbio**: solo ciò che si dimostrerà in grado di resistere al dubbio più spregiudicato potrà essere accettato nel nuovo sapere.

È importante capire che **il dubbio non è scettico, ma metodologico**. Descartes non intende il dubitare come fine a se stesso, ma come unico metodo per individuare qualcosa di indubitabile. In lui c'è la volontà di spogliarsi dei pregiudizi, cioè di tutte quelle conoscenze che non sono state sottoposte a vaglio critico. Il criterio fondamentale è quello di *voler* eliminare tutto ciò su cui si può sollevare un qualsiasi dubbio. È importante anche insistere sul carattere volontaristico del dubbio, che non si innesca da solo o per caso.

Descartes distingue **tre livelli diversi di dubbio**, corrispondenti a livelli e forme diverse di conoscenze:

conoscenza sensibile: i sensi a volte ci ingannano (es. durante il sogno, oppure di fronte a illusioni ottiche particolari, come il bastone che sembra spezzato in acqua), quindi non possono costituire il fondamento indubitabile del sapere.

conoscenza razionale: a volte capita di commettere degli errori nei ragionamenti, anche di tipo matematico, quindi anche la conoscenza razionale è esposta al tarlo del dubbio.

Resta **la conoscenza intuitiva** delle verità semplici e immediate su cui si basano matematica e logica. Questi potrebbero costituire il fondamento indubitabile del sapere, ma anche in questo caso si può avanzare un **dubbio iperbolico** (cioè eccessivo, introdotto a forza): e se ci fosse un «**genio maligno**» che si diverte ad ingannare l'uomo, anche sulle verità più evidenti e intuitive (come il pdnc)? Nulla quindi sembra sfuggire alla potenza del dubbio.

Proprio a questo livello Descartes però si rende conto che rimane in ogni caso una certezza: **io esisto come essere dubitante**, quindi pensante. Questa verità non può essere negata, neanche se mi impegno volutamente a cercare di falsificarla (con l'ipotesi del genio maligno): questa sua caratteristica gli consente di essere il vero fondamento del nuovo sapere.

È da sottolineare che io ho la certezza della mia esistenza **non in quanto corpo**, ma come essere pensante: tutta la mia vita concreta e materiale potrebbe in realtà essere solo un sogno.

Il cogito cartesiano sembra inoltre, almeno in parte, ricalcare il **cogito agostiniano**. Entrambi in effetti prendono le mosse dal dubbio per approdare alla stessa verità: se mi inganno esisto. Ciò che li differenzia è che in Agostino il cogito è fondamento di una metafisica orientata alla teologia, mentre in Descartes è fondamento della fisica meccanicistica e parte da un problema di tipo metodologico, anziché metafisico.

Gli scolastici muovono un'obiezione formale al cogito, sostenendo che sia un entimema, cioè un sillogismo a cui manca la premessa maggiore (la

premessa sarebbe: tutte le cose che pensano esistono; a questo punto si può proseguire con la celeberrima frase di Descartes cogito ergo sum, ossa: io penso, quindi esisto). Descartes risponde dichiarando che il cogito non è un ragionamento, ma è un'intuizione, una verità immediatamente evidente, una certezza immediata.

La virata ontologica

La concezione della realtà di Descartes rivoluziona il modo di pensare occidentale e permette lo sviluppo della scienza moderna. Egli infatti si propone di

dare un fondamento radicale alla nuova visione della natura, dimostrando *come si debba concepire la realtà*, **affinché ad essa sia applicabile la matematica**, elevata al rango non tanto di metodo particolare, ma di **strumento universale del sapere: *mathesis universalis***.

La matematica ha la capacità di ricondurre tutti i problemi del sapere umano, i quali hanno un'analogia strutturale, a leggi che sono espressione della ragione umana.

Ne consegue che **la natura non è un organismo ma un meccanismo** guidato da leggi matematiche: a una concezione olistica si sostituisce una concezione meccanicistica.

Ma Descartes interviene in modo drastico anche per quanto riguarda la metafisica.

Descartes elabora il cosiddetto **dualismo gnoseologico**, conseguenza diretta dell'impostazione del cogito.

La prima fondamentale distinzione è infatti tra

res cogitans (il cogito, appunto, con i suoi contenuti) e
res extensa (che viene definita in opposizione alla *res cogitans*).

Per quanto riguarda la *res cogitans*, cioè me stesso inteso come attività pensante, bisogna definire con chiarezza cosa intendesse Descartes con pensare.

Mentre per la filosofia classica pensare significava **manifestare l'essere**, per Descartes corrisponde ad avere **rappresentazioni mentali, cioè idee**.

Le idee in quanto parte del cogito hanno la stessa certezza del cogito. Il loro modo di esistere come parte del cogito è ciò che Descartes chiama «essere formale». Il loro modo di esistere in quanto capaci di rinviare ad altro (cioè all'oggetto che rappresentano) è il loro «essere oggettivo».

La **res extensa**, invece, rappresenta **tutto ciò che non è res cogitans**. L'unica cosa concepibile col pensiero (unico mezzo conoscitivo) a proposito delle cose è **l'estensione**, perché è l'unica idea chiara e distinta che possiamo cogliere nelle cose.

Quindi le cose (e la realtà materiale in genere) si riducono ad essere **pura estensione**, cioè qualcosa che occupa dello spazio. Per questo motivo è possibile **dominarla** e misurarla attraverso la matematica.

All'interno di questa visione meccanicistica si trovano anche il nostro stesso corpo e gli animali, i quali vengono posti sullo stesso piano di tutte le altre cose, non essendo *res cogitans*, e divengono così delle macchine incapaci di provare dolore o sofferenza.

Il «problema del ponte»

A questo punto diventa necessario chiarire quale sia il **legame tra idee e oggetti**, ovvero il rapporto tra *res cogitans* e *res extensa*.

Questo problema attraverserà tutta la filosofia moderna (da Descartes a Kant, un pensatore della fine del Settecento) senza mai trovare una soluzione definitiva. D'altro canto è stato proprio tale dualismo insanabile a permettere lo sviluppo della scienza: concepire la realtà come «altro da me», infatti, è l'unico modo per misurarla e modificarla.

Le idee sono di tre tipi:

- **innatae**: insite all'uomo (res cogita ed extensa, verità, pensiero, Dio)
- **adventitiae**: che provengono dall'esterno
- **factitiae**: prodotte da me stesso

In ciascuna idea bisogna distinguere tra

una **realtà formale** e
una **realtà oggettiva**

La realtà «formale» è uguale per tutte le idee, in quanto sono tutte *modi del pensiero*

La realtà «oggettiva» delle idee è ciò che le rende diverse le une dalle altre, in quanto esprime la loro capacità di rappresentare cose diverse.

L'esistenza dei corpi non è evidente come la *res cogitans*, e quindi deve essere dimostrata.

Le cose materiali sono possibili sotto gli aspetti in cui sono oggetto della matematica (l'estensione). Qui entra in gioco una nuova facoltà: l'immaginazione.

Descartes intende con immaginazione qualcosa di diverso dal pensiero, perché ci sono cose che si possono pensare, ma non immaginare (es. "chiliagono", poligono di mille lati).

L'immaginazione è in me, ma essendo io cosa pensante ed essendo l'immaginazione qualcosa di diverso dal pensiero, è **probabile** che venga dal corpo. Descartes non riesce a dimostrare logicamente l'esistenza dei corpi, ma solo la *probabilità*.

Il ruolo di Dio

Chi garantisce l'esistenza dei corpi è Dio. È lui che, in quanto creatore buono, non può ingannarmi volutamente quando mi instilla la convinzione profonda che le mie rappresentazioni mentali corrispondano a qualcosa di reale fuori di me.

Ma a questo punto la dimostrazione dell'esistenza di Dio diventa essenziale nel sistema di Descartes.

Si noti che le prove dell'esistenza di Dio devono muovere dall'unica certezza che Descartes ha raggiunto, ossia dal cogito.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio può basarsi secondo **tre prove**.

I Prova: Dio come causa dell'idea che ne abbiamo.

Abbiamo visto che le idee hanno una realtà formale e una realtà oggettiva, e che alcune idee hanno «più realtà oggettiva» di altre in funzione dell'oggetto che rappresentano.

Se si ammette, come fa Descartes senza ulteriori discussioni, il principio secondo cui una causa deve avere in sé almeno tanta realtà oggettiva quanto il suo effetto, ne consegue che la causa dell'idea innata di Dio non può essere altra che Dio stesso: non può essere, infatti, una realtà finita causa di una realtà infinita. Di conseguenza deve esistere Dio come causa dell'idea che ne ho.

II Prova: Dio come causa della mia esistenza come cogito.

Il punto di partenza della seconda prova è il concetto di causa efficiente. Io certamente esisto in quanto *res cogitans*, ma non io a essermi creato da solo: se così fosse, infatti, mi sarei creato perfetto, cosa che non sono perché io mi sono scoperto come essere dubitante. Quindi, se non sono io ad aver creato me stesso, deve esserci una causa della mia esistenza esterna a me. Poiché è impossibile andare all'infinito nell'individuazione delle cause, bisogna ammettere l'esistenza di una causa prima, diversa da me: Dio, appunto.

III Prova: Dio come essere necessario

La terza prova, detta prova ontologica, parte dall'idea innata di Dio come essere perfettissimo, ossia contenente ogni perfezione. Poiché anche l'esistenza è una perfezione, se Dio non esistesse non sarebbe più la somma perfezione (in quanto mancante della perfezione dell'esistenza) e quindi ci troveremmo di fronte a una contraddizione.

L'uomo: scissione tra anima e corpo

Il problema del dualismo ontologico e gnoseologico fin qui visto per quanto riguarda la realtà nel suo complesso diventa ancor più serio nel caso dell'uomo.

Infatti **l'anima, come sappiamo, è res cogitans, mentre il corpo res extensa**. Questo ci porta a dire che io, in quanto res cogitans, possiedo un corpo, ma non sono un corpo.

Il corpo umano diventa, in questo modo, una macchina. Per questo motivo a volte può funzionare male o può mandarci segnali che non corrispondono alla realtà (es. quando si ha la percezione dell'arto mancante).

Allo stesso tempo è innegabile il profondo legame che si percepisce con il proprio corpo: noi constatiamo che il corpo e l'anima si influenzano reciprocamente, almeno in due casi: i moti volontari e le passioni.

Ma come è possibile? A questa domanda Descartes tenta una spiegazione, nel trattato *Le passioni dell'anima*, che ruota attorno a una tesi alquanto bizzarra: il punto in cui si incontrano anima e corpo è una ghiandola, la cosiddetta ghiandola pineale (detta oggi ipofisi). In questo punto l'anima eserciterebbe le sue funzioni in modo più specifico che in tutto il resto del corpo avrebbe la capacità sia di muovere la ghiandola sia di percepire i suoi movimenti, che poi vengono trasmessi al resto del corpo.

Nella prefazione dei *I principi della filosofia* troviamo la celebre **metafora dell'albero**, con la quale Descartes esprime la sua visione del sapere:

Tutta la filosofia è come un albero, di cui le radici sono la metafisica, il tronco è la fisica, e i rami che sorgono da questo tronco sono tutte le altre scienze, che si riducono a tre principali, cioè la medicina, la meccanica e la morale.

Questa metafora sta a significare che le scienze particolari non sono possibili senza una visione complessiva della natura, che si basa sulla fisica. A sua volta la fisica deve reggersi sulla metafisica. Questo denota una profonda differenza con Galileo, il quel sosteneva che la fisica si potesse reggere da sola, stabilendo una base puramente scientifica del sapere. Descartes, invece, mantiene la base filosofica, anche se la nasconde «sotto terra».

L'etica provvisoria

Nella III parte del *Discorso sul metodo* Descartes espone le sue teorie riguardo alla morale provvisoria. In realtà il suo progetto era quello di creare una scienza morale rigorosamente fondata sul sistema filosofico, ma siccome il progetto si prospetta difficile elabora alcune massime «di pronto impiego», rese necessarie dalla contingenza pratica di dover agire: l'uomo nella vita quotidiana è costretto a prendere decisioni e non può attendere che venga rifondata la filosofia. È quindi necessario fornire alcune regole in modo che la volontà segua l'intelletto. Le regole non possono essere arbitrarie, ma di ispirazione razionale. Inoltre notiamo che ci sono delle affinità tra le regole della morale (guida nel campo dell'agire pratico) e quelle del metodo (guida nel campo dell'agire morale).

La prima massima impone di obbedire alle leggi ed ai costumi del proprio paese, osservandone la religione.

Descartes mantiene un «prudente conformismo» sostenendo che, in linea generale, è bene seguire gli usi e i costumi della propria cultura, solo però finché non si scontrano con la ragione. Infatti, Descartes sostiene che la ragione sia in ogni caso l'organo migliore di giudizio e che abbia sempre la preminenza sul comune buon senso.

La seconda massima sostiene che sia necessario rimanere fermi sulle proprie decisioni, anche se non sono certe in base a criteri razionali

La terza massima sostiene la necessità di cercare di vincere noi stessi piuttosto che la fortuna, quindi di desiderare solo ciò che è considerato possibile dal nostro intelletto, riprendendo esplicitamente la concezione stoica.

La quarta massima è definita massima metaetica e sostiene che sia necessario scegliere la vita che porta a maggior appagamento e soddisfazione, quindi felicità, per conseguire la quale è necessario seguire le tre massime precedenti. A differenza delle massime precedenti razionalistiche ed intellettualistiche, questa (eudaimonistica) è di derivazione epicurea.

Pensai bene di fare una rassegna delle diverse occupazioni

che gli uomini hanno in questa vita, per cercare di scegliere la, migliore;[...] cioè dedicare tutta la vita a coltivare la mia ragione e a progredire, per quanto avrei potuto, nella conoscenza della verità, seguendo il metodo che mi ero prescritto.

BLAISE PASCAL

Perché Pascal è importante?

Pascal (1623-1662) rappresenta l'altro lato del razionalismo seicentesco in opposizione a Descartes: egli rifiutò l'idea di una coscienza (il *cogito*) totalmente autotrasparente a se stesso ammettendo al contrario la presenza nell'anima di zone incerte e addirittura oscure.

Egli è uno di quei pensatori «socratici» in cui vita e filosofia, ricerca esistenziale e ricerca teoretica si fondono in modo tale che per comprenderne il pensiero occorre conoscere almeno a grandi linee le tappe fondamentali della vita, in particolare il periodo del cosiddetto *divertissement* e la conversione.

Tuttavia il suo background di partenza era di tipo scientifico, tanto che i suoi primi, precoci lavori furono di matematica e di fisica. Di conseguenza la sua opera della maturità, lasciata incompiuta, rappresenta il tentativo di proporre una apologia (cioè una difesa) del cristianesimo usando lo stesso procedimento per «ipotesi» e «verifiche sperimentali» tipico della scienza moderna (anche se, naturalmente, non si parla di «ipotesi» fisico-matematiche e di «verifiche» da compiere nei laboratori).

Blaise Pascal nacque nel 1623 a Clermont-Ferrand, nella Francia centrale. Rimase quasi subito orfano di madre e venne perciò educato solo dal padre Étienne (1588 - 1651), magistrato e matematico. Il giovane si rivelò un genio assai precoce: nel 1640, a 17 anni, compose la sua prima opera scientifica *Sulle sezioni coniche* (Essai pour les coniques), e nel 1644 costruì la prima macchina calcolatrice al mondo, la Pascalina. Nel 1646, insieme al resto della famiglia, abbracciò le idee gianseniste. Nel 1651 il padre morì e

Pascal attraversò un periodo che viene indicato di solito come il «periodo mondano», in cui abbandonò lo studio della matematica e nonostante la salute cagionevole si dedicò a frequentare i salotti migliori di Parigi, riscuotendo un grande successo.

Nel 1654 visse la cosiddetta «seconda conversione», legata a una esperienza mistica avvenuta la notte del 23 novembre di quell'anno. Da quel momento Pascal entrò a far parte dei «solitari» dell'abbazia di Port Royal, laici dediti alla meditazione e allo studio della teologia. Nel 1656-57 fu impegnato nella difesa di un religioso giansenista, Antoine Arnauld. Morì nel 1662, a soli 39 anni. Lasciò numerosi frammenti che vennero raccolti dopo la sua morte col titolo di *Pensieri*.

Esprit de geometrie e esprit de finesse

In questa sede ci occuperemo solo della produzione filosofica di Pascal.

Prima di tutto, sul piano gnoseologico occorre distinguere tra quelli che Pascal chiama rispettivamente «esprit de geometrie» e «esprit de finesse».

Il primo, tradotto in italiano con «*spirito di geometria*», identificabile con l'intelletto astratto, è ciò che si attiva nella logica geometrica. È in sostanza la tecnica dimostrativi: i suoi principi «sono palpabili, ma lontani dall'uso comune», come scrive Pascal, e quindi richiedono un grande sforzo mentale per coglierli. Dopo averli afferrati, tuttavia, si vedono così chiaramente che è impossibile dedurne conseguenze errate, se si fa un uso regolare ed ordinato dell'intelletto.

