MICHELE FEDERICO SCIACCA

LA FILOSOFIA NEL SUO SVILUPPO STORICO

Vol II.

DALL'UMANESIMO A KANT

da Totustuus cloud

Michele Federico Sciacca
Ordinario di Filosofia Teoretica nell'Università di Genova

LA FILOSOFIA NEL SUO SVILUPPO STORICO

Ad uso dei Licei Classici

Vol II.
DALL'UMANESIMO A KANT

Undecima edizione
CREMONESE – ROMA - 1959

INDICE

CAP. I.

Umanesimo, Rinascimento e Riforma.

1. Umanesimo e Rinascimento. 6
2. La Riforma 11

CAP. II

Il concetto dell'uomo nella filosofia dell'Umanesimo

1. La persona umana come valore 18
2. Il Platonismo:
   a) *L'Accademia neoplatonica di Firenze* 19
   b) *Niccolò di Cusa* 21
3. L'Aristotelismo 23
4. Il Rinascimento politico in Italia 24

CAP. III.

Il concetto della natura nella filosofia del Rinascimento

1. Le nuove esigenze della ricerca naturale 26
2. Bernardino Telesio 27
3. Giordano Bruno:
   a) *L'infinità dei mondi e l'Anima del mondo* 29
   b) *La Mens insita in omnibus e la Mens super omnia. Religione e filosofia* 30
4. La Controriforma 32
5. Religione e diritto naturale 33
6. Tommaso Campanella:
   a) *L'autocoscienza e la teoria della conoscenza* 35
   b) *La metafisica* 37
7. Il metodo sperimentale e Galileo Galilei 39
8. L'influsso del Rinascimento italiano 41
9. Conclusione 42

CAP. IV

Il problema del metodo: F. Bacone e R. Cartesio.

1. F. Bacone e le origini dell'empirismo moderno:
   a) La *instauratio magna* 43
   b) *I due momenti del metodo induttivo* 44
2. Renato Cartesio e le origini del razionalismo moderno:
   a) *Considerazioni generali* 46
   b) *Il metodo* 47
   c) *Il dubbio metodico e il Cogito, ergo sum* 48

d) *Dal Cogito a Dio e alla verità oggettiva* 50
e) *Il meccanicismo naturale e l'uomo* 52
f) *Il dualismo delle sostanze* 53

CAP. V

Lo sviluppo del Cartesianesimo e B. Spinoza.

1. La polemica sul cartesianesimo:
   a) *P. Gassendi* 54
   b) *L'occasionalismo e N. Malebranche* 55
2. Il Giansenismo e B. Pascal 56
3. Il monismo di B. Spinoza:
   a) *L'unità della sostanza* 60
   b) *L'uomo. La filosofia come etica* 62

CAP. VI

Lo sviluppo dell'empirismo: T. Hobbes e G. Locke.

1. Il materialismo di T. Hobbes: teoria della conoscenza e dottrina politica 65
2. G. Locke e la critica dell'esperienza:
   a) *Considerazioni generali* 67
   b) *L'origine delle idee* 68
   c) *Validità e limiti della conoscenza* 70
   d) *La dottrina etico-politica* 73

CAP. VII.

Il monadismo spiritualistico di G. G. Leibniz

1. Il concetto di sostanza e la monade 74
2. La materia come fenomeno e la metamorfosi delle monadi 78
3. La teoria della conoscenza 79
4. Necessità e libertà. Il problema del male 81

CAP. VIII

Lo storicismo di G. B. Vico.

1. Considerazioni generali 82
2. La critica del cartesianesimo e il nuovo criterio della verità 83
3. La storia 86
4. La storia nel suo divenire 88

CAP. IX

L'idealismo empirico e lo spiritualismo panteistico di G. Berkeley

1. La critica della conoscenza e l'immaterialismo 90
2. Lo spiritualismo teistico 92

CAP. X

D. Hume e la conclusione scettica dell'empirismo. Il primato del sentimento.

1. Il problema dell'origine delle idee 94
2. Critica del principio di causa 96
3. Critica del concetto di sostanza 97
4. Scetticismo teoretico e credenza pratica 98
5. Il sentimentalismo nella morale e A. Smith 99
6. La Scuola scozzese del «senso comune»: T. Reid 101

CAP. XI

L'Illuminismo.

1. Considerazioni generali 102
2. La crisi della cultura europea e il suo processo di scristianizzazione 108
3. Voltaire e l'«Encyclopédie» 114
4. S. Bonnot i Condillac 117
5. Rousseau 118
6. L'Illuminismo tedesco 121
7. L'Illuminismo italiano 122

CAP. XII

Il criticismo di E. Kant

1. Il problema della metafisica da Cartesio a Kant 124
2. Il problema di Kant e il significato storico del «criticismo» 128
3. Il problema della critica e il conoscere come «sintesi a priori» 130
4. Le forme a priori del conoscere 135
5. Fenomeni e Noumeno. La Ragione e le Idee 138
6. La ragione pratica e i suoi postulati 142
7. La rappresentazione finalistica della natura 145
8. Considerazioni critiche 147

CAPITOLO I
UMANESIMO, RINASCIMENTO E RIFORMA

1. ***Umanesimo e Rinascimento***. - Sembra ormai pacifico, dopo l'ultimo quarantennio di studi, che, non solo l'Umanesimo di Germania, d'Olanda e Francia, ma anche quello italiano non siano stati né un'esplosione improvvisa di paganesimo, né un'irruzione di razionalismo radicale. Tuttavia l'Umanesimo è stato ugualmente una rivoluzione all'interno della concezione cristiana della vita, o almeno l'inizio, contenente i germi di quella rivoluzione che, dal Rinascimento in poi, si è soliti chiamare pensiero o civiltà moderna. L'Umanesimo, nato in Italia in un clima spirituale e culturale fortemente cristiano e ancora cattolico, è ricco di decise tentazioni di eterodossia. Le sue ansie di rinnovamento, i suoi tentativi di critica, le sue aspirazioni di libertà sono fermenti nuovi che lo distinguono dal Medioevo e dalla Scolastica. La rinascita di Platone e del neoplatonismo patristico lo pongono sempre nella linea di una filosofia diversa dalla concezione scolastica e antitetica all'aristotelismo medioevale.
Si può dire che la filosofia cristiana come tale sia umanistica, l'antropologia cristiana è invece teocentrica, cioè in essa Dio è principio e fine dell'uomo e, attraverso l'uomo stesso, dell'universo intero. In essa l'antropologia ha una sua *tensione dialettica*, con un suo particolare e profondo equilibrio, proprio nel rapporto uomo-Dio, per cui l'uomo tende a Dio come a sue fine senza annullarsi in Lui e Dio, pur essendo il principio della sua esistenza e provvidenza, non ne nega l'autonomia e la libertà intellettuale, morale e spirituale. Alterare questo equilibrio è rompere tutta l'economia del Cristianesimo in due sensi opposti: o nel senso di un *super-teologismo* che si spinge alla negazione dell'uomo nell'onnipotenza divina; e nel senso di un *super-umanesimo* che nega Dio per affermare solo l'uomo. I due elementi della tensione dialettica, in tal caso, si pongono o come teocentrismo assolute o come assoluto antropocentrismo, l'uno e l'altro non più cristiani, anche se aventi entrambi suggestioni e motivi mutuati dal Cristianesimo. Esiste un Umanesimo cristiano, spagnolo in particolare, che tende ad accentuare la presenza del divino nell'uomo, senza tuttavia risolvere immanentisticamente il divino nell'uomo stesso. Dall'altro, l'Umanesimo europeo tende ad accentuare l'elemento religioso e trascendentistico senza ancora negare l'uomo in Dio. Dall'Umanesimo con tendenza antropocentrica sono nate le correnti razionalistiche, filosofiche e scientifiche, come quelle immanentistiche e storicistiche che caratterizzano il pensiero moderno. Dall'Umanesimo con tendenza super-teologica sono nati i movimenti religiosi, da quello luterano in poi. D'altra parte, anche il Protestantesimo ha dato una forte spinta al più spericolato ed esigente pensiero critico ed irrazionalistico, come pure alle forme più coerenti d'immanentismo. Da ultimo notiamo che la problematica nata con l'Umanesimo, il Rinascimento e la Riforma, in un intrecciarsi ed

opporsi di motivi complessi, è ancora viva ed operante nel pensiero e nella cultura contemporanea.
La crisi della Scolastica, come abbiamo detto, comincia con il divorzio di fede e ragione, per cui teologia e filosofia tendono a costituirsi l'una separatamente dall'altra fino a quando filosofia e scienza insieme, nel rivendicare la loro autonomia, si ribellano all'autorità religiosa rappresentata dalla Chiesa. Anche la concezione politica medioevale entra in crisi: dalla disgregazione dell'Impero nascono gli Stati nazionali, di cui, come già Occam, i nuovi teorici della politica sostengono l'autonomia (e anche la supremazia) rispetto alla Chiesa. Dalla crisi della Scolastica matura l'Umanesimo, che non è antireligioso, anche se reagisce alla scolastica decadente.
L'Umanesimo e il Rinascimento sono un vasto e profondo movimento culturale, ricchissimo di motivi e correnti, che affonda le sue radici nei secoli XIII e XIV, fiorisce rigogliosissimo nei secoli XV e XVI, non è ancora spento nei secoli XVII e XVIII (Galileo e Vico sono ancora figli del Rinascimento) e, come momento della cultura, rappresenta un valore perenne nella storia dell'umanità. Le esigenze e i problemi dell'età moderna trovano la loro prima formulazione o almeno la loro radice nella cultura dell'Umanesimo e del Rinascimento, movimenti prevalentemente italiani.
Nel precedente volume abbiamo visto come l'*uomo*, nel senso che lo intendiamo da venti secoli, sia una scoperta del Cristianesimo, che della persona afferma il valore insopprimibile; la Scolastica latina tien fermo questo punto e dell'umana esistenza approfondisce l'essenza, il significato e il fine ultimo; come tien fermo il principio che la ragione ha libertà e autonomia d'indagine nelle verità di sua competenza, anche se, alle volte, atteggiamenti contingenti e polemici possano far sembrare il contrario. Che poi il mondo umano e fisico abbiano come principio e come fine ultimo Dio, è verità, non imposta per autorità, ma, secondo la migliore scolastica, dimostrata razionalmente e non accettata per pura fede. Certo la scolastica decadente presenta caratteri negativi, come il prevalere delle sottigliezze sillogistiche e dell'astratto formalismo logico; il troppo abuso del principio d'autorità; la rigida separazione di natura e sovrannatura fino a rendere l'una estranea all'altra; il prevalere di un aristotelismo sterile ed arrogante, nocivo al progresso del pensiero e allo stesso Cristianesimo, ecc. È contro questa scolastica che reagiscono l'Umanesimo e il Rinascimento, per liberare dagli schemi del formalismo logico il contenuto vitale e concreto del Cristianesimo stesso, dare nuovo e vigoroso impulso alla ricerca sull'uomo e al progresso delle forme molteplici della sua attività.
L'Umanesimo e il Rinascimento, che, in fondo, sono due momenti di un unico movimento, hanno in comune i caratteri fondamentali: affermazione del valore e della dignità della natura umana; libera indagine della natura fisica senza i limiti imposti dall'autorità di Aristotele e senza interferenze dell'autorità religiosa nel campo della ragione e dell'esperienza. In questo senso, può dirsi

benissimo che il *naturalismo* costituisca l'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento: *naturalismo* dell'Umanesimo che ha come oggetto la *natura* (integrale) *umana*; *naturalismo* del Rinascimento che ha come oggetto la *natura fisica*. Duplice naturalismo, che in fondo è uno solo, in quanto la natura umana, celebrando se stessa, celebra tutto il creato e in quanto nell'indagine della natura fisica e nella conoscenza del mondo si attua la potenza dei mezzi conoscitivi dell'uomo, il *possesso* che l'umana ragione e l'esperienza acquistano della realtà circostante. Unico naturalismo, dunque, che, come esaltazione dell'uomo e del mondo, è tutt'altro che paganesimo nei limiti in cui è esaltazione del Creatore attraverso le creature, celebrazione della Sapienza del Figlio attraverso l'ordine razionale instaurato in noi e nelle cose, anche se non mancano tendenze panteiste. E' un errore credere che il Cristianesimo svaluti la natura umana e quella fisica. Il riscatto della materia, il riconoscimento della dignità e libertà della persona umana sono propri dell'intuizione cristiana della vita. Il Cristianesimo è precisamente affermazione della natura nella sua integralità e pienezza spirituale e corporea. Ma esso è restaurazione del creato in quanto opera di Dio: esaltare il divino nell'uomo e nelle cose è glorificare il Creatore, da cui l'uomo e le cose stesse traggono il loro valore. Il soprannaturale eleva il naturale, l'arricchisce, lo compie, non lo nega. L'Umanesimo e il Rinascimento, che hanno la «passione» dell'uomo e della natura, avvertono profondamente che l'ordine naturale è tanto più integro e perfetto quanto più esso è penetrato dall'Ordine divino. Perciò, sia l'uno che l'altro, pur attraverso l'amore per il mondo classico e i paludamenti pagani, sono nella loro essenza due momenti di approfondimento della visione cristiana della vita. Invece di negare la verità cristiana, i filosofi dell'Umanesimo e del Rinascimento trovano in essa alimento per le loro arditezze metafisiche, l'incentivo che anima l'ala a volte possente del loro pensiero. I loro temi sono ancora quelli della scolastica, ma il «modo» e la «libertà» con cui li pongono e li discutono non sono più scolastici.

In questo senso, sono anche due momenti di sviluppo e completamento del pensiero medioevale. Il Medio Evo, infatti, pur senza svalutare, nelle sue sintesi non caduche, la natura umana né quella fisica, aveva rivolto prevalentemente, come abbiamo già detto, la sua attenzione all'aspetto soprannaturale della vita. Gli interessi teologici gli avevano impedito di fare della natura l'oggetto specifico della sua indagine. Le esigenze scientifiche di Alberto Magno e Ruggero Bacone, come il naturalismo di Occam, sono atteggiamenti che non riescono a caratterizzare la speculazione medioevale, che resta orientata verso il soprannaturale e aderente dogmaticamente alla fisica aristotelica e alla cosmologia tolemaica. L'Umanesimo e il Rinascimento, appellandosi alle forze della ragione e dell'esperienza, frantumano a poco a poco i fili sottilissimi di questo tessuto di sillogismi e aprono la strada alla scoperta del metodo scientifico. Certo che l'accentuazione della presenza del divino nell'uomo e nella natura alle volte si spinge, da un lato, fino al punto di

fare Dio immanente nelle cose (panteismo) e, dall'altro, di esaltare l'uomo come se egli stesso fosse Dio. Da. questo punto di vista i due movimenti si allontanano dalla tradizione cristiana e preparano il razionalismo e l'immanentismo del pensiero moderno.
Dopo quanto abbiamo detto, è per lo meno unilaterale far consistere tutto l'Umanesimo soltanto nel rifiorire della cultura classica; ed è superficiale limitarne la portata al ritorno agli *studia humaniora*, cioè all'imitazione dei modelli della letteratura latina e greca. Certamente l'approfondimento dello studio della latinità nel secolo XIV (Petrarca, Boccaccio, Albertino Mussato, Coluccio Salutati, ecc.) e l'amore per la classicità greco-romana nel secolo XV costituiscono uno dei caratteri dell'Umanesimo e precisamente il prevalere della cultura umana (*litterae humanae*) sulla cultura teologica (*litterae divinae*), quest'ultima propria del Medio Evo. Ma il vero umanista (non l'umanista «grammatico» e pedante) cerca di penetrare l'anima e lo spirito della classicità per rinvenirne i valori umani, per esaltarsi al contatto delle antiche virtù e degli eroi, vivificati dal soffio dell'arte immortale. L'umanista coglie nell'umanità classica valori validi per l'umanità in quanto tale, ciò che il classicismo ha di perenne e trova, come gli antichi Padri della Chiesa, che questi valori non contrastano con la concezione cristiana dell'uomo; anzi che il Cristianesimo è il primo ad acquistarne coscienza e ad approfondirli immensurabilmente. L'umanista coglie il valore dell'umanità classica nell'espressione artistica. La visione umanistica della vita è prevalentemente *estetica* nel senso migliore della parola. Il culto del bello penetra la vita dell'Italia dell'epoca splendida delle Signorie: dalle magnifiche dimore all'eleganza del libro, dalla leggiadria delle vesti alla gentilezza dei costumi. E non è soltanto esteriore estetismo: è spesso bellezza interiore, armonia ed equilibrio spirituali. L'umanista ha il gusto della vita e ancora oggi noi, che questo gusto abbiamo in parte perduto, restiamo ammirati di fronte a una costruzione architettonica o a un codice del Quattrocento.
In questa visione della vita non si può parlare di paganesimo essenziale, anche se, innegabilmente, l'Umanesimo si sia manifestato non di rado in forme pagane o paganeggianti; ma la sua essenza è nel riscoprire il valore del classicismo *dentro* l'intuizione cristiana. Le esagerazioni pagane sono la parte caduca e sterile di esso, la parte puramente letteraria e potremmo dire retorica. Pertanto, sembra per lo meno esagerata la tesi della cosiddetta «rottura» od opposizione che alcune correnti storiografiche moderne hanno voluto vedere tra l'Umanesimo e il Medio Evo, come se dopo tredici secoli di Cristianesimo fosse stata possibile una ripresa di paganesimo puro e semplice. Nemmeno contingenze politiche o ignoranza di un'epoca storica oggi possono più giustificare il pregiudizio di un Medio Evo «barbaro» e «oscurantista» e di un Rinascimento civile che frange le «tenebre» medioevali. L'Umanesimo e il Rinascimento mutuano dal Medio Evo i germi vitali della cultura moderna, elaborano in una nuova sintesi i valori propri del Cristianesimo e quelli

dell'antichità classica trasmettendo ai secoli futuri la luce della civiltà. Naturalmente non bisogna cadere nella esagerazione opposta di un Umanesimo e Rinascimento integralmente cristiani ed ortodossi, quasi una continuazione pura e semplice del Medioevo e della Scolastica.
A nostro avviso, i secoli XV e XVI presentano aspetti religiosi ed aspetti non religiosi, forme di ascetismo medioevale ed altre d'intenso attaccamento alla vita. Ma l'elemento religioso è ancora vivo ed operante; la stessa gioia di vivere ora è turbata dal senso di caducità delle cose, ora è bruscamente sostituita dall'appello a Dio, quando non è rivendicazione di un cristianesimo attivo ed operoso. Umanesimo e Rinascimento rappresentano una forma nuova di vita, che non è più quella della Scolastica, proprio per lo spostamento dal cielo alla terra, da Dio al mondo, che essi iniziano, ma avvertono il problema religioso con una urgenza e alle volte con una intensità, che non si trovano nella stessa Scolastica e che ricordano l'epoca della Patristica, alla quale, infatti, si rifanno contro la scolastica decadente e l'aristotelismo. Basta pensare ai grandi movimenti religiosi, che culminano nella Riforma protestante e nella Controriforma cattolica. D'altra parte, bisogna notare che, così il Savonarola in Italia come Lutero in Germania (pur tanto distanti l'uno dall'altro), rappresentano una reazione alla «mondanità» umanistico-rinascimentale, penetrata anche nella corte pontificia. Ma proprio questa mondanità, a parte le sue immortali manifestazioni artistiche, ha un altro valore positivo fondamentale: l'interesse per il *particolare concreto*, che la Scolastica aveva trascurato o subordinato a quello per l'universale. Cogliere il *concreto umano* e il *concreto naturale*, queste le due esigenze tipiche dell'Umanesimo e del Rinascimento. Concretezza dell'uomo e concretezza della natura: sono gettate le basi per la fondazione della *Storia* e della *Scienza* nel senso moderno. La Scolastica, volta più all'eterno che al contingente, ignorò, nella maniera come noi oggi le concepiamo, la scienza e la storia, anche se la prima ha le sue origini proprio nella scolastica stessa (Bacone, Occam) e l'altra in Sant'Agostino.
In breve, l'Umanesimo italiano ha un'anima cristiana, ma manca di un vero e proprio slancio religioso, né pensa di riformare la società cristiana del suo tempo. Savonarola, che pure è dentro l'Umanesimo, da questo punto di vista, è un'eccezione antiumanistica. Invece, in Germania, in Francia, in Inghilterra l'Umanesimo, com'è stato scritto, «si orienta fin dall'inizio verso l'ideale religioso e cristiano di un'umanità ricondotta, non solo dottrinalmente, ma anche nella sua vita pratica, alla purezza delle fonti evangeliche». Ficino, per esempio, non si appella alla Scrittura, ma ai principi filosofici del Cristianesimo. ERASMO DA ROTIERDAM (1467-1536), invece, getta già i semi di una riforma religiosa. Il suo umanesimo è anche programma di vita cristiana, ritorno alla vita di Cristo e degli apostoli, rigenerazione della vita religiosa *per mezzo* del rinascimento della cultura. Nell'*Elogio della pazzia*, per esempio, la satira della vita religiosa del tempo è vivace e sferzante: «Ma

perché non farò parola di quelli che credono di non avere alcun debito con la divinità, in virtù dei perdoni e delle indulgenze? Costoro misurano come una clessidra, quasi matematicamente, senza temere errore di calcolo, la durata del purgatorio, i secoli, gli anni, i mesi, le settimane, i giorni, le ore. E vi sono inoltre dei santi che godono un credito e un potere universale; tra costoro contasi particolarmente la Madre di Dio, alla quale il volgo suole attribuire un potere maggiore di quello del suo Figliolo». Erasmo si stupisce come teologi, cardinali e papi «diconsi vicari di Cristo; ma se attendessero a conformarsi alla vita di Dio loro maestro, se praticassero la sua povertà e la sua dottrina... chi sarebbe più infelice di loro?». Tendenze riformatrici della Chiesa, in senso umanistico ma ortodosso, sono evidenti anche nell'*Utopia* di Tommaso Moro, a cui accenneremo ancora in seguito. In breve, il mondo umanistico coltiva l'ideale di un rinnovamento religioso che depuri la vita cristiana e la tradizione cattolica, rinvigorisca il dogma e dia più libertà alla ricerca, pur nell'ambito dell'ortodossia. Dopo che Lutero ebbe affisso alle porte della Chiesa di Wittenberg le sue famose tesi sull'indulgenza, il mondo umanistico dell'Europa nutri la speranza di un rinnovamento religioso senza scismi ed eresie. La speranza dura poco e ben presto la Riforma provoca la rottura pure con l'umanesimo, anche se, per diverse vie, finisce poi per ricongiungersi ad alcuni aspetti di esso.
Per la dialettica inerente ai due termini, il problema del rapporto Umanesimo-Cristianesimo anche dalla critica posteriore è stato visto sia come accordo che come opposizione; e la discussione ancora oggi non è esaurita.