Al contrario l'«esprit de finesse» (espressione intraducibile che si può rendere con «spirito di finezza») parte da principi «così sottili e in gran numero che è quasi impossibile che non ne scappi qualcuno». Non è un sentimento, bensì è «intelligenza del concreto», ossia comprensione della molteplice sfaccettatura del reale. È qualcosa di completamente diverso dall'esprit de geometrie.

Entra in azione per comprendere i fatti più vicini all'uomo e che lo premono maggiormente, come la morale; richiede capacità di penetrazione e possiede principi diversi dal momento che le nozioni sono già tutte davanti agli occhi, ma sono così tante e sparse che sono impossibili da cogliere tutte. La ragione quindi si dimostra impotente; ciò non dipende dall'essenza dell'uomo ma dalla sua condizione esistenziale, dato che spesso egli si lascia guidare anziché dalla ragione dalla consuetudine, dal gusto e dall'immaginazione.

In ogni caso, il progetto cartesiano di una conoscenza «pura» capace di ricondurre tutto alla «chiarezza e distinzione» della matematica risulta ora impraticabile.

L'esperienza del *divertissement*

Il cosiddetto «periodo mondano» permette a Pascal di osservare da vicino il comportamento degli uomini e delle donne che seguono ciò che l'istinto e la società considerano auspicabili.

Nei *Pensieri* scriverà:

Bisogna conoscere se stessi. Anche se questo non servisse a trovare la verità, servirebbe a regolare la propria vita, e non c'è nulla di più giusto [*Pensieri*, III, 68]

Ma ciò che Pascal vede è che in realtà gli uomini invece di cercare la verità su di sé cercano di dimenticarla, esercitando il «divertimento» inteso in senso etimologico di «de-vertere», ossia allontanarsi-da, «rivolgere l'attenzione lontano da». Ciò che l'uomo teme più di ogni altra cosa è la morte:

Poiché gli uomini non sono riusciti a guarire dalla morte, dalla miseria e dall'ignoranza, hanno deciso di essere felici non pensandoci. Nonostante queste miserie l'uomo vuole essere felice e non vuole altro e non può non volerlo. Ma cosa potrà fare? Bisognerebbe che diventasse immortale, ma non riuscendoci si è proibito di pensarvi... Ecco perché gli uomini amano tanto il rumore e il trambusto [*Pensieri*, VII, 124, 126]

L'uomo è un essere sospeso tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo:

Ma alla fine, cos'è un uomo nella natura? Un nulla

davanti all'infinito, un tutto davanti al nulla, qualcosa di mezzo tra il nulla e il tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi. Il fine e il principio delle cose gli sono inesorabilmente nascosti da un segreto impenetrabile.

Incapace al tempo stesso di vedere il nulla da dove è tratto e l'infinito che lo sommerge, cosa potrà fare se non cogliere qualche aspetto di ciò che sta a metà, disperando eternamente di conoscerne il principio e la fine? Tutte le cose sono uscite dal nulla e portate nell'infinito [*Pensieri*, 125]

Ecco cosa è l'uomo: qualcosa di scisso, sospeso tra il nulla e l'infinito, una «canna pensante» la cui unica dignità consiste appunto nel pensiero. Celeberrimo il frammento 264 dei *Pensieri* che contiene questa intuizione:

L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e il vantaggio che l'universo ha su di lui; l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale.

Se questo è l'uomo, come ci dobbiamo porre nei suoi confronti?

Il cristianesimo tra stoicismo e scetticismo

Ai primi del 1655, subito dopo la «seconda conversione», si colloca il celebre Colloquio di Pascal con Monsieur de Sacy.

Si tratta di un testo, probabilmente apocrifo, in cui Pascal difende la possibilità di usare Epitteto (rappresentante della **morale stoica**) e , e Montaigne (sostenitore dello **scetticismo** di Pirrone) per difendere il cristianesimo, possibilità combattuta da de Sacy. Secondo Pascal, lo stoicismo ha avuto il merito di esaltare la

grandezza dell'uomo, esaltando il senso del dovere e quindi accettando il volere divino; tuttavia, la morale stoica pecca di superbia, in quanto non rileva anche la debolezza umana. La morale scettica, invece, descrive bene le debolezze umane, controbilanciando la superbia degli stoici, ma a sua volta pecca di pigrizia perché non considera la grandezza dell'uomo e non vede conoscenza certa in nessun campo. Sbagliano entrambe, nota Pascal, perché non considerano l'uomo nella sua completezza, ma ne rilevando un unico aspetto: per gli stoici è come se l'uomo non avesse mai peccato, per gli scettici lo stato attuale di miseria è lo stato naturale dell'uomo.

Come egli scrive:

Mi sembra, dice, che la fonte degli errori di questi due filosofi è di non aver saputo che lo stato attuale dell'uomo differisce da quello della sua creazione; di modo che l'uno, notando qualche traccia della sua prima grandezza e ignorando la sua corruzione, ha trattato la natura come sana e senza bisogno di riparatore, ciò che lo conduce al colmo della superbia; invece l'altro, sperimentando la miseria attuale e ignorando la prima dignità, tratta la natura come necessariamente inferma e irreparabile, ciò che lo precipita nella disperazione di giungere a un vero bene e da qui nell'estrema viltà. Così questi due stati che si dovevano conoscere insieme per vedere tutta la verità, essendo conosciuti separatamente, conducono necessariamente all'uno o all'altro di questi due vizi: l'orgoglio e la pigrizia

L'**unica forma di conoscenza** che permette di spiegare tale contraddizione antropologica è il **cristianesimo**, in cui, nonostante la presenza della miseria, transitoria e momentanea, l'uomo tenta sempre di raggiungere piena grandezza di sé.

Di fronte al mistero dell'uomo, sia l'ipotesi scettica sia quella dogmatica falliscono perché sono incomplete: è questo che ci legittima a cercare una terza ipotesi, quella cristiana appunto. Essa introduce una nozione assai sgradevole per la ragione umana: il peccato originale. Questa idea teologica allude al fatto che l'uomo è fatto per una perfezione che ora ha perso, e a cui tende con tutte le sue forze.

Dunque la fede cristiana non è in antitesi con la filosofia, ma risolve anzi dialetticamente le aporie insolubili in cui è avvolta la ragione naturale. È questo che giustifica quella apologia del Cristianesimo di

cui i *Pensieri*, scritti a partire dal 1657 ma pubblicati postumi, dovevano costituire l'ossatura.

I *Pensieri* si presentano come frammenti difformi stilisticamente e slegati fra loro: alcuni hanno forma di brevi aforismi, altri un'argomentazione più distesa ed organica. La maggior parte di essi costituisce il materiale grezzo della progettata apologia del cristianesimo contro i gesuiti, la cui idea sembra essersi sviluppata nel filosofo dopo la «seconda conversione».

Il pari

Secondo il filosofo francese, l'uomo deve necessariamente interrogarsi sull'esistenza di Dio. Rifiutarsi di affrontare l'argomento è impossibile, in quanto il modo di vivere stesso riflette la risposta a tale problema. Trova le prove precedenti dell'esistenza di Dio offerte dalla metafisica non sono in sé sbagliate ma risultano di fatto inadeguate, in quanto Dio non è un oggetto che si può dimostrare, ma una persona che si incontra: si arriva a Dio con il cuore, non con la ragione.

Il frammento 451 dei *Pensieri*, piuttosto lungo ed articolato, affronta l'argomento della **scommessa** (*pari*, in francese) **sull'esistenza di Dio**.

Esso non è una dimostrazione razionale sull'esistenza di Dio, ma una vera e propria scommessa per far capire che Dio esiste, attraverso un invito alla credenza senza prove razionali. Non è un argomento rivolto a chi non crede per principio, ma a coloro che non sono del tutto convinti dell'esistenza di Dio, che hanno dunque un margine di dubbio. Pascal parte dal fatto che tutti sono «imbarcati», ovvero coinvolti, per il fatto stesso di vivere, con questa domanda. Per questo non ce ne possiamo disinteressare. L'uomo ha soltanto due modi di vivere di fronte alla scelta dell'esistenza o meno di Dio: ammetterlo o non ammetterlo. Si è in gioco con la propria vita, senza possibilità di scampare alla scelta.

Se si scommette ammettendo l'esistenza di Dio e si vince, si ha in premio una vita eterna ed infinitamente felice; se si perde, non si perde nulla e si guadagna quella stessa morte che comunque si avrebbe.

Se si scommette sulla non esistenza di Dio, e poi ci si rende conto

di aver perso (ossia si scopre dopo la morte che Dio esiste), l'uomo si ritrova di fronte alla terribile consapevolezza di aver vissuto un'esistenza sbagliata. Tuttavia, Pascal non afferma la necessità di credere in base ad un principio utilitaristico, ma invita a credere spinti dalla necessità di rischiare.

BARUCH SPINOZA

Perché Spinoza è importante?

Baruch Spinoza (1632-1677) fu il più deciso e coerente sostenitore nel corso del XVII secolo di una **visione panteistica della realtà**: il mondo, ossia la natura che ci circonda, è l'unico assoluto esistente, ossia coincide con quello che la tradizione religiosa indica con la parola Dio. Da qui la celeberrima frase di Spinoza: «**Deus sive natura**», che vuol dire proprio, alla lettera: «Dio *ovvero* la natura». Come già gli Stoici nell'Antichità, Spinoza riflette sul carattere di necessità che acquista il divenire del mondo: **nulla avviene per caso, se tutto è la manifestazione dell'assoluto**. Tutto, al contrario, è in qualche modo preordinato e previsto, anche se lo sguardo dell'uomo, per sua debolezza intrinseca, non riesce a cogliere in anticipo lo svolgersi degli eventi. Accettare una concezione di questo tipo richiede una straordinaria conversione spirituale: significa trasformare il proprio sguardo sulle cose che ci circondano per vedere in esse non un susseguirsi caotico di esperienze ma il dispiegarsi della razionalità assoluta.

Qual è allora la novità di Spinoza rispetto alla posizione stoica o a quella di Plotino, che può anch'essa essere considerata una forma di panteismo?

L'idea chiave è che **la razionalità divina coincide con quella scientifica**, o meglio: la scienza moderna, col suo particolare modo di studiare la natura, riesce a cogliere le leggi necessarie che governano i fenomeni e quindi in qualche modo avvista l'assoluto stesso. Detto da un altro punto di vista, la scienza moderna funziona (e quindi trova il suo fondamento) proprio perché il suo metodo le consente di mettere in evidenza le «nervature», per così dire, dell'Assoluto stesso.

L'Ethica more geometrico demonstrata

La produzione di Spinoza comprende tre opere.

- *De intellectus emendatione*, nel quale affronta il problema della conoscenza
- *Trattato teologico-politico*, nel quale tratta temi politici e religiosi
- *Ethica a more geometrico demonstrata*, che in realtà è un trattato di ontologia e di gnoseologia oltre che di etica.

L'*Ethica* presenta una struttura rigidamente dimostrativa ispirata direttamente agli *Elementi* di Euclide, il capolavoro della letteratura scientifica di tipo matematico: come in questo testo, abbiamo all'inizio di ogni libro una serie di postulati, di assiomi e di definizioni, dai quali si costruiscono teoremi sempre più complessi che si richiamano da un capo all'altro del libro.

Spinoza sostiene una fondamentale unicità del principio della realtà, ovvero **postula l'esistenza di una sostanza che sia una e infinita.**

Spinoza, però, prende le distanze dalla visione neoplatonico-plotiniana, in quanto questa prevedeva un unico principio da cui emanava la molteplicità, mentre in questo caso la molteplicità è il risultato di un'autoarticolazione interna al principio.

La riflessione del filosofo olandese prende l'avvio dalla definizione cartesiana della sostanza: per Cartesio **sostanza** è, secondo l'impostazione aristotelica, **tutto ciò che è di per se sussistente (e quindi non ha bisogno di altro per esistere).**

In un **secondo momento** però Cartesio, che aveva intuito ovviamente come tale impostazione portasse inevitabilmente verso il panteismo, modificò la definizione, sostenendo che **sostanza è tutto ciò che per esistere non ha bisogno di nient'altro se non Dio.**

Spinoza critica questa ritrattazione, accettando così la conseguenza che si deve trarre dalla definizione iniziale di sostanza: ossia che l'unica sostanza di cui si possa dire veramente che esiste è Dio.

Il panteismo come risposta al dualismo

Una volta accettata l'idea secondo cui esiste una sola sostanza scompare la distinzione in *res extensa* e *res cogitans*, che vengono sostituite da un'unica *res divina*. Questa sostanza, proprio perché è *una* è anche infinita e perciò (ossia, proprio perché è infinita) ha infiniti attributi, ossia modi in cui si manifesta.

Gli **attributi** hanno insieme sia valenza ontologica che gnoseologica, ovvero la sostanza da un lato esiste in infinite forme e dall'altro può essere conosciuta attraverso gli infiniti aspetti sotto i quali si presenta.

In realtà, però, l'uomo per sua natura è in grado di conoscere **unicamente due attributi: estensione e pensiero**, entrambi infiniti in quanto si manifestano in infiniti modi.

In particolare, gli infiniti **modi** dell'estensione sono i **corpi**, mentre gli infiniti modi del pensiero sono le **idee**.

In questa visione, il dualismo *res cogitans* (modi del pensiero) – *res extensa* (modi dell'estensione) perde di significato, in quanto entrambi sono aspetti di una stessa *res divina*, e di conseguenza viene risolto anche il problema del ponte, ovvero di come garantire la corrispondenza tra la rappresentazione (nella mente) e la cosa (nella realtà): rappresentazione e cosa sono letteralmente le due facce di un'unica realtà, o meglio sono due sfaccettature attraverso le quali si manifesta, secondo modi e attributi diversi, la medesima realtà.

Il panteismo e la scienza

La visione panteistica della *res divina* risulta però improntata ad un **forte determinismo**.

Infatti, se per Cartesio alla *res extensa*, guidata dalla necessità, si opponeva la libertà tipica della *res cogitans*, nella visione unitaria di Spinoza non è possibile questa via d'uscita.

Per il filosofo, infatti, gli infiniti modi della sostanza derivano da

essa in maniera deterministica (come le proprietà del triangolo derivano dal triangolo stesso).

Secondo tale rigido determinismo **tutto avviene necessariamente**, estendendo il meccanicismo anche all'ambito del pensiero e dell'etica.

Questo avviene perché la sostanza è una, infinita e perfetta e quindi non può agire in modo finalistico, perché se avesse un fine a cui tendere non sarebbe completa e quindi perfetta, e deve quindi avere un funzionamento necessario, perché se così non fosse la possibilità di scelta inficerebbe la sua perfezione.

La conoscenza, per Spinoza, è sempre conoscenza di un unico oggetto, la res divina, ma va distinta in quattro forme, secondo una divisione che ricalca la linea quadripartita platonica.

Le quattro forme di conoscenza sono:

- per sentito dire: ci porta a seguire le opinioni altrui
- sensibile: basata sull'esperienza dei sensi
- dimostrativa: metodo scientifico e razionale di indagine della realtà, con cui conosciamo la causa a partire dagli effetti
- intuitiva: conosciamo gli effetti a partire dalla causa

La visione rigidamente necessaria degli eventi porta Spinoza a negare l'esistenza del tempo in quanto, se tutto avviene necessariamente, non ha senso parlare del futuro: ciò che succederà necessariamente è già implicito, in potenza, nel presente. Tutti gli avvenimenti si susseguono quindi necessariamente secondo una concatenazione causale.

La libertà e la politica

Spinoza applica il determinismo anche all'uomo, negandone la libertà. L'uomo, infatti, crede di agire liberamente cercando di raggiungere dei fini, ma in realtà non è così: ogni azione umana è infatti guidata dalla concatenazione necessaria delle cause (in quanto l'uomo è esso stesso res divina). Egli si illude di agire liberamente perché ignora di essere parte del meccanismo necessario della sostanza.

Spinoza sviluppa la propria riflessione politica sul binomio stato di natura – stato civile. Dello stato di natura, egli ha una visione simile a quella di Hobbes: nella condizione naturale degli uomini prima della società civile ogni individuo possiede diritti proporzionali alla sua potenza.

Ogni uomo può quindi esercitare il suo diritto su tutto ciò su cui ha potere, ma il suo potere è limitato, in quanto l'uomo stesso è solo una manifestazione limitata della res divina.

Proprio per estendere la propria potenza e i propri diritti, gli uomini tendono ad associarsi formando lo stato civile. Con la formazione della comunità, gli individui rinunciano ai diritti e alla potenza dei singoli, non in favore dello stato (il leviatano di cui parlava Hobbes), ma in favore della comunità, somma dei singoli individui.

Gli uomini, quindi, riprendono, come parti della comunità, quelli stessi diritti cui hanno rinunciato come singoli. Tale situazione porta il vantaggio di una partecipazione ad un diritto più grande (quello della comunità). Di contro, l'uomo è obbligato a sottostare alle regole della comunità, che sono, però, espressione stessa della sua volontà. Per questo, Spinoza individua la forma migliore di governo dello stato nella democrazia, basata sulla partecipazione comune, sulla tolleranza religiosa e sulle libertà di pensiero e parola.

JOHN LOCKE

Perché Locke è importante?