2. *La Riforma*. - Secondo la critica germanica e protestante l'Umanesimo preannunziò l'autonomia dell'uomo, il Rinascimento quella della natura. La Riforma con i principii del libero esame e dell'autonomia religiosa e con la ribellione all'autorità della Chiesa di Roma, sviluppò e completò le nuove verità del mondo moderno. Indubbiamente, MARTIN LUTERO (1483·1546), malgrado la sua mentalità e cultura fossero ancora medioevali, assestò un colpo decisivo al Medio Evo, spezzò l'autorità universale del Papato e dell'Impero e iniziò quel processo di «secolarizzazione» dei valori che caratterizza la modernità. Lo stesso Lutero, d'altra parte, con le dottrine della fede salvifica senza le opere e del «servo arbitrio» o dell'uomo schiavo del peccato e redento dalla sola grazia, viene a negare l'autonomia dell'uomo stesso e ad instaurare un nuovo cupo misticismo. Di qui il «paradosso» luterano del massimo di libertà religiosa e del niente di libertà del credente di fronte a Dio; della nullità delle opere e insieme della efficacia della fede che si fa stimolo invincibile di libere iniziative.
Paradosso, ma non contraddizione, in quanto è «schiavo» l'uomo «carnale», ma è «libero» l'uomo «spirituale», rigenerato dalla grazia per mezzo della fede. Nel *Tractatus de libertate christiana* Lutero scrive: «a nulla vale che il corpo si orni di sacre vesti o si muova nei sacri luoghi, o preghi e digiuni e faccia

qualunque opera carnale o per mezzo della carne; ben altro occorre per dare all'anima giustizia e libertà». La fede è quel che occorre perché l'uomo si liberi dalla schiavitù della carne. Occorre cioè, scrive ancora Lutero, che «la fede unisca l'anima con Cristo come la sposa con lo sposo. Cristo è pieno di grazia, di vita e di salute, l'anima è piena di peccati, di morte e di dannazione. Che la fede interceda; essa farà che Cristo si addossi i peccati, la morte e l'inferno, e l'anima assuma la grazia, la vita e la salvezza».
Il frate agostiniano inverte il rapporto tra fede e opere: l'uomo nuovo non nasce dalle opere che mai possono essere «buone» a causa della corruzione del peccato, ma dall'uomo rinnovato dalla fede e dalla grazia nascono le opere buone. «Come gli alberi», scrive Lutero, «debbono essere prima dei frutti e non i frutti fanno gli alberi buoni o cattivi, ma gli alberi fanno tali i frutti, così l'uomo deve esser nella sua persona pio o malvagio, prima che possa fare le opere buone o cattive. E così dalla fede nasce l'amore e il desiderio di Dio, e dall'amore una vita libera, volenterosa, contenta, che rende servizio al prossimo senza ricompensa». L'interiore rinnovamento operato dalla fede è la suprema libertà del cristiano, è ciò che lo fa signore di tutte le cose. L'uomo cristiano, scrive ancora Lutero, «è così sollevato al di sopra di tutte le cose dalla fede, da diventare spiritualmente signore di esse, giacché nessuna cosa può danneggiare la sua beatitudine, anzi ogni cosa deve essergli soggetta e aiutarlo nella beatitudine». Il *Sermone delle buone opere* dello stesso Lutero, come nota acutamente il Dilthey, «è considerato come attinente a quello della libertà. In questo sermone il rapporto tra fede e buone opere è rappresentato come identico a quello che corre tra la sanità del corpo intero e l'attività delle singole membra. "La vita non posa mai". La natura umana è sempre azione: e così dalla fede deve nascere incessantemente l'opera. Ma le opere nascono dalla natura stessa della fede, giacché in questa il credente «forma in se stesso Cristo». Soltanto l'opera della fede giunge sino a Dio. E a questo punto ci si fa incontro il principio formativo della morale sociale di Lutero: dalla fede consegue, come manifestazione di essa, «l'operare nel mondo l'opera di Dio». Dio vuole operare insieme con la sua opera e mediante essa».
Forte del rinnovamento interiore della fede e sicuro che in lui agisca Dio, il cristiano, non solo si sente libero, ma autonomo anche di fronte a tutte le potenze laiche ed ecclesiastiche. Non vi è più distinzione tra laici e sacerdoti, tutti sono sacerdoti. Dalla fede nasce la nuova «nobiltà cristiana», come scrive Lutero nello scritto polemico *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*. E dato che tutti i rigenerati son sacerdoti, «tutti con una fede e con un Vangelo, perché non dovrebbero avere tutti la capacità di giudicare ciò che è giusto e ciò che è ingiusto in rapporto alla fede»? È il principio del *libero esame*, affermato sulla base della fede rigeneratrice dell'uomo carnale e perciò liberatrice del peccato e stimolo ad opere buone. Il paradosso: schiavitù della volontà peccaminosa, e libertà della volontà redenta dalla fede, si risolve nell'affermazione della potenza della volontà, fatta efficace dalla grazia

redentrice ed operosa. È però da rilevare, com'è stato osservato, che «la giustificazione per la sola grazia imputata, la salvazione dell'uomo decaduto e peccaminoso per mero atto gratuito del Salvatore, senza compartecipazione di merito veruno, aveva spezzato l'identità secolare di religiosità e moralità. Aveva anche addensata tutta la vita dello spirito nella fede trascurando le opere e aveva disgiunta in antitesi la continuità fra antico e nuovo Testamento, fra Legge e Vangelo». Ma proprio nel sentirsi strumento di Dio nel mondo, il cristiano protestante attinge la forza e la sicurezza della sua azione. Lo nota ancora il Dilthey: «In Lutero, come in Zuinglio, l'energia del giudizio morale, la consapevole certezza dell'unione dell'uomo, mercé la sua coscienza, con un giudice supremo, la lieta fiducia di potere, giustificati dinnanzi a lui, agire nel mondo come suoi strumenti, si manifestano in modo più profondo di quanto fosse avvenuto per l'addietro». Lutero, in fondo, il teorico del «servo arbitrio», divinizza l'uomo. Il cristiano, redento interiormente dalla fede, è l'uomo «nuovo»; rigenerato dalla Grazia, è lo strumento di Dio che opera in e per mezzo di lui. L'uomo è annullato in Dio, ma, al tempo stesso, proprio annullandosi in Dio, sa che, attraverso di lui, è Dio stesso che opera nel mondo. Il cristiano umanista, pur sentendosi cristiano, si crede rinnovato e trasumanato per mezzo della cultura; il cristiano luterano, pur sentendosi al di sopra del mondano, si crede trasumanato dalla fede e spinto ad operare nel mondo come strumento della grazia divina. Certo teoreticamente il problema della libertà nei rapporti con la grazia resta insoluto e la libertà stessa negata, ma praticamente proprio questa libertà ritrovata nella sua stessa negazione in Dio è fonte di iniziative ed opere, potenza della volontà. Di ciò è prova il movimento anabattista, che sfuggì di mano allo stesso Lutero, volto impetuosamente a rifare il mondo sul modello del Vangelo, a distruggere ogni autorità ed ogni legge e ad instaurare un comunismo di beni. Proprio la dialettica luterana di «schiavitù carnale» per il peccato e di «libertà spirituale» per la fede e la grazia crea un clima di esaltazione ed eroico furore, proprio di chi si sente Dio dentro di sé, di chi agisce come se Dio dettasse.

Da qui il «servo arbitrio» come potenza di volontà ed anche come volontà di potenza, non appena il principio viene deteologizzato, cioè accettato prescindendo dai dati teologici del peccato originale, della grazia e della predestinazione. Potenza di *volontà individuale*, propria di chi si crede redento dalla fede e in grazia di Dio. Con Dio nell'anima egli, «dall'alto» della sua fede, non riconosce autorità alcuna e parla a tutti come ispirato, incontraddicibile. Da qui una specie di misticismo anarchico, caratteristico soprattutto del primo periodo della Riforma e sempre ricorrente in movimenti collettivi o in posizioni individuali. È interessante considerare dal punto di vista politico-sociale-economico questa potenza di volontà, nata dal rovesciamento dialettico del «servo arbitrio».

Lutero rivendica, come abbiamo detto, l'assoluta libertà del cristiano in sede spirituale-religiosa. Però, in forza della sua dottrina sulla natura umana corrotta

dal peccato, nella sfera terrena assoggetta senza rimedio il cristiano ai poteri secolari o all'autorità costituita. Al credente lascia la pura interiore libertà della fede. Anche la gerarchia civile è instituita direttamente da Dio e perciò, anche se male impiegata, conserva la sua piena legalità, alla quale il cristiano deve sottomettersi. Anche se oppresso, il cristiano resta libero nello spirito. La legge e l'autorità, buone o cattive, vanno sempre ubbidite con spirito di sottomissione e sopportazione. Il Dilthey scrive che per Lutero «l'uomo è libero nel processo religioso-morale, centro della vita dell'anima. Anche la prigionia del corpo, della malattia e del dolore, non giungono fino all'anima, sì da poterla rendere libera o prigioniera». Però è anche vero, com'è stato rilevato, che la dottrina politica di Lutero «si risolve in tendenziosa a apologia dell'assolutismo e finisce con lo sciogliere da ogni vincolo il potere secolare: il sovrano è libero da ogni norma, sordo ad ogni consiglio, ignaro di ogni diritto, inteso solo ad ascoltare la diretta ispirazione celeste». Di ciò è prova lo schieramento di Lutero dalla parte dei Principi nella «rivolta dei contadini», di cui condanna la sedizione come opera di uomini carnali che combattono per usurpare i beni mondani. Lutero finisce per esaltare l'imperio della spada e della vendetta, per fare l'apologia della repressione e, precorrendo lo Hegel, per dare una giustificazione etica della guerra. Non credo che Lutero si sia schierato dalla parte dei Principi o dei più forti per opportunismo; credo che lo abbia fatto per coerenza alle sue dottrine teologiche. Cioè: i più forti, i rappresentanti dell'autorità civile, anch'essa di origine divina, sono gli assistiti dalla grazia e dunque i veri strumenti di Dio. I diseredati, invece, appunto perché tali, ed incapaci di sopportare le sofferenze corporali, dimostrano di essere uomini carnali o schiavi del peccato, i reietti, i non scelti. Per loro è necessaria la sferza del furore divino, la legge della forza spietata, cioè la spada del Principe, strumento di Dio. Così, da un lato, Lutero codifica la statolatria l'ubbidienza cieca all'autorità costituita e alla legge, la necessità della guerra; dall'altro, con un pessimismo pari a quello del Machiavelli, sancisce la condanna della maggioranza, come quella che è schiava d'istinti e cupidigie e dunque come quella che va governata con pugno di ferro. Si aggiunga che Lutero esige dalle autorità civili ordinanze radicali a favore dell'autarchia economica tedesca e, per primo, esalta il messianismo della razza e la missione provvidenziale del grande impero tedesco. C'è quanto basta per spiegare tutta la concezione tedesca dello Stato e della legge, il militarismo prussiano, l'esaltazione dell'uso della forza, la famosa «disciplina» germanica, la politica dei suoi capi di Stato e di governo, il tradizionale antiliberalismo della Germania e due guerre mondiali. Il servo arbitrio come potenza di volontà si esalta nella volontà di potenza dello Stato e della razza, che, a sua volta, si esalta nella guerra, «vita dei popoli», come dirà Hegel, il grande teorico, con Fichte, della Germania moderna e della sua divina missione nel mondo.

A parte le differenze di ordine religioso-teologico, che qui non ci interessano, anche per lo svizzero ULRICO ZUINGLIO (1484-1531), l'uomo di fronte a

Dio è nulla e non è capace di niente. Zuinglio, a differenza di Lutero, è uomo di temperamento ilare, sereno, sano, formatosi alla scuola dell'umanesimo filosofico dell'Accademia fiorentina e di Erasmo. Solo Dio può conoscere l'uomo e dargli forza, com'egli scrive nel *De vera et falsa religione*: «i vestiboli del cuore umano sono impenetrabili, e con nessun altro maestro e duce se ne potrà scoprire l'arcano, se non con Dio, costruttore dell'uomo, che, per il fatto stesso che l'ha creato, ne conosce tutte le scaturigini». Dio lo determina da ogni parte con la legge della predestinazione; l'uomo non è che una forza attiva, un suo strumento: la sua azione è infallibile ed irrevocabile. «Grandiosa posizione della volontà», osserva ancora il Dilthey. «Essa rapisce bensì all'uomo qualsiasi libertà di scelta, ma al tempo stesso lo valorizza al massimo, lo riempie di un'immensa coscienza di se stesso, della fiducia di essere lo strumento dell'azione divina nel mondo, strumento cosciente, volenteroso e quindi libero, sorretto da Dio. Una lunga serie maestosa di caratteri eroici, fino al Cromwell, risentì l'influenza di tale atteggiamento di volontà». L'uomo assoggettato alla volontà divina, diventa indipendente da ogni cosa terrena, fiducioso che i mali, i danni, gli ostacoli da vincere, tutto riuscirà a lieto fine. Il «predestinato» da Dio è tutto forza ed azione, muove tutto: la predestinazione è potenza di volontà. La forza interiore della fede diventa visibile nella sua azione trasformatrice e formatrice della società cristiana. La fede ha la sua regola nella legge morale, espressione anch'essa dell'essenza di Dio. Da qui il carattere giuridico della religiosità di Zuinglio e il maggior valore da essa attribuito all'antico Testamento rispetto al Nuovo. La religione diventa etica sociale. Conseguono il mondanismo inevitabile di questa religiosità che pur si fonda sulla interiorità della fede e il suo esteriorizzarsi nella socialità. «Da tale fede rampolla l'energia attiva della persona, la cui funzione è quella di vivere pienamente nel secolo, di formare moralmente tutte le concrete condizioni di vita, anzi di riformare tutta la vita civile, politica, religiosa della società. La società ordinata religiosamente, civilmente e politicamente, diventa quindi il corpo dello spirito cristiano; è respinta la separazione medioevale del reggimento del mondo in due imperi, e in nome del profondo concetto della vita riconquistato sono scossi dappertutto, e in parte abbattuti, gli ordinamenti decrepiti». Il Dilthey stesso non può fare a meno di aggiungere: «Mostruosa contraddizione! Questa doveva manifestarsi sotto forma di mondanizzazione dell'organizzazione spirituale; e la sentirono tragicamente, in seno all'organizzazione stessa, gli spiriti più profondi di tutti i tempi».
Un altro problema si presentava a Zuinglio: come formare una società e fare dei precetti del Vangelo un'etica sociale? Il cristiano, secondo tali precetti, non deve prendere alcun interesse al denaro, deve distribuire tutto ai poveri, astenersi dall'impugnare la spada, ecc. Sappiamo che gli anabattisti, in nome della vita apostolica, si richiamavano all'osservanza di queste dottrine. Lutero li bollò di uomini carnali e giustificò la repressione della rivolta da parte dei Principi con la necessità di sferzare a sangue le cupidigie umane. Né, secondo

Lutero, i ribelli avevano il diritto di chiamarsi Fratelli cristiani e d'invocare l'eguaglianza fra gli uomini. L'eguaglianza vige «nel mondo della fede, non in quello della carne, in cui gioca la sorte e vi son ricchi e poveri, felici e infelici, appunto come vi sono per imperscrutabile decreto i sani e i deformi. L'anima è libera in Cristo, ma è pretesa empia voler libero il corpo sulla terra: la stessa servitù della gleba vige per tradizione antichissima e non può venire sciolta». Zuinglio, molto vicino in ciò al riformatore tedesco, distingue tra un ordine interiore della società, che potrebbe valere in una comunità di santi, ed un ordine esterno, necessario per l'umanità peccatrice. In base a questa distinzione, egli considera indispensabile il diritto di proprietà, come quello che garantisce la naturale sfera dell'azione individuale e l'esercizio attivo ed operoso della nostra volontà. Come precetto morale da seguire per avvicinarsi alla perfezione indica la «beneficenza». Sono così gettate le basi della nuova società borghese e capitalistica, propria dei Paesi riformati dalla Svizzera all'Inghilterra e poi agli Stati Uniti d'America. Non è la prima volta che si sostiene che il capitalismo è un fenomeno prevalentemente protestante, come lo è il liberalismo economico. L'uomo strumento di Dio e predestinato alla salvezza trova in questo convincimento una forza di volontà e di azione sovrumane, cui attinge stimolo all'azione sociale. D'altra parte, il diritto di proprietà, che il Locke chiamerà «divino», indispensabile in un mondo di egoismi, gli garantisce una sfera autonoma di azione e dunque una base solida di libera iniziativa. Il successo o la potenza economica è considerato segno di elezione e grazia, di divina assistenza. La beneficenza pensa essa a metterei a posto la coscienza di fronte a Dio. È evidente che senza le dottrine di Lutero, Zuinglio e Calvino non si spiegherebbe lo slancio dei Paesi riformati alla conquista del mondo e di una sempre maggiore potenza economica e politica. La potenza di valontà si trasforma ancora una volta in volontà di potenza, nella volontà di denaro e di potere. La superbia anglo-sassone e soprattutto quella della sua classe industriale hanno la loro radice e giustificazione nella Riforma.

Anche per GIOVANNI CALVINO (1509-1564), il rigido e solitario codificatore della religione riformata, nelle *Istitutiones christianae religionis,* la natura dopo il peccato è corrotta, la ragione ottenebrata e la libertà nulla. Coloro che, egli scrive, «pur professandosi discepoli di Cristo, ricercano ancora nell'uomo perduto il libero arbitrio, attingendo ai domini dei filosofi e alla dottrina celeste, sono insensati e non riescono a toccare né il cielo né la terra». Tra l'uomo corrotto e l'onnipotente Dio vi sono solo rapporti di suddito che ubbidisce ciecamente e padrone o sovrano che comanda. La onnipotenza di Dio è «vigile, efficace, operosa, continuamente in atto». Non la imitazione di Cristo, ma la sudditanza a Dio santifica la vita del vero cristiano. Come Calvino stesso scrive, «il principio della formazione cristiana della vita è il seguente: offrire a Dio il proprio corpo come ostia vivente, santa, a lui accetta; e in ciò consiste il culto legittimo di Dio. Noi siamo consacrati e votati a Dio; sicché non possiamo niente pensare, niente dire, niente fare, se non in suo

onore, poiché ciò ch'è a lui dedicato non può, senza grave ingiustizia verso di lui, esser adibito ad uso profano. Noi non ci apparteniamo, e quindi dobbiamo dimenticare noi stessi e ciò ch'è nostro. Noi apparteniamo al Signore, e quindi a lui come unico fine legittimo deve riferirsi ogni parte della nostra vita». L'elezione graziosa o la condanna da parte di Dio ubbidiscono al principio della «doppia predestinazione». Com'è stato precisato, «l'uomo abbandonato da Dio è un semplice strumento, non è che organo del disegno mondiale divino. Invece l'eletto è elevato in tal disegno a valore positivo grazie all'azione divina che si esercita in lui. Questo sentimento diventa manifesto nella formula della doppia predestinazione, o alla vita eterna o all'eterna morte, anteriore al mondo, e nell'altra della perpetuità della grazia». «Ma per quanto questa dottrina sia affine a quella di Zuinglio, tuttavia Calvino, che consumò tutta la sua vita in una lotta aspra e velenosa, con senso giuridico dette assai maggior valore religioso all'elemento attivo e responsabile, che conduce l'uomo alla perdizione e si manifesta poi nel reprobo».
Ma il calvinista, convinto profondamente della illuminazione interiore della fede, sicuro che Dio sia con lui, da un lato concentra tutta la sua vita nella religione, dall'altro assorbe tutta la religione nella sua vita pratica, nella sua attività operosa, di cui ogni azione è azione di Dio. Com'è stato rilevato, «il fedele di Calvino non immagina di essere un eletto, un predestinato, ma si sente eletto e predestinato, certificando il suo sentire con un'operosità energica e fattiva. La forza veramente sovrumana delle chiese calvinistiche, nel periodo eroico delle lotte con la Controriforma, il loro spirito di sacrificio e di martirio, ed anche il loro fanatismo, hanno qui la prima radice». Ed hanno qui la loro radice l'organizzazione economica e la potenza dei Paesi riformati. Il mondo terreno, considerato regno di corruzione e peccato, diventa oggetto di conquista e i fini trascendenti del disegno divino s'identificano con i fini del governo divino nel mondo attraverso l'uomo. L'uomo, strumento di Dio, si trasforma in strumento della potenza divina nel mondo; ma, per la dialettica interna a questo principio, l'ultra-mondanismo si rovescia in mondanismo assoluto, il distacco mistico dal mondo in attaccamento ad esso. L'interiorità della fede e l'opera interiore e misteriosa della grazia si risolvono in conquista esteriore del mondo, nella divinizzazione della vita sociale, nella codificazione della distinzione di classi in ricchi e poveri, corrispondenti i primi agli eletti e gli altri ai reprobi. L'impotenza del «servo arbitrio» si pone come potenza assoluta della volontà liberata che, in quanto assoluta, si ripropone come volontà di assoluta potenza.

CAPITOLO II
IL CONCETTO DELL'UOMO NELLA FILOSOFIA DELL'UMANESIMO

1. *La persona umana come valore.* - L'affermazione della «dignità» ed integralità dell'uomo è la caratteristica fondamentale dell'umanesimo italiano del Quattrocento. L'uomo si scopre costruttore del suo mondo e rivendica la libertà del suo spirito; è cosciente della forza creatrice della sua azione e della nobiltà della sua natura, che conquista ed attua con le proprie opere. Il Quattrocento abbonda di dialoghi e trattati eleganti intorno a questo tema. LEON BATTISTA ALBERTI (1404-1472) disserta nel trattato *Della famiglia* intorno al valore della fortuna ed afferma che l'uomo è artefice del suo proprio destino («tiene giogo la fortuna solo a chi le si sottomette»). La virtù, non la fortuna, costituisce l'umana grandezza: l'uomo «è nato non per marcire giacendo, ma per stare facendo», COLUCCIO SALUTATI (1331-1404), per 30 anni cancelliere della Signoria di Firenze, scotista nell'affermazione del primato della volontà, esalta le virtù attive e politiche, l'uomo, che lotta ed opera nel mondo degli uomini e in questa lotta conquista la gloria del cielo. Così scrive ad un amico che voleva chiudersi in convento: «Chi credi che sia stato più caro a Dio ... Giacobbe sposato, ricco di figli, di armenti, di beni, o i solitari Teofilo e Ilarione? Non credere che sfuggire la gente, evitare le cose piacevoli, chiudersi nel chiostro, segregarsi in un eremo, costituisca la via della perfezione!». Evidentemente al Salutati sfuggiva che a Dio sono ugualmente cari Giacobbe come Teofilo ed Ilarione. Ma l'Umanesimo, almeno un aspetto di esso, è più incline alla vita operosa, alla *vita civile*, dove l'uomo dà la misura delle sue capacità, opera e collabora con i suoi simili per la edificazione della *città terrena*, che però non è ancora posta come staccata dalla Città celeste né in antitesi con essa. L'esaltazione delle opere per «l'incremento e la salute della patria» e per la instaurazione di «alcuna bene ordinata repubblica», è un motivo quasi costante negli scritti degli umanisti, strettamente legato all'altro della centralità dell'uomo nell'ordine della natura. Ma ancora una volta l'affermazione del valore della persona e della sua attività non sono disgiunti da un profondo senso religioso: attraverso la conoscenza dell'uomo si risale a Dio che in lui ha impresso la sua eterna legge. lo stesso motivo si ritrova in GIANNOZZO MANETTI (1396-1459), che, nel *De dignitate et excellentia hominis*, celebra la superiorità della natura umana su tutte le altre creature e vede nell'opera dell'uomo una continuazione di quella di Dio. *Agere et intelligere*, cioè l'uomo deve «sapere e potere governare e reggere il mondo che fu fatto per lui». Anche i platonici e i neoplatonici, di cui parleremo subito appresso, esaltano la dignità della persona umana come quella in cui è una scintilla di divino.

Quest'esaltazione dell'uomo, ripetiamo, non è affatto anticristiana: l'Umanesimo non nega l'autorità religiosa, né la trascendenza di Dio. Per l'umanista (a parte certi atteggiamenti letterari e paganeggianti) il compimento

della persona umana non si realizza nel breve volgere della vita terrena, ma nella beatitudine ultra terrena. Lorenzo dei Medici, sul letto di morte, vuole un confessore; Marsilio Ficino si fa ordinare sacerdote; Pico della Mirandola sente vivissime le esigenze religiose; Gerolamo Savonarola è ascoltatissimo nella chiesa di San Marco dalla folla attonita della spensierata Firenze medicea. Evidentemente, istanze religiose ed istanze mondane negli umanisti non armonizzano perfettamente e non trovano un equilibrio nel loro pensiero e meno ancora nella loro vita. Alle volte sembra che vi siano due uomini in uno: barbari e civili insieme, ora perduti nel vizio e nella crudeltà, ora riscattati nella virtù e nella finezza spirituale. Ciò spiega perché l'Umanesimo possa essere considerato unilateralmente come il secolo dell'esaltazione dei valori vitali, del sangue e della «barbarie» antica, o come l'epoca degli slanci nobili ed anche mistici; come il secolo dell'umana «potenza» o come l'epoca della «fortuna» e del «caso», a cui si abbandona l'uomo «libero». È l'uno e l'altro insieme, senza un vero equilibrio; in questo senso è il prologo del dramma dell'uomo moderno. Ma è certo che la sua *humanitas* ha ancora carattere religioso; non immanentista né atea, è cristiana nelle sue istanze più profonde. Tale esaltazione della potenza dell'uomo trova meravigliosa espressione nelle gigantesche figure di multiforme e prodigiosa attività, quali quelle di Leonardo e Michelangelo.

2. *Il Platonismo*. a) L'Accademia neoplatonica di Firenze. - L'Umanesimo è un secolo di preparazione: l'attenzione è rivolta al passato, che viene cercato ed attinto nelle fonti dirette, nello studio appassionato dei capolavori dell'antichità classica. Il suo carattere, più che di creazione, è d'imitazione, il suo interesse più che altro è estetico-filologico. È anche vero, d'altra parte, che l'Umanesimo non si limita solo ad «imitare» i modelli antichi, ma piuttosto li riprende e li continua, li assume come ideali di rinascita e di nuova ricerca. Nasce così il concetto dello sviluppo storico della verità (*veritas filia temporis*), non nel senso che essa sia prodotto della storia, ma nell'altro che si manifesta storicamente.
Nella rinascita della cultura antica - non nel senso che il pensiero classico fosse estraneo alla cultura medioevale, ma nell'altro che l'antichità è ora conosciuta più ampiamente, direttamente e interpretata con spirito nuovo - il primo posto è tenuto da Platone, senza che Aristotele sia dimenticato. Lo studio diretto delle opere dei due grandi filosofi e le controversie tra platonici ed aristotelici si può dire che assorbano gli interessi speculativi del secolo XV. Platone domina soprattutto nella seconda metà del Quattrocento.
Già il Petrarca aveva raccolto i manoscritti di alcuni dialoghi platonici, tradotti in parte nel 1404 dall'aretino LEONARDO BRUNI (1374 c.-1444). Il suo scritto (in lingua greca) *Sulla differenza della filosofia platonica ed aristotelica* apre le appassionate e fanatiche controversie tra platonici ed aristotelici. Il vecchio filosofo bizantino credeva in una prossima unificazione di tutte le

religioni sul fondamento del platonismo, Scolaro influente del Pletone fu il cardinale BASILIO BESSARIONE di Trebisonda (1403-1472), autore, tra l'altro, dello scritto *Adversus calumniatores Platonis*, dove, però, si sforza di dimostrare il sostanziale accordo tra Platone e lo Stagirita, di cui tradusse la Metafisica. Aristotele fu difeso da GIORGIO DI TREBISONDA (1396-1484) - che promosse in Italia lo studio del filosofo sulle fonti - nell'opera *Comparatio Platonis et Aristotelis*. Da ricordare anche, per lo studio delle fonti aristoteliche, TEODORO GAZA, morto nel 1478. Si noti che i dotti bizantini non erano solo platonici ma anche aristotelici: Platone per l'Occidente rappresentava una maggiore novità che non Aristotele ed inoltre aveva un'attrattiva estetica. È ancora opportuno notare che la tradizione bizantina, attraverso la Quale in Italia penetrò il platonismo, più che platonica, era neoplatonica. Il Ficino, per esempio, è più vicino a Proclo che a Platone e la filosofia naturale di FRANCESCO PATRIZI di Cherso (1529-1597) - antiaristotelico (specialmente nelle *Discussiones peripateticae*) - esposta nell'opera *Nova de universis philosophia*, nei suoi fondamenti, elabora il sistema emanazionistico del neoplatonismo antico, quantunque abbia come scopo di porre la filosofia platonica a base della fede cristiana, di cui invece è nemica la dottrina aristotelica.
L'intero Platone greco venne portato in Italia da Costantinopoli nel 1423 dal camaldolese Ambrogio Traversari. Ma l'impulso maggiore allo studio del greco e del platonismo (che non è più il neoplatonismo agostiniano del Medio Evo) si ebbe con la venuta in Italia dei dotti bizantini in occasione del Concilio di Firenze (1439) per l'unione della Chiesa greca e di quella latina e dopo la caduta di Costantinopoli (1453) in mano dei Turchi. La figura più rappresentativa dei dotti bizantini è GIORGIO GEMISTO PLETONE (1355 c.-1464) 2), che insegnò a Firenze e formò alla corte di Cosimo il Grande il primo nucleo dell'*Accademia fiorentina*, che diventò il centro del Neo-platonismo specialmente con MARSILIO FICINO (1433-1499), traduttore in latino delle opere di Platone e Plotino (oltre che di quelle di Ermete Trismegisto, Proclo e Giamblico, ecc.) e il più celebre degli accademici.
Nella sua opera maggiore, *Theologia Platonica* (1482), ricca di motivi disparati che non riescono ad armonizzare in sistema, il Ficino cerca di conciliare cattolicesimo e platonismo (come anche Platone e Aristotele), sapienza pagana e sapienza cristiana e soprattutto si sforza di stabilire un nesso intimo tra l'umano e il divino. Oggetto della teologia non è solo Dio, ma anche l'uomo, in quanto la religione mira al rinnovamento dell'uomo stesso e, attraverso di lui, a quello di tutta la natura creata. Per il Ficino la storia dell'umanità è storia continua della rivelazione divina (pertanto, per lui, il cristianesimo è eterno, prima di Cristo) e la natura è anch'essa manifestazione di Dio. Gli umanisti hanno una concezione nuova della storia, intesa come processo di sviluppo e perfezionamento: vi è continuità del passato nel presente. Pertanto l'epoca moderna, quantunque derivi dall'antica, è più matura di questa e rappresenta un

grado Maggiore di approssimazione alla verità. Dunque noi siamo «più vecchi degli antichi», perché più ricchi di esperienza e di maturità intellettuale.
Nell'uomo la presenza di Dio è più visibile: l'anima umana, *essenza media* nella scala dei cinque gradi della realtà (tra il corpo e la qualità, da un lato, e l'angelo e Dio, dall'altro) volta sia al sensibile che all'intelligibile senza staccarsi dall'uno per l'altro anzi legando i due estremi, è il microcosmo, il compendio dell'universo (*copula mundi*). È indistruttibile perché indispensabile all'economia del mondo: vive tra le cose mortali senza essere mortale come quella che partecipa anche dell'infinito. Essa è artefice del proprio destino, *libera* in quanto partecipa del triplice ordine divino dell'universo (*provvidenza, fato, natura*), senza essere determinata da uno solo di essi. Nel suo commento al *Convito* di Platone, Ficino svolge la sua dottrina dell'amore, l'attività con cui l'anima assolve la sua funzione mediatrice. L'amore, infatti, è il duplice processo da Dio alle creature e all'uomo e dall'uomo a Dio, per cui l'uomo stesso è il centro dell'universo, l'intermediario senza del quale il mondo inferiore resterebbe diviso dal Creatore. L'amore, in breve, realizza la circolarità del processo cosmico (da Dio a Dio). La teoria del Ficino fu ripresa ed esposta dal lisbonese LEONE EBREO (1460 c. 1525 c.) nei *Dialoghi dell'amore».*
Dell'Accademia fiorentina fece pure parte GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA (1463-94), celebre per la sua prodigiosa memoria, il quale riprende il tema della superiorità dell'uomo su tutte le creature, della sua centralità nell'universo. Così Dio, secondo Pico, parlò ad Adamo: «La natura limitata degli altri esseri è contenuta dentro leggi da me prescritte. Tu la limiterai non costretto da alcuna barriera, ma secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti ho consegnato. Ti ho collocato nel mezzo del mondo affinché di là tu vedessi meglio tutto ciò che è in esso. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né eterno, affinché di te stesso quasi libero ed artefice sovrano ti plasmassi e ti scolpissi nella forma da te prescelta. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori; o, secondo la tua volontà, potrai rigenerarti nelle cose superiori, che sono divine». Così nel *De dignitate hominis*, orazione scritta come introduzione alla grande disputa su 900 tesi che voleva bandire a Roma tra i dotti e detta il «manifesto» del Rinascimento italiano. La Rigenerazione, dunque, per l'anima religiosa di Pico, passa attraverso la morale e la filosofia, ma culmina nella teologia. L'uomo si rigenera e si compie solo *tornando al principio* (*De ente et uno*), cioè a Dio, che è la vita eterna e la pace. Il platonismo di Pico si veste anche di un carattere magico ed ha contatti con la tradizione ermetica e con la Cabala: l'uomo possiede la chiave per penetrare i segreti della natura e impadronirsi delle potenze occulte che si celano nel fondo delle cose.

b) *Niccolò di Cusa*. - Al di fuori del platonismo dell'Accademia di Firenze, il più geniale sistematore del neo-platonismo è NICCOLÒ CUSANO nel cui

pensiero confluiscono elementi della tradizionale teologia mistica platonizzante e i risultati scientifici di Parigi e Padova. Il suo antiaristotelismo è diretto contro il formalismo della scolastica; il neo-platonismo influisce sulla elaborazione del suo concetto di essere (metafisica) e sulla logica (gnoseologia).
Per il Cusano, nella infinità di Dio coincidono tutti i contrari (*coincidentia oppositorum*). In Lui ogni distinzione è superata: nella sua infinità si smarrisce la nostra conoscenza. Dio è coincidenza del massimo e del minimo, del tutto e del nulla ecc., coincidenza che oltrepassa le possibilità dell'umano intendimento: Dio è al di là di ogni nostro concetto. Egli è la *complicatio* di tutte le cose; l'universo la sua *explicatio*, in quanto quello che in Lui è identità, eguaglianza e semplicità, nell'universo è diversità, ineguaglianza e divisibilità. Dio è in tutte le cose, ma le trascende tutte assolutamente. Come nel seme si contrae l'albero, così nell'universo Dio infinito è «contratto». Ogni singolo essere è infinito, in quanto ogni essere riflette in sé l'infinità di Dio e del mondo («tutto è in tutto»). Il mondo è dunque infinito al pari di Dio, ma un infinito che «si contrae», cioè si determina nella molteplicità delle cose; la infinità di Dio è in atto, quella del mondo e di ogni essere solo in potenza. Il mondo aristotelico classificato e determinato in cieli e concetti, chiuso nella sua finitezza, si allarga in un universo che è contrazione dell'infinito ed infinita aspirazione a Dio.
La conoscenza umana è attività unificatrice delle differenze e contrarietà; pertanto l'uomo, attraverso il processo conoscitivo, risale dalle creature al Creatore. Tre sono i momenti di questo itinerario: a) la *phantasia*, che riunisce in una rappresentazione le molteplici immagini sensibili; b) la ratio, che unifica la molteplicità delle rappresentazioni nei concetti; c) l'*intellectus*, che tenta di annullare il molteplice nell'unità assoluta. Ma qui il processo della conoscenza trova il suo limite: il pensiero cessa di essere tale senza le differenze; la sua perfezione massima coincide con la sua cessazione. Al pensiero, dunque, al quale sono necessarie le differenze, sfugge la conoscenza di Dio, in cui esse s'identificano. Soltanto l'*intuizione mistica* ci fa cogliere la perfezione assoluta, appagando il nostro naturale desiderio della visione divina. La conoscenza umana, pertanto, è *dotta ignoranza*, sia nel senso di *consapevolezza* del limite del nostro pensiero (Dio è l'incommensurabile rispetto alle capacità conoscitive dell'uomo), sia nell'altro di conoscenza di Dio stesso come *ignoranza* delle distinzioni del finito e come conseguente elevazione mistica all'Infinito, al di sopra delle differenze ed opposizioni.
La nostra esigenza di conoscere la divina perfezione si approssima al suo soddisfacimento con una logica nuova: non distinguendo e opponendo astrattamente i concetti, secondo il principio di non contraddizione, ma con il nuovo principio della «coincidenza degli opposti». Come, secondo la matematica, in una circonferenza infinita la retta e la curva coincidono, così nell'infinità di Dio s'identificano tutte le opposizioni. Ma non è che un'analogia:

per noi, la coincidenza totale degli opposti è solo un'aspirazione, soddisfatta, ripetiamo, dall'intuizione mistica.
Dal concetto che l'infinità di Dio è contratta nel mondo e che il mondo stesso pertanto ha un'infinità potenziale, il Cusano trae conseguenze importanti, che saranno sviluppate dal pensiero posteriore. Se il mondo ha un'infinità potenziale, non può avere un limite fisso, né un centro determinato. Il pensiero può continuare all'infinito la divisione delle cose e pertanto non può raggiungere l'indivisibile. Il mondo, non essendo in relazione con qualche cosa di esterno che lo limita, non ha centro né periferia, ma ogni punto di esso, per noi, è centro. Similmente non gli si può attribuire un movimento, perché non c'è, come termine di riferimento, nessun punto fisso fuori di esso. Il Cusano preannuncia teorie scientifiche e filosofiche dell'età moderna.

3. *L'Aristotelismo*. - Firenze è il centro del platonismo; Padova e Bologna lo sono dell'aristotelismo, non di quello di Tommaso, bensì dell'averroista e dell'altro di Alessandro di Afrodisia (vedi volume primo), che finisce con il prevalere. Si accendono così vivaci polemiche tra platonici ed aristotelici dell'immortalità dell'anima e della libertà in rapporto all'ordine necessario del mondo. Il difensore più notevole dell'averroismo è AGOSTINO NIFO; dell'alessandrismo PIETRO POMPONAZZI, il maggiore aristotelico del Rinascimento.
Gli averroisti, come sappiamo, ammettono un unico intelletto universale, separato dalle anime individuali, il solo immortale; gli alessandristi, invece, considerano anche l'intelletto attivo un grado superiore dello sviluppo naturale dell'anima sensitiva dell'uomo. Il Pomponazzi precisamente fa sua l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia. La materia è in se stessa la potenza genitrice dello spirito, sicché l'anima intellettiva è indissolubilmente ad essa legata. Come forma del corpo, l'anima non può concepirsi esistente separatamente: può esplicare la sua funzione intellettiva solo in connessione con le immagini, le quali non possono essere date che dalle percezioni sensoriali: non vi è conoscenza intellettiva che non derivi da un fantasma sensibile; dunque non vi è attività intellettuale senza il corpo. Pertanto, staccata dal corpo, cessa dalle sue attività. Ammettere con S. Tommaso un altro funzionamento dell'intelletto indipendentemente dal corpo, è far subire alla natura dell'anima una trasformazione, una «metamorfosi», cioè cadere. nel «favoloso». In questo ragionamento è implicata non solo la negazione dell'immortalità personale dell'anima, ma anche dell'Intelletto unico separato degli averroisti. Secondo il Pomponazzi, queste conclusioni non hanno conseguenze gravi per l'etica: l'uomo virtuoso è tale, a prescindere che la sua anima sia o no immortale. Il male è castigo per se stesso, il bene è premio per se stesso; la ricompensa della virtù è la virtù, il castigo del vizio è il vizio. L'uomo, per Pomponazzi, è naturalità pura.

Sia l'aristotelismo averroista che quello alessandrista hanno il merito di avere contribuito alla ricerca naturalistica, ma il loro naturalismo, da un lato, è unilaterale (è in fondo, una forma di scientismo) e, dall'altro, è ancora troppo prigioniero dall'autorità di Aristotele, Da questo punto di vista, l'aristotelismo rinascimentale, da una parte rappresenta l'anti umanesimo nell'Umanesimo, e, dall'altra, un ostacolo alla conquista del vero concetto di scienza. Infatti esso, pur così avverso all'autorità della religione in nome dell'autonomia della ricerca razionale (ordine naturale), assoggetta la ricerca stessa all'autorità scientifica di Aristotele contro la ragione e l'esperienza.
Il platonismo, l'aristotelismo e le controversie interne ed esterne tra i due indirizzi non esauriscono i motivi del pensiero dell'Umanesimo. Cicerone, studiato appassionatamente come scrittore, incontra anche molte simpatie come filosofo dell'eclettismo. L'eclettismo ciceroniano è vivacissimo nella polemica contro la Scolastica. Oltre a MARIO NIZZOLI (1498-1576), ricordiamo LUDOVICO VIVES (1492-1540), il maggior rappresentante dell'Umanesimo spagnolo, più fedele del nostro alla tradizione medioevale. All'eclettismo ciceroniano appartiene anche il francese PIERRE DE LA RAMÉE (Petrus Ramus, 1515-1572), l'antiaristotelismo del quale ebbe larga influenza (nelle *Dialecticae istitutiones* egli sostiene di formulare una logica diversa da quella aristotelica). Anche lo *stoicismo* e l'*epicureismo* rinascono: il primo con il belga GIUSTO LIPSIO (1547-1606), l'altro coll'eclettico LORENZO VALLA di Roma (1405-1457), autore, oltre che delle *Dialecticae Disputationes contra Aristotelem* (contro il predominio dell'aristotelismo), del dialogo giovanile *De voluptate ac de vero bono*, ispirato ad un epicureismo che considera però la beatitudine celeste compimento della felicità terrena. Critico dell'ascetismo stoico e monastico come dell'ideale di vita contemplativa, il Valla ripone il fine dell'uomo nella felicità, riposta nel *piacere* sensibile ed intellettivo e nella collaborazione armonica dell'anima e del corpo. - In un secondo tempo, quando la fiducia nei poteri dell'uomo cominciò a venir meno, si rinnovò anche lo *scetticismo* antico.

4. *Il Rinascimento politico in Italia.* - Nel Rinascimento si formano i grandi Stati monarchici moderni (Spagna, Francia, Inghilterra), ad eccezione della Germania e dell'Italia; anzi per l'Italia l'epoca del massimo splendore culturale ed artistico coincide con l'età della massima disgregazione politica. Da questa realtà effettuale e dal nuovo concetto di storia nasce nella mente del fiorentino NICCOLÒ MACHIAVELLI (1468-1527) una nuova impostazione del problema dello Stato. Il *Principe* (1513) e i *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* sono i primi grandi documenti di sintesi d'indagine storica e giudizio politico.
Il Medio Evo subordinava lo Stato e il suo fine alla destinazione soprannaturale dell'uomo; per il Machiavelli, invece ha una sua finalità immanente. In questo senso, egli può considerarsi il primo teorico della concezione moderna dello

Stato. Il Machiavelli tiene presente la «realtà effettuale», cioè la società umana, che ai suoi occhi appare come un giuoco necessario di passioni. Ma in questo determinismo naturalistico egli immette l'Ideale umano della Patria che inserisce nella realtà effettuale un ordine etico, che può essere realizzato soltanto da uno Stato nazionale forte, tale cioè da avere la capacità di armonizzare gli egoismi individuali nell'unico sacro egoismo della patria, che è incarnata dalla figura del Principe, che, agli occhi del grande storico fiorentino, è il Principe Redentore, chiamato a salvare l'Italia «senza capo, senza ordine, lacera, corsa». Questo il sogno del Machiavelli che, alla vigilia della schiavitù italiana, si risolveva in un generoso atto di fede nell'antica virtù italica, quasi contro l'oggettività storica (ritorno ai principi della storia di una comunità) e «il realismo politico» (le condizioni attraverso le quali va realizzato il ritorno ai principii stessi), di cui egli è il teorico.
Da questo Machiavelli, che possiamo chiamare italiano, come è stato detto, bisogna distinguere il Machiavelli *europeo*, il teorizzatore del *machiavellismo*, cioè della nefandezza e malvagità politica sintetizzate nel principio che il fine giustifica i mezzi e impersonate nel Principe, la cui azione è al di là del bene e del male. C'è indubbiamente anche questo aspetto nel Machiavelli, ma va inteso in senso più profondo. Cioè: gli uomini non sono angeli, possono essere buoni ma sono anche cattivi. Il politico non può ignorare questa realtà di fatto e fare «professione di buono». Le necessità del potere gl'impongono di prendere posizione anche di fronte al male e contrapporre l'inganno all'inganno, la violenza alla violenza. Vi è una scelleratezza insita nell'azione politica come nello Stato, perché è nella natura umana come tale.
Il Machiavelli non ha separato nettamente, come si è soliti dire, la morale dalla politica, ma ha posto a base dell'azione politica una morale ad essa propria; il mondo della ragione a fondamento del mondo della realtà di fatto, che dev'essere piegata dalla volontà dell'uomo. La realtà effettuale è l'*occasione* per l'attuarsi della libertà umana, realizzatrice della *virtù*, che, trascendendo l'utile individuale per il bene comune, non è più soltanto utilitaria. La *virtù*, per il Machiavelli, vince il giuoco meccanico delle passioni e domina la *fortuna*: essa, come «ordinata virtù», è la misura dell'azione, il coefficiente indispensabile affinché l'azione stessa sia feconda. L'azione è tensione tra fortuna e *libertà*. Il modo naturalistico di considerare la società umana, al pari della natura fisica, come un meccanismo di forze, viene a perdere in tal modo la propria rigidità e diventa mezzo di affermazione di un ideale.
Quel che il Machiavelli nega è un ideale religioso che trascende l'uomo e la società. Per lui, anche la religione è un prodotto storico, di cui il politico si serve come strumento. Lo Stato, Dio terreno, viene a sostituire in certo modo il Dio celeste. La concezione machiavellica dello Stato è *laica*.

CAPITOLO III
IL CONCETTO DELLA NATURA NELLA FILOSOFIA DEL RINASCIMENTO

1. *Le nuove esigenze della ricerca naturale.* - Secolo di preparazione e polemiche il Quattrocento, secolo di realizzazione e di grandi costruzioni metafisiche il Cinquecento; il primo è impegnato a ristabilire i valori umani, il secondo a fondare la ricerca della natura, autonoma da presupposti extranaturali. Questo atteggiamento ha anche una rilevante importanza negativa: rendere autonoma la teologia e i problemi ad essa inerenti (immortalità dell'anima, morale, ecc.) dalle ricerche naturalisti che (dalla «fisica»), contro l'aristotelismo averroista ed alessandrista. Il naturalismo del Rinascimento, dunque, si costituisce autonomo dalla teologia (oltre che dalla scienza aristotelica), ma, con ciò stesso, riconosce, nel suo ambito, l'autonomia e i diritti della teologia stessa.

Il naturalismo rinascimentale cerca di conciliare le speculazioni metafisiche con le nuove esigenze della scienza naturale, che sempre più decisamente si appoggia alla esperienza sensibile. Astrologia, magia, alchimia, medicina, ecc. concorrono tutte a soddisfare il bisogno di una conoscenza totale della natura, di una «scienza universale». Non è ancora scienza: nella natura si cerca la rivelazione divina e facilmente si cade nella teosofia e nell'animismo. D'altra parte, però, si affina il metodo dell'esperienza e dell'osservazione e si prepara il terreno alla scienza moderna.

I legami tra Umanesimo vero e proprio e Rinascimento sono strettissimi. Anche l'Umanesimo è *rinascita* dell'uomo, non soltanto in Dio attraverso Cristo (secondo l'istanza cristiana), ma pure rinascita in ogni campo della sua attività: arte, poesia, politica, religione ecc. La rinascita religiosa anzi è ancora considerata indispensabile per il rinnovamento, il quale però dev'essere integrale, come rinascita dell'uomo ad una vita integralmente umana. Di tale rinnovamento il Rinascimento vero e proprio accentua il momento della scienza (l'Umanesimo quello della sapienza classico-cristiana) come osservazione diretta del mondo, come esperienza dei fatti, fuori degli schemi aprioristici della scienza medioevale e dell'autorità di Aristotele. Ma anche su questo punto i legami tra Umanesimo e Rinascimento sono evidenti: la conoscenza dell'ordine della natura è un'affermazione dell'originalità e grandezza dell'uomo, un elemento essenziale della conquista della sua personalità.

Se l'uomo, infatti, è il microcosmo, sintesi cosciente, «nodo della realtà», egli può penetrare i segreti della natura ed agire su di essa. La natura «è piena d'infinite ragioni», che ne governano e regolano la vita, la costringono a svolgersi secondo la ragione della legge che in essa infinitamente vive. Così scrive LEONARDO DA VINCI (1452-1519), oltre che grandissimo artista, precursore della scienza moderna, di cui il suo genio potentemente inventivo

anticipò le più grandi scoperte. Egli tradusse le sue intuizioni in disegni, calcoli, modelli e, prima di Galilei, affermò l'inscindibilità, nel metodo sperimentale, di esperienza e ragione e riconobbe l'importanza delle matematiche nello studio della fisica. Precisamente, per Leonardo, l'*esperienza* è mediatrice tra la mente umana e la «ragione» della natura, l'interprete delle ragioni del mondo che traduce nel linguaggio dell'umana ragione. Cogliere la ragione che eternamente guida, frena e regola il corso delle cose, è afferrare il segreto del tutto. Una volta carpito, la ragione può come ripercorrere il corso del mondo con il solo calcolo, senza bisogno dell'esperienza. La matematica, dirà Galilei, è l'alfabeto con cui si legge il libro dell'universo. Dunque, *esperienza* e *ragione*: ecco i due principi su cui fondare la nuova scienza. Osservare, guardare il mondo e leggervi le leggi che lo governano. Così Leonardo, come anche, a parte le loro bizzarrie, maghi ed astrologi, danno la prima formulazione del metodo sperimentale.
L'ipotesi eliocentrica, proposta da NICOLÒ COPERNICO (1473-1543) e precisata scientificamente da GIOVANNI KEPLERO (1571-1630) e dal Galilei, fu la vera rivoluzione scientifica del secolo e diede un colpo decisivo alla cosmologia aristotelico-tolemaica. Il geocentrismo, fondato sull'autorità di Aristotele, viene sostituito dall'eliocentrismo copernicano. Il mondo si allarga all'infinito, la terra cessa di essere il centro dell'universo, i cieli perdono la loro incorruttibilità e non hanno alcun privilegio rispetto al corruttibile mondo sublunare, l'uomo appare una piccola particella sperduta nell'immensità dell'universo. L'ipotesi eliocentrica stimolava le menti a tentare le più ardite costruzioni metafisiche, che culminano nella filosofia di Giordano Bruno.

2. *Bernardino Telesio*. - La direzione del naturalismo del Rinascimento è segnata chiaramente dal cosiddetto «materialismo» di BERNARDINO TELESIO. Il *De rerum natura iuxta propria principia*, dal punto di vista metodologico, è una delle opere più rappresentative del pensiero rinascimentale. Il termine natura in essa ha un significato limitato: è il mondo sensibile, corporeo, da spiegare «secondo i suoi principi». La filosofia è essenzialmente filosofia della natura, cosmologia. Ma il naturalismo di Telesio vuole essere rigoroso e scientifico: nella natura vi sono solo forze naturali e pertanto essa va spiegata «con i suoi stessi principi», al di là delle concezioni aristoteliche e delle velleità infondate della magia. In lui è già esplicito l'ideale di Francesco Bacone: conoscere la natura con la natura stessa «affinché gli uomini possano non solo sapere tutto, ma anche avere potere su tutto».
La natura, per il Telesio, è *materia* omogenea; non vi sono due mondi (celeste e sublunare) formati da sostanze diverse. I suoi principi sono, dunque, apprensibili per mezzo del senso. Materialismo e sensismo: ecco i due caratteri del naturalismo telesiano. I principi sono immanenti alla natura corporea ed universali (presenti in tutte le cose); solo l'esperienza sensibile li fa conoscere. Ogni cosa ha un suo principio naturale che la spiega; all'uomo che sa

osservarla, la natura si rivela da sé. Ma ciò è possibile in quanto l'uomo stesso è natura, una parte di essa; e, infatti, l'uomo è *senso*.
La materia è agitata e continuamente trasformata da una *forza* attiva, la quale si divide in due forze opposte: il *caldo* e il *freddo* (forze incorporee), l'una dilatante e l'altra restringente, alle quali si riducono tutte le forze dell'universo. Caldo e freddo agiscono sulla massa corporea (terzo principio) e danno così luogo a tutti i fenomeni naturali. Ogni movimento, ogni forma di vita, sono dovuti al contemperarsi del caldo e del freddo. La vita vegetale, quella animale e la cosciente differiscono solo per un diverso grado di calore: dove c'è calore, c'è vita, sensazione, anima (*panpsichismo*). Il caldo e il freddo non si potrebbero opporre reciprocamente resistenza, se non avvertissero la vicinanza, cioè se non fossero dotati di sensibilità. Di sensibilità sono, dunque, dotate tutte le cose della natura. Dio non è causa diretta di alcun fenomeno naturale; egli è garante solo dell'ordine cosmico.
Conoscere è *sentire*; la coscienza non è che *sensazione*. Il calore dello spirito animale determina un moto, che può essere modificato solo dal moto generato dal calore stesso di un oggetto esterno: questa modificazione è il sentire. Attività fisica e attività spirituale non differiscono. Anche l'intelletto è senso, un senso più languido, che apprende le somiglianze delle cose; anche la logica pura e la matematica derivano dalla sensazione. I concetti universali sono immagini indeterminate, che ci consentono di sentire anche le proprietà ignote e perciò d'intuire le cose nella loro totalità. L'anima è, dunque, materiale, tanto è vero che su di essa agiscono le forze materiali, provocandone la dilatazione (piacere) e la contrazione (dolore).
Ma la *natura* non è soltanto quella da spiegare «secondo i suoi principi»: essa rinvia necessariamente a qualcosa che la trascende. Il *monismo materialistico* di Telesio si applica solo al mondo naturale. Il filosofo si era proposto di *dare una spiegazione autonoma della natura corporea e non di negare una realtà che la oltrepassi*. Infatti, oltre alla natura corporea, c'è Dio; oltre al sentire, che è la natura animale dell'uomo, c'è nell'uomo stesso l'anima spirituale, creata da Dio, con la quale egli intuisce il soprasensibile e l'eterno. In quest'anima è il fondamento del mondo morale, perché in essa è la libertà, che eleva l'uomo al di sopra del giuoco meccanico delle forze fisiche. Né questa parte del sistema, come si è detto, è un'aggiunta estranea e fittizia alla filosofia di Telesio, anzi ne è il completamente: il suo naturalismo avrebbe scarso significato speculativo, se non riconoscesse il suo limite nelle ragioni necessarie e anch'esse *naturali* di una realtà spirituale e soprasensibile.
L'importanza del Telesio è metodologica: egli respinge il metodo deduttivo, che fa muovere le ragioni da presupposti aprioristici e fonda la loro validità sulla esperienza. Il suo sensismo getta le basi del metodo sperimentale. La filosofia naturale con il Cosentino, come abbiamo detto, cessa di essere teosofia o magia e si avvia a diventare fondata ricerca scientifica secondo il

canone metodologico della formula *iuxta propria principia.* Ciò spiega la grande considerazione che egli ebbe presso i contemporanei.