John Locke (1632 – 1704) nella sua celebre Lettera al lettore che funge da introduzione alla sua opera fondamentale, il Saggio sull'intelletto umano, propone un modo importante di impostare il problema della conoscenza: **prima di metterci a cercare di capire la struttura dell'universo**, è la sua argomentazione, **dovremmo cercare di capire cosa possiamo effettivamente conoscere**.

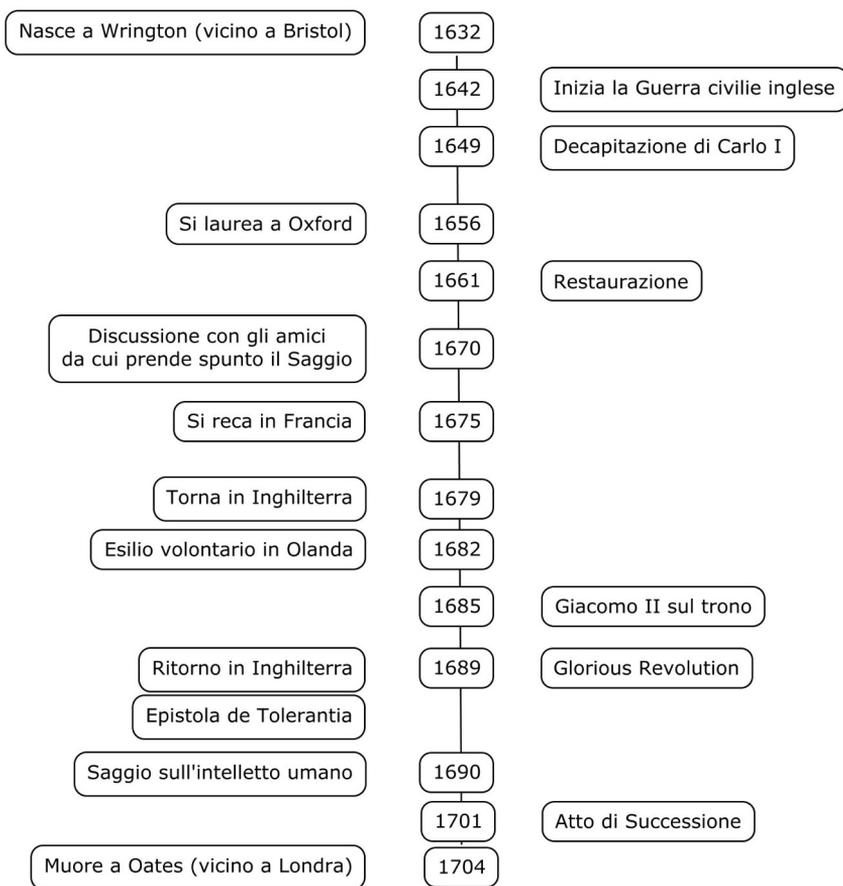
È inutile darsi da fare, come hanno fatto tutti i filosofi fino a questo momento, senza prima stabilire se possiamo conoscere qualcosa, che cosa possiamo conoscere, come possiamo conoscerlo. Senza questo controllo preventivo dei limiti della conoscenza noi corriamo il serio rischio di perdere tempo cercando di fondare affermazioni che non possono essere dimostrate (nel migliore dei casi) o di perderci dietro affermazioni effettivamente false (nel peggiore).

Questa strategia è molto seducente ma ha un punto debole: anche la conoscenza dei limiti della conoscenza è pur sempre una conoscenza. Cioè: se io metto in dubbio la mia capacità di conoscere, e cerco di stabilirne i limiti a priori, prima di mettermi effettivamente alla prova, mi trovo nella condizione di usare uno strumento (la conoscenza) per cercare di stabilire la validità di quello stesso strumento. Per fare un esempio che non è di Locke, è come se io cercassi di stabilire quanto è lungo un metro da falegname usando quello stesso metro: se il metro (inteso come oggetto fisico) è stato costruito male, non ho alcuna possibilità di accorgermene usando solo quello stesso metro.

Locke accoglie molte delle intuizioni cartesiane (in particolare quella della autotrasparenza del cogito) ma ne dissente su un punto fondamentale: non esistono le idee innate. Ogni idea, ossia ogni rappresentazione mentale, è una idea adventitia, per usare la terminologia di Descartes. Locke cioè è fondamentalmente un **empirista**, rafforzando in questo la già consolidata tradizione inglese: il fondamento della conoscenza è l'esperienza sensibile.

Il suo *Saggio sull'intelletto umano* è considerato il punto di partenza del movimento illuminista mentre i suoi trattati politici sono visti come il punto di inizio del pensiero liberale.

Sinossi della vita di John Locke



Contro l'innatismo

Tutto il primo libro dell'opera più famosa di Locke, il *Saggio sull'intelletto umano* del 1690, è una discussione contro le idee innate. La tesi di Locke è che alla nascita la mente di ogni uomo è come una *tabula rasa* priva di idee, cioè di rappresentazioni mentali: esse si depositeranno nella nostra mente solo col tempo e con l'esperienza. Il punto di forza di questa argomentazione è che permette di spiegare perché non ci siano verità universalmente condivise da tutti gli uomini. Le idee dei principi primi (per esempio il principio di identità o di non contraddizione) non sono innate: se così fosse infatti anche un bambino piccolo o un bruto dovrebbero conoscere tali principi, e invece questo non avviene. La stessa argomentazione vale in genere per le idee dei principi morali (che sono diversi per popoli diversi). La stessa idea di Dio, che Descartes considera innata e che quindi dovrebbe essere uguale per tutti, è di fatto diversa per ogni civiltà, come i viaggi di esplorazione andavano mostrando proprio in quegli anni.

Si noti come questa argomentazione vale solo se si accetta il principio cartesiano della autotrasparenza del cogito, per il quale se io ho una idea (ossia, se c'è una rappresentazione mentale nella mia mente) ne devo essere consapevole, e viceversa se sono consapevole di una idea questa è necessariamente «nella» mia mente.

La posizione di Locke è un deciso empirismo: tutte le idee che possediamo nella nostra mente vengono acquisite solo grazie all'esperienza e per gradi. Un individuo cieco dalla nascita, che non ha mai fatto esperienza di cosa sia un oggetto colorato, non è quindi in grado di comprendere cosa sia, per esempio, il colore blu. Lo scienziato irlandese William Molyneux nel 1693 sviluppò da queste basi il problema che porta il suo nome e che avrà una grande importanza nella storia della filosofia del Settecento: Una persona cieca fin dalla nascita, alla quale sia stato insegnato a distinguere mediante il tatto un cubo da una sfera, se dovesse recuperare improvvisamente la vista, sarà in grado di distinguere il cubo dalla sfera, senza far ricorso al tatto? Gli empiristi (tra cui Locke) rispondono negativamente; i razionalisti invece affermativamente.

La soluzione al dualismo

Rimane lo stesso problema di Descartes: se l'idea è l'oggetto immediato della nostra conoscenza, ovvero se ciò che la mia mente conosce non sono le cose in sé ma le loro rispettive idee (cioè le loro rappresentazioni mentali) si pone il problema del rapporto tra oggetto reale ed idea. Come faccio a essere sicuro che a ogni mia idea (cioè rappresentazione mentale) corrisponda effettivamente una cosa reale nel mondo?

Secondo Locke, le idee sono causate da ciò che egli chiama «qualità» presenti nei corpi e che sono precisamente la capacità che le cose hanno di produrre rappresentazioni mentali. Le qualità si dividono in

- **primarie** (sono oggettive, e coinvolgono matematica e geometria)
e
- **secondarie** (sono soggettive, che producono in noi le sensazioni)

Tale distinzione viene ripresa dalle osservazioni di Cartesio e Galileo, ma non viene fondata in modo altrettanto solido, dato che manca la precisa correlazione tra carattere matematizzabile delle idee primarie e la loro oggettività

Le idee si classificano in **semplici** e **complesse**. Le idee semplici sono a loro volta divise in:

idee di sensazione (derivano direttamente dall'esperienza esterna)
idee di riflessione (derivano dall'esperienza interna, in quanto rielaborazione dei fatti psichici),

Le idee complesse si suddividono in idee di:

modi

sostanze (corporee, spirituali e Dio) e

relazioni

Esiste tra parola, pensiero e realtà una sorta di "flusso intenzionale". Quando parlo (cioè uso una parola) mi riferisco a una idea, non alla realtà in se stessa; è l'idea che rimanda, in quanto tale, alla realtà che l'ha prodotta attraverso la sua "qualità. Quando io pronuncio la parola «rosso» esprimo l'idea di rosso (la

rappresentazione mentale di rosso) che a sua volta è generata dalla qualità «rosso» che esiste nella realtà.

Per restare fedeli all'impostazione empirista, però, bisogna accettare di restare all'interno delle rappresentazioni mentali, rinunciando a pronunciarsi in modo definitivo sulla realtà esterna.

La conoscenza vera e proprio quindi può esistere solo nella organizzazione coerente delle idee che avviene con l'operazione del giudizio. Col giudizio io realizzo la connessione tra le idee, cogliendo il rapporto di concordanza o di discordanza tra idee differenti. La percezione di questo rapporto può essere mediata o immediata. La percezione immediata consiste nella conoscenza intuitiva (ad esempio la percezione della mia esistenza: Locke recupera pienamente il cogito cartesiano), mentre quella mediata è dimostrativa, ovvero avviene attraverso passaggi logici (fanno parte di questa categoria i teoremi di geometria o l'esistenza di Dio). A questi due tipi di conoscenza si affianca la conoscenza dei corpi esterni, che non è né immediata né mediata, ma è basata sul buonsenso.

La critica di Locke ad Aristotele

Locke critica pesantemente la metafisica tradizionale (che coincide per lui con quella aristotelica) e soprattutto l'idea di sostanza. La parola «sostanza» (in inglese, ma in realtà in tutte le lingue neolatine) è la traduzione della parola latina *substantia*, che letteralmente significa «ciò che sta sotto»: usando questa parola noi alludiamo al fatto di conoscere qualcosa «che sta sotto» le qualità degli oggetti che compongono il mondo reale.

Ma poiché io conosco solo ciò che è prodotto dalle qualità, non posso dire niente della sostanza, che come abbiamo appena visto dovrebbe stare «sotto» le qualità: di conseguenza la teoria aristotelica della sostanza non è valida.

In realtà essa è sbagliata per un errore di metodo: non distingue tra le idee di sensazione e quelle di riflessione, che invece corrispondono a due processi mentali diversi.

- Quando io pronuncio la parola «rosso» esprimo l'idea di rosso (la rappresentazione mentale di rosso) che a sua volta è generata dalla qualità «rosso» che esiste nella realtà: è un

procedimento corretto.

- Quando io pronuncio la parola «penna», questa parola rimanda sì all'idea (cioè alla rappresentazione mentale) della penna, ma questa non rimanda automaticamente (ossia: non posso essere sicuro che rimandi) a una realtà esterna «penna» (anche se in realtà Locke è certo della sua esistenza): è un procedimento scorretto.

La politica

La teoria politica si sviluppa a partire dalla distinzione di due tipi di stato (ripresa dal *Leviatano* di Hobbes): lo stato di natura e lo stato civile. In particolare, lo stato di natura rappresenta la condizione naturale e prima dell'uomo ed è caratterizzato da libertà ed uguaglianza assolute e originarie. In questa condizione, nessun essere umano ha più potere di altri, né esercita il proprio a discapito di altri.

Lo stato naturale è regolato dalla legge naturale, una legge prescrittiva ma non coattiva, ovvero una legge che non impone doveri ma garantisce **quattro diritti fondamentali**:

- alla vita
- alla sicurezza
- alla libertà
- alla proprietà

Si tratta di diritti che poggiano sulla tendenza spontanea verso l'autoconservazione e la felicità.

La **legge di natura** prescrive di non ledere ai diritti altrui, ma, se priva di una legge positiva (umana) che sia in grado di applicarla, è priva di efficacia.

La legge di natura necessita quindi di **tre elementi** per essere

garantita:

- una legge umana positiva,
- un giudice imparziale e
- un potere esecutivo in grado di rendere esecutiva la sentenza.

Sulla valutazione dello stato di natura, le posizioni di Hobbes e di Locke sono discordanti. Il primo, come sintetizzato dalla celebre massima *homo homini lupus* concepiva negativamente lo stato di natura, come uno stato di perenne guerra in cui ogni individuo perseguiva i propri interessi e vedeva nella nascita dello stato civile la volontà di evitare lo stato di guerra.

Al contrario, Locke considerava lo stato di guerra come degenerazione dello stato di natura, in quanto il principio di autoconservazione si trasforma in diritto di distruzione reciproca. Lo stato civile, quindi, trae origine da due distinte necessità: di superare la precarietà dello stato di natura e di prevenire lo stato di guerra. Queste necessità spiegano la tendenza degli uomini ad associarsi ed a nominare un giudice, passando allo stato civile e rinunciando, per prevenire la guerra, all'illimitatezza della propria libertà. L'uomo infatti rinuncia al proprio diritto di rendere esecutiva la legge di natura, affidandosi al giudice. Questi passaggi sono necessari, in quanto la trasformazione da stato di natura a stato civile non è immediata, benché segua le spinte socializzanti proprie dell'uomo ovvero la necessità (l'uomo infatti non è autosufficiente), il vantaggio (portato dalla vita sociale) ed una inclinazione naturale (derivante dal più elementare nucleo sociale, la famiglia). L'uomo istituisce quindi varie associazioni stipulando un contratto (non necessariamente scritto), su cui lo stato non può intervenire (per rispetto verso gli individui), ma su cui deve vigilare. Lo stato, infatti non può intervenire nell'ambito della famiglia, delle attività economiche, delle opinioni culturali e religiose e dei costumi: viene così implicitamente stabilito un principio di **tolleranza** religiosa e culturale.

Lo stato civile presenta due caratteristiche fondamentali: la libertà civile e la proprietà privata.

La prima si distingue profondamente dalla libertà naturale, in quanto consiste nella libertà di essere soggetti ad un potere legislativo fondato sul consenso: anche se una legge sembra limitare la libertà individuale, in realtà ne permette l'esercizio. In particolare,

la legge tutela anche la seconda caratteristica dello stato civile, la proprietà privata. Secondo Locke, il diritto alla proprietà è connaturato all'uomo (in quanto la proprietà è compresa nelle legge naturale): lo stato, quindi, non la istituisce, bensì la rispetta. Riguardo allo sviluppo della proprietà privata vengono individuate tre fasi successive: la prima è la proprietà comune (ogni uomo la possiede insieme a tutti gli altri), la seconda la trasformazione in proprietà individuale ma equamente distribuita, creando un equilibrio di ricchezze. La terza ed ultima fase è rappresentata dall'introduzione del denaro, con cui la proprietà diventa diseguale e non ha più limite, rendendo così necessaria la legge civile che protegge la proprietà privata dall'ingerenza altrui.

Locke teorizza inoltre la **divisione dei poteri** in legislativo, esecutivo e giudiziario. Il potere legislativo, superiore a quello esecutivo (che è sempre in atto), assicura l'unione della società e deve avere tre limiti (per non ledere i diritti altrui): le leggi sono improntate al bene pubblico, la sfera privata esula dalle competenze dello stato, le leggi sono promulgate in maniera legittima. Si tratta, infatti, di un potere che appartiene a tutta la comunità, ma, poiché impossibile esercitarlo direttamente, viene delegato a dei rappresentanti in base al principio della fiducia. Ne consegue che, nel caso i rappresentanti vengano meno alla fiducia concessagli, il loro potere può essere revocato. Questo principio pone implicitamente le basi per il diritto alla rivoluzione del popolo: poiché il potere assoluto si basa sulla forza (e non sul consenso), esso è illegittimo, e il popolo ha diritto di ribellarsi ad esso. In particolare l'uso della forza non è necessario ma è legittimo.

L'ILLUMINISMO

Perché è importante l'Età dei Lumi?

Il termine tedesco che significa «Illuminismo» è la parola «Aufklärung». La parola Illuminismo si basa sulla metafora dell'illuminazione, che viene usata per alludere alla capacità della ragione di svelare la verità (luce = pensiero, conoscenza, scoperta della verità). Il pensiero funziona come la luce, infatti il primo è la capacità di manifestare l'essere (secondo Parmenide) e la seconda è la capacità di svelare le cose.

La concezione illuministica della vita e del fare filosofia è una costellazione di valori che si richiamano reciprocamente. Illuminismo infatti vuol dire:

- lotta ai pregiudizi;
- lotta contro l'autorità;
- lotta contro le religioni
- lotta contro le filosofie tradizionali

Lo studioso Ernst Cassirer sostiene che ciò che cambia tra Seicento e Settecento è in realtà il senso stesso della parola «ragione».

La filosofia infatti ha sempre esaltato la ragione, anzi si può dire che appartiene alla sua stessa natura il fatto di esaltare la ragione.

Perciò il Romanticismo (e la filosofia romantica) non possono essere presentati e concepiti come **il movimento che esalta il sentimento** in contrapposizione all'Illuminismo che sarebbe **il movimento che appunto difende della ragione**.