3. *Giordano Bruno:* *a) L'infinità dei mondi e l'Anima del mondo.* - Temperamento esuberante, inquieto e irrequieto, ricco di genialissime intuizioni e di fantasia, disordinato e poco sistematico ma coerente per unità d'ispirazione è GIORDANO BRUNO, il pensatore del Rinascimento. L'insieme delle correnti filosofiche, il cui rifiorire caratterizza la filosofia umanistica e rinascimentale, converge nella speculazione bruniana. Le antiche dottrine pitagoriche, eraclitee e parmenidee, come l'atomismo di Democrito, il monismo stoico e l'emanazionismo neoplatonico, come il neoplatonismo del Cusano e la nuova teoria di Copernico alimentano il suo pensiero che, sotto le apparenze di una superficiale confusione di dottrine interferenti senza intrinseca unità, ha un unico motivo ispiratore, che ne fa una sintesi originale.
La filosofia del Bruno può chiamarsi filosofia dell'infinito. Il Nolano fa sua la teoria copernicana, che, spostando il centro dell'universo dalla terra al sole, apriva un nuovo orizzonte. Il Bruno abolisce la sfera delle stelle fisse conservata da Copernico e allarga l'universo all'infinito. Il mondo non ha limite né riferimento assoluto (Cusano) e, dunque, le varie immagini di esso sono relative: ogni punto è centro e periferia. *Infinità* e *relatività*: ecco i due primi caratteri dell'universo bruniano, della «nolana filosofia».
Dalla teoria copernicana il Bruno deriva anche l'idea che l'universo è un sistema di mondi infiniti (muoventisi intorno ad un centro solare), che nascono e decadono. Ma, a differenza della tradizione democriteo-epicurea alla quale s'ispira, tale pluralità di mondi non è concepita come il formarsi meccanico di agglomerati di atomi, ma come sistema organico, che diviene perché mosso dalla divina forza universale. Il Nolano dà dell'infinità del mondo due prove, una dedotta dalla coscienza umana, l'altra dall'infinità della causa. Il nostro pensiero ha la possibilità di sempre nuove intuizioni, può sempre aggiungere numero a numero, grandezza a grandezza. A quest'infinita possibilità del pensiero corrisponde un'infinita possibilità del mondo esterno. D'altra parte, Dio, come causa del mondo, è infinito; sarebbe contraddittorio che ad una causa infinita non corrispondesse un effetto infinito. L'universo, dunque, come effetto di una causa infinita, non può concepirsi se non come infinito. Ciò, però, non significa che la causa s'identifichi con l'effetto, né che sia soggetta ad uno sviluppo nel tempo. Dio, immutabile ed infinito, è attività causatrice di un effetto infinito, che è continuo divenire dell'infinità nelle cose finite.
Il principio del mondo non è fuori di esso, ma forza ad esso interiore. Questo principio, che è il Dio «misto nelle cose», è la Mente, l'Anima del mondo, ordinatrice e unificatrice delle cose stesse. Esso, come Intelletto, è sede delle Idee ed è l'«artefice interno», che crea, sviluppa le forme degli enti, che «da l'intrinseco della germinal materia rinsalda l'ossa, stende le cartilagini, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica i nervi e con si mirabile

magistero dispone il tutto». È anche volontà che guida le cose alla loro conservazione e, come tale, anche causa finale. L'universo bruniano non esclude la finalità e il principio attivo della natura che, come per gli stoici, è Provvidenza. L'essenza intima del mondo è armonia: per chi la comprende, i difetti e le imperfezioni dei particolari concorrono alla bellezza del tutto. Come è stato ben detto, «la mondana gioia del Rinascimento estetico esce nell'opera di Bruno in ditirambi filosofici; nei suoi poemi domina un *ottimismo universalistico* di una forza che trascina». Amore e quasi religione della natura più che scienza della natura stessa; visione lirica dell'universo, poesia che talvolta sa essere originale filosofia. Da qui l'opposizione dei nuovi scienziati - matematici ed astronomi - che non potevano certo appagarsi del simbolismo numerico dei neo-pitagorici ed erano impegnati nel ritrovamento di formule scientifiche rigorose; da qui la condanna degli aristotelici, il cui aristotelismo, pur di scarso valore scientifico, non poteva accettare visioni poetiche della natura.
La natura, per il Bruno, è l'*explicatio* dell'unità divina, nella quale si compongono le differenze e le opposizioni: essa si fa intelligibile quando la molteplicità si riporta all'unità della sostanza. Il principio attivo (Anima del mondo) e quello passivo (Materia) sono due aspetti della stessa sostanza, due potenze indisgiungibili di un unico principio, che è *coincidentia oppositorum*, come in Eraclito e in Cusano. Materia e forma non sussistono separatamente (Bruno si rifà ad Avicebron), formano un'unità, anzi una identità, che è forma e materia, atto e potenza. Quest'unità è l'universo, sostanza unica, perché è il tutto. «Tutte le cose essere uno», dice Bruno con Eraclito, uno che ha in sé «tutte le forme», e «quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta il senso ed è nella superficie della cosa». Il complesso degli effetti finiti in continuo divenire costituisce il mondo (*natura naturata*); Dio, come forza infinita del mondo, è la *natura naturans*. È questo un motivo neoplatonico quasi sempre presente nella filosofia del Rinascimento. Dio, unità assoluta ed eterna, è il fine ultimo della conoscenza, ma non può essere compreso dal nostro pensiero. Oggetto supremo del conoscere, nel Bruno come nel Cusano, costituisce il limite del conoscere stesso, in quanto l'unità divina, anche considerata come esplicantesi nella natura, sfugge alla conoscenza, che non può mai superare le distinzioni e le opposizioni. Dio, come unità al di là di tutti gli opposti, non è conoscibile nella sua profonda natura. Di lui possiamo avere solo un concetto negativo, attraverso la esclusione delle antitesi e delle differenze. Il Bruno, mediatore il Cusano, si rifà alla teologia negativa del neoplatonismo.

b) *La Mens insita in omnibus e la Mens super omnia. Religione e filosofia*. - Dall'esposizione dei punti fondamentali del naturalismo del Bruno risulta che il Nolano, anche se a volte sembra indulgere verso un rigoroso monismo (identità di Dio e Natura), in fondo, distingue tra Dio unità assoluta e trascendente la

natura e Dio causa o forza o anima universale immanente nelle cose: tra la «*Mens super omnia*» e la «*Mens insita in omnibus*». Quest'ultima è il divino nella natura, riverbero dell'altra. La «*Mens super omnia*»; soprannaturale, non è accessibile alla ragione, che può solo conoscerla «*per vestigia*». Essa si apprende per fede e costituisce il limite invalicabile della filosofia. Così il Bruno, attraverso il neoplatonismo e il misticismo cristiano che in esso s'innesta, può sostenere di non negare la trascendenza di Dio, ma in fondo non sfugge al panteismo.
La trascendenza della «*Mens super omnia*» limita il monismo bruniano (unità sostanziale di tutte le cose) reso ancora più problematico dal *monadismo*. È vero che la stessa identica natura divina è in ciascuna delle sue determinazioni finite, ma ogni ente è in un modo suo proprio e distinto da quello degli altri, è una *monade*. L'individualità del singolo ente, originario ed imperituro, è espressa precisamente dal concetto di monade o forma dell'esistenza, individualizzata e finita, dell'unica essenza divina ed infinita. L'universo (Dio e monadi) è, dunque, *animato* in tutte le sue parti. In conclusione, il Bruno, muovendo dalle ipostasi neoplatoniche (Dio, Intelletto universale, Anima universale, mondo corporeo), deriva da Dio l'Intelletto universale, che inerisce all'Anima universale ed informa e vivifica la materia. Questo processo di unificazione, però, non si spinge almeno in alcuni scritti fino a ridurre ad uno la materia informata e l'intelletto informante; e poi, compiuta questa unificazione, fino ad identificare Dio e la sostanza naturale e unica. Questo monismo assoluto non è esplicito nel Bruno: la distinzione tra Dio e natura è mantenuta.
Il naturalismo del Bruno - caratterizzato da un amato religioso, da un forte senso del divino nella natura, da sete inesausta d'infinito - non manca di accenti spiritualistici; il suo panteismo trova un correttivo, come quello dell'Eriugena, nella infinità di Dio, trascendente tutte le determinazioni naturali (il mondo è Dio, ma Dio trascende il mondo). I motivi fondamentali del brunismo sono ricchi di vitalità. Il Nolano aveva dinanzi a sé «i grammatici dell'aristotelismo», fanatici non solo della metafisica, ma anche della fisica e cosmologia aristoteliche e contro di essi sviluppa l'intuizione cusaniana e quella copernicana e canta, con empito quasi lucreziano, la bellezza e la verità infinite della natura. Contro gli aristotelici rivendica l'unità concreta ed indissolubile di forma e materia; al di là della logica, pone la *coincidentia oppositorum*, culmine della metafisica, intuizione suprema non più logica, ma mistica.
Non è certo conforme all'ortodossia quanto il Nolano scrive sulla religione. Secondo il suo pensiero, vi è la religione degli ignoranti e quella dei dotti. La prima è un insieme di superstizioni, contrarie alla ragione e alla natura. Essa è utile per governare i «popoli rozzi», è la forma del divino idonea a renderlo accessibile alla mentalità volgare ed ignorante. Il Bruno, pertanto, riconosce alle religioni positive (che critica con appassionata violenza, sia la cattolica che la protestante) solo una funzione pratico-sociale, valida fino a quando l'umanità non avrà raggiunto un grado superiore di evoluzione. La religione dei dotti o

dei «teologi», invece, prescinde da ogni credenza positiva e s'identifica con la sapienza originaria, comune a tutti gli uomini in tutti i luoghi e in tutti i tempi, anche se attraverso il processo storico essa sia stata arricchita, riveduta e chiarita. Il Bruno fa suo uno dei motivi caratteristici del Rinascimento (già elaborato da Pico della Mirandola) e che, tra non molto, si formulerà come «religione naturale». Ma la religione, di cui parla il Nolano, è, in fondo, la sua filosofia della natura, la quale, «o è Dio o è la virtù divina che si manifesta nelle cose stesse». Naturalmente il Bruno - che, per giunta, sosteneva di essere egli il vero cristiano e il vero cattolico - doveva necessariamente venire in contrasto con l'autorità ecclesiastica. Si può essere eterodossi e difendere con convincimento profondo e sincero la propria fede, ma non si può pretendere, essendo eretici, di essere riconosciuti come ortodossi; anzi come i soli detentori dell'unica verità, come appunto pretendeva il Bruno sia nei confronti del cattolicesimo che in quelli del luteranesimo.

4. *La Controriforma*. - La decadenza della Scolastica, iniziatasi nel secolo XIV, continua nei secoli dell'Umanesimo e del Rinascimento. Mancanza di originalità speculativa, abuso della dialettica e del principio di autorità sono i segni del suo declino. La Scolastica del secolo XIII era riuscita ad assimilare ed elaborare la nuova filosofia arabo-aristotelica; quella di questo periodo si rende estranea ai nuovi problemi, chiude gli occhi davanti alle nuove esigenze di cui nega la legittimità e si trincera dietro il sistema e l'idolatria di Aristotele. Da qui il conflitto tra la nuova scienza e l'autorità ecclesiastica che culmina nella condanna del Galilei. Incapace di difendere e giustificare l'autonomia della metafisica aristotelico-tomista di fronte alla fisica e alla cosmologia aristoteliche, crede che l'abbandono di queste ultime comprometta irreparabilmente la prima, che, d'altra parte, meno qualche eccezione, è incapace di rinnovare, convinta che quella metafisica sia definitiva. Tuttavia, gli scolastici migliori di questo periodo come, tra gli altri, il Cardinale TOMASO DE VIO (1468-534), autore di un celebre commento della *Summa Theologica* di San Tommaso, restano fermi nella speculazione medioevale e ostili alle esigenze del loro tempo

Sotto un certo aspetto, l'Umanesimo, con il suo rinnovato platonismo cristiano, e il Rinascimento, con il concetto dell'autonomia della scienza della natura, meglio dei decadenti scolastici, vorrebbe garantire i diritti della teologia e della fede. A parte ciò, la Controriforma cattolica ha un suo valore positivo.

FRANCESCO SUÀREZ (1548-1617), autore di numerose opere, tra le quali ricordiamo le *Disputationes metaphysicae*. Il Suàrez deforma in alcuni punti la filosofia di Tommaso (accetta il concetto dell'Individualità del reale: «la sostanza singolare è solo per se stessa e per la sua propria realtà e non ha bisogno di altro principio d'individuazione oltre la sua propria realtà o i principi intrinseci nei quali tale realtà consiste»), La sua influenza sul pensiero moderno è stata notevole. Un altro gesuita spagnolo, LUIGI MOLINA (1535-

1600), contro il predestinazionismo esagerato di Lutero e Calvino, sostenne una dottrina neo-pelagiana nel libro *De liberi arbitrii cum gratiae donis*, *divina proescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia* (la grazia non nega la libertà umana, anzi la garantisce e la conferma: essa coopera con il libero arbitrio). Ricordiamo ancora il gesuita cardinale ROBERTO BELLARMINO (1542-1621) (noto anche come consultore del Santo Ufficio per aver preso parte al processo del Bruno e al primo processo del Galilei), il quale fu critico rigoroso delle dottrine protestanti. Scrisse con acume ed abilità dialettica le *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, dove illustra e difende le tesi del Concilio di Trento.
La Contro-Riforma può considerarsi l'ultima rifioritura della scolastica, provocata dall'eresia luterana, alla quale si oppone vigorosamente. Non si tratta soltanto di una semplice difesa o riesposizione delle grandi opere sistematiche del Medioevo, ma di un loro approfondimento a volte originale soprattutto per quanto riguarda, come diremo fra poco, i problemi politici e sociali, pur non potendo compararsi affatto la fecondità speculativa della prima scolastica con quella della seconda, nettamente inferiore. Con il Concilio di Trento (1547-1563) la Chiesa prese posizione contro la Riforma: difesa della tradizione ecclesiastica (e non ritorno puro e semplice al Vangelo) e dei dogmi com'erano stati fissati dai Concili; magistero universale della Chiesa, la sola interprete autentica della rivelazione (negazione del principio del libero esame); necessità della funzione mediatrice della Chiesa stessa e della gerarchia; validità dei sacramenti e dei riti; valore delle opere; autonomia del potere religioso di fronte a quello politico. La Controriforma oppone la dommatica cattolica alla Riforma e sa difenderla; le manca però quell'affiato religioso e quel sincero calore di fede che anima il cristianesimo autentico, di pura fede. Più che di un vero rinnovamento religioso si tratta, nel crollo della società medioevale, di un sapiente adattamento degli ideali etico-religiosi del Cristianesimo cattolico alla nuova situazione storica. Con la Controriforma comincia, anche da parte delle forze ecclesiastiche, quel mondanizzarsi dello spirito religioso (azione educativa, di beneficenza, filantropica ecc.) che è anche proprio del Rinascimento e della Riforma. Si va verso un Cristianesimo a servizio del mondo e degli uomini nel mondo stesso, di conquista e successo. Come nel secolo XIII gli ordini monastici di Domenico e Francesco si addossarono il compito di difesa e rinnovamento della Chiesa e della sua dottrina, così, ma secondo il nuovo spirito dei tempi, nel secolo XVI si assume lo stesso compito la *Compagnia di Gesù*, fondata dallo spagnolo IGNAZIO DI LOYOLA (1491-1556) (1).

5. *Religione e diritto naturali.* - La decadenza politica del Papato, il tramonto dell'Impero universale, le Signorie in Italia, la formazione delle monarchie nazionali in Europa e la scoperta dell'America avevano trasformato la società medioevale e posto nuovi problemi politici. D'altra parte, la Riforma e le lotte

tra le varie confessioni religiose che ne seguirono diedero luogo, nella seconda metà del secolo XVI, alle sanguinose «guerre di religione». L'attenzione fu richiamata dai problemi religiosi, politici e giuridici, la cui discussione portò ad una nuova elaborazione dei concetti di *religione naturale* e di *diritto naturale*.
Al disopra di tutte le religioni positive e delle loro divergenze, vi è una religione razionale, i cui elementi costituiscono il fondo comune delle varie confessioni e intorno alla quale tutti gli uomini possono accordarsi. Tali elementi formano la *religione naturale* (o *razionalismo religioso*), cioè inerente alla natura umana, innata e costitutiva di essa (e dunque non soggetta al divenire storico), puramente razionale, non rivelata, senza dogmi e, nei suoi principi essenziali, senza storia. La religione è un complesso di verità naturali (esistenza di Dio, immortalità dell'anima, premio e castigo nell'oltretomba) non imposte dall'autorità esterna e liberamente riconosciute dalla ragione. Su questo fondo comune le religioni positive possono trovare un punto d'accordo e di reciproca tolleranza e cessare dalla lotta. Il concetto di *tolleranza* è caratteristico della letteratura politico-filosofica tra la fine del secolo XVI e il principio del XVII. Banditori della tolleranza furono, fra gli altri, i due riformatori italiani (avversari dei cattolici come dei protestanti) LELIO (1525-1562) e FAUSTO (1539-1604) SOCINI di Siena, la cui esegesi scritturale è condotta con spirito rigorosamente razionalistico (in quest'epoca comincia l'esegesi storica delle Sacre Scritture, promossa dalla Riforma) e finisce per negare i dogmi fondamentali del Cristianesimo (divinità di Cristo, la Trinità, peccato originale ecc.). La religione naturale fu sostenuta dal francese GIOVANNI BODIN (vedi appresso) e poi dall'inglese HERRERT DI CHIRBURY (1582-1648), ma ebbe, come vedremo, la sua genuina espressione razionalistica nello SPINOZA e nel deismo.
Similmente, nella stessa epoca, si cerca di fondare lo Stato sopra principi universali, comuni a tutti gli uomini e non dipendenti da presupposti teologici (*Stato razionale*), secondo i canoni del cosiddetto *giusnaturalismo* o fondazione dell'organizzazione politica sui principi del diritto naturale o razionale. I principi di libertà di religione e di pensiero, di rispetto dei beni e della persona altrui, ecc. formano il contenuto del *diritto naturale* e sono il fondamento del *diritto positivo*, cioè delle leggi imposte dallo Stato e mutevoli secondo le circostanze storiche. Il diritto naturale, invece, è immutabile ed eterno e in esso lo Stato trova contemporaneamente il limite e la giustificazione della propria sovranità.
Lo Stato è sorto da un patto tacito o espresso (*contratto sociale*), con il quale gl'individui, per il bene comune, consentono a limitare la propria libertà, in modo che il potere sovrano possa far rispettare le leggi nell'interesse di tutti. Dalla dottrina del contratto sociale, come vedremo, sorgeranno le due opposte teorie dell'assolutismo e del liberalismo moderno.
Prima degli scrittori protestanti, gli scolastici spagnoli avevano portato la loro attenzione, dal punto di vista cattolico, sul problema politico. Merita menzione

il domenicano FRANCESCO DE VITORIA (1480-1546), nelle opere del quale, *De Iustitia e De Indis seu iure belli* si trovano i primi elementi del diritto internazionale. Sono pure domenicani e discepoli del De Vitoria, DOMINGO DE SOTO (1494-1560), MELCHOR CANO (1509-1560), autore, tra l'altro, dell'importante opera De locis theologicis; e il celebre teologo DOMENICO BANEZ, autore di cornmentari alla Summa di S. Tommaso. D'altra parte, il già ricordato SUÀREZ, a proposito della questione dell'origine del potere, nega (*De legibus*) contro alcuni ambienti protestanti la tesi del diritto divino dei re (secondo la quale il re riceve il suo potere direttamente da Dio) e sostiene che il popolo è il depositario dell'autorità che trasferisce al sovrano. - Teorizzò il diritto naturale tedesco GIOVANNI ALTHUSIO (1557-1638), autore dell'opera *Politica methodice digesta* (1603), di tendenze democratiche: lo Stato è sovrano, ma la sovranità risiede nel popolo ed è inalienabile. Il principe è solo un magistrato e il suo potere deriva da un contratto tacito od espresso, che obbliga sia il popolo che il principe stesso: se il popolo vien meno al contratto, il principe è liberato dai suoi obblighi; se vien meno il principe, il popolo può sostituirlo. L'Althusio, calvinista, nega intransigentemente la libertà religiosa. L'italiano ALBERIGO GENTILI (1552-1608), nell'opera *De iure belli libri tres* - apparsa nel 1585, quarant'anni prima dell'opera dell'olandese UGO GROZIO (1583-1645) *De iure pacis et belli* (1625) - nega che la guerra sia conforme al diritto naturale (per natura l'uomo non è nemico dell'altro uomo). Considera giusta solo la guerra di difesa ed ingiuste le guerre di offesa e religione (nessuno può costringere chicchessia con la violenza a professare una religione). In qualunque caso, lo stato di guerra non sospende le norme del diritto naturale, come il rispetto dei prigionieri, delle donne e dei bambini, delle città ecc. Secondo Grozio il diritto si fonda sulla natura umana, che s'identifica con la ragione; dunque il diritto naturale è proprio dell'uomo ed è esso il criterio della giustizia e dell'ingiustizia. Grozio ritiene che la guerra non sia contraria al diritto naturale e sostiene che il contratto abbia potuto trasferire la sovranità del popolo al principe, che pertanto non può essere deposto. Il Gentili, il De Vitoria e il Grozio sono i primi sistematori del diritto internazionale.
Sia la religione che il diritto naturali combattono il dommatismo medioevale come il dommatismo protestante e quello tridentino. Però oppongono un nuovo dommatismo astratto ed antistorico: quello della ragione, la sola autorità competente a riconoscere le verità religiose, giuridiche e politiche. Il concetto patristico-scolastico di diritto naturale è laicizzato; non deriva da Dio, ma è proprio della natura umana come tale.