Quello che è vero è che nel corso delle epoche storiche cambia la nozione di ragione che viene messa in gioco:

- nel **Seicento** la ragione è vista come come possesso di idee
- nel **Settecento** la ragione è intesa come strumento di analisi dell'esperienza (conseguenza dei successi della scienza: si diffonde questa nuova visione, secondo la quale bisogna si partire dalle idee, ma soprattutto bisogna analizzare l'esperienza, ovvero applicare le idee);

- nell'**Ottocento** infine la ragione è concepita come capacità di intuire l'assoluto.

I diversi tipi di scritti

Per la prima volta si teorizza esplicitamente che **la cultura deve essere per tutti**, quindi si fanno le scuole e i filosofi devono scrivere in modo comprensibile, con uno stile piano e semplice, che dà vita non solo a libri di filosofia, ma anche a forme letterarie del tutto nuove (che servono rendere accessibile il sapere a più persone):

Le enciclopedie, soprattutto quella francese e quella britannica; nel caso dell'Encyclopédie Française enciclopedia francese bisogna ricordare i nomi di Diderot e D'Alambert.

Il termine «enciclopedia» deriva dal greco «en kuklòs paideia» che risale al IV secolo a.C., dove «kuklòs» significa «cerchio» e «paideia» vuol dire «educazione»: «enciclopedia» è «un'educazione circolare», ovvero a 360°.

L'enciclopedia del Settecento si presenta sotto forma di una serie di grossi volumi (quella francese ne contava dieci, più due di illustrazioni) che ha l'ambizione di coprire ogni forma di sapere. Un lavoro così lungo e impegnativo non può essere realizzato da una sola persona: l'enciclopedia diventa quindi un modello di collaborazione tra intellettuali, ognuno specializzato in un campo del sapere.

Il romanzo filosofico, in particolare quelli del francese Voltaire che scrisse tra i molti altri:

Candide, dove narra la storia di un ragazzo durante gli anni della guerra dei trent'anni, che viene guidato attraverso l'Europa dal suo precettore, che è animato da un ottimismo razionale, che verrà smantellato dagli eventi

Micromega, dove immagina di compiere un viaggio nello spazio, passando da un pianeta all'altro, e di incontrare diversi tipi di esseri razionali, quindi la ragione è supposta uguale per tutti.

La vita intellettuale durante l'Illuminismo

La novità apportata dall'epoca del Lumi si traduce anche in un cambiamento dei luoghi fisici in cui «fare filosofia»:

Nelle università, che nel corso del Seicento non erano il luogo del sapere, ma erano il luogo della filosofia tradizionale aristotelica, mentre nel settecento cambia, infatti le università si moltiplicano e diventano i centri di studio come le intendiamo noi oggi.

Nei caffè, che divengono nella seconda metà del Settecento il luogo prediletto delle letture e del commento dei giornali (i giornali del Settecento erano più brevi di quelli odierni e non vi era nessun tentativo di composizione; i temi trattati erano politici, religiosi, infatti c'era la predica del vescovo, ed economici, ovvero i movimenti delle navi nel porto ed i valori della borsa). Nel Settecento si sviluppano il tè ed il caffè grazie alle conquiste coloniali, e si crea una simmetria tra il tipo di atteggiamento legato al vino e alla birra e il tipo di atteggiamento legato al tè ed al caffè (con lo zucchero); il vino e la birra erano infatti legati ad un'immagine negativa, ovvero coloro che li bevevano, ovvero le classi inferiori, non erano capaci di controllare i propri istinti e il consumo di alcolici (nascono i superalcolici: il gin) diventava una droga usata per consolarsi della propria condizione sociale. Mentre il consumo di tè (uso privato) e caffè (uso pubblico) era sinonimo di controllo di sé (in particolare il caffè aiutava ad esercitare l'uso della parola e a prestare attenzione) ed era quindi tipico della borghesia.

DAVID HUME

Perché Hume è importante?

David Hume (1711-1776) è un grande filosofo scozzese che porta alle estreme conseguenze una serie di intuizioni empiriste, sia sul versante gnoseologico sia su quello ontologico. In questo modo egli diventa un punto di riferimento, in un certo senso obbligatorio ancora oggi, sia per coloro che si riconoscono nelle premesse empiriste sia per coloro che al contrario non le accettano.

Sinossi della vita di HUME



La conoscenza

Hume, come tutti i pensatori del XVIII secolo, si muove all'interno del presupposto del dualismo gnoseologico e accetta senza discussione la premessa per la quale pensare significa avere rappresentazioni mentali.

Il suo contributo originale in questo campo consiste nel distinguere le rappresentazioni mentali in due grandi insiemi:

- Impressioni
- Idee

La distinzione è solo di grado di intensità, in base alla convinzione che la conoscenza sia essenzialmente omogenea.

Le **impressioni** hanno un'**intensità maggiore**: quando, ad esempio, vedo una pianta (cioè nel momento esatto in cui sto guardando la pianta) essa si imprime nella mia mente con una forza indubitabile.

Al contrario quando mi giro dall'altra parte e non ho più la pianta davanti agli occhi mi rimane il ricordo della **rappresentazione mentale**, che è più **sbiadita** e col passare del tempo è sempre meno chiara. Questa è l'**idea**, ovvero è un'impressione illanguidita.

In questo modo la posizione di Hume si presenta come un consapevole e coerente empirismo, cioè una posizione per la quale tutta la conoscenza ha origine solo dall'esperienza.

Una delle conseguenze di questa impostazione è il rapporto ambiguo nei confronti del mondo scientifico. Da un lato Hume va contro la matematica e la scienza, dato che i concetti matematici e le leggi scientifiche non si vedono, non si toccano e non possono essere afferrati; da un altro punto di vista Hume va d'accordo con la matematica e con la scienza, dato che l'empirismo si basa per definizione sull'esperienza sensibile, che è il punto di partenza della scienza.

Il rapporto tra le rappresentazioni mentali

Con Hume emerge con grande chiarezza un nuovo problema:

se l'esperienza è costituita dalla somma di tutte le rappresentazioni mentali che ho, e

se ciascuna rappresentazione mentale è qualcosa di chiuso in se stesso, senza rapporti intrinseci con le altre rappresentazioni (come i quadri della metafora cartesiana stanno fianco a fianco sulla parete, o come, per usare una metafora moderna e certamente non humiana, i singoli fotogrammi di un film si susseguono uno dopo l'altro senza sovrapporsi e senza toccarsi),

come mai l'esperienza ci si presenta come qualcosa di ordinato e non caotico?

La risposta di Hume si ispira consapevolmente a Newton: come per Newton esiste una forza (la forza d'attrazione gravitazionale universale) che tiene insieme tutti i corpi dell'universo, così per Hume **esiste una «forza gentile» che attrae le idee le une verso le altre**. È quello che Hume chiama **principio di associazione o associazionismo**.

L'associazionismo

Il principio di associazione si declina in tre ulteriori momenti o principi:

1. **somiglianza**: le immagini vengono tenute insieme in base alla loro somiglianza reciproca: proprio la somiglianza spiega perché posso raccogliere l'immagine di tutti i banchi, che sono simili, in un insieme omogeneo.
2. **contiguità**: La contiguità si nota quando ad esempio giro attorno al tavolo e vedo che la parte posteriore è come me l'aspettavo, ovvero uguale a quella anteriore. Si ha dunque una contiguità nello spazio e nel tempo, per la quale le rappresentazioni mentali non

possono essere molto diverse tra loro e io le posso unificare all'interno di quella che è la mia esperienza. Da questo punto di vista **Hume riprende e sviluppa la critica di Locke alla sostanza**: infatti, egli nota, se io conosco solo le rappresentazioni mentali non so e non potrò mai sapere cos'è una penna in sé e il suo «essere». Però posso dire che una serie di rappresentazioni che si trovano insieme, ovvero sono sempre contigue nel tempo e nello spazio, possono essere considerate come una realtà (senza però conoscere cosa sia la «realtà penna»).

3. **Di gran lunga più delicato è il rapporto di casualità.** Il rapporto di causa-effetto, nota Hume, sembra infatti indicare un collegamento tra rappresentazioni che non hanno niente in comune tra loro.

Per esempio consideriamo **il fuoco e il fumo**: sono due rappresentazioni mentali diversissime tra loro, anzi per certi versi completamente opposte, e quindi non posso far valere il principio della somiglianza. Ma spesso non posso far valere nemmeno il principio della contiguità (per esempio se vedo una colonna di fumo salire da dietro le colline e non vedo che cosa c'è alla sua origine). Cosa mi spinge allora a collegare senza alcuna esitazione la colonna di fumo a un fuoco che deve divampare anche se non lo vedo?

Un altro (e diverso) esempio è quello del fuoco e dell'acqua che bolle nella pentola messa sopra il fuoco: si tratta di due rappresentazioni diversissime tra loro (quindi non può valere il principio della somiglianza) eppure esiste un legame che io sento fortissimo tra di esse. Il legame è così forte che se vedo dell'acqua bollire (per esempio se metto la pentola sotto una campana pneumatica e creo il vuoto) non riesco a convincermi che la sua temperatura non sia a 100°.

Il vero problema quindi consiste nel giustificare l'esistenza di questa convinzione fortissima di un nesso «necessario» tra due rappresentazioni che però sono diversissime e magari anche lontanissime tra loro. Hume presenta e discute una serie di ipotesi per fondare il rapporto causa effetto tra le rappresentazioni mentali.

Prima ipotesi: deduzione (nella quale parto da un principio generale e giungo a una conclusione particolare). In questo caso il nesso esisterebbe per una vera e propria deduzione logica. Hume sostiene che non può essere così, perché la deduzione è solo l'analisi (ossia lo smembramento, la scomposizione) di una rappresentazione mentale, al termine della quale trovo i «componenti» della rappresentazione di partenza. Ma nella rappresentazione mentale del fuoco non c'è quella dell'acqua, e viceversa, e quindi non è in alcun modo possibile per deduzione costruire un legame necessario tra di esse.

Seconda ipotesi: induzione (nella quale parto da esempi particolari e risalgo a un concetto generale). Questo caso si parte dall'esperienza concreta, e constatando che una certa rappresentazione mentale segue sempre un'altra ne ricavo (per induzione appunto) che quest'ultima è «causa» della prima. Ma anche in questo caso Hume nega che si possa davvero fondare il nesso causa-effetto, perché l'esperienza mi può dire solo quello che è successo fino ad un certo momento, e non mi dice a rigore nulla su quello che avverrà nel futuro, mentre la scienza ha bisogno di una necessità assoluta.

L'esempio che fa Hume è quello della palla da biliardo sul tavolo. Una palla è ferma sul tavolo, una seconda palla si avvicina alla prima: io mi aspetto che la prima si muova (colpita dalla seconda). L'esperienza mi consente solo di dire che fino ad oggi è successo così, non che accadrà di sicuro anche questa volta.

La risposta di Hume consiste nell'affermare che il principio di causalità (che sicuramente esiste) è un principio extrateoretico: è un atto di credenza (**belief**), che si basa sull'abitudine e sulla proiezione nel futuro (sul piano puramente psicologico) di una serie di eventi passati, ma non è in nessun modo paragonabile ad una necessità assoluta.

In questo modo Hume mette in crisi la fisica di Newton (e tutti i saperi che pretendono di dare una previsione) che si trovano privati del fondamento gnoseologico chiave per costruire una previsione

Questo non significa affatto che per Hume i rapporti di causa-effetto non esistano: al contrario per Hume il principio di causa esiste ma quello che cambia,

rispetto alla concezione tradizionale, è il suo fondamento, che in ultima analisi viene identificato in una convinzione psicologica che nasce dall'abitudine per cui noi ci aspettiamo che una cosa accada in un certo modo.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Perché Rousseau è importante?

Nonostante Rousseau sia uno dei filosofi più rilevanti durante l'illuminismo, la sua figura si distacca molto da quelle degli altri pensatori del suo stesso periodo.

L'illuminismo è una corrente filosofica caratterizzata da un sostanziale ottimismo e fiducia nelle possibilità della ragione umana di comprendere il mondo e modificarlo. Rousseau è invece tra i primi ad avanzare dubbi verso questo ottimismo generalizzato sia nei confronti del progresso sia nei confronti della società, che ritiene «malata».

Non a caso i suoi contributi fondamentali sono nel campo della filosofia politica e in quello dell'educazione.

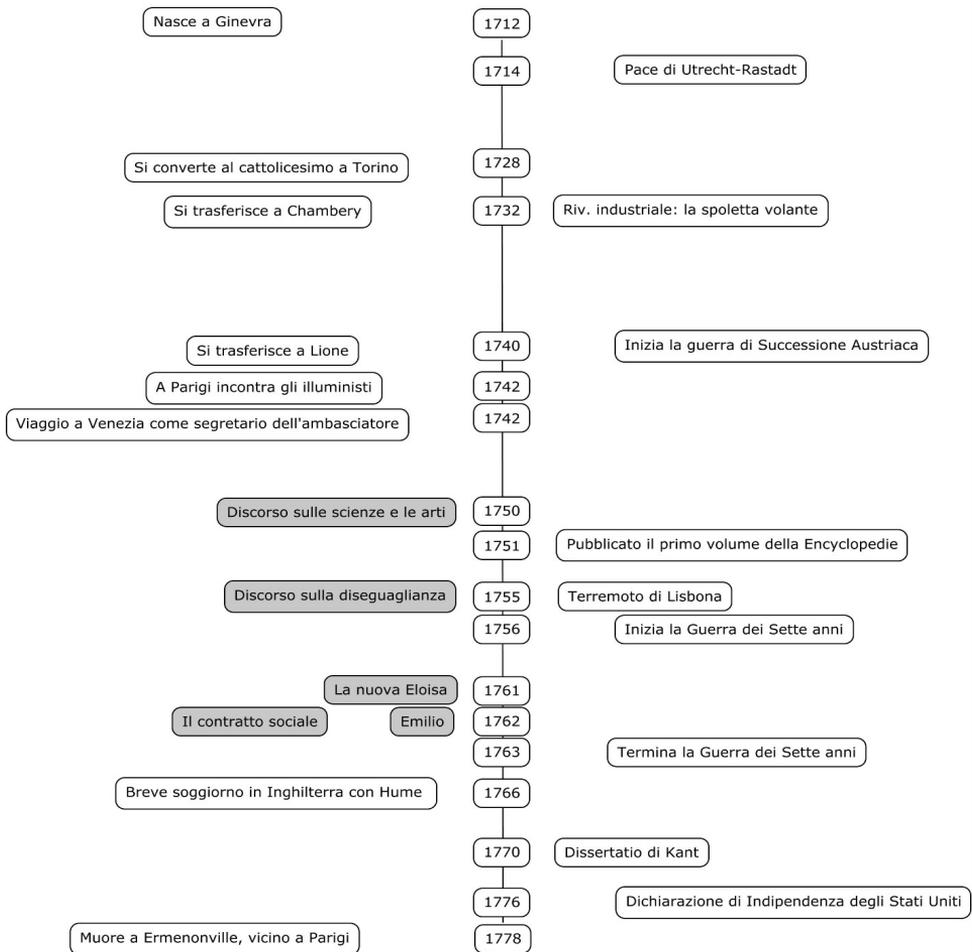
Nel campo della politica egli modifica profondamente il contrattualismo esistente teorizzando **l'ideale di una società veramente e intrinsecamente democratica**: se la società attuale è decadente, è necessario rifonderla alle radici con un patto (il «contratto sociale») totalmente nuovo.

Ma per creare una società nuova è necessario **un tipo nuovo di uomo**, e questo può essere prodotto soltanto attraverso l'educazione: Rousseau quindi si occupa anche di questo tema sviluppando la tesi fondamentale per cui **il bambino è intrinsecamente buono** e necessita solo di un ambiente educativo non repressivo che gli permetta di sviluppare spontaneamente tutte le proprie potenzialità.

La critica alla società esistente

Rousseau nel 1749 partecipa con il *Discorso sulle scienze e le arti* al concorso bandito dall'Accademia di Digione sul tema: «Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a corrompere o a purificare i costumi». In altre parole, si chiede se lo sviluppo delle scienze faccia crescere la società anche da un punto di vista etico. Tutti i filosofi a questa domanda rispondono in modo affermativo, Rousseau invece sostiene che «le nostre anime si sono corrotte a misura che le nostre scienze e le nostre arti sono progredite verso la perfezione».

Sinossi della vita di ROUSSEAU



È sbagliato pensare che ci sia un nesso diretto tra lo sviluppo della conoscenza e lo sviluppo dell'etica: non diventiamo migliori perché conosciamo o sappiamo fare più cose.

Regna nei nostri costumi una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano essere stati fusi in uno stesso stampo; senza posa la civiltà esige, la convivenza ordina.

La colpa dell'evidente decadimento dei costumi non deve essere addebitata né a Dio né all'uomo in quanto tale, ma alla società. **La società occidentale infatti è abitata da una scissione tra apparenza e realtà** per cui diventa più importante l'apparire che l'essere. Tutti seguono un certo tipo di comportamento imposto che non corrisponde a ciò che si è; si crea un mondo uniforme in cui non si è in grado di manifestare la propria autenticità.

Questa civiltà è definita vile, perché nessuno ha il coraggio di ribellarsi, e ingannevole, perché non corrisponde alla realtà.

A causa di questa scissione **la comunicazione tra gli uomini è falsa** e dunque lo sviluppo della scienza e della tecnologia non ha portato ad alcun miglioramento etico, tanto che «Senza posa si seguono gli usi e mai il proprio genio. **Non si osa più apparire ciò che si è**».

Ma, sostiene Rousseau, c'è stato un tempo in cui questa scissione tra apparenza e realtà non c'era e in cui esisteva un'identità immediata tra essere e apparire. Per eliminare questa scissione bisogna, dunque, compiere una rifondazione della società: la salvezza dell'uomo viene dalla politica.

Nel 1755 Rousseau partecipa una seconda volta al concorso dell'Accademia di Digione con il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*.

Mentre il primo discorso era più retorico e basato su considerazioni non approfondite, il secondo discorso ha un'impostazione metodologica più accurata, soprattutto nella prefazione in cui compare il concetto di «**stato di natura**» in cui vive l'«**uomo originario**» (o «uomo naturale»).

È manifestamente contro la legge di natura, in qualsiasi modo la si definisca, [...] che un pugno di uomini rigurgiti di superfluità mentre la moltitudine affamata manca del necessario.

Rousseau affronta qui **il tema della disuguaglianza**, sostenendo che questa sia evidentemente ingiusta perché **va contro lo stato di natura**, la condizione in cui vive l'uomo senza essere condizionato dalla civiltà.

Quando Rousseau parla di stato di natura non sta pensando alla condizione in cui vivono i «selvaggi» o agli uomini della preistoria, e neppure a una ipotetica «età dell'oro» o addirittura al Giardino

dell'Eden di cui parla la Bibbia, ma **si riferisce all'uomo nella sua vera essenza**, privo di tutte le contaminazioni che derivano da millenni di civiltà.

Lo stato di natura è uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui è necessario tuttavia avere una nozione giusta, per giudicare bene del nostro stato presente.

Quella che fa Rousseau è **solo un'ipotesi di lavoro**, poiché nessuno ha mai visto l'uomo naturale che, forse, «non è mai esistito». Bisogna però servirsi di quest'ipotesi come modello per valutare la condizione dell'uomo artificiale e civilizzato, che vive all'interno della società occidentale «moderna», evitando di commettere l'errore di proiettare nel passato i dati che riguardano la situazione del presente.

Ne segue per Rousseau che **non possiamo postulare una legge naturale** (per esempio, il diritto «evidente» alla proprietà privata di Locke), conoscibile razionalmente osservando l'uomo delle origini, che dovrebbe essere il punto di riferimento nella costruzione della società odierna.

L'uomo naturale che Rousseau descrive invece è un animale meno forte di alcuni, meno agile di altri, ma nell'insieme organizzato più vantaggiosamente di tutti. I suoi bisogni sono modesti, le sue passioni sono elementari e i suoi timori fondamentali sono il **dolore** e la **fame**: non è ancora un essere «razionale», né tanto meno un «animale politico».

Vive inoltre con la natura una relazione immediata, ovvero a contatto diretto con essa, senza mediazioni quali lo stato o il linguaggio (che non possiede ancora).

Gli unici principi che si possono attribuire all'uomo naturale sono **l'amore di sé**, ovvero la tendenza alla propria conservazione, e la **pietà**, cioè una ripugnanza naturale a vedere soffrire i simili.

L'uomo naturale vive senza lavorare, senza procurarsi una residenza fissa, senza fare la guerra (viene quindi respinta l'ipotesi di Hobbes del *bellum omnium contra omnes* come stato originario dell'umanità) e senza associarsi con gli altri uomini: non ne ha bisogno, così come non ha desiderio di far male agli altri.

L'uomo naturale non ha un vero senso del tempo e vive solo nel presente: è incapace di riflettere così come è incapace di

preoccuparsi del futuro.

Nello stato di natura **tutti gli uomini sono uguali**: le uniche disuguaglianze insuperabili sono legate alla diversa forza fisica di ciascuno, che però non ha alcun effetto sui rapporti interpersonali perché gli uomini non vivono insieme.

L'uomo naturale, infine, ha due caratteristiche «essenziali»:

- la libertà, ossia la possibilità di rispondere o non rispondere agli impulsi fisici
- la «perfettibilità», ossia la possibilità di evolversi in modi non predeterminati, come conseguenza diretta della libertà. Si noti che questo termine non va inteso come «miglioramento etico» ineluttabile, ma solo come la possibilità di essere diversi da come si è.

Questa condizione naturale è venuta meno quando è nata la società civile, che per Rousseau è strutturalmente caratterizzata dalla **disuguaglianza e dal dominio dell'uomo sull'uomo**.

Il primo passo per l'uscita dalla condizione naturale potrebbe essere stato casuale: per esempio una catastrofe naturale che ha obbligato i singoli a convivere. Il secondo passaggio è stato però voluto dall'uomo stesso, attraverso l'introduzione sistematica della **agricoltura** e della **lavorazione dei metalli**.

A questo punto dello sviluppo l'interazione tra uomo e uomo ha portato alla divisione del lavoro. La divisione del lavoro ha portato al sorgere di attività non direttamente produttive (l'arte, per esempio). Si sono così venute a creare delle differenze tra le singole persone che sono diventate sempre più evidenti. Il momento chiave di questo processo coincide con **l'introduzione della proprietà privata**. L'uguaglianza dello stato di natura è perso per sempre: inizia il confronto tra i singoli, con il suo seguito di invidia, vergogna e vendetta. Dall'uomo naturale si passa all'uomo storico e, a causa della disuguaglianza, non c'è più una convivenza pacifica, ma solo lotta (il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes si giustifica solo a questo punto). Nel tentativo di salvare la propria posizione di privilegio, i «ricchi» convincono con l'inganno i «poveri» a stringere un «patto sociale», con cui si esce formalmente dallo stato di natura e si entra nella società. Il patto però è iniquo perché nasce dall'inganno (i ricchi convincono i poveri che senza tale patto questi ultimi perderebbero anche quel poco che hanno) e porta alla formulazione di una legislazione che conferma formalmente i vantaggi in cui i «ricchi» già si trovano

La riforma politica: il Contratto Sociale

Nel 1762 Rousseau pubblica il *Contratto sociale* e l'*Emilio* in cui si trovano le risposte filosofiche alle sue critiche verso la civiltà.

Il *Contratto sociale* ruota attorno al tema del **primato della politica**; significa che la comunità umana, organizzata con le sue leggi, è più importante del «diritto naturale».

Nell'*Emilio*, fondamentale libro di pedagogia, viene sostenuta, invece, l'idea che **l'educazione può tutto**. Infatti, una buona educazione trasforma l'uomo, così come una buona politica trasforma la società.

L'uomo, dunque, può essere cambiato: politica ed educazione sono gli strumenti più adatti a farlo.

Nel *Contratto sociale* Rousseau sostiene che sia necessario creare una nuova società per rendere l'individuo migliore poiché quella attuale, in cui è presente una scissione tra essere e apparire, è sbagliata. Bisogna, dunque, attuare una rivoluzione per cambiare le cose.

Tuttavia non bisogna cercare di tornare allo stato di natura originario, sia perché il passato è irrecuperabile sia perché in effetti il passaggio dallo stato naturale alla società permette una crescita dell'uomo dal punto di vista morale. Nello stato di natura l'uomo è libero e felice, ma senza meriti, perché non deve controllare se stesso; per vivere nella società invece deve rispettare i diritti degli altri, e quindi imparare a controllare le proprie passioni in nome dell'interesse collettivo. Non esiste un diritto naturale; il diritto nasce solo con la fondazione del diritto civile.

Nel 1762 Rousseau pubblica il Contratto sociale in cui si trovano le risposte filosofiche alle sue critiche verso la civiltà.

La premessa da cui muove questo libro è che l'uomo, diventato cattivo a causa della società, può però essere cambiato e la politica è lo strumento per farlo. Il *Contratto sociale* ruota così attorno al tema del primato della politica: in altre parole, la comunità umana, organizzata con le sue leggi «positive» (ossia pensate, volute e decise dagli uomini), è più importante del «diritto naturale», ovvero dell'insieme di norme che possono essere tratte dalla natura immutabile. Anzi, Rousseau si spinge a sostenere che in realtà non esiste alcun diritto naturale prima della fondazione del diritto civile (quello basato appunto sulle leggi esplicite poste in essere dagli uomini).

Nel *Contratto sociale* Rousseau dichiara di volersi occupare non delle società reali esistenti, ma dei principi sulla cui base le società potrebbero essere

giuste. Tornare allo stato di natura è impossibile: l'uomo in realtà è un «essere socievole o fatto per diventarlo»

Il punto di partenza è il patto o il contratto, ossia un accordo tra i cittadini. Nella filosofia precedente a Rousseau era già apparso questo concetto con il filosofo inglese Hobbes il quale, però, parla di *pactum subiectionis*: si tratta di un tipo di patto verticale stipulato tra i sudditi e il sovrano, nel quale i primi rinunciano a tutti i propri diritti ponendoli nelle mani del sovrano in cambio della protezione personale. L'unico diritto che ha il suddito è quello della vita: il sovrano non può chiedergli di suicidarsi perché andrebbe contro il patto (mentre può chiedergli di andare a rischiare la vita in guerra in nome della sopravvivenza dell'intero corpo sociale).

Quello di Rousseau, invece, è un *pactum societatis*, ossia un patto per così dire orizzontale tra i cittadini che si accordano tra di loro e non con il sovrano. La differenza è sostanziale: l'obiettivo del patto, secondo Rousseau, è quello di dar vita a una società che protegga la vita e i beni dei suoi membri (come la società nata dal *pactum subiectionis*) ma che contemporaneamente garantisca a tutti i suoi membri la stessa libertà di cui ciascuno godeva prima di stringere il patto.

La prima condizione dell'esistenza di questo patto è l'assoluta unanimità: tutti i membri della comunità devono aderirvi, nessuno escluso. Chi sceglie di non aderirvi deve anche accettare di uscire dalla società.

La seconda condizione del patto è che ognuno cede tutti i propri diritti alla comunità che glieli restituisce rafforzati. L'intuizione fondamentale di Rousseau è che questo è l'unico modo che i cittadini hanno di conservare la propria libertà: se io mi consegno a tutti, cedendo i miei diritti alla comunità in quanto tale, non mi consegno a nessun uomo particolare e concreto, che possa diventare il mio sovrano o almeno il mio capo; inoltre, in questi «tutti» a cui io mi consegno sono compreso anch'io, per cui in realtà consegnandomi alla comunità io mi sto consegnando a me stesso.

La totale uguaglianza tra i membri della società (che sussiste perché tutti i membri hanno consegnato tutti i diritti) garantisce la perfetta integrazione tra individuo e società: ciascuno sentirà gli interessi della comunità come propri interessi, e quindi ciascuno rinuncerà ai propri interessi egoistici a favore della comunità.

Questa decisione fa nascere un io comune, quella entità politica nuova che si crea nel momento in cui ciascuno rinuncia a i propri diritti naturali e istintivi e li consegna ai cittadini, suoi pari, che fanno lo stesso. Di

conseguenza, se ognuno fa così, tutti si ritrovano privi dei propri diritti i quali sono nelle mani di questa nuova comunità, che però non può appropriarsene; quindi la sovranità appartiene al popolo. Questo io comune è caratterizzato da una volontà generale che deve essere tenuta ben distinta dalla semplice volontà di tutti: quest'ultima infatti è semplicemente la somma algebrica o vettoriale delle volontà dei singoli individui, mentre la volontà generale è qualcosa di inalienabile e indivisibile che appartiene a un livello ontologico diverso (quello appunto dell'io comune, che è ciò che fa esistere la nuova comunità).

Siamo di fronte a una socializzazione radicale dell'uomo. Il singolo cittadino deve pensare a sé solo insieme agli altri, che non possono mai essere considerati come strumenti ma solamente come fini in sé. Nessuno deve obbedire a un altro cittadino, ma tutti devono obbedire alle leggi, che sono espressione della volontà generale. L'uomo, dalla condizione di natura, si è elevato con fatica attraverso il contratto sociale alla condizione di «animale politico», che per Aristotele era la condizione naturale e spontanea.

La volontà generale è tutto: rappresenta la coscienza pubblica che è lo Stato. Essa è in sé sempre retta e ha sempre ragione, anche se il giudizio che la guida non è sempre illuminato e i cittadini non sono sempre informati in modo corretti sulla questione che viene discussa. Di conseguenza «chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo [sociale]; ciò non significa altro che lo si obbligherà a essere libero».

La sovranità (cioè il potere) non può quindi che appartenere al popolo: la proposta politica di Rousseau quindi è fondamentalmente e radicalmente democratica, anche se lo stesso filosofo riconosce la difficoltà e forse addirittura l'impossibilità di una autentica democrazia diretta. Il popolo può affidare a organi particolari il governo, ossia l'esercizio del potere, e Rousseau dedica molte pagine alla descrizione dei vari tipi di governo possibili (classicamente divisi in democrazia, aristocrazia e monarchia). Al termine di questa rassegna, riconoscendo la necessità di limitare la forza del potere esecutivo rispetto a quello legislativo (il vero potere, che emana dal popolo), Rousseau propone una divisione delle funzioni tra magistrati che si possono controllare a vicenda.

L'educazione e l'Emilio

La società per Rousseau corrompe l'uomo, perciò per costruire una società migliore sono necessari uomini nuovi, che siano stati educati lontani dalla società. L'unica alternativa è che essi crescano a stretto

contatto con la natura. La proposta di Rousseau è affidata all'*Emilio*, un libro a metà strada tra il romanzo e il saggio pedagogico, che descrive appunto l'educazione del bambino Emilio dalla nascita fino alla adolescenza e che viene considerato il punto di inizio della pedagogia moderna.

Anche questo processo, come quello del Contratto Sociale, è teorico; non si può infatti davvero tenere un bambino lontano dalla società e da ogni contatto con altri esseri umani (per esempio altri bambini). Bisogna intendere quindi la storia di Emilio e del suo pedagogo come un esperimento mentali, in cui ci si chiede cosa potrebbe accadere se un bambino venisse veramente educato in questo modo.

Il punto di partenza di Rousseau è una riflessione sulla natura dell'uomo e lo scopo della educazione.

L'uomo è un essere complesso, scisso tra razionalità, sentimenti e passioni. La ragione è sovrana nei campi che le spettano, ma ha dei limiti, per esempio nella religione dove invece l'uomo dovrebbe essere guidato dal sentimento interiore (ossia la percezione dei propri bisogni e di ciò che è collegato ad essi). Lo scopo dell'educazione è quello di dare forma a un uomo integrale, ossia capace di sviluppare tutte le proprie dimensioni e non solo quelle razionali e conoscitive. Per fare ciò bisogna sempre ricordare la specificità del bambino, che non è un «adulto in piccolo» come invece crede la pedagogia tradizionale imponendogli compiti impossibili per lui.

Il principio fondamentale dell'educazione rousseauiana è il principio di spontaneismo o «educazione negativa»: il bambino deve imparare dalla esperienza diretta delle cose e non dai discorsi astratti dell'educatore. Quest'ultimo deve piuttosto predisporre le condizioni favorevoli perché il bambino viva le esperienze che lo faranno crescere. Il bambino crescerà in modo spontaneo nel modo migliore sviluppando le proprie potenzialità da solo. Il bambino infatti è per natura buono. Educazione «negativa» significa che non si tratta di imporre al bambino i criteri della società (fatta da adulti), ma che bisogna creare gli spazi che il bambino riempirà da solo.

L'educazione quindi dovrà essere anche attiva, nel senso che il

bambino dovrà essere guidato a interagire col mondo, mettendolo a contatto con la natura e facendogli fare numerose attività pratiche e manuali. Bisogna lasciare che il bambino esplori il mondo senza imporre una serie di nozioni da ripetere.

Il secondo fondamentale principio è quello secondo cui «ogni età e condizione di vita ha la sua propria perfezione»: Rousseau sostiene con forza che è profondamente sbagliato pretendere che a cinque anni un bambino faccia cose che per sua natura farebbe a dieci anni.

La sua formazione nella primissima infanzia deve partire dalla sensibilità, portandolo a riconoscere gli oggetti. Quando sarà comparsa la capacità di riflettere sulle proprie sensazioni bisognerà educarlo alla ragione sensitiva. Solo a questo punto, quando si saranno spontaneamente formate le capacità intellettuali, si potrà passare alla conoscenze astratte delle scienze (aritmetica, geometria, fisica...). Al termine di questa fase il bambino ha acquisito la capacità di giudicare in modo autonomo e dovrà essere formato ad evitare errori nei ragionamenti.

Non bisogna mai dimenticare, infine, che tutto il percorso educativo deve portare il ragazzo a diventare capace di entrare in società e di contribuire alla sua formazione: l'ultima fase del processo educativo sarà quindi quella dell'educazione sociale, etica e religiosa, con l'obiettivo che il ragazzo «veda con i suoi occhi e senta con il suo cuore; che nessuna autorità lo governi all'infuori di quella della sua propria ragione». L'educazione morale deve condurre alla virtù, cioè alla capacità di scegliere tra ciò che risponde alle esigenze dell'amore di sé naturale e spontaneo e ciò che invece è prodotto dall'amore di sé e dalla società.