6. *Tommaso Campanella:* *a) L'autocoscienza e la teoria della conoscenza.* Lo spirito del Rinascimento e della Controriforma s'incontrano nella filosofia di TOMMASO CAMPANELLA, che può considerarsi la sintesi dei due movimenti. Il Campanella prende le mosse dal sensismo e dal panpsichismo

(tutte le cose vivono e sentono) di Telesio, ma dà all'uno e all'altro una significazione del tutto diversa. L'originarietà irriducibile della coscienza e il principio dell'autocoscienza fanno di lui uno degli iniziatori del pensiero moderno. Campanella, a differenza di Telesio, non ha alcun interesse scientifico; il suo interesse è teologico-politico, oltre che metafisica.
Per il Telesio, come sappiamo, il *sentire* è una modificazione della nostra forza fisica dovuta all'azione di un oggetto esterno, cioè è un *patire*. Per il Campanella, invece, il conoscere è sì *senso* ma non è solo sensibilità esterna, ma anche interna, cioè è *coscienza di sé*. Per conseguenza, Il sentire è conoscere solo in quanto *si sa* di sentire, cioè in quanto non è passività. *Sentire* è coscienza di sé, cioè essere: *cognoscere est esse*: nella sensazione conosciamo ciò che siamo divenuti attraverso la sensazione stessa. *Sentire è sentir di sentire.* La coscienza di sé o *autocoscienza* è l'attività conoscitiva originaria ed elementare, *sensus inditus* o *innato* che costituisce il nostro essere. Ogni altra conoscenza presuppone il *sensus inditus*, di cui è una modificazione; ogni conoscenza è, dunque, mediata dall'autocoscienza. L'anima si conosce da se stessa, essenzialmente (così prima S. Agostino). Questa conoscenza originaria, a differenza di Cartesio, è attribuita dal Campanella a tutte le cose naturali: «l'anima e tutti gli altri enti conoscono originariamente ed essenzialmente se stessi e solo secondariamente ed accidentalmente tutte le altre cose in quanto conoscono se stessi mutati e fatti simili alle cose dalle quali sono mutati». Per esempio, il soggetto senziente sente prima se stesso e poi il calore, cioè sente il calore attraverso se stesso mutato dal calore. L'autocoscienza del Campanella mutua dall'animismo e dall'empirismo telesiani il suo limite, ma a parte ciò, il *sensus sui* o coscienza di sé nell'uomo non è sensazione, ma atto spirituale.
La coscienza delle cose è sopraggiunta, cioè è *sensus additus*, conoscenza acquisita (*scientia illata*). Essa offusca quella innata, per cui il *sensus inditus* resta come *nascosto* o *occultato* (*sensus abditus*).
Per l'ignoranza ed oblio di sé il soggetto si trova *dubitante* della esistenza delle cose. Il dubbio può cadere solo sulle conoscenze derivate; ma queste presuppongono sempre la nostra coscienza modificata, della realtà della quale non vi può essere dubbio. Io mi posso ingannare, ma se m'inganno esisto. L'autocoscienza vince lo scetticismo. Così il Campanella rinnova il procedimento (già seguito da Sant'Agostino e reso celebre da Cartesio con la dottrina del *cogito*) di giungere, attraverso il dubbio, alla coscienza di sé come *criterio della certezza*.
A questo punto nasce il problema dell'oggettività della conoscenza, cioè del *criterio della verità*. Il sentire, come abbiamo visto, non garantisce l'oggettività del conoscere, in quanto non è conoscenza delle cose, ma delle nostre modificazioni. D'altra parte, la «ragione» e l'«intelletto» sono inferiori al «senso». La prima non è che un «senso imperfetto», il secondo un «senso illanguidito», e l'una e l'altro non sono che generica e confusa elaborazione

delle sensazioni. Perché il senso abbia validità oggettiva è necessario che intervenga un potere, «incorporeo e divino», la *mens*, che potenzia intrinsecamente il processo verso la verità. La mens campanelliana ricorda da vicino la *mens* di cui discorre Telesio con una differenza: nel filosofo cosentino essa non ha una funzione essenziale nel processo della conoscenza, nel filosofo di Stilo, invece, costituisce il fondamento della validità obbiettiva del senso e di tutto il conoscere, come in Sant'Ago-stino. In tal modo il radicale empirismo iniziale del Campanella è sostanzialmente modificato e all'inizio della filosofia moderna la sua teoria della conoscenza si definisce con un carattere suo proprio.

b) *La metafisica*. - Fondamento e coronamento della gnoseologia è la metafisica. La riflessione sulla coscienza di sé attesta in maniera indubitabile quanto segue: a) io *sono* come coscienza ed ho la *potenza* di essere; *so* di essere; *voglio* essere ed *amo* il mio essere: *posse, nosse* e *velle*, come partecipazione (così aveva detto pure Sant'Agostino) dei singoli esseri alla Trinità delle Persone, che costituisce l'infinita essenza divina; b) la *potestas, la sapientia e l'amor* (le tre *primalità* costituenti l'essenza di tutte le cose) sono limitate; c) perciò *sono* e *non sono* e dunque vi sono anche tre primalità del non-essere (*impotenza, insipienza ed odio*), anch'esse costitutive dell'essenza di tutte le cose finite; dunque rimandano alla Potestà, alla Sapienza e all'Amore assoluti, per modo che coscienza di sé significa, oltre che coscienza del nostro essere, anche consapevolezza dei limiti di esso e dell'esistenza dell'Essere trascendente; d) l'autocoscienza contiene dentro di sé gli elementi per un'integrazione metafisica che, pertanto, è richiesta anche dalla gnoseologia più intransigente.
Per il Campanella, ogni essere ha i tre principi costitutivi della *potenza*, della *sapienza*, dell'*amore*. Ma la *potenza* sarebbe cieca senza il sapere, che perciò inerisce ad essa; come le inerisce pure l'eterno *amore*. Ogni essere, infatti, tende a conservarsi, ad estendersi e a perpetuarsi e l'amore di sé è la condizione necessaria dell'amore di ogni altra cosa. La *virtù* è la norma attraverso cui l'uomo realizza questa sua aspirazione, che si manifesta come conservazione del proprio essere, continuazione della propria vita nei figli, conservazione della memoria di sé con l'onore, la fama, ecc. Ma l'amore di sé, in quanto *amore dell'essere* attraverso quel grado di essere che noi siamo, è amore dell'essere pieno, infinito, cioè è *amor Dei*. Amare noi è amare Dio. L'autocoscienza, il *sensus inditus*, è *religio indita*: nell'intimità della coscienza è radicato l'anelito della creatura verso il Creatore. La conoscenza innata testimonia immediatamente dell'esistenza di Dio al di là di ogni dubbio. Il processo della natura s'identifica con l'itinerario della coscienza a Dio. Allontanarsi dalla natura è allontanarsi da Dio, ma allontanarsi da Dio è perdere il senso della natura stessa. Rispetto alla *religio indita*, le religioni positive sono *religio addita*, cioè interpretazioni della prima. Di queste soltanto

una esprime adeguatamente e perfettamente la *religio indita*: il Cristianesimo, religione soprannaturale, che soddisfa pienamente le esigenze della religione naturale.
La stessa *mens*, che garantisce l'oggettività della conoscenza e ci fa conoscere i riflessi dell'Essere infinito negli enti finiti, ci fa apprendere anche Dio come assoluta Potenza, Sapienza ed Amore, come Mente in cui sono le Idee delle cose. Movendo dall'autocoscienza, conosciamo, per mezzo della *mens*, le cose per quel che hanno di essere e ci eleviamo fino all'apprensione di Dio, cioè tocchiamo la radice stessa dell'atto creativo. Il neoplatonismo è qui profondamente rinnovato, senza incorrere, come il Bruno, nel pericolo del panteismo, in quanto nel Campanella l'amore per la creatura non è amore di Dio *nella* creatura (né vi è un rapporto di necessità e univocità tra Dio e il mondo), ma Amore di Dio *attraverso* la creatura.
L'uomo e la natura, i due problemi dell'Umanesimo e del Rinascimento, trovano una soluzione filosofica negli elementi spiritualisti che si trovano nell'opera non sempre ordinata del Campanella. Nella presenza del divino nell'uomo, stimolatrice della sua attività spirituale, per l'Umanesimo, risiede la dignità della persona. Ma il rapporto tra umano e divino non è ben chiarito, né vi è umanista che abbia dato una soluzione speculativa del problema. Il Campanella, attraverso il neoplatonismo agostiniano, chiarisce che la dignità dell'uomo risiede nel partecipare delle tre primalità del Creatore, nell'amore per sé e per le cose come amore che fin dalla radice si rivela amore dell'Essere assoluto. Similmente, mentre il rapporto tra Dio e natura negli altri pensatori del Rinascimento non evita le tendenze panteistiche del Bruno o l'animismo del Telesio senza, d'altra parte, riuscire a fondare la scienza nel suo oggetto e nel suo metodo, invece, nel Campanella, esso è fissato nei termini filosofici della dipendenza delle creature dal Creatore, da cui le prime ricevono l'essere e dunque la loro perfezione e a cui consapevolmente o inconsapevolmente aspirano, mosse dal bisogno di compiersi nella perfezione assoluta di Dio. Certo, è abbandonata l'esigenza naturalistica della ricerca scientifica, ma è almeno ripresa ed approfondita quella metafisica. Così, all'inizio della filosofia moderna, la prima posizione consapevolmente critica del problema della conoscenza trova il suo fondamento nella metafisica e il principio dell'autocoscienza, assunto da Cartesio come punto di partenza della ricerca filosofica, si rivela affermativo dell'Essere che lo costituisce e lo trascende. La sintesi cristiana tra Dio, uomo e natura, che è in fondo l'esigenza e il travaglio del Rinascimento, ha un suo punto di equilibrio nella filosofia campanelliana.
Il Campanella è noto per le sue opere politiche, le quali hanno un interesse culturale e speculativo. Nell'opera *Monarchia di Spagna* (1599) giunge all'idea di una società universale, con a capo il Papa e con un Senato composto da tutti i Principi del mondo; invece, nella *Città del Sole* (1623), seguendo la *Repubblica* di Platone, sogna una società socialistica, città ideale, senza gerarchie, in cui tutti lavorano e nella quale le varie funzioni sono

adeguatamente ripartite. È abolita ogni proprietà privata, ogni abitazione separata, la famiglia e quant'altro alimenta l'egoismo: il bene individuale è subordinato a quello della comunità, Il pensiero politico del Campanella, malgrado alcune intuizioni, resta, in generale, inferiore a quello del suo tempo. Le idealità politiche campanelliane sono presentate come utili a un rinnovamento religioso (cristiano) universale.

7. *Il metodo sperimentale e Galileo Galilei.* - Nel naturalismo del primo Rinascimento l'esigenza filosofica e quella scientifica non sono ben distinte. Il Campanella ingarbuglia l'esigenza filosofica, GALILEO GALILEI rivoluzione quella scientifica; le due sintesi completano e concludono il Rinascimento.
Nacque a Pisa nel 1564, dove studiò medicina e matematica e dove fece le osservazioni sul pendolo nel 1583 e inventò la bilancia idrostatica. Nel 1589 ottenne la cattedra di matematica a Pisa e vi continuò gli esperimenti sulla caduta dei gravi. Passato all'Università di Padova, costruì un cannocchiale di sua invenzione, col quale scoprì le irregolarità della superficie lunare e i quattro satelliti di Giove, chiamati *medicei* in omaggio ai Medici. Il *Sidereus Nuncius* (1610) gli valse la protezione di Cosimo II, granduca di Toscana, che lo nominò suo primario matematico e filosofo. Intanto nel 1616 l'Inquisizione romana condannò la dottrina eliocentrica e vietò al Galilei di professarla. Nel 1623 pubblicò contro il Padre gesuita Orazio Grassi il Saggiatore e nel 1632 il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, che gli valse un secondo processo che si chiuse con la costrizione alla famosa abiura (1633). Ospite nel comodo villino di Arcetri, vi morì cieco nel 1642, assistito dai discepoli Torricelli e Viviani. Nel 1638 aveva pubblicato il *Dialogo delle scienze nuove*. La sua condanna si deve al tenace e cieco attacco all'autorità ecclesiastica.
Come abbiamo detto, l'aristotelismo anche nei secoli XV e XVI continua a dominare l'ambiente scientifico; d'altra parte, la cosiddetta filosofia naturale, le geniali costruzioni «poetiche» dei filosofi del Rinascimento e quel misto di scienza e pseudoscienza che erano la magia e l'astrologia mancavano di un metodo scientifico rigoroso tale da poter contrastare la precisione formale della scienza dei peripatetici, costruita con la sterile deduzione sillogistica o con l'induzione «per semplice enumerazione», che Bacone chiama puerile e Galilei inutile. L'ideale di questa scienza era di cogliere l'intima essenza delle sostanze naturali, la *qualità occulta*, l'elemento immutabile della realtà. Tuttavia, come abbiamo rilevato, si possono considerate precursori della scienza moderna, tra gli altri, Alberto Magno, Ruggero Bacone, Occam e, nel Quattrocento, il Cusano e Leonardo. Ma solo l'ipotesi copernicana, confermata scientificamente prima da Keplero e poi da Galilei, e le grandi scoperte iniziate da quest'ultimo, oltre alla elaborazione del nuovo metodo sperimentale, hanno fondato la scienza moderna.
Dal punto di vista filosofico, l'importanza del Galilei risiede nella *metodologia*; egli è il primo teorico del cosiddetto *metodo sperimentale,* che il suo genio

tradusse in maniera mirabile nella pratica della scienza positiva. Assieme al Campanella, anche se da un punto di vista diverso, pone il problema critico della conoscenza.
Il metodo galileiano risulta di due momenti, che, in fondo, sono uno solo: l'uno negativo come critica dell'aristotelismo della decadenza, l'altro positivo come affermazione della necessità dell'esperimento per l'indagine scientifica. Galilei esorta a non interrogare i libri degli antichi, ma a leggere nel gran libro della natura, i cui caratteri sono «triangoli, quadrati, cerchi, sfere, coni, piramidi, e altre figure matematiche, attissime per tal lettura». Egli non combatte lo spirito che anima la filosofia di Aristotele (lo Stagirita, come il Galilei, interrogava la natura seguendo la ragione e l'esperienza positiva), ma le ripetute sue offese ai tardi aristotelici. Tuttavia tra Aristotele e Galilei vi è un punto di dissenso fondamentale: per il primo fine della ricerca è la conoscenza della *forma* o dell'*essenza immutabile* del reale: per l'altro, invece, è la conoscenza della legge. La fisica non è scienza della *qualità*, ma della *quantità*; la fisica di Aristotele è fisica «metafisica». Con questa affermazione siamo passati dall'aspetto negativo a quello positivo del metodo.
Il *senso* e la *ragione*, con funzioni distinte, sono indispensabili al processo formativo della scienza. Col primo apprendiamo i fatti come appaiono, con la seconda ordiniamo i dati forniti dall'osservazione diretta e procediamo alla dimostrazione delle *ipotesi*. Il senso è dunque il grado iniziale, ma non si tratta della induzione «per semplice enumerazione», che pretende - cosa inutile ed impossibile - passare per tutti i particolari, ma dell'*induzione sperimentale*, che soltanto da alcuni casi (e anche da un solo esperimento) permette di risalire alla legge generale. Questa si propone dapprima come *ipotesi*, cioè si suppone come *causa*, ancora ignota, del fenomeno. Al momento *induttivo* segue quello dimostrativo o *deduttivo*, con il quale si controlla l'ipotesi con i fatti osservati, per averne la conferma, la *verificazione*. Solo quando c'è questa, l'ipotesi diventa legge.
Così Galilei precorre quel procedimento *ipotetico-deduttivo,* che è proprio della scienza. Attraverso il calcolo dimostrativo e matematico si può confermare quello che si è intuito per mezzo dell'esperienza.
Possiamo così riassumere i momenti positivi del metodo galileiano:
a) *osservazione* immediata del fenomeno nella sua complessità;
b) risoluzione di questa complessità negli elementi semplici traducibili in rapporti quantitativi o grandezze numeriche (*analisi*);
c) rapporto tra gli elementi ottenuti e formulazione dell'ipotesi esplicativa (*induzione*); verifica dell'ipotesi con il calcolo e l'esperimento (*deduzione*). Se il risultato del calcolo coincide con quello dell'esperimento l'ipotesi vale come legge.
Qui nasce un problema: partendo dall'esperienza sensibile, che appartiene al soggetto che ne ha coscienza, come si può affermare una realtà in sé? Il Galilei anticipa la distinzione di Locke tra *qualità primarie* e *qualità secondarie*. La

figura e la grandezza dell'oggetto, il luogo e il tempo, lo stato di quiete e di moto, ecc. presuppongono l'esistenza di una cosa da noi indipendente; il colore, il sapore, il suono, l'odore hanno esistenza non nelle cose, ma nei nostri sensi, di cui sono modificazioni, Essenza del reale, per la scienza, sono la grandezza, la figura, la quantità, il movimento, cioè tutto ciò che è traducibile nel linguaggio della matematica e si può calcolare. Così Galilei oltrepassa la scienza scolastica delle *qualità* e fonda la nuova scienza fisico-matematica, che è *quantitativa*. La fisica galileiana è la *fisica della quantità*, a differenza di quella di Francesco Bacone che, come vedremo, cerca ancora la *forma*, cioè l'essenza o qualità degli scolastici, non più metafisicamente ma fisicamente intesa. Galilei conclude davvero l'opera del Rinascimento intorno al problema della scienza, ne dimostra l'*autonomia* rispetto alla filosofia, in quanto alla scienza naturale riconosce come *oggetto* proprio la *legge* e come *strumento* proprio la *matematica*. Tra scienza e filosofia c'è distinzione e non c'è contrasto; la scienza considera i *rapporti*, la filosofia i *valori*. In tal modo il progresso scientifico non contrasta con la filosofia, né può pretendere di sostituirsi ad essa, in quanto filosofia e scienza hanno metodi e problemi propri, diversi ma non contrastanti. Galilei e non Bacone è il vero fondatore della scienza moderna.
Anche il problema del rapporto scienza-fede è posto in termini chiari. La scienza è autonoma di fronte alla teologia. Per la spiegazione dei fenomeni naturali vale l'esperienza e il ragionamento; per questioni riguardanti la religione la Sacra Scrittura. Ma, dato che la verità è una, quando c'è divergenza tra la testimonianza della Bibbia e quella dell'esperienza, bisogna dare più peso a quest'ultima, non perché la Bibbia erri, ma perché la Scrittura non può avere carattere scientifico, adattata com'è alla mentalità degli uomini primitivi.

8. *L'influsso del Rinascimento italiano*. - Il pensiero moderno ha inizio con il Rinascimento italiano e da esso deriva i suoi sviluppi. La polemica antiscolastica ed antiaristotelica, condotta in un primo tempo più con entusiasmo che con coscienza critica, con il Campanella raggiunge chiara consapevolezza delle esigenze della nuova filosofia e con il Galilei la maturità del problema della scienza e dei suoi rapporti con la filosofia stessa e la fede. In tal modo, il *problema del metodo* caratterizza il pensiero moderno e nella soluzione di esso s'impegnano, come vedremo, Francesco Bacone, che indica la strada dell'induzione sperimentale, e Renato Cartesio che traccia l'altra della deduzione matematica. Così ha inizio il dialogo tra empirismo e razionalismo, entrambi impegnati nell'approfondimento del problema critico della conoscenza. L'unità d'induzione e deduzione, fondata dal metodo scientifico del Galilei, resta compromessa con gravi conseguenze per la validità oggettiva del conoscere. D'altra parte, nell'empirismo moderno la sensazione, assunta nel suo ristretto significato psicologistico di stato o modificazione della coscienza soggettiva, perde l'essenziale metafisicità del «sentire» campanelliano. Allo

stesso modo l'interiorità del Campanella, avente anch'essa validità metafisica, si attenua nell'autocoscienza cartesiana che è solo il momento iniziale del processo deduttivo della ragione. Da ultimo il problema dei rapporti tra filosofia e religione, ancora fondamentale per il pensiero rinascimentale, perde ogni interesse per la filosofia del Seicento e del Settecento.
Come vedremo, le esigenze speculative del Rinascimento ritornano vigorose nella filosofia del Vico, proprio quando l'Europa è impegnata ancora a tentare le vie del puro empirismo e del puro razionalismo. Perciò bisogna andare cauti nel vedere nel Campanella rapporti intimi (anche se solo ideali e non di derivazione storica) con Cartesio, nel Bruno un anticipatore dello Spinoza ecc., quantunque rapporti ed influssi siano innegabili.
Certamente i contatti tra il pensiero italiano e quello europeo sono molto frequenti dal secolo XIV in poi: dotti stranieri vengono in Italia e dotti italiani vanno all'estero. Il Cusano, per esempio, visse a lungo in Italia e si fermò a Padova; il Bruno dimorò tre anni a Londra (e vi pubblicò i dialoghi italiani) e quattro anni in Germania, dove diede alla luce i dialoghi latini; il Campanella visse negli ultimi anni a Parigi; il Suàrez insegnò anche a Roma, ecc. Il Rinascimento italiano venne studiato, ammirato ed imitato dagli stranieri e da esso trassero origine i grandi sistemi filosofici dei secoli XVII e XVIII.

9. *Conclusione.* - Da quanto abbiamo detto risulta che l'Umanesimo è affermazione dell'integralità e dignità dell'uomo, che è tale in quanto acquista coscienza non solo della sua centralità nel mondo, ma anche della sua partecipazione a Dio. Platone e il neoplatonismo, più che Aristotele, avevano elaborato nell'antichità questo concetto della presenza del divino nell'uomo. Ciò spiega la loro fortuna attraverso Sant'Agostino, che il platonismo aveva assimilato al cristianesimo. D'altra parte, la filosofia della natura, pur con le sue esigenze naturalistiche e di autonomia dell'ordine naturale (Telesio) s'incentra sul problema dell'Assoluto (Bruno e Campanella). La rivendicata autonomia della scienza porta essa pure un suo contributo, anche se negativo, al problema teologico, che viene distinto da quello della scienza della natura. Così il Rinascimento, affermata l'autonomia della natura stessa e distinto il problema scientifico da quello teologico, oltre che fondare l'autonomia della scienza, riconferma quella della teologia. Ciò spiega perché un Bruno si considerava in buona fede e, in buona fede, Galilei rivendicava l'autonomia della scienza dalla religione. Si tenga conto ancora che la polemica antiaristotelica è, in prevalenza, contro l'Aristotele averroista che, da un lato, per il suo naturalismo, è in contrasto con le esigenze dell'Umanesimo e, dall'altro, come autorità «scientifica», è un ostacolo al progresso della scienza. Autonomia delia natura significa interpretazione del mondo fisico secondo la ragione e l'esperienza, indipendentemente dall'aristotelismo scientifico, cioè secondo i lumi naturali dell'uomo. Il Rinascimento non divinizza la natura, ma - mi si passi la frase -, in un certo senso, *snaturalizza* Dio. Non per nulla la metafisica del Campanella

e la speculazione scientifica del Galilei rappresentano la più matura espressione delle sue esigenze.

CAPITOLO IV
IL PROBLEMA DEL METODO: F. BACONE E R. CARTESIO

1. *F. Bacone e le origini dell'empirismo moderno*. *a) La instauratio magna*. - Come abbiamo accennato, il problema del metodo segna l'origine della scienza moderna. Abbandonato il principio d'autorità e accettate come sorgenti della conoscenza l'esperienza e la ragione, la ricerca metodologica si rendeva quanto mai urgente. Il nuovo metodo per l'inglese FRANCESCO BACONE è l'*induzione sperimentale*.
Nacque a Londra nel 1561 e, uomo di pochi scrupoli, col favore di Elisabetta e di Giacomo I, ebbe importanti uffici pubblici fino alla carica di cancelliere (1620). Accusato di corruzione, fu processato e condannato alla prigione. Ottenuto il condono dal Re, si ritirò a vita privata e si dedicò agli studi. Le sue opere principali sono: il *Novum Organum* (seconda parte di una progettata *Instauratio magna*; gli altri scritti sono abbozzi delle altre parti di essa), pubblicato nel 1621; *Cogitata et visa*, del 1607, ma pubblicato postumo nel 1653; *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). Morì nel 1626.
Francesco Bacone, che si ricollega ad una tradizione che risale a Ruggero Bacone, oltre ad esprimere la mentalità inglese pratica e positiva, è l'interprete più appassionato ed entusiasta dello spirito del suo tempo. Egli visse all'epoca delle prime conquiste della scienza, delle prime invenzioni (l'arte della stampa, la polvere da sparo, la bussola) e dell'affermarsi della potenza politica della sua patria. Ciò gli fece intravvedere, ed anche fantasticare (nella *Nova Atlantis*, infatti, descrive un'isola immaginaria abitata da un popolo felice, che ha saputo sfruttare le invenzioni per le comodità della propria esistenza), la possibilità di dare all'uomo il dominio della natura, mediante una *instauratio ab imis* della Scienza. La fiducia dell'alchimia e della magia nell'umana potenza dominatrice delle forze della natura, in Bacone diventa fiducia nel progresso della scienza. *Sapere è potere*, egli dice, e l'uomo *può* quanto sa. Il miglior modo per dominare la natura è osservarla ed interrogarla, ma perché essa risponda è necessario obbedirle. Scopo della scienza è d'instaurare il *regnum hominis* nel mondo. Il sapere non è *teoretico*, secondo il concetto proprio dei secoli precedenti, ma *pratico*, non *contemplazione*, ma guida dell'azione. Non si tratta d'instaurare il regno della verità tra gli uomini, ma il regno dell'uomo sulle cose. Più che la scienza a Bacone interessano le sue applicazioni pratiche, quello che oggi chiamiamo la tecnica.
Per realizzare questo scopo (che Bacone nel suo stile immaginoso, ma spesso efficace, chiama il «parto mascolino» del secolo) è necessario un *nuovo organo o strumento* di ricerca. Fino ad ora le invenzioni sono state opera del caso; è

necessario formulare un *metodo*, una specie di bussola del mondo intellettuale, valida a sostituire il vecchio *Organon* di Aristotele (siccome, per Bacone, la logica aristotelica è deduttiva, ad essa egli contrappone il suo *Novum Organum*, cioè il metodo dell'induzione).
Secondo Bacone, il processo deduttivo o sillogistico, valido come strumento di *dimostrazione*, è inefficace come strumento di *scoperta*. Il sillogismo, infatti, serve a dimostrare ciò che già si conosce, a far conoscere nuovamente quello che già si conosceva nelle premesse (questo modo di considerare la deduzione è errato perché essa, che è arricchimento di conoscenza - come nelle scienze matematiche - è anche strumento di scoperta, oltre che di prova). Al contrario, la induzione, dai fatti particolari osservati, ci fa inferire una verità che prima non conoscevamo. L'insufficienza del metodo aristotelico è di aver trattato diffusamente la deduzione e quasi trascurato l'induzione. Bacone si propone d'integrarlo, in modo da strappare alla natura i suoi segreti attraverso l'esperienza e l'osservazione, le sole che, facendoci conoscere le cause delle cose, ci danno il dominio su di esse. Solo così gli uomini usciranno dalla barbarie e potranno guarire della loro miseria ed infelicità. Il fine della scienza, per Bacone, è *pragmatico, strumentale*: essa è lo strumento di cui l'uomo si serve per interpretare e dominare la natura. I sensi non bastano; gli esperimenti potenziano le possibilità dell'uomo, realizzano «il connubio della mente e dell'universo».

b) *I due momenti del metodo induttivo*. - È questo il «nuovo strumento» di Bacone, risultante di due momenti: il *momento negativo* (*pars destruens*) e il *momento positivo* (*pars construens*).
Col primo, l'intelletto sottopone se stesso alla critica, acquista coscienza dei propri i errori, si libera dai pregiudizi che ostacolano la retta conoscenza delle cose. Tali pregiudizi sono dovuti al metodo dell'*anticipazione* della natura, il quale prescinde dall'esperimento e dalle cose particolari, salta agli assiomi generalissimi, che assume come principi assolutamente veri. È questo il metodo proprio della logica tradizionale, al quale Bacone contrappone quello della *interpretazione* della natura che, seguendo l'esperienza, gradualmente ascende dalle cose particolari ai principi, da cui nascono nuove conoscenze. Il primo libro del *Novum Organum* è dedicato a distruggere le «anticipazioni» per purificare l'intelletto. Bacone raccoglie in quattro gruppi le fonti degli errori o *idoli* o false immagini della realtà: a) *idola tribus*, derivanti dalla natura della nostra mente, comuni alla specie («tribù») umana, i quali inducono a pensare le cose e le loro relazioni in analogia all'uomo. Da qui, per esempio, la tendenza a porre nelle cose stesse ordine ed uniformità che realmente non esistono (spiegazioni antropomorfiche della natura), a dare importanza più a certe cose che ad altre (per esempio, a quelle che colpiscono la nostra fantasia) ecc.; b) *idola specus* o pregiudizi propri della formazione mentale (che è come una «spelonca», dove, secondo il celebre mito della *Repubblica* di Platone, si

vedono le ombre e non le cose reali) del singolo individuo dovuta ad inclinazioni naturali o ad abitudini acquistate con l'educazione; c) *idola fori*, derivanti dai rapporti con gli altri uomini, dalla vita sociale (dal «mercato», luogo d'incontri e relazioni) e dovuti soprattutto all'uso convenzionale delle parole, da cui nascono dispute interminabili quanto inutili; d) *idola theatri*, derivanti dalla suggestione esercitata da teorie tradizionali, da sistemi filosofici (dai filosofi dell'astratta deduzione) che, come le favole teatrali, sono pure costruzioni fantastiche. Così Bacone delinea, spesso con acute analisi psicologiche, una teoria sistematica dell'errore. Anche l'eccessivo ossequio alla sapienza antica è fonte di errori: gli antichi, dice Bacone con Bruno, siamo noi che, all'esperienza dei vecchi, aggiungiamo la nostra. La verità si manifesta attraverso il processo storico, cioè attraverso l'umano sforzo, e non si afferma per autorità. Nella gnoseologia baconiana, come in quella di Cartesio, è viva l'esigenza critica. Liberata da questi preconcetti, la mente purificata è in grado di applicare alla natura il *metodo della induzione o della interpretazione.*

Bisogna partire dall'esperienza e procedere in maniera ordinata, cioè interpretando pazientemente la natura e non anticipandola frettolosamente. Il processo induttivo dev'essere *graduale e interpretativo*: salire a grado a grado e non saltare subito, come abbiamo già detto, con una ricerca poco accurata e superficiale, agli «assiomi generalissimi». D'altra parte, non è sufficiente neppure quella forma d'induzione che non va oltre l'enumerazione dei casi in cui si manifesta un fenomeno (*Inductio quae procedit per enumerationem simplicem res puerilis est*, dice Bacone): il processo induttivo è molto più complesso.