IMMANUEL KANT

Perché Kant è importante?

Kant è un pensatore molto complesso che rappresenta un punto di svolta fondamentale nella filosofia occidentale:

da un punto di vista storico egli da un lato chiude il periodo illuminista e la filosofia moderna e dall'altro prepara la filosofia idealista romantica.

Da un punto di vista teoretico, invece, egli porta alle estreme conseguenze il dualismo gnoseologico tipico della filosofia moderna, nel tentativo di dare una fondazione alla scienza newtoniana.

Il programma di ricerca di Kant nasce attorno alla volontà di respingere le obiezioni di Hume sul nesso causa-effetto, secondo le quali esso sarebbe solo un *Belief*, una credenza a-teoretica che non è in grado di fondare la convinzione che una conoscenza scientifica sia anche una conoscenza necessaria. In altre parole Kant si pone il quesito: come si può, rimanendo all'interno del dualismo gnoseologico, fondare la fisica newtoniana? E viceversa, è possibile estendere il metodo della fisica newtoniana anche alla conoscenza dell'essere trascendente ossia, per usare la sua celebre espressione: «**È possibile una metafisica come scienza?**»

La risposta kantiana (sì, è possibile una metafisica a condizione che sia una «metafisica della mente») implica **la trasformazione della nozione stessa di esperienza**: essa non è più qualcosa di «dato», qualcosa che ci viene offerto senza mediazioni e che noi dobbiamo in qualche modo rispecchiare così come è, ma è il **risultato della sintesi** tra i dati provenienti da un mondo «esterno» e le «forme unificanti» fornite dal soggetto stesso. Questa nozione di esperienza, sia pure modificata e adattata, comparirà in moltissimi filosofi successivi.

Nel campo dell'etica Kant cerca di salvaguardare i diritti della libertà (che implica la autodeterminazione) con quelli della legge morale (che essendo un comando deve imporsi a dispetto e contro la capacità di autodeterminazione della volontà) introducendo la nozione di una **legge morale puramente formale**, ossia priva di indicazioni già determinate, che obbliga l'uomo a scegliere tra le varie opzioni in modo razionale, cioè universalizzabile in modo necessario.

Sinossi della vita di Immanuel KANT



Il periodo precritico

Il pensiero di Kant è tradizionalmente diviso in due fasi: la prima, che dura fino al 1770, è considerata di preparazione per la fase della maturità, chiamata «periodo critico» dal titolo delle sue opere principali (*Critica della ragion pura*, *Critica della ragion pratica* e *Critica della facoltà di giudicare*). Sin dall'inizio gli interessi sono concentrati su scienza e metafisica.

Per esempio nel 1755 pubblica in forma anonima l'opera *Storia universale della natura e del cielo* in cui fornisce una nuova importante ipotesi sulla nascita del sistema solare, puramente meccanicistica: il sole e i pianeti sarebbero nati da una nuvola di gas che sotto l'azione dell'attrazione gravitazionale si è condensata fino a formare i corpi celesti. Questa tesi all'epoca appariva eretica poiché escludeva l'intervento divino dalla nascita dell'universo. Solo alla fine del XVIII secolo, cinquant'anni dopo, le stesse idee vennero riprese in modo autonomo dall'astronomo francese Laplace: oggi la teoria è nota come «Kant-Laplace».

Kant interviene poi nel dibattito seguito al **terremoto di Lisbona** del 1° novembre 1755. Il terremoto avvenne a mezzogiorno e generò effetti devastanti: prima di tutto perché fu violentissimo, poi perché Lisbona, situata sull'estuario del Tago, venne colpita da uno tsunami così potente da risalire il fiume per 200 km, infine perché la catastrofe si verificò quando tutte le cucine erano accese per il pranzo e le fiamme libere provocarono un incendio che bruciò tutto quello che era rimasto in piedi. Sembrava insomma che la natura (quindi Dio stesso) si fosse accanita contro la popolazione, e questo rappresentava un grave problema etico. Kant però cerca di spiegare il terremoto con cause fisiche e materiali e respinge quelle posizioni che interpretano la catastrofe naturale come una punizione divina.

Nel decennio 1760-70 Kant scrive **una serie di opere di argomento specificamente metafisico**. Kant non sa come conciliare la fisica newtoniana con la metafisica razionalista; si chiede perché la metafisica e in generale la filosofia non sembrano avere il rigore che dovrebbero avere e che ha invece la fisica newtoniana. Nel campo della metafisica sembra impossibile trovare un criterio per stabilire chi ha ragione e chi ha torto, come appare evidente considerando la storia della filosofia degli ultimi due secoli, quando razionalisti ed empiristi sembrano sostenere in modo convincente posizioni opposte praticamente su tutto.

In questi anni **Kant legge l'opera di Hume** che, con il suo esito scettico, mette in crisi la metafisica tradizionale. Kant riconosce che il filosofo scozzese ha elaborato le obiezioni più forti sia contro la scienza che contro la metafisica e già nel 1770 tenta di rispondergli con la *Dissertatio de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*,

che contiene idee importanti sulla concezione dello spazio e del tempo. Per i successivi dieci anni Kant, che con la *Dissertatio* ha vinto la cattedra all'università di Königsberg, non pubblica nulla, ma si dedica soltanto ad uno studio intenso, indispensabile per risolvere le problematiche suscitate dalla lettura di Hume. Finalmente, nel 1781, pubblica la *Critica della ragion pura*.

La Critica della ragion pura: il programma di ricerca

Sin dalle prime pagine, il testo *Critica della ragion pura* presenta la cosiddetta «**rivoluzione copernicana**», **che rappresenta la risposta kantiana ai problemi sollevati da Hume**: è possibile fondare la scienza come sapere necessario e, insieme, è possibile una metafisica come scienza a condizione di rovesciare completamente i rapporti tra soggetto e oggetto, cioè tra mente e mondo. Nell'Introduzione alla *Critica* Kant spiega che la filosofia occidentale ha sempre pensato che la conoscenza debba basarsi sull'oggetto e, in qualche modo, limitarsi a rifletterlo.

Usando una celebre metafora legata alla rivoluzione astronomica dal XVI secolo, il soggetto, rappresentato dal Sole, fino a questo momento ruotava attorno all'oggetto, rappresentato dalla Terra, e ne era dipendente; da adesso, con la rivoluzione introdotta da Kant, l'oggetto deve dipendere dal soggetto, come la Terra con la rivoluzione Copernicana ruota attorno al Sole che si trova al centro del sistema solare.

Non è più possibile pensare la conoscenza come semplice ricezione passiva degli impulsi che vengono dall'esterno, ma è necessario ammettere che **l'oggetto di cui facciamo esperienza dipenda anche dal soggetto che lo conosce, cioè dalla nostra facoltà conoscitiva**.

A prima vista questa non sembra una intuizione molto rivoluzionaria perché ricorda il relativismo protagoreo: la conoscenza si basa sul singolo uomo che conosce, e siccome gli uomini sono diversi gli uni dagli altri di conseguenza anche la loro conoscenza sarà diversa. Invece la posizione di Kant è esattamente l'opposto: il sapere umano non è «relativo» al singolo uomo (e quindi non cambia a seconda del soggetto conoscente) ma si basa su una struttura interna, su

un **modo di funzionare della mente che è uguale in tutti gli uomini** e che quindi produce una conoscenza che è necessaria (ossia non può essere diversa da come è) per tutti gli «enti razionali finiti» (come Kant ama chiamare gli uomini). È lo studio di queste strutture interne della mente a rappresentare il contenuto della *Critica della Ragion pura*.

Lo schema della Critica

La prima mossa di Kant consiste nel riconoscere all'interno del soggetto conoscente una **separazione netta tra sensibilità e razionalità**:

- la sensibilità è passiva (riceve gli impulsi dalle cose esterne)
- la razionalità è attiva (organizza e unifica questi impulsi).

Tuttavia la razionalità a sua volta conosce al suo interno una scissione a seconda della direzione verso la quale si rivolge:

- può rivolgersi alla sensibilità e in questo caso si chiama *intelletto*,
- può agire da sola e in questo caso è detta *ragione* in senso proprio.

Solo quando la razionalità si rivolge ai dati provenienti dalla sensibilità i suoi risultati sono fecondi; quando invece tenta di fare a meno di questi «contenuti empirici» (ossia tenta di costruire una metafisica in quello che secondo Kant è il senso tradizionale del termine) cade in un serie di errori e contraddizioni, come la storia del pensiero dimostra.

Nel soggetto umano conoscente, quindi, si possono riconoscere tre livelli:

- la sensibilità
- l'intelletto
- la ragione propriamente detta

La parte centrale e più importante *Critica della ragion pura* è strutturata a sua volta secondo questa distinzione in

- estetica (studia la conoscenza sensibile)
- analitica (è dedicata all'intelletto)
- dialettica (critica l'uso della razionalità svincolato dai sensi)

Ciascuna di queste sezioni è definita da Kant «**trascendentale**». Come avviene spesso, Kant recupera un termine della tradizione filosofica e lo usa cambiandone completamente il significato.

I trascendentali nella filosofia scolastica sono i termini che trascendono i limiti delle categorie, cioè sono coestensivi dell'essere, hanno la stessa estensione del concetto di essere. **I trascendentali**, nella filosofia scolastica, **sono i concetti di uno, vero e buono**. In realtà, a questi tre ne andrebbero aggiunti altri due, *res* e *aliquid*, che vengono però inseriti nella categoria dell'uno.

In Kant la parola trascendentale indica **le condizioni di possibilità a priori (ossia necessarie e universali) del costituirsi dell'esperienza**. Le condizioni trascendentali sono ciò che deve essere ammesso perché sia possibile trovare nell'esperienza qualcosa di necessario e universale, qualcosa di «oggettivo» nel senso nuovo e kantiano del termine.

L'esperienza e la conoscenza fondata

Hume aveva dimostrato che se la conoscenza è semplicemente rispecchiamento dentro di noi del mondo esterno, cioè dell'oggetto, è impossibile fondare (cioè giustificare) la necessità della conoscenza scientifica. Infatti quando si fa scienza si studiano i rapporti causa-effetto ma questi si basano su un semplice *belief* ossia una «credenza»: non è possibile scorgere la necessità di un fenomeno solo per averlo visto accadere più volte.

Per superare Hume e giustificare l'esistenza della conoscenza scientifica è necessario trovare un modo per concepire la conoscenza con caratteristiche di **necessità e universalità**, da una lato, e di **estensibilità**, dall'altro. La scienza infatti, a differenza della filosofia, cresce continuamente estendendo le proprie conoscenze.

L'unico aspetto della conoscenza umana che si ritrova uguale in tutti gli enti «razionali e finiti» è l'attività conoscitiva stessa, che è essenzialmente una attività di unificazione: la mente umana ha il compito fondamentale di unire le rappresentazioni mentali che sono in noi e che provengono dal mondo esterno (che non incontriamo mai direttamente). Il risultato di questa operazione di unificazione è ciò che noi chiamiamo **esperienza**.

L'attività svolta dal soggetto in questo processo coincide con «**forme**» che il soggetto conoscente impone ai «**contenuti**» provenienti dal mondo esterno: i contenuti, ossia i dati sensibili, ciò che viene offerto dal mondo, cambiano continuamente, ma la forma, cioè l'ordine imposto dalla mente a questi dati perché diventino «esperienza» in senso autentico, resta uguale. **Conoscere infatti significa raccogliere i contenuti nell'unità dell'esperienza.** Le forme dell'attività conoscitiva senza i contenuti sono vuote, nota Kant, ma i contenuti senza le forme sono ciechi.

Si tenga presente che Kant accetta senza discussioni il postulato illuminista secondo il quale le menti di tutti gli uomini sono uguali: di conseguenza «funzionano» tutte alla stessa maniera e quindi costruiscono con gli impulsi che vengono dal mondo esterno la stessa esperienza.

Ciò di cui veramente facciamo esperienza è l'**oggetto**, che è proprio il risultato dell'opera di unificazione dei dati sensibili realizzata dalla mente; al contrario non incontriamo mai la **cosa in sé**, perché è ciò che **sta nel mondo prima che io lo conosca**, o meglio ancora è **l'oggetto stesso pensato come è prima che sia entrato nell'orizzonte della mia esperienza.**

Ciò che entra a formare l'esperienza viene anche chiamato da Kant **fenomeno**, ossia ciò che si manifesta, ciò che appare (dal greco *phainesthai*, apparire). Se, per definizione, noi conosciamo solo l'esperienza, è possibile conoscere qualcosa solo nel momento in cui essa entra a far parte dell'esperienza, cioè diventa un fenomeno. Quando qualcosa entra nell'esperienza, però, per questo solo fatto deve sottostare alle regole o forme del soggetto conoscente: solo a queste condizioni può diventare un **oggetto in senso proprio** e quindi essere davvero conosciuto. Prima di entrare nell'esperienza la

cosa è solo un **noumeno**, ossia ciò che viene pensato, ma non conosciuto.

Naturalmente Kant è convinto che le cose in sé esistano anche indipendentemente da noi (i filosofi non sono pazzi!) ma ci invita a riflettere sul fatto che, se ammettiamo il postulato dualista (io non conosco l'essere ma solo le rappresentazioni mentali), solamente nel momento in cui gli stimoli provenienti da esse ci raggiungono e le cose in sé diventano fenomeni (ossia si manifestano a noi) noi le conosciamo: ma per il fatto stesso di manifestarsi a noi esse sono sottoposte alle condizioni imposte dal soggetto conoscente.

Detto in un altro modo le cose in sé, in tedesco *Dingen an sich*, esistono, ma sono inconoscibili perché nel momento stesso in cui le conosciamo non sono più «in sé», ma «per noi» e si trasformano da noumeni a fenomeni che, per esistere in quanto tali, devono sottostare a condizioni dettate dal soggetto conoscente stesso.

I livelli di unificazione

L'attività propria del soggetto conoscente è quella di unificare le rappresentazioni mentali, ossia metterle in relazione l'una con l'altra. L'esperienza consiste di rappresentazioni unificate a livelli diversi: sensibilità, intelletto e ragione. A ciascun livello la mente opera con strumenti trascendentali diversi:

- a livello della sensibilità sono le «intuizioni pure» di spazio e tempo
- a livello dell'intelletto sono ciò che Kant chiama «categorie»
- a livello della ragione sono ciò che Kant chiama «idee».

L'estetica trascendentale, ovvero il livello della sensibilità

Kant parte dal livello più semplice della conoscenza, ovvero quello sensibile. Esso viene chiamato «estetico», senza alcun riferimento alle problematiche del bello, dalla parola greca *aistheis* significa «sensazione». Questa sezione si intitola quindi **estetica trascendentale** perché studia le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza a livello della sensibilità. L'uomo, a livello di sensibilità, è dotato di due forme o intuizioni pure: **spazio e tempo**. Questo significa che i dati o impulsi provenienti dalle cose in sé possono ma-

nifestarsi all'interno dell'esperienza solo se possono collocarsi in queste due intuizioni.

Esistono **due tipi di esperienza**: quella **interna**, che raccoglie tutte le impressioni, le sensazioni e le emozioni della psiche, e quella **esterna**, che unifica i fatti fuori di noi.

Lo spazio è la forma «pura» dell'esperienza esterna, mentre il tempo è la forma pura dell'esperienza interna.

Queste forme sono **intuizioni** (cioè conoscenze immediate, ossia senza ulteriori mediazioni) e **pure** (cioè esistono prima dell'esperienza stessa e a prescindere da essa). Tra le due, la più importante è il tempo perché anche l'esperienza esterna è nel tempo.

La concezione kantiana è davvero rivoluzionaria perché significa che spazio e tempo non sono due realtà «oggettive» che esistono fuori del soggetto conoscente e senza il soggetto conoscente, come se fossero delle specie di immense «scatole» che vengono riempite rispettivamente dalle cose in quanto coesistenti (lo spazio) e in quanto susseguentesi (il tempo). Spazio e tempo sono invece i modi in cui il soggetto conoscente comincia a unificare i dati provenienti dalla cosa in sé e quindi non esisterebbero senza di esso.

Le due forme pure fondano le prime e più semplici scienze, ossia la **matematica**, che si fonda sul tempo (infatti i numeri si ottengono aggiungendo, nel tempo, unità ad unità), e la **geometria**, che si fonda sullo spazio. La necessità che caratterizza queste due scienze nasce per Kant proprio dal fatto che tutti gli esseri razionali finiti vivono una esperienza che è unificata dalla stessa forma pura del tempo e della stessa forma pura dello spazio.

L'analitica trascendentale

La conoscenza esige una connessione fra i dati dell'intuizione sensibile, ossia la loro unificazione. Ma questa connessione non può consistere in un'associazione delle percezioni operata dal soggetto empirico, individuale, singolo: essa deve infatti avere carattere oggettivo, cioè valere necessariamente per tutti. Questo impone un passaggio ulteriore, che viene compiuto dalla conoscenza intellettuale: la sua analisi spetta alla logica trascendentale, divisa in analitica trascendentale e dialettica trascendentale.