L'oggetto della ricerca induttiva, per Bacone, è l'*essenza* o la forma del fenomeno da rinvenire tra le varie circostanze in cui il fenomeno stesso si presenta. Per far ciò è necessaria, dopo avere attinto la materia dall'esperienza, la formulazione delle *tavole*. Nella prima tavola (*tabula presentiae*) si elencano i casi in cui il fenomeno si verifica benché in circostanze diverse; nella seconda (*tabula absentiae*) quelli in cui non si verifica, pur presentandosi circostanze simili a quelle rilevate nella tavola precedente; nella terza (*tabula graduum*), i casi in cui il fenomeno si verifica nei suoi gradi crescenti o decrescenti. La *forma* di un fenomeno consisterà, dunque, nella proprietà sempre presente nella prima tavola, sempre assente nella seconda, con variazioni di aumento o diminuzione nella terza. Non abbiamo ancora una dimostrazione sicura, ma possiamo formulare un'ipotesi provvisoria. Dalla *prima vendemiatio*, che serve da guida, si procede alle *instantiae*, cioè ad esperienze che servono a confermarla. Delle molte istanze è decisiva la *cruciale*, cioè quella che dimostra la connessione necessaria di un fenomeno con un altro e la sua separabilità dagli altri. L'istanza cruciale, in breve, stabilisce la causa (o forma) vera di un fenomeno.

La dottrina metodologica di Bacone è inferiore a quella di Galilei. In essa il passaggio dai casi particolari alla legge resta ingiustificato. L'esperienza dei

particolari, per quanto possa essere accurata, mi dice solo ciò che è avvenuto, non ciò che avverrà: mi dice, per esempio, che il pane fino ad oggi mi ha nutrito, non che mi nutrirà sempre. Nei limiti di un puro empirismo, è impossibile cogliere verità di ordine necessario. La convalida dell'induzione non è nel senso, ma nell'intelletto, come vide benissimo il Galilei che all'induzione unì la deduzione. In Bacone, invece, il passaggio dall'ipotesi alla legge è sempre operato dall'esperienza sensibile e perciò la legge non può essere necessaria. L'empirismo inglese da Hobbes a Hume, fermo al modo baconiano di concepire l'esperienza, non poteva non sboccare nel soggettivismo e nello scetticismo.
Inoltre Bacone, nel porre la conoscenza della *forma* (che è, in fondo, la sostanza aristotelica) come fine della ricerca induttiva, non distingue la fisica dalla metafisica, al contrario del Galilei che, considerando la legge come rapporto tra fenomeni, afferma contemporaneamente l'autonomia della scienza e quella della metafisica.

2. *Renato Cartesio e le origini del razionalismo moderno.* a) *Considerazioni generali.* - La riflessione filosofica dei secoli XVII e XVIII sviluppa i suoi motivi fondamentali di pari passo con il progredire delle scienze matematiche e naturali e con il consolidarsi degli Stati nazionali sul declinato Impero universale del Medio Evo. Il Rinascimento italiano con il Galilei e il Machiavelli aveva dato la prima risposta al problema della scienza e a quello della politica; con il Campanella aveva chiarito la nuova esigenza filosofica: l'autocoscienza come punto di partenza del filosofare. Anche il Galilei, pur dentro certi limiti, dà un carattere, diciamo così, «umanistico» al metodo sperimentale: esperienza e calcolo matematico intesi come due momenti di un unico metodo con cui l'uomo interroga e agisce sui fenomeni della natura. La scienza si fonda sull'esperienza, ma il soggetto attivo dell'esperienza è l'uomo. La struttura dei rapporti scientifici è costruita dall'uomo, il quale, in tal modo, rende intelligibile la realtà naturale. Per vie diverse, Campanella e Galilei, come abbiamo accennato, pongono il *problema critico della conoscenza*.
L'autonomia della scienza è anche autonomia del pensiero; l'autonomia dello Stato (l'altro problema del pensiero moderno) è autonomia dell'individuo che rivendica i propri diritti e la sua libertà nello Stato stesso. Carattere umano della filosofia, della scienza, della politica: ecco lo spirito del pensiero europeo del '600 e del ‘700, ormai diverso da quello della Scolastica. L'umanesimo si avvia a trasformarsi in decisa laicizzazione della vita e della cultura.
Il problema del metodo, che interessa sia la scienza che la filosofia, pone nuove pressanti domande gnoseologiche e metafisiche. Galilei aveva fissato i due momenti del metodo sperimentale, l'induzione e la deduzione; Bacone approfondisce l'induzione e ad essa subordina la deduzione; Cartesio, invece (mentalità di matematico e, come fisico, inferiore ai suoi tempi) assegna il primato alla deduzione. I due momenti *del* metodo vengono così a porsi come

due metodi, come due sorgenti della conoscenza. Da qui traggono origine le due grandi correnti del pensiero moderno: l'*empirismo* inglese (Hobbes, Locke, Berkeley, Hume) e il *razionalismo* (Cartesio, Malebranche, Spinoza, Leibniz). Ma sia gli empiristi che i razionalisti sottopongono ad indagine critica l'induzione e la deduzione, ne misurano la portata e ne segnano i limiti. Il dubbio, iniziale (Cartesio) o conclusivo (Hume), è alla radice stessa del problema del conoscere. *Coscienza critica dell'esperienza; coscienza critica della ragione*: questa *criticità* differenzia l'empirismo da Locke in poi da quello dommatico di Bacone e il razionalismo moderno da Cartesio in poi da quello antico e medioevale. Empirismo e Razionalismo significano già: a) primato del problema del conoscere e riduzione ad esso di ogni altro problema (*gnoseologismo*); *critica* delle stesse sorgenti della conoscenza (esperienza e ragione) o delle facoltà conoscitive dell'uomo per saggiarne la validità e segnarne i limiti.
Il problema generale del metodo, così impostato, interessa anche la metafisica. I teorici del metodo della scienza, Bacone e Galilei, muovono da una concezione *meccanica* della natura, intesa cioè come sistema di eventi o fenomeni, governato dalla necessità causale e dal movimento. Lo stesso *meccanicismo*, che regola la natura, governa anche il mondo umano, oppure quest'ultimo è il regno della libertà? E in tal caso, quale è il rapporto tra libertà umana e necessità fisica? A questi problemi, empirismo e razionalismo rispondono in maniera diversa: il primo, con Hobbes, estende il meccanicismo naturale all'attività umana; il secondo, con Cartesio, limita la necessità meccanica alla natura fisica e sbocca in un *dualismo* di spirito e materia, pensiero e natura; da qui il problema metafisico del loro rapporto e della loro unità in Dio.
Empirismo e razionalismo in gnoseologia, meccanicismo e spiritualismo in metafisica. Ma, come abbiamo detto, la gnoseologia tende a porsi essa stessa come metafisica; e, d'altra parte, sotto l'influsso delle matematiche e delle scienze, il problema teologico si assimila a quello cosmologico, cioè Dio è concepito come Legge suprema dell'universo.

b*) Il metodo*. - Bacone pone i problemi che approfondirà l'empirismo posteriore; RENATO DESCARTES (Cartesius) inizia il razionalismo moderno e pone i problemi che svolgerà, e sistemerà il razionalismo stesso nel suo lungo dialogo critico con l'empirismo.
Cartesio è stato celebrato come il filosofo del *metodo*. Certo però l'originalità del *Discorso sul metodo* non consiste né nella critica della tradizione culturale scolastica già fatta dal Rinascimento italiano, né nella formulazione delle quattro regole, che non contengono niente di più del metodo galileiano. E cioè: a) regola dell'*evidenza*: non accettare niente per vero che non sia riconosciuto tale per la sua evidenza, cioè che non si presenti così chiaramente e distintamente al mio spirito da non avere esso alcuna occasione per metterlo in

dubbio (evidenza per intuito, che nasce dalla sola luce della ragione); b) regola dell'*analisi*: analizzare le difficoltà decomponendole nel maggior numero di parti possibili e necessarie per meglio risolverle; c) regola della sintesi: «condurre i miei pensieri per ordine, cominciando dagli oggetti più semplici e più facili a conoscersi, per salire a poco a poco, come per gradi, fino alle conoscenze più complesse» supponendo che vi sia un ordine anche tra gli oggetti che non procedano naturalmente gli uni dagli altri (*ordine della deduzione* o del ragionamento); d) regola della enumerazione: «fare sempre enumerazioni così complete e revisioni così generali da essere sicuri di non omettere niente».
Ma l'esigenza metodologica di Cartesio (ed è qui la sua originalità) è diversa da quella di Bacone e Galilei. Per Cartesio non si tratta d'interpretare la natura, ma di porre il problema della validità del conoscere come tale. La sua è un'esigenza critica e precisamente quella di porre in discussione il processo stesso della conoscenza. La matematica, modello del conoscere, è solo punto di partenza del metodo cartesiano: l'evidenza matematica pone il problema dell'evidenza della ragione in generale, che è il *primo assoluto* dell'umano conoscere. Così Cartesio, nel momento stesso che considera il metodo matematico come perfetto e valido per intendere le leggi del meccanismo della natura (Galilei), ne limita la portata, in quanto il principio primo dell'evidenza matematica è il *pensiero*, che sfugge ad ogni trascrizione quantitativa. La filosofia per essere anch'essa scienza va costruita con metodo analogo a quello matematico, ma, d'altra parte, la matematica rimanda al problema del soggetto pensante, che non è problema matematico. È il pensiero il punto di partenza del problema della verità, del criterio supremo di ogni verità. Cartesio sviluppa (non nel senso di una dipendenza storica) il principio campanelli ano dell'autocoscienza, ma tende a fare della ragione, sia pure al di là delle sue intenzioni, il principio primo assoluto della verità e anche della realtà. È perciò vero che egli è il fondatore del razionalismo moderno, anzi del pensiero moderno, se con questa espressione s'intende l'*esigenza della soggettività*, la sua validità e il suo approfondimento anche rispetto al mondo oggettivo.
In conclusione, Cartesio erige il metodo matematico a metodo della conoscenza in universale, ma lo inserisce nel problema generale della validità della ragione umana. Ciò lo porta non ad una estensione pura e semplice del metodo delle matematiche agli altri rami del sapere, ma a giustificare *criticamente* il valore universale del metodo stesso. Tale giustificazione o fondazione non può essere che il pensiero. Il problema gnoseologico si pone esso stesso come problema metafisico. È il primo annunziarsi di quella che sarà la «metafisica del pensiero», diversa dalla «metafisica dell'essere», propria della speculazione classico-cristiana.

c) *Il «dubbio metodico» e il «Cogito, ergo sum»*. - Il procedimento matematico risulta di due momenti: di alcuni principi per se stessi evidenti e di cui abbiamo

immediata intuizione; della dimostrazione, in virtù di questi principi, di innumerevoli proposizioni tra loro concatenate, in modo che una verità sia conseguenza di un'altra. I due momenti del procedimento matematico sono, dunque, l'*intuizione* e la *deduzione*. Siccome la matematica, per Cartesio, è il modello della conoscenza, consegue che l'*intuizione* e la *deduzione* sono i due momenti della scienza in universale. La filosofia è vera scienza, in quanto possiede principi intuitivi da cui si deducono rigorosamente le altre verità. Quali sono questi principi, di per se stessi evidenti?
Cartesio muove dal *dubbio* detto *metodico*, perché considerato come via per giungere alla certezza e non, come per gli scettici, fine a se stesso (*dubbio sistematico*). Io dubito di ciò che mi attestano i sensi, perché ho sperimentato che qualche volta mi hanno ingannato; dubito anche degli elementi costitutivi della realtà (estensione, grandezza, luogo, numero, ecc.) e persino delle verità matematiche, in quanto potrebbe darsi che un Genio maligno, potente ed ingannatore, abbia fatto la mente umana in modo da farle apparire vero ciò che invece non è tale. Il dubbio è così spinto alla sua forma estrema (*dubbio iperbolico*): «sospendo» l'*assenso* a tutte le conoscenze e le considero provvisoriamente tutte false.
Ma proprio dal dubbio stesso nasce la certezza più luminosa ed indiscutibile. Infatti, posso ingannarmi su tutto, ma non potrei ingannarmi se non esistessi; dunque esisto io che m'inganno: se dubito penso e, se penso, sono: *Cogito, ergo sum*. Io dunque *sono una cosa che pensa*: *ego sum res cogitans*, cioè spirito, intelletto, ragione, volontà, sentire. C'è la coscienza di me, a prescindere dal *contenuto* dell'atto del pensare, il quale può anche non esistere affatto, senza che venga posta in dubbio l'esistenza di me pensante. Questa certezza è l'intuizione immediata del mio essere nel pensare e tale intuizione mi si presenta *chiara* e *distinta*. Il cogito mi fornisce dunque il criterio dell'evidenza e cioè: *è vero tutto ciò di cui io ho una conoscenza chiara e distinta come quella del mio io* (*chiara*, in quanto evidente e manifesta al mio spirito: *distinta* in quanto si differenzia da tutte le altre idee. Come si vede, Cartesio svaluta l'evidenza sensibile, che in nessun caso può essere criterio di certezza). Il «*Cogito, ergo sum*» non è un ragionamento - non s'inferisce dal cogito il sum - come può far credere l'*ergo*, ma un'intuizione immediata, anteriore ad ogni raziocinio e su cui si fonda la validità di ogni ragionamento. L'esistenza non è *dedotta* dal pensiero, ma è colta *immediatamente* nel pensare. L'intuito del *cogito* è l'atto stesso dell'evidenza, che s'identifica con l'intuito originario del soggetto pensante, che, per Cartesio, è sostanza (*res cogitans*).
Il dubbio iniziale a cui tutto è sospeso e che tutto sospende (qualunque altra autorità, che non sia la ragione, e Dio stesso) diventa con Cartesio l'insegna del razionalismo moderno, il quale non riconosce altra autorità oltre alla ragione e fa *tabula rasa* di ogni principio precostituito alla ricerca.
Con ciò il razionalismo moderno manifesta chiaramente il suo aspetto rivoluzionario rispetto a tutte le altre precedenti forme greco-cristiane. Ciò

spiega, tra l'altro, perché il procedimento di Cartesio differisca da quello analogo di Agostino e Campanella, volto a superare lo scetticismo (Agostino non dice *cogito, ergo sum*, ma: «*si fallor, sum*») sulla base della verità trascendente la ricerca. Quello di Cartesio invece problematizza la verità stessa e la fa dipendere dalla ricerca razionale.
Questo punto è fondamentale per intendere lo svolgimento ulteriore del pensiero europeo. La filosofia cessa di essere *scienza dell'essere (metafisica)* e diventa *dottrina del pensare e del conoscere (gnoseologia)* con cui la metafisica viene identificata. Non l'essere condiziona il pensiero, ma il pensiero l'essere. Cartesio è però soltanto il punto di partenza di questa nuova posizione, che assume forma chiara e precisa attraverso il lungo lavorio del pensiero fino al Kant e allo Hegel.

d) *Dal «Cogito» a Dio e alla verità oggettiva*. - Il Cogito, come sappiamo, è il principio dell'evidenza. Ma non basta l'intuizione immediata della mia coscienza: essa non è ancora verità oggettiva, ma il saldo punto di partenza e di appoggio su cui far leva per costruire il sapere. È necessario, secondo Cartesio, sorpassare i limiti della coscienza soggettiva per attingere una verità oggettivamente valida. Così l'iniziale idealismo manifesta una profonda esigenza realistica. Qui si pone il problema delle *idee* e della loro validità oggettiva (rispondenza delle idee stesse alle cose).
Per il fatto che dubito, io sono un essere imperfetto e limitato, in quanto il conoscere è una perfezione maggiore del dubitare. Per conseguenza non posso essere la causa del mio essere imperfetto, perché, se lo fossi, mi sarei date tutte le perfezioni contenute nell'*idea di Dio*, che è in me «come la marca dell'artigiano è impressa nella sua opera»; dunque la causa di me imperfetto è un Essere perfetto, Dio. Così Cartesio ricava dal *cogito* la prova dell'esistenza di Dio, di cui l'uomo ha l'idea. L'essere che è causa di se stesso è perfettissimo; l'essere imperfetto non può essere causa di se stesso; il suo esistere rimanda ad una causa perfetta; c'è dunque un Essere perfetto che ha creato gli enti limitati e imperfetti, i quali non possono essere perfetti, in quanto il concetto di creazione implica un depotenziamento dal Creatore alle creature.
Il termine *idea* con Cartesio comincia ad avere un nuovo significato: essa è innanzi tutto un atto mentale, soggettivo e, come tale, esiste nel mio pensiero senza che io abbia alcuna sicurezza dell'esistenza di un contenuto oggettivo ad essa corrispondente. L'idea è «oggettiva» solo in quanto *rappresenta* un oggetto, è un'immagine delle cose. Tale oggettività è fondata solo sull'esistenza di Dio. Con Cartesio l'idea comincia a perdere il suo valore ontologico.
Posto che vi è in me l'idea di Dio (cioè dell'Essere infinito, eterno, onnisciente, onnipotente e creatore), debbo concludere che non l'ho creata io essere finito; né posso indurla dalle cose del mondo esterno, in quanto il finito non può essere causa dell'infinito. E allora, in base al principio che la causa di un'idea deve contenere almeno tanta perfezione quanta è quella rappresentata dall'idea

stessa, si conclude che l'idea di Dio o dell'Essere infinito che è in noi deve avere per causa Dio stesso; dunque esiste Dio. L'idea di Dio è *innata*, è come l'impronta che il Creatore ha impresso nella coscienza della creatura. Ancora: basta avere l'idea dell'Essere perfettissimo - dice Cartesio, rinnovando l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta - per ammetterlo esistente, in quanto all'Essere perfettissimo appartiene anche la perfezione dell'esistenza, con la stessa necessità con cui una proprietà del triangolo appartiene al triangolo stesso. Dunque, non si può pensare Dio come essere perfettissimo senza pensarlo necessariamente esistente. Dio esiste in virtù della sua stessa essenza; è l'unica essenza che pone per sovrabbondanza necessariamente la sua esistenza.

Le tre prove poggiano sulla idea innata di Dio e perciò muovono tutte dall'esistenza dell'io pensante e sono di derivazione agostiniano-anselmiana (l'agostinismo, presente in Cartesio più di quanto si creda, spiega, come vedremo, perché alcuni occasionalisti, d'ispirazione agostiniana, si considerino cartesiani).

L'esistenza di Dio segna il passaggio dall'evidenza immediata del *cogito* alla *verità* oggettiva, il superamento dei confini della soggettività, a cui il dubbio sembrava limitare il conoscere. Provata l'esistenza di Dio, è possibile su di essa fondare la verità oggettiva del mondo: Dio è garanzia del criterio dell'evidenza. Così il razionalismo moderno, nel tentare la via della sola autorità razionale, col suo fondatore, conserva ancora un fondamento teistico, anche se il suo Dio sia un puro ente di ragione. Infatti, come osserva Pascal, il Dio cartesiano non è quello della religione; è il gran geometra, autore delle verità matematiche e dell'ordine del mondo. Le verità sono create liberamente dalla sua volontà, sono vere (come già aveva detto Duns Scoto) per libero decreto divino. Dio, perfezione assoluta, è anche sapiente e buono; dunque non può aver dato all'uomo facoltà conoscitive ingannevoli. Egli è la sorgente creatrice e il fondamento di ogni verità.

Oltre all'idea di Dio, sono anche innate, per Cartesio, tutte le altre nozioni originarie (principi logico-matematici, morali ecc.), Il filosofo distingue tre tipi di idee: le idee avventizie, che vengono dal di fuori e non hanno alcuna garanzia di verità oggettiva; le idee *fittizie*, trovate o elaborate da noi stessi sulle precedenti, e le idee innate che sono connaturali all'intelletto. Solo di queste ultime Dio garantisce l'infallibilità e pertanto sono vere le conoscenze dedotte dai principi evidenti ed innati, che si presentano come idee chiare e distinte. Ma l'intelletto può anche giudicare disformemente sotto l'azione di qualche cosa di estraneo e precisamente della volontà libera, la quale lo spinge a giudicare anche nel caso in cui l'oggetto del giudizio non sia razionalmente evidente. Pertanto la causa dell'errore non è né Dio né l'intelletto, ma un abuso del potere della libertà. *L'errore non è teoretico, ma pratico.*

e) *Il meccanicismo naturale e l'uomo*. - Anche la realtà del mondo naturale, per Cartesio, si fonda sull'esistenza di Dio. Se tutto ciò che percepisco fosse un'illusione, dovrei ammettere che Dio m'inganna; e ciò è contrario all'idea di Dio stesso come verità e bontà. Dunque, il mondo corporeo, di cui i sensi mi danno testimonianza, esiste. Io *ricevo* idee delle cose sensibili, le quali non possono essere prodotte da me che sono sostanza pensante; dunque, esiste una sostanza diversa (che non può essere che corporea), di esse causa attiva, nella quale è contenuto quello che le idee mi rappresentano. Né può essere diversamente, altrimenti Dio mi avrebbe ingannato (nota quanto «fideismo» vi è nel fondatore del «razionalismo» moderno!). Tale sostanza deve avere caratteri diversi da quelli del mio spirito e dunque essere estesa, divisibile, ecc. Ciò non significa però che le cose siano così come i sensi le rappresentano (per Cartesio i sensi hanno solo una validità pratica: ci fanno conoscere ciò che è utile e comodo e non quello che è vero e reale). Conoscerle significa sapere non ciò che esse sono per i miei sensi, ma quel che sono per il mio intelletto. Bisogna non fermarsi alle qualità sensibili, ma cogliere le qualità intelligibili.
La materia è *sostanza estesa*, le cui qualità oggettive sono il moto, la figura, la grandezza ecc. Invece, il colore, il suono, il sapore, l'odore ecc. non esistono nella realtà corporea, anche se sono impressioni prodotte da essa in noi. Le prime, come aveva detto già Galilei, sono qualità *oggettive* o *primarie*, le seconde *soggettive* o *secondarie*. I mutamenti che avvengono nella materia sono dovuti alle leggi del movimento, del quale la prima causa è Dio. L'universo è una macchina gigantesca, di cui i singoli corpi non sono che parti. Anche l'uomo, in quanto corpo, è una macchina, mirabile, ma sempre macchina.
Così nella fisica cartesiana l'esigenza della scienza moderna ha una delle sue espressioni. Non esistono cause finali nel dominio della natura e i fenomeni naturali hanno carattere matematico. La riduzione dell'essenza della sostanza corporea alla sola estensione in lunghezza, larghezza e profondità (Cartesio identifica l'estensione con lo spazio geometrico), governata dai tre principii d'inerzia, della conservazione del movimento e della tendenza in ogni cosa a muoversi in linea retta, costituiscono il fondamento del rigoroso meccanicismo e determinismo della fisica cartesiana. In mezzo al determinismo universale la *res cogitans* a cui ineriscono la libertà e la finalità è un'eccezione. Da qui la difficoltà di difendere e giustificare la libertà e la responsabilità umane e, dall'altra, la tentazione di estendere allo spirito lo stesso meccanicismo della natura.
Solo l'anima distingue l'uomo dalle bestie; soltanto l'uomo è *res extensa* (corpo) e *res cogitans* (spirito), la cui unione, che rende possibile l'azione dell'uno sull'altro, è operata da quella parte del cervello che è la *ghiandola pineale*. L'anima è capace di *azioni* e di *passioni*; le prime volontarie, le seconde involontarie, causate in essa da forze meccaniche (*spiriti vitali*) che agiscono nel corpo. È forte l'anima che sa vincere le passioni (percezioni,

emozioni, ecc.), debole quando se ne lascia dominare. L'uomo deve liberarsi dalla schiavitù delle passioni stesse (che ingrandiscono il bene e il male) e lasciarsi guidare dall'esperienza e dalla ragione fino al punto di sostituire il dominio della ragione stessa (*saggezza*) a quello delle passioni, in modo da essere padrone della sua volontà e in possesso di tutta la sua libertà. Cartesio indica tre regole di condotta (suggerite come regole della «morale provvisoria» nel *Discorso sul Metodo*): a) obbedire alle leggi ed ai costumi del paese, conservare la religione tradizionale e regolarsi secondo le opinioni più moderate; b) essere fermi e risoluti nell'azione e persistere in un'opinione, una volta accettata; c) sforzarsi di vincere piuttosto se stessi che la fortuna e di cambiare i propri pensieri più che l'ordine del mondo.
La libertà, per Cartesio, è un'esperienza interiore, testimonianza della coscienza. Oltre che come «indifferenza» ad atti opposti, è intesa da lui come determinazione secondo il giudizio della ragione: siamo liberi quando «per affermare o negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone agiamo in modo da non *seguire* nessuna forza esteriore che ci costringa».

f) Il dualismo delle sostanze. - Meccanicismo e determinismo delle sostanze corporee; libertà e finalità delle sostanze spirituali. Per Cartesio, come sappiamo, il pensare non è puro atto del pensare, ma *sostanza* pensante, anima, con cui esso s'identifica. Veramente, per lui, sostanza è soltanto Dio, in quanto solo Dio è *causa sui*, ma anche degli esseri finiti si può predicare la categoria della sostanza nel senso di «cosa che per esistere non ha bisogno di altro che del concorso di Dio». Il termine «sostanza» si predica dunque analogicamente di Dio e degli enti creati. Anche l'io in questo senso è sostanza, sostanza spirituale, pensiero; lo spirito è *res cogitans*. Ma, come abbiamo visto, nell'universo non esistono soltanto sostanze spirituali, ma anche i corpi, di cui l'attributo costitutivo è l'estensione; il corpo è *res extensa*. Spirito e corpo sono nettamente distinti. Come egli scrive, io sono «una sostanza, la cui essenza o natura è pensare e, per essere, non ha necessità di alcun luogo; né dipende da alcuna cosa materiale; perciò questo io, cioè l'anima, per la quale io sono quello che sono, è interamente distinta dal corpo».
Spirito e materia costituiscono dunque due mondi irriducibili: il primo quello del pensiero, della libertà e dell'attività, il secondo il mondo dell'estensione, del determinismo, della passività. Spirito e materia sono due sostanze eterogenee: non c'è azione dell'una sull'altra. Questo *dualismo metafisico* lasciava in eredità gravi problemi. Non c'è dubbio che i due mondi si congiungano in Dio (creatore dell'uno e dell'altro) e nell'uomo, nel quale l'anima e il corpo sono in relazione. Il dualismo cartesiano, pertanto, da una parte, poneva il problema di spiegare il rapporto e l'azione scambievole tra le due sostanze eterogenee (spirito e materia) e, dall'altra, quello di giustificare la realtà delle sostanze finite rispetto a Dio sostanza infinita.

CAPITOLO V
LO SVILUPPO DEL CARTESIANESIMO E B. SPINOZA

1. *La polemica sul cartesianesimo:* *a) P. Gassendi*. - La filosofia di Cartesio ebbe una vasta diffusione in Europa, rappresentò il pensiero dominante del secolo, penetrò nella vita culturale e in Francia, come sempre capita in questo Paese, diventò la moda della società elegante. Vivente lo stesso Descartes, tra i dotti - per l'attività del suo amico il P. MARINO MERSENNE (1588-1648), in corrispondenza con i maggiori pensatori dell'epoca - si accesero vive dispute e discussioni. Scienziato e teologo, il Mersenne occupa un suo posto nella grande rivoluzione scientifica ed intellettuale del sec. XVII. In rapporto con tutti i più noti scienziati e filosofi dell'epoca, servi di punto di collegamento, d'incontro e d'intesa. Cartesio mandò al Mersenne le sue *Meditazioni*; l'amico, a sua volta, le mandò in lettura al Gassendi, allo Hobbes ecc.; l'opera fu pubblicata l'anno dopo (1641), seguita dalle *Obbiezioni* e dalle *Risposte* di Cartesio.
Avversari di Cartesio furono i Gesuiti sostenitori dell'ortodossia cattolica e i protestanti: gli uni e gli altri vedevano i pericoli della libera ricerca (le opere di Cartesio furono messe all'Indice nel 1663 e proibite in Francia. In Olanda, invece, il cartesianesimo continuò a diffondersi e ad essere insegnato nelle Università). Le opposizioni però non riuscirono ad impedire che il cartesianismo si diffondesse ed influenzasse gli ulteriori sviluppi del pensiero.
Le *Quinte Obbiezzoni* alle *Meditazioni cartesiane* si devono a PIETRO GASSENDI (1592-1655), canonico a Digione e professore ad Aix e a Parigi (il suo primo scritto del 1624 è contro Aristotele e la filosofia scolastica - *Exercitationes paradoxicae aduersus Aristotelem* -. Nelle opere posteriori si occupa della dottrina atomistica nel tentativo di rinnovare).
Dal punto di vista propriamente speculativo, Gassendi presenta scarso interesse. La sua logica ha una decisa intonazione nominalistica ed empiristica, la sua fisica segue l'atomismo epicureo, ripensato secondo le teorie del tempo e soprattutto con la preoccupazione di correggere quelle affermazioni di esso che sono in più stridente contrasto con la religione. Così, ad es., ammette la creazione *ex nihilo* (gli atomi, ingenerati ed incorruttibili dal punto di vista naturale, sono stati creati da Dio e da Lui possono essere annientati), come pure che il movimento degli atomi è causato da Dio stesso regolatore ed ordinatore dell'universo, Provvidenza. Sotto l'influenza di Galilei sostiene che non il movimento, ma l'impulso al movimento è costante; e, con Telesio, che tutti gli atomi hanno una loro propria sensibilità (diversa da quella degli animali e degli uomini). Principio della sensibilità e della vita è l'«anima del mondo». Così, in questa elaborazione la fisica epicurea perde la sua struttura materialistica e meccanicista. Ma più che di un ripensamento critico, si tratta di un compromesso o, se si vuole, di una *contaminatio* di materialismo e spiritualismo. Anche la sua dottrina dell'anima umana è un compromesso: oltre all'anima fatta di materia sottilissima, ve ne è un'altra l'«intelletto», immateriale

ed immortale, da Dio creata ed infusa nel corpo. Ma, come si dice che l'uomo è uno, pur risultando di corpo e di anima, così l'anima è una, pur essendovi nell'uomo due anime.

b) *L'occasionalismo e N. Malebranche*. - Come abbiamo già detto, il dualismo cartesiano di materia e spirito, sostanze eterogenee, poneva il duplice problema del loro rapporto e del rapporto tra Dio e le sostanze finite. La eterogeneità delle due sostanze rendeva inspiegabile l'azione dell'anima sul corpo e viceversa, che Cartesio aveva ammesso senza un'adeguata giustificazione. Alcuni continuatori di Cartesio riportano ogni causalità efficiente all'azione diretta di Dio sul mondo e compromettono l'autonomia delle sostanze finite, spiriti e corpi. Da qui l'accento *mistico* di questi cartesiani, che coloriscono il razionalismo di un carattere religioso e di motivi agostiniani («siamo, viviamo e ci muoviamo in Dio»). Secondo l'*occasionalismo*, né i corpi nelle sensazioni agiscono sull'anima, né l'anima nelle volizioni agisce sul corpo; non l'azione del corpo né la decisione volontaria producono rispettivamente la sensazione e la volizione, ma l'una e l'altra sono occasioni perché le produca l'attività di Dio, unica causa efficiente. Pertanto, conclude l"olandese ARNOLDO GEULINCX (1624-1669) - uno dei teorici dell'occasionalismo - il rapporto tra gli spiriti finiti e le cose è un continuo miracolo, di cui l'uomo è solo spettatore. Né l'uomo è una sostanza, dice Geulincx anticipando Spinoza, ma solo un *modo* dell'*unica* sostanza, che è Dio: il nostro corpo è un modo dell'infinito corpo, il nostro spirito è un modo dello spirito infinito.
La stessa strada di Geulincx è battuta dal francese NICOLA MALEBRANCHE (1638-1715), il vero sistematore dell'occasionalismo. Nella sua opera principale, la *Recherche de la vérité*, esclude che vi possa essere comunicazione tra la mente e i corpi; dunque non è possibile che lo spirito abbia conoscenza diretta del mondo. Quella che possediamo non è dovuta ad un rapporto diretto tra lo spirito e i corpi o ad un'azione di questi su quello, bensì al rapporto diretto degli spiriti creati con Dio. Infatti, in Dio vi sono le idee di tutti gli enti creati; Dio è unito strettamente alle nostre anime con la sua presenza (Egli è «il luogo degli spiriti»): dunque gli spiriti possono vedere in Lui le idee degli enti creati. Malebranche conclude: «Se non vedessimo Dio in alcun modo, non vedremmo alcuna cosa». D'altra parte, le idee («esseri reali» e «spirituali», superiori ai corpi) non possono risiedere in noi né essere prodotte da noi (produrre le idee è creare e solo Dio è creatore) esseri imperfetti e finiti; dunque le vediamo in Dio stesso per un'immediata nostra intuizione della mente divina (*ontologismo*). Anche l'idea dell'estensione o materia esiste in Dio; in Dio noi vediamo tutte le cose, cioè le idee o i modelli secondo cui le cose stesse sono state create. Né gli spiriti né i corpi possono essere causa di qualche cosa, in quanto nessuna sostanza finita può creare. Solo Dio, dunque. è la causa unica: le cosiddette cause naturali non sono che *occasioni* di cui si serve la volontà di Dio. È un pregiudizio, per Malebranche, credere che una

palla in movimento, che ne urta un'altra, sia la causa vera del movimento che le comunica; com'è un pregiudizio credere che la volontà sia la causa vera del movimento di un mio braccio. Certo, perché accada che la seconda palla si muova, è necessario che la prima la urti, com'è necessario perché il mio braccio si muova che io voglia farlo muovere, ma ciò non significa che un fatto necessario all'accadere di un altro sia la causa di quest'ultimo. L'incontro delle due palle come la mia volontà di muovere un braccio sono solo occasioni perché Dio esegua un decreto della sua volontà. Tutti i nostri pensieri e le nostre azioni non sono dovuti alla nostra mente e alla nostra volontà, ma sono esecuzioni del divino volere. Tutto dunque si spiega con il rapporto intrinseco tra le anime e Dio e con la presenza in Lui (e *visione* in noi) delle idee corrispondenti alle cose. Né l'azione di Dio procede disordinata: è lo svolgersi di un ordine e di una successione secondo leggi.
L'occasionalismo rende in tal modo imprecisati i confini tra il naturale e il soprannaturale e rasenta il panteismo. D'altra parte, se vediamo le cose in Dio, perché la loro esistenza reale? Il mondo non risulta superfluo?

2. *Il Giansenismo e B. Pascal.* - Nel secolo XVII si ebbe in Francia una imponente fioritura di pensatori religiosi, cattolici e giansenisti, teologi e mistici, sui quali influì più o meno profondamente la filosofia di Cartesio, anche se spesso di essa si dichiararono critici ed avversari. Tale movimento religioso-teologico si differenzia pertanto da quello di altri Paesi, in quanto si presenta non strettamente legato alle forme dottrinarie della Scolastica e soprattutto in quanto si mantiene in stretto contatto con la nuova filosofia posto scolastica, nella quale inserisce la tradizione medioevale. Così il pensiero religioso francese del '600 presenta uno spiccato carattere di modernità e per conseguenza un interesse particolare ed una vitalità che gli consentono di essere esso stesso una delle pagine più vive ed interessanti del pensiero moderno. Più che San Tommaso, Agostino è il pensatore studiato ed approfondito, anche se alle volte erroneamente interpretato, come nel caso del Giansenismo. Si tenga anche conto che il pensiero religioso francese del '600 è l'espressione della crisi che la religione e la teologia già attraversano; è un pensiero che non riesce ad appagarsi più della tradizione medioevale e che, d'altra parte, avverte i pericoli della nuova speculazione. Tutto ciò giova per meglio intendere perché nella seconda metà del secolo XVII la Francia pensa quasi tutta come Bossuet, mentre nel secolo XVIII pensa come Voltaire. Il Giansenismo fa capo a CORNELIO GIANSENIO (1587-1638), professore a Lovanio e poi vescovo di Ypres. Nell'opera postuma *Augustinus* (1640), esagerando un aspetto della dottrina agostiniana della grazia, accentua la debolezza della natura umana corrotta dal peccato originale al punto che la volontà è radicalmente impotente a fare il bene senza l'aiuto straordinario ed efficace della grazia stessa. I giansenisti, di cui Portoreale, convento vicino Parigi, fu il centro d'irradiazione, propugnavano in conseguenza una morale

rigida e severa. Sempre in lotta con i gesuiti (combattono aspramente il molinismo e la casuistica) e condannati dalla Chiesa, ebbero i loro dottrinari nei Portorealisti ANTONIO ARNAULD (1612-1694) e PIETRO NICOLE (1625-1695), autori, tra l'altro, della celebre *Arte di pensare* o *Logica di Portoreale* (1662).
Tradizione e cartesianesimo trovano accenti di profonda ed intensa religiosità nel pensiero di BIAGIO PASCAL (1623-1662), matematico e fisico insigne, pensatore suggestivo, che risente del Giansenismo del monastero di Portoreale, dove si ritirò per qualche tempo a vita ascetica tra i «solitari».
Pascal formula la prima critica pertinente del razionalismo cartesiano, non solo in nome dei diritti della religione, ma proprio in nome di un concetto critico della ragione assunta da Cartesio *dogmaticamente* come possibilità infinita ed assoluta. La ragione innanzi tutto ha come suo limite l'uomo: non è di sua esclusiva competenza spiegare il mondo umano, morale e religioso: questo mondo la trascende. Anche nel regno della natura, che pure le compete, ha come limite l'esperienza (la scienza non si costruisce per deduzione dei fenomeni dai principii generali, ma è ricerca sperimentale che va dall'esperienza ai principi) e l'indeducibilità dei principi primi, che sfuggono ad ogni ragionamento (non sono né dimostrabili, né confutabili). Pertanto, anche per il Pascal come per Cartesio, la deduzione matematica è il tipo perfetto della conoscenza, ma ha come limite l'esperienza (per le scienze di esperienza) e l'indeducibilità dei principi. La deduzione di ragione in ragione (*esprit de géométrie*) non arriva ad un punto fermo; o meglio si ferma a dei postulati che non dimostra. Non vi è una conoscenza umana di ordine assolutamente perfetto: la verità oggettiva ed infinita, nella sua pienezza, oltrepassa le capacità dell'umano pensiero.
Vi è però una forma di conoscenza non razionale, che conosce quel che la ragione non conosce: *l'esprit de finesse*, la «ragione del cuore», intuizione diretta (sentire, comprendere), che penetra dove la deduzione non può arrivare. Ciò prova la debolezza della ragione umana e la necessità ad essa intrinseca di riconoscere che la verità la oltrepassa («l'ultimo atto della ragione è di riconoscere che molte cose la oltrepassano»). Ma la *consapevolezza* dei limiti, la coscienza dell'insufficienza sono i segni della nobiltà dell'uomo, dice Pascal con Agostino, la testimonianza che egli è un «gran signore» decaduto e che dunque l'attuale stato di miseria è la conseguenza del peccato del primo uomo. Solo la grazia (che, per Pascal, però, a differenza dei giansenisti, non esclude la collaborazione dell'umana volontà) riporta l'uomo alla sua primitiva grandezza e soddisfa la sua ansia indomabile d'infinito, di creatura fatta per compiersi al di sopra dell'ordine della natura. Può soddisfare le aspirazioni del cuore solo il Dio cristiano, «un Dio d'amore e di consolazione, un Dio che riempie l'anima e il cuore di coloro che Egli possiede, un Dio che fa loro sentire la propria miseria e l'infinita misericordia Sua».

Pascal arriva a queste conclusioni attraverso l'analisi della condizione umana. Penetrare la natura dell'uomo è attingere la prova di fatto, inconfutabile, della verità del Cristianesimo: partire dal fatto osservato e risalire al principio. Ma è difficile precisamente intendere e penetrare il fatto: gli uomini sono tanto diversi l'uno dall'altro e ciascuno non è mai uguale e costante nei diversi momenti della sua vita! Non vi è una scienza psicologica che abbia principi e dimostrazioni evidenti e infallibili come la geometria, ma vi è un *metodo*, un'attitudine, una sensibilità, un *esprit de finesse* che, appunto perché tale, non può assumersi rigidamente, senza renderlo misura astratta e falsa. È il metodo di *persuadere, l'art d'agréer*, che deve tener conto del cuore del singolo e adattarsi ad esso. Pascal è il gran psicologo dell'originalità inconfondibile e irrepetibile della persona concreta, *hic et nunc*, della maniera difficilissima di rendere la religione proporzionata al gusto di ogni sorta di spirito.
Anche per Pascal, come per Cartesio, vi è un *problema del metodo* e non del metodo di costruire la filosofia come puro sapere o sistema della ragione o di costruire la scienza come sistema della natura (e su quest'ultimo metodo Pascal, al pari di Galilei, ha scritto pagine immortali), bensì dell'altro che è *esprit de finesse*, di indagare quel *fatto* complesso e complicato che è il «cuore» umano per dimostrare dalla esistenzialità la verità del Cristianesimo. Le regole del metodo cartesiano possono servire per ordinare i dati psicologici, per leggere chiaramente e distintamente nel libro dei sentimenti, il cui contenuto non è scritto in triangoli e circoli e il cui linguaggio non è matematico? Non possono servire: l'*esprit de géométrie* s'indirizza ad altro oggetto. Il cuore umano non è chiaro e non è semplice: è oscuro e complesso. È ambivalente e contraddittorio, l'incontro incomprensibile di un'antitesi, della *grandezza* e della miseria. Esso è un *problema reale* che esige una *soluzione reale*.
Tale soluzione la dà la Rivelazione: miseria di peccato, grandezza di redenzione per opera della grazia. Cartesio fornisce le regole del metodo per costruire la scienza e la filosofia razionale, il sistema della ragione che, separata dalla fede, se e quando può, fa a meno di Dio; Pascal cerca le regole del metodo per chiarire l'uomo a se stesso e costruire una filosofia cristiana, fondamento razionale della fede. Due uomini e due metodi sulla soglia del pensiero moderno: l'antitesi ci travaglia ancora oggi.
Pascal è lo scopritore del vuoto fisico; ma, scoperta ben più importante, lo è del vuoto del cuore umano, che niente potrà mai riempire, tranne Dio. L'uomo è fatto per l'infinito, egli scrive; e l'uomo Pascal era fatto per l'infinito: la vocazione religiosa dell'umanità è innanzi tutto la sua vocazione, di lui geometra e fisico, filosofo e credente. Perciò non una delle esperienze fatte poteva soddisfarlo, anche se di tutte coglieva l'aspetto vero ed interessante. Pascal misura le sue esperienze, non ne è misurato: egli possedeva il metro della religione, al cui confronto tutto è piccolissimo, ed i cui estremi si perdono, misteriosi ed insondabili, nell'eterno e nell'infinito. Epitteto e

Montaigne, l'orgoglio stoico e la miseria pirroniana, separatamente considerati, sono due astrattezze, che non spiegano l'uomo, che è in uno miseria e grandezza, mostruosa natura, «una ed insieme duplice». Dov'è la soluzione di tanto prodigio? In un altro, ben più grande prodigio, nell'infinità del soprannaturale e della fede. Solo la Scrittura può dire perché l'uomo sia grandezza e miseria: «tutto ciò che è in lui di infermo appartiene alla natura, tutto ciò che è di positivo spetta alla grazia», scrive con accento giansenista. Gran medico Montaigne della superbia di Epitteto; gran medico Epitteto dell'abbassamento dell'uomo fino al livello delle bestie, a cui spinge lo scetticismo; unica spiegazione dell'«incomprensibile mostro», che si esalta e si abbassa, la verità cristiana, la cui chiarezza è oscura per la ragione, ma è folgorante di luce per il cuore che ama e soffre la Croce.
L'uomo aspira a Dio, ma non ha la capacità di arrivarci se la grazia non soccorre; è possibile che egli si salvi, ma da solo non può attuare tale possibilità. Per la sua salvezza, il problema massimo ed assoluto dell'uomo, è necessario l'intervento soprannaturale. Il problema della filosofia trova la sua soluzione nella fede religiosa, dove si compie la vocazione dell'uomo. Ma anche qui la ragione non è esclusa: tre sono i mezzi di credere: la *raison*, la *coutume* e l'*inspiration*. È vero: Pascal fa prevalere quest'ultima sulla prima, ma ciò non significa che escluda la ragione. D'altra parte, se una semplice e pura *religion du coeur* è insufficiente, non si può non riconoscere che una pura e semplice *religion de la raison* sia la negazione della religione cristiana ed astratto deismo. Dunque *coeur et raison*: il cosiddetto «fideismo» di Pascal è un'invenzione di alcuni suoi interpreti.
Così Pascal, contro il razionalismo cartesiano, pone al centro del suo pensiero religioso l'uomo, questo paradosso vivente, in carne ed ossa, che solo la verità cristiana chiarisce a se stesso, appaga e riscatta. L'uomo non è solo ragione, non è riducibile ad un'idea chiara e distinta, ma cuore e sentimento, enigma che fa appello al mistero della fede. Ma oltre che del razionalismo cartesiano, Pascal è scontento anche di quello scolastico, come della casuistica dei Gesuiti, contro i quali scrisse le celebri *Lettere provinciali*, in difesa dei giansenisti, uno dei capolavori letterari della lingua francese.
La posizione di Pascal, nel pensiero moderno, è quanto mai significativa. Scienziato e filosofo, aperto alle nuove esigenze, è scienziato e filosofo che nelle *Pensées* si propone tracciare una nuova apologetica del Cristianesimo, incentrata tutta sull'analisi della natura umana. Adamo e Cristo, il peccato e la grazia: questi i due fatti che risolvono l'enigma della natura umana, che Pascal ha sondato profondamente e rivelato in alcune delle sue facce molteplici e contraddittorie. Pascal è la prima protesta di un grande moderno contro la filosofia *separata* dalla fede e negatrice di essa. Nel secolo di Cartesio e Galilei, cioè nel tempo in cui nascono la filosofia e la scienza moderne, egli inaugura un metodo di filosofare inconfondibile, «pascaliano», il metodo del «cuore», il solo capace di spiegare l'uomo nella sua concretezza ed integralità.

La sua opera giunse in un momento decisivo del pensiero umano, quando l'esigenza razionalistica iniziava il processo di «rottura» tra la fede e la filosofia, tentava collocarsi al di sopra di questa e di lasciarsi alle spalle la tradizione. Pascal è il primo pensatore che, consapevole delle esigenze del pensiero moderno, s'impegna a dare una nuova sintesi di ragione e tradizione, di fede e scienza. È qui la grande importanza delle *Pensées*, l'apologia incompleta e frammentaria del Cristianesimo.
Sotto l'influsso di Cartesio sono le altre due grandi figure della corrente religiosa francese del secolo XVII, GIACOMO BENIGNO BOSSUET (1627-1704) e FRANÇOIS DE SALIGNAG DE LA MOTHE FÉNÉLON (1651-1715). Grande oratore sacro, filosofo e teologo, Bossuet scrisse, tra l'altro, il trattato *De la connaissance de Dieu et de soi meme* e il celebre *Discours sur l'histoire universelle*, la più importante opera di filosofia della storia dopo *il De Civitate Dei* di Sant'Agostino. - La migliore opera filosofica del Fénélon è il *Traité de l'existence de Dieu*, dove l'influenza di Cartesio è netta e profonda. Anche il Fénélon muove dal dubbio, da cui scaturisce l'evidenza indubitabile della coscienza, punto di partenza sicuro per attingere la verità ed arrivare fino a Dio. Il Fénélon, come il Bossuet, è più teologo che filosofo.