L'analitica trascendentale è la parte della *Critica della Ragion Pura* che si occupa di giustificare come l'intelletto possa unificare in modo necessario e universale l'esperienza che gli viene presentata dalla sensibilità, trattando gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e dei principi senza i quali nessun oggetto può in alcun modo essere pensato.

Se nella sfera della sensibilità avevamo a che fare con intuizioni, ora siamo di fronte ai **concetti puri** dell'intelletto. Essi non sono dei «contenuti mentali», magari astratti, ma **funzioni**, ossia la capacità dell'intelletto di ordinare e unificare sotto una rappresentazione comune, secondo varie modalità, le rappresentazioni fornite dalla sfera empirica.

I concetti puri, chiamati da Kant anche **categorie**, non sono altro quindi che **le regole universali sotto le quali avviene la conoscenza dell'esperienza** dato che sono, nello stesso tempo, le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza stessa.

La parola «categoria» è ripresa da Aristotele, ma assume un significato completamente diverso: non indica più le supreme divisioni nell'essere (ambito ontologico) ma, come abbiamo già detto, le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza (ambito gnoseologico)

Le rappresentazioni vengono fornite all'intelletto dalla sensibilità che, a livello di estetica trascendentale, le ha già unificate nello spazio e nel tempo.

L'intelletto attraverso le categorie svolge **l'attività del pensare**. **Pensare significa essenzialmente giudicare**, ossia unire le rappresentazioni mentali in una proposizione o enunciato, che assume la forma generalissima:

«S è P»

dove «S» corrisponde al soggetto della proposizione, «P» al predicato.

Senza l'operazione del giudizio non c'è pensiero.

I giudizi sono divisi tradizionalmente in

- giudizi analitici o a priori e

- giudizi sintetici o a posteriori

I **giudizi analitici** si limitano ad analizzare il contenuto del soggetto, esplicitando nel predicato quello che era già contenuto nel soggetto.

L'esempio kantiano è il seguente: «Tutti i corpi sono estesi». Questo è un giudizio analitico perché la nozione di «estensione» era già compresa in quella di «corpo», tanto che non è possibile pensare nessun corpo che non sia anche esteso. Negare che un corpo sia esteso significa cadere in contraddizione.

I giudizi analitici sono quindi certi (non è possibile sbagliarsi) ma non estendono in realtà la nostra conoscenza, dato che il predicato era già contenuto nel soggetto.

I **giudizi sintetici** o a posteriori accrescono invece la nostra conoscenza, perché il predicato non è già contenuto nel soggetto.

L'esempio kantiano è: «Tutti i corpi sono pesanti». La pesantezza non è una caratteristica essenziale dei corpi (nello spazio per esempio i corpi, che pure mantengono la loro massa, non hanno peso) e quindi questo predicato aggiunge qualcosa a quello che sapevo prima. Tuttavia questa conoscenza non è necessaria, proprio perché a differenza dei giudizi analitici possono essere negati senza contraddizione.

Né i giudizi sintetici né quelli analitici possono fondare la scienza newtoniana, che invece ha proprio la caratteristica di poter ampliare i propri contenuti in modo necessario e universale. Dato che la scienza esiste e funziona, è necessario ammettere la presenza di **un terzo tipo di giudizi, che Kant chiama «sintetici a priori»**, ossia giudizi necessari e universali ma che ampliano la conoscenza umana, aggiungendo nel predicato qualcosa che non era contenuto nel soggetto.

L'esempio migliore è la stessa legge fondamentale della meccanica, la legge della gravitazione uni-

versale: «Due masse lasciate libere di muoversi si attraggono reciprocamente». Questa proposizione è universalmente vera: ogni massa dell'universo attrae ogni altra massa. Tuttavia il concetto di «attrazione» non si può ricavare per semplice analisi del concetto di massa. Il principio fondamentale della meccanica quindi unisce le caratteristiche di un giudizio sintetico (fa aumentare le nostre conoscenze rispetto al semplice concetto di massa) ma insieme è a priori (cioè sempre universalmente valido). I giudizi sintetici a priori sono perciò il fondamento della scienza.

La deduzione delle categorie

Se le categorie sono i modi in cui pensiamo, unificando l'esperienza, sorge il problema di catalogarle e di inventariarle. Kant stabilisce che sono dodici plasmando la sua convinzione sulla logica del tempo: e ne spiega anche la motivazione. Partendo dal presupposto che nei manuali di logica dell'epoca venivano distinti **dodici tipi di giudizi** diversi, se ne ricava che devono esistere altrettanti modi di unire le rappresentazioni, ossia di pensare: quindi dodici devono essere anche le categorie. Kant chiama questa operazione **deduzione metafisica**, dando alla parola il significato di una giustificazione dell'uso che parta dalla pensiero in se stesso.

Molto più importante è la deduzione che Kant chiama **trascendentale**.

Si tratta della giustificazione trascendentale dell'uso delle categorie, ciò che consente di spiegare perché le categorie esistono e servono per le condizioni di possibilità del costituirsi dell'esperienza. La risposta kantiana è che le categorie funzionano perché alla loro base sta una funzione trascendentale fondamentale, che Kant chiama **Ich denke**, ovvero «**io penso**». L'intera costituzione dell'esperienza ha il suo centro e la sua sorgente in questo principio di unificazione.

Siamo di fronte ad un passaggio di fondamentale importanza, sul quale si gioca il tentativo kantiano di indicare un'alternativa allo scetticismo e quindi di fondare la possi-

bilità di costruire un sapere scientifico e di riferirsi ad un mondo di esperienza comune.

L'**Ich denke** è una **funzione**, un'attività del soggetto conoscente: essa **esprime la consapevolezza che una determinata rappresentazione appartenga alla esperienza del soggetto conoscente**. È una sorta di «rappresentazione vuota» che accompagna tutte le altre rappresentazioni qualificandole come appartenenti al soggetto, ed è ciò che garantisce che esse appartengono ad un'unità di esperienza, senza la quale l'esperienza stessa non esisterebbe. È come se fosse una cornice priva di contenuti propri, ma che fa sì che l'esperienza possa esistere.

Lo schematismo

Un grave ostacolo appare adesso nel sistema kantiano. Il filosofo prussiano era partito dall'assunto che sensibilità (che fornisce i contenuti empirici) e razionalità (che fornisce le forme pure) siano completamente diverse. Ma se è così, come è possibile che interagiscano tra loro?

Occorre in effetti introdurre una facoltà intermedia: l'immaginazione, che esprime la capacità del soggetto di rappresentare un oggetto nell'intuizione anche senza la sua presenza. Essa è in parte attiva (produce dei contenuti in modo spontaneo) e in parte passiva (è legata alla sensibilità): per questo può fungere da ponte intermedio tra sensibilità e razionalità (tra intuizioni e categorie).

Esistono tre forme di schematismo:

- quello matematico
- quello empirico e
- quello trascendentale

Il primo è l'immagine che fornisce lo schema per i numeri (almeno i numeri naturali): cinque puntini sono lo «schema» del numero 5.

Il secondo serve a fornire la regola per la costituzione delle immagini dei singoli oggetti. Lo schema kantiano invece non ci dà l'immagine completa, ma le regole per costruire, ciascuno per conto proprio, una certa immagine di un oggetto. Come osserva lo storico Ernst Cassirer: «lo schema non è un fantasma sbiadito di un oggetto empirico e concreto, ma per così dire l'archetipo e il modello

per gli oggetti possibili dell'esperienza». Esso contiene le istruzioni per la produzione delle rappresentazioni mentali che ciascuno di noi può creare nella propria immaginazione.

Prendiamo l'esempio di un cane: io non posso formarmi una sola immagine mentale per descrivere tutti i cani possibili, perché ciò è impossibile; posso però di volta in volta seguire delle indicazioni (lo schema appunto) per formare la mia personale immagine di un cane (ossia quella di un animale con quattro zampe, con la coda, col pelo, una testa...). Viene così risolta secondo Kant l'annosa disputa degli universalisti medievali

Gli schemi trascendentali però sono molto più importanti, perché sono quelle funzioni che servono a rendere possibile l'applicazione delle categorie ai dati della sensibilità.

Lo schema trascendentale è il tempo: solo il tempo infatti ha a che fare sia con la sensibilità (e quindi la passività), sia con l'«attività» che caratterizza il soggetto, in quanto è anche «puro». Gli schemi di ogni singola categoria non sono altro che le stesse categorie colte in azione nel tempo. È attraverso il tempo, quindi, che si opera la sintesi fra concetto e fenomeno intuito: viceversa, qualsiasi esperienza abbiamo, essa è nel tempo.

La risposta a Hume

A questo punto Kant ritiene di essere in grado di risolvere le obiezioni di Hume alla nozione di sostanza e alla nozione di causalità.

Fra le categorie del gruppo della relazione, lo schema della sostanza esprime «la permanenza del reale nel tempo», mentre lo schema della casualità esprime la «successione del molteplice, in quanto soggetto ad una regola»: il che vuol dire che è possibile applicare la categoria di casualità (concetto puro) ai fenomeni (intuizioni) solo attraverso lo schema di una successione regolare e irreversibile di eventi nel tempo. Il principio che guida gli schemi di queste categorie è quello della **analogia**, ossia quel procedimento matematico per cui dati tre termini è possibile ricavare un quarto termine, ossia avere una previsione di quello che accadrà-

Le categorie del gruppo della relazione ci dicono che **affinché possa esistere l'esperienza** ci deve essere una concatenazione necessaria di rappresentazioni. L'esempio kantiano è una barca che scende lungo il fiume trascinata dalla corrente: noi non possiamo alterare la sequenza delle rappresentazioni e, ad esempio, vedere la barca prima alla fine del suo tragitto, a valle, e poi mentre sta partendo, a monte. Allo stesso modo quando lasciamo andare un grave le rappresentazioni di esso che cade non possono esserci date a caso, ma sempre organizzate secondo una sequenza necessaria e universale.

I due schemi della causalità e della sostanza servono per giustificare i principi di Newton sulla permanenza delle sostanze e sulla relazione causa e effetto. Quando io considero un oggetto nella categoria della sostanza, la sostanza permane. Quando lo considero nella categoria della causalità, non può che inserirsi in una concatenazione infinita tra fenomeni, ciascuno dei quali è effetto di un fenomeno precedente e causa di quello successivo. Gli oggetti possono esistere nell'esperienza solo se si presentano in una forma di continuità e di successione che non può essere alterata.

La dialettica trascendentale

La *Dialettica trascendentale* è la parte della Critica in cui Kant esamina la ragione che cerca di funzionare in modo «puro», ossia prescindendo dalla sensibilità, cercando di costruire oggetti che non sono dati nell'esperienza (ossia sono metafisici, nell'accezione moderna del termine). Così facendo però la ragione si è avvolta in contraddizioni insanabili che bisogna dissolvere per poter esaminare l'eventuale diritto della metafisica a porsi come sapere scientifico.

Se l'attività propria dell'intelletto è di unificare le rappresentazioni nei **giudizi**, quella della ragione è quello di unire i giudizi creando i **sillogismi**. Kant segue Aristotele nell'affermare che, per formare un sillogismo, sono necessari tre giudizi: premessa maggiore, premessa minore e conclusione. Tuttavia Kant insiste sul fatto che ciascuna premessa può diventare a sua volta la conclusione di un altro

sillogismo, e così via, formando lucentissime catene di giudizi, apparentemente infinite. Per poter dire di conoscere veramente la conclusione del primo ragionamento, è indispensabile **conoscere la totalità delle premesse**. La ragione quindi è intrinsecamente dinamica poiché è costitutivamente spinta alla ricerca della totalità delle condizioni che è necessario ammettere per giustificare la conclusione: detto in altre parole, **la ragion pura è l'organo della totalità**.

La ragione opera con le idee, che naturalmente non vanno intese nel senso usuale del termine: esse infatti esprimono **la totalità delle condizioni dell'esperienza**.

Le esperienze possibili sono due: l'esperienza interna e quella esterna. Alla prima corrisponde l'idea dell'**anima** (totalità dei fenomeni dell'esperienza interna), alla seconda quella del **mondo** (totalità dei fenomeni dell'esperienza esterna). Ad esse viene unita una terza idea, quella di totalità di tutte le totalità, che viene indicata con la parola **Dio**.

Secondo Kant la metafisica tradizionale ha commesso un errore fondamentale, considerando **le tre idee della totalità come altrettanti oggetti**, che in quanto tale dovrebbero essere conoscibili: è quello che Kant chiama **uso costitutivo** delle idee.

Le idee invece non possono essere considerate oggetti perché esprimono solo la totalità, che non può mai per definizione essere raggiunta. L'idea di mondo, per esempio, è l'idea della totalità di tutte le possibili esperienze, che non può mai essere completamente esaurita dall'esperienza concreta e vissuta che ciascun soggetto sta vivendo, poiché in realtà siamo a conoscenza solo di un frammento di esso. Lo stesso vale per l'idea di anima, per quanto riguarda la totalità dell'esperienza interna, e di Dio come totalità di tutte le totalità.

Per criticare **l'idea di anima** Kant esamina la posizione di Cartesio notando che contiene un fondamentale paralogismo: prima il termine anima indica l'attività del pensiero (il cogito), poi passa ad indicare la res cogitans, una «cosa pensante». Quella che era correttamente indicata come una condizione logico-trascendentale della conoscenza viene così trasformata in un oggetto (illusorio).

Queste considerazioni portano però a un grave problema. L'Ich denke (o appercezione trascendentale, come la chiama anche Kant) è il fondamento dell'esperienza, ma non è a sua volta un oggetto di esperienza: ciò significa che non, in senso proprio, può essere conosciuto. La difficoltà consiste proprio in questo: il principio della conoscenza è destinato a esserci, in linea di principio, sconosciuto. È una difficoltà dalla quale Kant non riuscirà a liberarsi.

Per quanto riguarda l'**idea di mondo**, Kant confronta le posizioni di razionalisti ed empiristi. La cosmologia razionale si fonda sull'idea di mondo inteso come totalità delle condizioni dei fenomeni. L'illusorietà del tentativo della ragione di conoscere il mondo come totalità è dimostrata dal fatto che esso conduce all'errore strutturale della **antinomia**. Le **antinomie** sono ragionamenti contrapposti che partono dalla stessa premessa, si sviluppano in modo corretto, ma giungono a conclusioni opposte.

Kant distingue quattro antinomie: le prime due sono dette «matematiche» e le altre due «dinamiche». Le prime considerano le dimensioni dell'universo: i razionalisti sostengono che l'universo abbia un limite esterno nello spazio e nel tempo e che nella divisione degli elementi si deve arrivare a un elemento semplice, non più divisibile, mentre gli empiristi sostengono il contrario. Le seconde considerano la libertà (che viene ammessa dai razionalisti e negata dagli empiristi) e l'esistenza di un essere necessario (ammessa dai razionalisti e negata dagli empiristi).

	TESI RAZIONALISTA	ANTITESI EMPIRISTA
Limiti	Il mondo ha un suo inizio nel tempo e, rispetto allo spazio, è delimitato entro precisi confini	Il mondo non ha né inizio né confini nello spazio, ma è infinito, così rispetto al tempo come rispetto allo spazio
Divisibilità	Nel mondo ogni sostanza composta consta di parti semplici e in nessun luogo esiste qualcosa che non sia o il semplice o ciò che risulta composto	Nessuna cosa composta, nel mondo, consta di parti semplici; e in nessuna parte del mondo esiste alcunché di semplice
Causa	La causalità delle leggi della natura non è l'unica da cui sia possibile far derivare tutti i fenomeni del mondo. Per la loro spiegazione si rende necessaria l'ammissione anche di una causalità per la libertà	Non c'è libertà alcuna, ma nel mondo tutto accade esclusivamente in base a leggi di natura
Dio	Del mondo fa parte qualcosa che, o come suo elemento o come sua causa, costituisce un essere assolutamente necessario	In nessun luogo, né nel mondo né fuori del mondo, esiste un essere assolutamente necessario che ne sia la causa

La soluzione di Kant consiste nel sostenere che

- **le antinomie matematiche sono entrambe false** poiché si basano sull'errore di considerare il mondo come un oggetto, mentre
- **le antinomie dinamiche richiedono una distinzione:** le tesi sono vere sul piano noumenico e false sul piano fenomenico, e viceversa per le antitesi. In altre parole Kant sostiene che sul piano del fenomeno è corretto dire che nel mondo dell'esperienza gli uomini sono privi della libertà, perché tutto quello che fanno ha una causa, ma è corretto nello stesso tempo anche dire che sono liberi, sul piano noumenico.

Nell'ultimo tratto della *Dialettica trascendentale* Kant si confronta con la dimostrazione dell'esistenza di Dio. Anche **l'idea di Dio**, così come l'idea di anima e di mondo, è un'idea che ha un uso regolativo e non costitutivo, cioè non può produrre un oggetto, ma deve indicare la direzione nella quale deve procedere la nostra coscienza nello sviluppo dell'esperienza. Tuttavia la ragion pura commette l'errore strutturale di trasformare Dio in un oggetto cercando di dimostrarne l'esistenza. Di qui le prove dell'esistenza di Dio, che Kant riassume in queste versioni:

- prova ontologica o a priori
- prova a posteriori
- prova teleologica

Prova ontologica

Kant pensa che la prova ontologica per eccellenza sia strutturata come la terza prova di Cartesio: «La definizione, ossia il concetto, di Dio è quello di un essere perfettissimo; ma l'esistenza è una perfezione; quindi se Dio non esistesse non avrebbe la perfezione dell'esistenza (che invece gli spetta in base alla propria definizione) e sarebbe contraddittorio». Chi difende questa prova sostiene quindi che sia possibile dedurre l'esistenza attuale a partire dal concetto di esistenza, ovvero che si possa passare dal livello concettuale al livello dell'esistenza.

Per Kant invece **l'esistenza non è un concetto ma la semplice posizione di una cosa**, ovvero il suo «esser posto», il suo manifestarsi nell'esperienza. È impossibile passare da un livello all'altro, perché sono incommensurabili. **Quello che ottengo dalla prova è**

il concetto dell'esistenza di Dio, non la sua esistenza reale. Pertanto l'argomento ontologico può al massimo dimostrare che il concetto di Dio può contenere il concetto della sua esistenza, senza però uscire al di fuori della dimensione concettuale.

Prova a posteriori (o fisico teologica)

Anche la seconda tipologia di prove viene ricondotta da Kant a Cartesio: «Il mondo esiste sicuramente ma il mondo (così come me stesso) non può essersi creato da solo, quindi bisogna ammettere l'esistenza di un altro ente trascendente come causa del mondo».

La prova pensa di dimostrare Dio come **causa del mondo o almeno dell'esperienza**: ma secondo Kant il principio di causa è solo una categoria che serve a unificare le rappresentazioni all'interno dell'esperienza. Qui mai e in nessun caso il principio di causa può essere usato per uscire dall'esperienza e affermare l'esistenza di Dio (o di qualunque ente trascendente)

Prova teleologica

Il terzo e ultimo tipo di prove dell'esistenza di Dio è tratto dall'ordine, dall'armonia, dalla bellezza e dal finalismo presenti nella natura («telos» in greco vuol dire fine, scopo): «Il mondo è ordinato; ma non è possibile che le cose, lasciate a se stesse, siano ordinate; quindi bisogna ammettere l'intervento di un Dio esterno». Per Kant la prova teleologica dimostra al massimo solo l'esistenza di un Dio ordinatore, di un «architetto del mondo», ma non prova che sia stato questo stesso Dio ad aver prodotto il mondo: quindi ha bisogno di appoggiarsi alla prima prova, che abbiamo già scartato.

La Critica della ragion pratica

Il programma di ricerca di Kant nel campo dell'etica consiste nel **definire le condizioni formali della moralità**. A Kant interessa il destino dell'uomo: Cosa posso conoscere? Cosa devo fare? Che cosa posso sperare? L'etica è concepita da Kant come facente parte di un'unica architettura teorica destinata a contenere i principi non solo della conoscenza, ma anche dell'agire pratico. Questo aspetto è realizzato principalmente in due opere: ***Fondazione della metafisica dei costumi*** e ***Critica della ragion pratica***.

Nella *Critica della ragion pura* abbiamo visto che io posso conoscere solo l'esperienza, perché è costruita parzialmente almeno da me attraverso le forme pure. Nella *Critica della ragion pratica* si affronta la **ragione** da un altro punto di vista: non più come ciò che in noi è capace di conoscere, ma come **ciò che in noi è capace di autodeterminarsi** producendo degli oggetti particolari che sono i **principi etici**.

Questi principi sono delle leggi morali pure, ossia che prescindono dall'esperienza, fa a meno di essa. Mentre l'uso «puro» della ragione è impossibile in campo teoretico e porta a contraddizioni insanabili, l'uso «puro» della ragione in campo pratico non solo è possibile ma anche indispensabile, perché è il solo che possa garantire la libertà del soggetto.

Un ente razionale esercita la sua volontà in base a principi pratici chiamati da Kant **massime**. La massima tuttavia non può essere il fondamento della **legge morale** perché è soggettiva e particolare (cioè è diversa da soggetto a soggetto), mentre la seconda, in qualunque modo la si intenda, deve essere oggettiva e universale (cioè valere per tutti gli uomini). **L'etica** infatti, se vuole presentarsi come sapere autentico, **deve presentarsi per forza sotto forma di comandi**, che Kant chiama «imperativi».

L'etica infatti ci pone davanti un compito che noi dobbiamo realizzare: se non ci chiedesse di diventare diversi da come siamo spontaneamente, se non ci ordinasse di diventare migliori di come siamo, non sarebbe una autentica morale.

Questo significa che per Kant non ha senso un'etica basato sull'istinto, perché non ci chiede-

rebbe nessuno sforzo di cambiamento: siamo già tutto quello che dovremmo essere. Nel mondo animale, infatti, non esiste un'etica, perché la loro vita si basa esclusivamente sull'istinto: l'impulso si realizza immediatamente, ovvero senza nessuna mediazione, e non esiste alcun comando che spinga a cambiare.

Kant distingue due tipi di imperativi:

- Quello **ipotetico** stabilisce quali mezzi siano necessari per raggiungere determinati fini. Il comando in questo caso è sottomesso ad una condizione. L'imperativo ipotetico si suddivide a sua volta in **regole dell'abilità** e **consigli della prudenza**. Il primo riguarda i mezzi da scegliere per conseguire un fine (che cambiano da persona a persona e quindi non possono essere universali), il secondo invece i mezzi adeguati per uno scopo che si presume desiderato da tutti (per esempio la salute o la felicità, che si ritiene tutti desiderino). I consigli della prudenza però non possono essere i fondamenti per l'etica perché, nonostante siano validi per tutti gli uomini, fanno riferimento alla sensibilità (anche la felicità è per Kant una vita piacevole che dura illimitatamente), dunque alla passività (che nega la libertà).
- Quello **categorico** invece esprime la legge morale autentica perché è l'unico comando puramente formale.

La legge morale deve essere un comando; e tuttavia il vero motore dell'etica kantiana è la **difesa della libertà, intesa come autonomia**. Ad essa l'uomo non può rinunciare, perché è ciò che ne costituisce l'essenza.

Perciò ci troviamo davanti a una situazione paradossale: da un lato la legge morale deve essere un **comando** perché prescrive cosa si debba volere, ma allo stesso tempo non può essere un comando proveniente dall'esterno perché questo lederebbe la libertà dell'uomo.

La soluzione sta per Kant nell'ammettere che **la legge morale è solo formale**, ossia non ci indica quale azione dobbiamo compiere, ma solo il criterio fondamentale che dobbiamo rispettare ogni volta che dobbiamo pendere una decisione.

Esso non deve dare contenuti, non può dire cosa devo o non devo fare, perché se fosse così verrebbe meno la sua caratteristica di necessità e universalità: deve solo indicare le caratteristiche che deve avere la mia scelta per essere umana. Solo a questa condizione la mia volontà può adeguarsi alla legge morale (cioè a un comando) senza venir meno alla propria libertà, perché è un comando che viene dall'interno dell'uomo stesso, dalla sua razionalità. Questo imperativo, che Kant chiama «categorico», descrive il dovere etico per se stesso, incondizionatamente, non un certo particolare dovere che noi dobbiamo seguire. Esso riguarda il principio formale di determinazione della volontà. Può anche essere chiamato «l'imperativo della moralità». L'imperativo categorico ha tre formulazioni:

- *Agisci unicamente secondo quella massima che puoi volere divenga una legge universale.*

Questa è la legge fondamentale della ragion pratica. Tutte le leggi morali prima di Kant credono di individuare un criterio «oggettivo» e indicano dei comportamenti da tenere, delle «cose da fare» o «da non fare». Ma la legge morale non può venire da una scala di valori esterna, il comando etico deve venire dal mio interno, senza per questo essere un impulso puramente soggettivo perché in questo caso la legge non sarebbe universale e necessaria. La legge etica perciò mi dice solo questo: la mia massima (soggettiva), qualunque essa sia, è etica se posso trasformarla in un comando necessario e universale per tutti. Di fronte alla scelta di come agire devo chiedermi cosa succederebbe alla società se il principio che vale per me (massima), diventasse universale e necessario (è quella che Kant chiama la «tipica» del giudizio morale).

Attenzione! Non si tratta di vedere cosa succederebbe se quello che io voglio fare in un certo momento venisse copiato anche da altri, se e quando lo vogliono, oppure di lasciare che ciascuno faccia ciò che ritiene meglio per la società. Per Kant si tratta di compiere una sorta di esperimento mentale, trasformando una volontà contingente e individuale in una necessità di natura, ossia in qualcosa che tutti, sempre e necessariamente, devono fare.

Il filosofo prussiano è aiutato in questo dalla lingua tedesca, che usa due verbi per indicare il «dovere»:

- il primo è **müssen** e indica il dovere «naturale» (per esempio quello di una pietra di cadere quando viene lasciata andare);
- il secondo è **elleno** e indica il dovere «morale» (per esempio il dovere di fare i compiti a scuola, o di pagare le tasse).

Kant suggerisce di vedere cosa succede se un *sollen* viene trasformato in un *müssen*. Esempio kantiano: mi chiedo se sia legittimo non restituire dei soldi che ho preso in prestito. Per rispondere non devo appellarmi a codici di comportamento sociale o religioso: devo piuttosto chiedermi cosa succederebbe se tutti, necessariamente e sempre, come guidati da una legge di natura, non restituissero i soldi che hanno preso in prestito. È ovvio, dice Kant, che la società cesserebbe di esistere, e questo significa che il comportamento che stiamo studiando non è etico.

La seconda formulazione dell'imperativo categorico è la seguente:

- *Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto in quella di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo.*

In questa seconda formulazione Kant si riferisce al carattere distintivo dell'umanità: la razionalità. L'uomo agisce in modo etico quando riesce a considerare la **razionalità come un fine** e non come un mezzo.

- *Agisci in modo che la tua volontà possa, in forza della sua massima, considerare se stessa come istituyente nello stesso tempo una legislazione universale.*

Kant nella terza formulazione pone al centro la volontà come fonte dell'autonomia della ragion pratica. L'uomo può subordinare la sua volontà alla legge morale e al tempo stesso porre sé e gli altri come fine ultimo delle proprie azioni. **L'uomo in quanto essere razionale è legge a se stesso.**

Questo spiega perché l'azione moralmente etica deve essere mossa esclusivamente dal **rispetto** per la legge morale, l'unico sentimento ammesso da Kant in campo morale. L'azione infatti non deve essere motivata dal desiderio di avere un beneficio di nessun tipo (nemmeno la piacevole sensazione di «essere in pace» con la propria coscienza), perché ogni forma di piacere rimanda in un modo o nell'altro alla sensibilità (sia esterna sia interna) e questa a sua volta alla passività, che è negazione della libertà. Se vogliamo essere liberi, sostiene Kant, dobbiamo agire solo per il dovere di rispettare la legge morale, perché questo «dovere» non significa nient'altro che realizzare la nostra natura umana di essere liberi (cioè non dipendenti da nulla di esterno a noi). La legge morale è un fatto perciò è evidente, è l'unica intuizione della ragion pura. La ragion pura sul piano teoretico non ha nessuna intuizione (non conosce direttamente), sul piano etico conosce una sola cosa: la legge morale, che è l'unico «fatto» (cioè l'unico oggetto intuito senza mediazioni) della ragione.

Resta un grave problema: la volontà umana non può completamente adeguarsi alla legge morale, perché noi umani siamo strutturalmente composti di razionalità e sensibilità. Una volontà che si adeguasse completamente alla legge morale sarebbe davvero «virtuosa» e quindi «santa», ma questa condizione ci è preclusa: al massimo la nostra volontà può solo sforzarsi di determinare le proprie decisioni solo in base alla legge morale, senza lasciarsi condizionare dalla sensibilità. Perciò ci è precluso in linea di principio il sommo bene, che è l'insieme di **virtù** e **felicità**.

Il problema dell'ente razionale, che non riuscirà mai ad essere totalmente etico, è il punto di partenza per l'ultimo tratto della filosofia etica kantiana che vuole recuperare elementi etici inizialmente accantonati nella ragion pura: la libertà, l'immortalità dell'anima, Dio. Kant recupera questi elementi sotto forma di **postulati della ragion pratica**, ossia affermazioni che non possono essere dimostrate per via teoretica ma che devono essere ammesse perché la legge morale (che sicuramente esiste) abbia senso.

La libertà deve essere ammessa come condizione per l'esistenza della legge morale, perché non avrebbe senso avere un dovere (nel

senso del *sollen*) se noi fossimo completamente condizionati dalla necessità delle leggi di natura.

Noi siamo sicuramente inseriti nella trama dei rapporti necessaria di causa-effetto sul piano fenomenico, e quindi le mie scelte, nella misura in cui sono inserite all'interno dell'esperienza, appaiono come non libere, perché sembrano la conseguenza ineluttabile di azioni precedenti. L'uomo quindi può essere libero solo sul piano noumenico.

L'immortalità dell'anima non può essere dimostrata per via teorica, ma deve essere postulata come condizione di possibilità dell'imperativo etico che la nostra coscienza ha di adeguare completamente se stessa alla legge morale: un compito impossibile nell'esperienza ma che potrebbe essere portato a termine in un tempo infinito

Dio non può essere dimostrato per via teoretica, ma va postulato come l'unica possibilità di rendere possibile il sommo bene (inteso come sintesi di virtù e felicità) in un altro mondo. Non si tratta in alcun modo di una nuova «prova» dell'esistenza di Dio, ma solo di una condizione che deve essere ammessa perché la legge morale possa esistere.

La Critica della facoltà di giudicare

L'ultima grande opera kantiana è dedicata all'**Urteil** ossia alla «facoltà di giudicare». La **facoltà del giudicare** è in generale la capacità di sussumere (raccogliere, mettere sotto, dichiarare l'appartenenza di un particolare ad un universale) un particolare nell'universale. Per esempio, se dico che «Paolo è un uomo» io sussumo il concreto individuo «Paolo» al concetto universale di «uomo». Tutti i giudizi analizzati fino a questo momento funzionavano in questo modo: essendo dati sia il particolare sia l'universale, collegavano il primo al secondo. Il problema, nota Kant, è che esistono degli ambiti particolari in cui quando noi cerchiamo di costruire un giudizio scopriamo di non avere il concetto universale sotto cui sussumere il particolare.

Il bello, dice Kant, è «ciò che piace universalmente senza concetto». Il fatto che non esista un concetto universale di bello spiega

perché non sia possibile dare una definizione di bello, e di conseguenza perché le discussioni su questo tema risorgono continuamente. Nel Settecento in particolare era particolarmente sentito il problema del gusto, ossia della capacità che abbiamo di riconoscere il bello senza però poterlo dimostrare.

Tuttavia, Kant respinge con forza la soluzione protagorea e soggettivista per la quale, se non esiste un'idea oggettiva di bello occorre rassegnarsi ad ammettere che il bello si riduce alla sensazione piacevole che ciascuno di noi prova di fronte a un oggetto, sensazione che è diversa da persona a persona.

La soluzione kantiana consiste nell'affermare che **il bello è l'espressione della corrispondenza dell'oggetto alle esigenze dell'intelletto**. Noi giudichiamo bello un oggetto che ci appare *as ob* (come se) fosse costruito esattamente per soddisfare le esigenze teoriche dell'intelletto (descritte nella Critica della Ragion Pura). Rimane vero che non è possibile dare una definizione oggettiva o «in sè» di bello, perché non esiste un *eidos* di stampo platonico del bello: ma è anche vero che non possiamo ridurre l'esperienza del bello al puro sentimento soggettiva, mutevole e privo di fondamento.

Un altro ambito in cui non è possibile costruire dei giudizi «normali», perché non è presente l'universale sotto il quale dovrebbe essere sussunto il particolare, è la vita.

In questo caso il concetto universale che viene a mancare è quello della **finalità**. Io posso esprimere un giudizio su un organismo vivente solo appellandomi alla nozione di finalità, che però non si dà come concetto.

Per esempio se analizzo le foglie di una pianta, viene spontaneo (anche a livello scientifico) dire che le foglie si dispongono «per» raccogliere la quantità maggiore possibile di luce. Il semplice uso della proposizione «per» lascia intendere che la pianta dimostri una vera intenzionalità consapevole: in qualche modo «sa» che deve disporre le foglie in un certo modo «per» ottenere un certo scopo. Il problema è che la pianta non dispone di un sistema nervoso, non è dotata di volontà né tanto meno di coscienza. Anche in questo caso, noi ragioniamo «als ob», come se, la pianta fosse dotata di una finalità.

È interessante notare che

- la **necessità** è la base della *Critica della ragion pura* (l'esperienza esiste grazie ai nessi che le forme pure necessariamente stabiliscono tra le rappresentazioni)
- la **libertà** è la base della *Critica della ragion pratica* (a livello noumenico: la libertà è la condizione di possibilità della legge morale, che esiste certamente come «fatto di ragione»).
- la **finalità** che anima la *Critica della facoltà del giudicare* rappresenta una sintesi tra i due concetti precedenti.