3. *Il monismo di B. Spinoza.* *a) L'unità della sostanza*. Potenti accenti mistici alimentano il *monismo naturalistico* dell'olandese BENEDETTO SPINOZA, una delle menti più vigorose della filosofia moderna. Egli accetta da Cartesio il carattere matematico della deduzione filosofica, anche nella forma esterna della trattazione, ma, d'altra parte, considera la filosofia tutta come *etica*, cioè come problema di vita e non di pensiero astratto, come norma d'azione: la filosofia è religione razionale, non scienza. L'*Ethica* ha, infatti, l'architettura di un trattato di geometria: postulati, definizioni, teoremi, corollari, ecc. Ma sotto questa rigida impalcatura esteriore c'è un pensiero potente e vitale.
Spinoza estende anche all'uomo il meccanicismo deterministico che Cartesio aveva limitato alla natura: lo stesso ordine necessario governa le cose e l'uomo. *Ragione è necessità*; libertà e necessità non si oppongono, s'identificano. Non tre sostanze (Dio, la *res cogitans,* la *res extensa*), come per Cartesio, ma una sola Sostanza o Dio, alla quale compete il nome di sostanza. L'Essere è uno e tutto scaturisce da lui. Natura e Dio s'identificano: Dio è lo stesso ordine geometrico necessario del tutto. Ma proprio in questa necessità, secondo Spinoza, risiede la libertà di Dio stesso e dell'uomo: la libertà di Dio è il suo stesso necessario determinarsi; la libertà dell'uomo consiste nel riconoscimento di tale azione e nel lasciare che la sua necessità agisca in lui. Paradossalmente il filosofo della necessità geometrica universale e della ragione come necessità è il filosofo della libertà di pensiero, politica e religiosa.
Spinoza accetta il dualismo cartesiano: *pensiero ed estensione* sono irriducibili ed è impossibile ogni passaggio dall'uno all'altra. Lo spirito non è causa della materia e viceversa: ogni fatto spirituale è in connessione causale con un altro

fatto spirituale; ogni fatto materiale con un altro fatto materiale. Dualismo sì, ma non di sostanze: la *Sostanza* è una ed è Dio, il solo essere che esiste di per se stesso. «*Sostanza è ciò che esiste per se stesso e che per se stesso è concepito, vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di nessun'altra cosa dal quale debba venir formato*». La Sostanza è incondizionata, causa sui, infinita, assoluta; è Dio. La Sostanza, causa infinita, si manifesta in infiniti attributi. L'*attributo*, infatti, è *ciò che l'intelletto concepisce della sostanza come costituente la sua essenza*. Pertanto l'essenza della Sostanza è la stessa identica essenza degli attributi. Noi conosciamo solo due dei suoi infiniti attributi: il *pensiero* e *l'estensione*. Ognuno di essi si manifesta in una molteplicità di aspetti o modi singolari. I modi sono gli enti individuali (ciascuno di noi, le cose) e formano i due mondi dell'estensione e del pensiero, attributi, ripetiamo, dell'unica sostanza infinita, Dio. Così Dio e mondo s'identificano: *Deus sive Natura* (panteismo). *Sostanza, attributi, modi*: ecco i termini della metafisica spinoziana.
Il dualismo cartesiano è modificato: non due sostanze (la *res cogitans* e la *res extensa*), ma *due attributi* di un'*unica Sostanza*; non sostanze finite, ma modi finiti come determinazione di due attributi infiniti dell'unica Sostanza in- finita. L'essenza delle cose è *una*, quantunque si manifesti in due attributi diversi: è una stessa Sostanza che si rivela come pensiero e come estensione. Per conseguenza, l'unità della Sostanza garantisce la corrispondenza tra la serie causale del pensiero e quella dell'estensione. Le due serie sono sì corrispondenti e *parallele*, ma l'idea di un fenomeno (per esempio, l'idea del circolo) corrisponde al fenomeno reale (un circolo particolare esistente), perché idea e fenomeno sono l'unica Sostanza, che si esprime in due maniere diverse. L'ordine delle idee coincide con l'ordine dei corpi: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (*parallelismo psico-fisico*). In breve l'identità che sottostà in entrambi fa sì che nostre idee corrispondano alle cose esterne. S'intende che nella Sostanza non vi è distinzione né opposizione: in essa c'è assoluta identità e in essa tutte le cose hanno la loro causa prima ed unica: senza di essa non potrebbero esistere o essere concepite. In tutti gli attributi si esprime sempre un solo ed identico essere che è l'essere della Sostanza. Non vi sono, in fondo, per Spinoza, *più* esseri: gli individui non sono che manifestazioni momentanee e transeunti dell'unica Sostanza (la *sola* veramente *che è*), increspature dell'oceano infinito dell'Essere che permangono alla superficie fino a quando non sono assorbite nell'infinità stessa che le ha generate.
È chiaro adesso il *rapporto* che, secondo lo Spinoza, esiste *fra Dio e il mondo*. I modi si originano dalla Sostanza per un processo di *causalità immanente*. Dio non esiste separato dal mondo, ma il mondo è identico a Dio. Dio è sì causa del mondo, ma non come causa esterna o trascendente, bensì come causa immanente di esso. Nel mondo, infatti, si manifesta l'essenza della sostanza divina: *Dio causa è nei suoi effetti*. Solo idealmente noi possiamo distinguere

tra Dio causa generante (*natura naturans*) e il mondo causa generata (*natura naturata*). Il rapporto tra Dio e il mondo è assolutamente necessario: ogni modo scende dalla Sostanza necessariamente, come le proprietà del triangolo scendono dalla natura del triangolo stesso. Il processo della realtà è geometrico come il processo della conoscenza. La deduzione matematica di Cartesio diventa in Spinoza legge della *causalità metafisica*. Riassumendo: a) Natura e Dio coincidono e s'identificano (ciò porta Spinoza a negare il miracolo: se in natura accadesse qualcosa di contrario alle leggi naturali, sarebbe contro i decreti di Dio scaturenti dalla necessità della sua stessa natura); b) Dio è lo stesso ordine necessario della natura e la sua conoscenza totale trascende i limiti dell'umana ragione; c) l'ordine necessario, essenza della Sostanza, è ordine geometrico.
Da tutto ciò consegue che, per lo Spinoza (come già per Plotino e il neoplatonismo, di cui il filosofo olandese sente l'influsso), libertà e necessità in Dio coincidono. La *libertà* di Dio consiste proprio nel suo *necessario* determinarsi secondo la sua essenza. Libertà è *spontaneità* e dunque necessità. Dio è libero perché niente può impedire lo svolgimento necessario (spontaneo) della sua natura e non perché possa *scegliere* un modo o un altro di determinarsi. Per conseguenza, nella Natura o in Dio, com'è concepita dallo Spinoza, non c'è finalismo. La causalità divina è processo naturale necessario, che esclude qualunque finalità fuori del suo stesso assoluto ed immutabile determinarsi.

b) *L'uomo. La filosofia come etica*. - Abbiamo detto che il concetto della Sostanza, per lo Spinoza, è evidente per se stesso e non ha bisogno d'altro per essere concepito. Come per Cartesio, il criterio dell'evidenza è il fondamento della verità: un'idea è vera quando è razionalmente esistente. Vediamo ora qual è, secondo lo Spinoza, il *processo conoscitivo* che è anche *processo pratico*. Per il razionalismo spinoziano ogni atto spirituale è idea. I sentimenti e i dati sensibili non sono che idee oscure; la volontà si risolve nell'intelletto: ogni volizione è legata ad un'idea ed è un'affermazione o una negazione.
Tre sono i momenti del processo pratico-conoscitivo: a) la *conoscenza sensitiva*, inadeguata ed imperfetta, che coglie il mondo nella molteplicità degli esseri, ognuno dei quali è visto nella sua individualità. L'aspetto pratico di questo grado della conoscenza è la *passione*, con cui l'uomo vuol piegare le cose come se fossero in suo potere. È lo stato della *schiavitù*. b) La *conoscenza razionale*, con cui s'intendono le cose nei loro nessi indissolubili. tanti anelli dell'infinita catena della causalità. Le cose così si conoscono *sub specie aeternitatis*. È il momento della *scienza*, che libera l'uomo dalla passione e gli dà la tranquillità della ragione contemplatrice, impassibile ed imperturbabile, dell'ordine universale (*apatia stoica*). Contemplazione ed accettazione del corso delle cose, dove tutto è necessario ed inevitabile. c) L'*intuizione*, al di là della ragione, con cui s'intuiscono le essenze finite nel loro scaturire dall'essere

infinito di Dio secondo un ordine immutabile e necessario. Le cose sono così intuite nell'unità della stessa sostanza divina. Si realizza la nostra completa *liberazione* dai limiti del tempo, della quantità e del numero, da quanto vi è di mutevole e caduco.
In questo grado supremo della conoscenza si sente e si ama Dio in tutto: è quello che Spinoza chiama «l'amore intellettuale di Dio» (*amor Dei intellectualis*), gioia contemplante, mistico slancio, dovuti alla coincidenza completa ed immediata della mente umana e della mente divina. La conoscenza dell'uomo in questo grado ultimo è la stessa di quella con cui Dio conosce se stesso, l'amore dell'uomo è identico a quello con cui Dio ama se stesso. Al processo di *processione geometrica* dalla unità della Sostanza alla molteplicità delle cose corrisponde l'altro inverso di ritorno dalla molteplicità alla Sostanza: il circolo si chiude, la vita di tutti gli esseri si annulla nel mare infinito dell'essere. Così il razionalismo oltrepassa se stesso: l'unità assoluta è al di là della ragione, in un atto d'intuizione super-razionale. Il teismo di Pascal e il panteismo dello Spinoza trovano la soluzione dei problemi lasciati aperti da Cartesio in un principio teologico, postulato dal primo al di là e al di fuori della deduzione matematica, identificato dall'altro con l'ordine geometrico della ragione come necessità. La teologia di Pascal è teista (trascendenza di Dio), quella dello Spinoza è panteista: nega la trascendenza e la rivelazione, identifica Dio con l'unica impersonale Sostanza e risolve la religione (e con ciò la nega) nella filosofia, della quale rappresenta il momento razionale più elevato e perfetto.
Per Spinoza, la vera religione è quella del *saggio* e si esprime nell'amore intellettuale di Dio. Ma non tutti gli uomini sono capaci di elevarsi a questo grado di conoscenza razionale, anzi la maggioranza si arresta al primo grado. Da qui la necessità della religione positiva che parli un linguaggio ricco d'immagini e simbolico. Spinoza, con il suo concetto di religione, si ricollega ai teorici della *religione naturale*, a cui già abbiamo accennato. La fede non è che «obbedienza» a Dio e amore per il prossimo; essa si riduce dunque a pochi principi che costituiscono il suo contenuto universale.
In politica, lo Spinoza sostiene che il diritto di natura s'identifica con le stesse leggi naturali: agire secondo queste è agire conformemente al diritto di natura. Esso non è razionale (giusnaturalismo) ma «necessario» cioè s'identifica con l'ordine divino. Non tutti gli uomini però raggiungono il grado della conoscenza razionale che consente loro di fare quello che è nel comune interesse (non agiscono solo e sempre per ragione, ma anche e più spesso per cupidigia). È necessaria la costituzione di un governo che imponga il rispetto delle leggi. Così si passa dal *diritto naturale* al *diritto positivo*. Anche il potere del sovrano ha dei limiti come il rispetto delle nostre credenze e delle nostre idee (libertà di pensiero e libertà religiosa). Affinché il potere dello Stato non subordini all'interesse del governante quello pubblico è necessario un regime

costituzionale. in cui al governo partecipino anche gli eletti dal popolo. Lo Spinoza è uno dei teorici del liberalismo politico.
Il monismo assoluto dello Spinoza, non solo oltrepassa le esigenze del razionalismo cartesiano, ma, in un certo senso, è contro le esigenze stesse da cui esso era nato e contro alcune istanze dell'Umanesimo e del Rinascimento. Ciò spiega perché esso sia rimasto chiuso nella sua stessa poderosa impalcatura ed abbia avuto una fortuna e un'influenza postume e lontane specialmente nel secolo XIX. Lo spinozismo, col suo determinismo intransigente, riduce tutto all'ordine geometrico necessario: *sublime razionalità che è sublime astrattezza*. Spinoza inoltre identifica conoscenza, morale e religione, in quanto niente può essere fuori della ragione necessariamente determinata da se stessa: si tratta solo di gradi distinti, ma non diversi, di un unico processo razionale. Egli, per conseguenza, nega la libertà: il determinismo assoluto non ammette iniziativa e la spontaneità coincidente con la necessità è altra cosa dalla libertà. I concetti di libertà e persona sono, per Spinoza, frutto dell'*ignoranza*: ci crediamo liberi perché ignoriamo le cause che determinano ogni nostra azione; crediamo nella realtà della nostra persona perché non sappiamo vederla nella sua essenza, che è l'essenza stessa dell'unica Sostanza. E, d'altra parte, Dio è la Natura. Il monismo naturalistico dello Spinoza, che è insieme panteismo acosmico, nega lo spirito. La deduzione matematica, che in Galilei esprime i rapporti quantitativi della natura fisica senza pregiudizio per i valori spirituali ed in Cartesio tutto l'intellegibile, con lo Spinoza esprime l'essenza stessa di Dio.
Il misticismo spinoziano è naturalismo; la saggezza di chi contempla le cose *sub specie aeternitatis* è la rassegnazione di chi niente vuole perché niente può, l'atteggiamento, in fondo, disperato di chi sa che le cose e gli uomini altro non sono che anelli caduchi di una catena causale impersonale ed eterna, luci fugaci nell'infinità dell'essere senza volontà ed intelligenza. Il «desiderio di essere», d'immortalità e di eternità che spinge gli spiriti finiti e li sollecita ad elevarsi al di sopra della caducità delle cose squadernate nello spazio e nel tempo è, in fondo, consapevolezza della loro nullità e brama di dissolversi nell'unità indifferenziata ed impersonale della Sostanza. Indubbiamente l'«ateo» Spinoza è uno spirito profondamente religioso e mistico, un'anima sinceramente assetata di divino e di eterno; ma il suo Dio non è il Dio della religione, bensì la stessa Ragione divinizzata, che si manifesta necessariamente in determinazioni contingenti e transitorie, che tutte impassibilmente attrae ed assorbe in sé in una vicenda insignificante nella sua imprescrutabilità. Tuttavia il panteismo spinoziano ha esercitato ed esercita ancora oggi una potente suggestione su quegli spiriti che, assetati di divino, cercano una religione puramente razionale senza dommi e rivelazione. Spinoza esprime in maniera profonda uno degli atteggiamenti (direi, una delle tentazioni) costanti dello spirito umano, che, nella Grecia antica, era stato espresso già dallo stoicismo e da Plotino.

CAPITOLO VI
LO SVILUPPO DELL'EMPIRISMO: T. HOBBES E G. LOCKE

1. *Il materialismo di T. Hobbes: teoria della conoscenza e dottrina politica*. - Il razionalismo di Cartesio si diffuse anche in Inghilterra, dove entrò in polemica con l'empirismo, l'altra grande corrente del pensiero moderno. Il primo incontro e scontro dell'empirismo inglese col razionalismo cartesiano è rappresentato dal pensiero di TOMMASO HOBBES.
Nacque a Malmebury nel 1588 e studiò a Oxford, Come precettore di una nobile famiglia inglese ebbe occasione di fare molti viaggi: in Italia conobbe Galilei e in Francia, per mezzo di P. Mersenne, lesse nel manoscritto le *Meditazioni* di Cartesio e le sottopose a critica. Ritornato in Inghilterra nel 1637. lavorò ad una sua grande opera (ultimata nel 1640) divisa in tre sezioni (sul corpo, sull'uomo e sull'organismo sociale e politico), dal titolo Elementi di legge naturale e politica. Scoppiata la lotta tra il Parlamento e il Re, Hobbes, sostenitore dell'assolutismo monarchico, fuggì in Francia, dove soggiornò dal 1640 al 1651. Nel 1642 pubblicò il *De cive*, la cui materia rielaborò nel suo capolavoro, il *Leviathan* (1651), dal nome del mostro biblico, in cui simboleggia lo Stato. Concessa un'amnistia, ritornò in Inghilterra e si riconciliò con il Cromwell. Nel 1665 pubblicò il *De corpore* e nel 1668 il *De homine*, Salito al trono Carlo II, di cui Hobbes era stato precettore, ottenne dal Re una pensione. Morì vecchissimo nel 1679.
Abbiamo visto come Galilei e Bacone tentino di fondare l'autonomia della scienza della natura di fronte alla metafisica e alla religione. Però l'uno e l'altro, specie il Galilei, si limitano a stabilire i rapporti quantitativi tra i fenomeni. Cartesio è il primo che dà al meccanicismo naturale una portata metafisica e, dopo Cartesio, ma in antitesi a Cartesio stesso, lo Hobbes. Cartesio limita il meccanicismo alla realtà fisica, lo Hobbes lo estende al mondo umano (in maniera diversa dallo Spinoza) e su questa base affronta i problemi della vita politica e religiosa che travagliavano l'Europa del suo tempo (anzi il suo interesse è fondamentalmente politico: indagare le possibilità di un ordinato governo, tenendo presente l'uomo *com'è* e non come dovrebbe essere); Cartesio distingue nettamente la materia dallo spirito, lo Hobbes, invece, non ammette altra realtà che quella corporea e considera lo spirito come una materia sottilissima, ma sempre estesa; Cartesio coll'estensione e il movimento spiega il mondo fisico, lo Hobbes considera i *movimenti* dei *corpi* nello *spazio* e in *tempi* successivi come il principio universale da cui tutto si genera e che tutto spiega, il mondo fisico come il mondo umano (morale, politica, religione). Tutta la dottrina dello Hobbes poggia, dunque, su due principi metafisici: a) *tutta la realtà è corporea* (le cosiddette manifestazioni spirituali non sono che movimenti corporei); b) *il movimento spiega ogni accadere*. L'empirismo, che in Bacone è ancora metodo, in Hobbes diventa sistema metafisica

rigorosamente materialista, di cui gli aspetti più significativi sono la teoria della conoscenza e la dottrina dello Stato.
Come sappiamo, l'empirismo, a differenza del razionalismo, non ammette alcuna idea innata e fa della esperienza sensoriale la sorgente di tutte le nostre conoscenze. Hobbes accetta questo principio: il conoscere ha inizio dalle *sensazioni* ed è un complesso di rappresentazioni o *fantasmi*, che sorgono in noi attraverso i sensi e che la memoria conserva. Ma la sensazione, come puro apprendimento dei dati sensibili, non è ancora *scienza*, che *è conoscere per cause*. È necessario scomporre le sensazioni nei loro elementi (*analisi*) per scoprire i principi costitutivi e universali delle cose. La scienza componendo questi principi (*sintesi*) ricostruisce deduttivamente l'universo. Per lo Hobbes, però, i principi fondamentali e universali stabiliti dalla scienza non sono che *nomi, segni convenzionali* con cui gli uomini esprimono ciò che vi è di simile nei fantasmi particolari. La scienza non è che collegamento di nomi, unione e separazione di parole (il *nominalismo* di Hobbes è molto vicino al nominalismo o terminismo di Occam, vedi vol. I).
Hobbes enuncia un concetto che sarà riformulato ed approfondito dal Vico: l'uomo ha scienza solo di ciò che egli stesso fa; e perciò non c'è scienza degli esseri naturali, ma delle scienze matematiche e morali. Però la certezza di queste ultime è solo convenzionale, cioè il loro oggetto è costruito dall'uomo in conformità a certe convenzioni stabilite ad arbitrio. Così lo Hobbes crede di avere soddisfatto contemporaneamente le esigenze dell'empirismo (la conoscenza è esperienza sensibile da cui si ricavano i concetti), e del razionalismo (la deduzione costruisce la scienza come sistema di definizioni indipendenti dall'esperienza).
Con lo stesso meccanismo lo Hobbes spiega l'attività pratica dell'uomo. Se il movimento, provocato da un corpo esterno, dal cervello si trasmette al cuore, suscita la *tendenza* o la *repulsione* verso l'oggetto, e, per conseguenza, *piacere* o *dolore*. Gli uomini per natura considerano bene il piacere e male il dolore ed ottenuto un piacere ne desiderano ancora un altro. L'*egoismo* è la forza motrice della natura umana. Per lo Hobbes, anche le cosiddette passioni altruistiche hanno la loro radice nell'egoismo. Per esempio, la pietà per le disgrazie altrui è suggerita dalla preoccupazione che esse possano capitare anche a noi: l'amore del prossimo è sollecitato dalla soddisfazione di sentirei capaci di aiutare gli altri, ecc.
Disciplinare i nostri istinti egoistici col *calcolo* è compito della morale: Hobbes nega la libertà del volere, coerentemente con il suo materialismo: i movimenti della volontà sono connessi con quelli degli oggetti esterni e s'inseriscono nel determinismo della natura. Non, dunque, libertà della volontà, ma solo libertà d'azione, cioè delle manifestazioni della volontà stessa, quando non è impedita. Ma questo egoismo razionale non può attuarsi che nello Stato, allo studio del quale è dedicata la parte più celebre e più discussa del pensiero di Hobbes.

Lo *stato di natura* dell'umanità è dominato dall'egoismo. L'uomo per natura è portato a sopraffare gli altri, né ha istinti di simpatia verso i suoi simili. La società ordinata sorge contro questo istinto naturale e può essere mantenuta solo da un potere inflessibile. Nello stato di natura ogni uomo mira alla propria conservazione; vige il diritto di tutti su tutto. Per conseguenza, l'uomo è lupo all'altro uomo (*homo homini lupus*;) e regna la guerra di tutti contro tutti (*bellum omnium contra omnes*), Manca ogni distinzione di giusto e d'ingiusto e regnano la violenza e l'inganno. È la *cupiditas naturalis*, secondo la quale ciascuno vuol godere da solo dei beni comuni. Ma la ragione convince gli uomini che questo stato è a danno di tutti ed è meglio rinunciare al diritto su tutto e venire ad un accordo pacifico. Interviene l'altra tendenza naturale o *ratio naturalis*, secondo la quale ciascuno vuole evitare la morte violenta come il maggiore dei mali. Dallo stato di guerra nasce il *diritto naturale* o leggi scoperte dalla ragione, per cui si proibisce ad un uomo di fare ciò che distrugge la vita o gli toglie i mezzi per conservarla o gli fa omettere quelli per conservarla meglio. Da qui la legge naturale prima: *conseguire la pace*, se la si può ottenere, o, in caso contrario, usare tutti i vantaggi della guerra. Da essa deriva la seconda legge naturale: «L'uomo spontaneamente, quando tutti lo facciano e per quanto giudicherà necessario alla sua pace e alla sua difesa, deve rinunziare al suo diritto su tutto, ed accontentarsi di avere tanta libertà rispetto agli altri, quanto egli stesso ne riconosce agli altri rispetto a sé». Per mezzo di un *contratto* tacito ogni uomo rinunzia al suo diritto naturale e lo trasferisce ad un potere sovrano, a cui si obbliga di ubbidire. Così si costituisce lo Stato, il quale è *fuori* del contratto (stipulato dai singoli tra loro) e in favore del quale ciascuno dei contraenti rinunzia alla propria individuale libertà. Il potere dello Stato risulta, dunque, assoluto ed illimitato e tale, d'altra parte, è necessario che sia perché possa dominare gli egoismi individuali. Così, per virtù dello Stato, la moltitudine informe degli individui sempre in guerra acquista unità di popolo. Lo Hobbes è il teorico dell'assolutismo monarchico degli Stuart.

2. *G. Locke e la critica dell'esperienza:* *a) Considerazioni generali*. - L'empirismo non si è ancora posto esplicitamente il problema dei limiti della conoscenza umana: fino a che punto sia valida l'esperienza sensibile, se sia possibile una conoscenza oggettiva, quale sia il valore della scienza, se si possa ancora costruire una metafisica, anche materialistica come quella hobbesiana, ecc. Tutti questi problemi vengono profondamente esaminati dagli empiristi inglesi dal Locke allo Hume. Con GIOVANNI LOCKE possiamo, pertanto, far cominciare quello che abbiamo chiamato l'*empirismo critico*.
Il Locke è uno dei rappresentanti più caratteristici della cultura inglese del suo tempo, cioè, come vedremo, dell'epoca dell'illuminismo. Mente aperta ai problemi della vita e del sapere, liberale in politica, razionalista in religione, uomo politico e di azione, medico, fisiologo ed educatore, ha tutta una ricca esperienza di vita vissuta che dà un tono di concretezza e realismo al suo

pensiero. Del resto, questa è una caratteristica non solo del Locke, ma - lo diciamo una volta per tutte - dei pensatori inglesi in generale, che nella vita sono uomini di Stato, economisti, medici, fisici, ingegneri, cioè «uomini di mondo» (nel senso migliore della parola). Il tipo del pensatore solitario, assorto nei suoi problemi, tutto vita meditativa, il metafisico di razza, come si dice, non lo troviamo in Inghilterra, ma in Francia, in Italia e più ancora in Germania.
Cartesio aveva posto il fondamento del filosofare nell'io pensante. Vi era arrivato attraverso la critica della conoscenza, ma aveva ancorato la sua gnoseologia ad una metafisica spiritualista. Similmente Hobbes fa un esame spregiudicato della natura umana, ma sul fondamento di presupposti metafisici materialisti. *Il Locke muove dalla critica dell'intelletto umano, fonte unica di ogni conoscenza, per saggiare il suo potere e segnarne i limiti*. La filosofia, per lui, è soltanto *indagine del processo conoscitivo*, che si concretizza in due momenti fondamentali: *origine e valore della conoscenza*, che costituiscono i due problemi della filosofia lockiana, ripugnante ad ogni formalismo e lontana dalle controversie metafisiche. Per il *Locke la filosofia è pura gnoseologia o problema critico della conoscenza*. Egli fa suo l'aforisma baconiano - «è assolutamente necessario che si faccia un uso e un impiego migliore e più perfetto dell'intelletto umano» e, sulla base di esso, si propone di accertare, con metodo analitico e descrittivo, «l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana». Il Locke è convinto che conoscere i limiti della conoscenza è consolidarne l'efficacia. Tali limiti sono segnati dall'esperienza: solo dentro i confini di essa la conoscenza umana ha un potere effettivo. Da qui la sua rinuncia alla metafisica, come quella che oltrepassa il campo delle umane possibilità e la caratteristica della sua filosofia: segnare i limiti di ogni aspetto dell'attività umana. Locke non si chiede se la metafisica non sia anch'essa un problema concreto intrinseco allo stesso problema dell'esperienza e se la filosofia non implichi necessariamente un'esigenza metafisica, per cui rinunciare alla metafisica stessa è come costringere il pensiero a fermarsi nell'anticamera della speculazione filosofica.

b) *L'origine delle idee* (avvertiamo che il termine idea in Locke, come negli altri empiristi e negli ideologi dei secoli XVII, e XVIII, va inteso nel senso generico di *rappresentazione soggettiva, percezione, immagine* ecc.). - Il Locke dedica il primo libro del *Saggio* alla *critica delle idee innate* ammesse da Cartesio e dai Cartesiani come dai Neoplatonici di Cambridge. La Scuola dei Neoplatonici di Cambridge è una corrente del pensiero inglese isolata, avversa all'empirismo. RODOLFO CUDWORTH (1617-1688) nell'opera l'*Eterna e immutabile moralità*, contro Hobbes, rivendica l'oggettività e l'assolutezza delle idee di bene e di male. ENRICO MORE (1614-1687) nell'*Enchiridion ethicum* indica i principi assoluti della morale, evidenti per intuizione, come le verità matematiche. Sia Cudworth che More sono due

rappresentanti della cosiddetta *morale naturale*, cioè indipendente da ogni presupposto o legame religioso e teologico: vi sono nella natura umana dei principi e degli istinti di bene e di virtù, come vi è un istinto sociale, pacifico e di benevolenza, che RICHARD CUMBERUND (1631-1718), ammette contro lo Hobbes, per cui è buono quel che è utile per la comunità degli uomini. Per SAMUEL CURKE (1675-1722), che si occupò profondamente del problema di Dio, il fondamento della moralità è nell'evidenza immediata del bene. - La morale naturale si fonda sulla stessa esigenza razionalistica ed antiteologica, che ispira anche, come abbiamo accennato, la religione e il diritto naturale.
Per il Locke non vi sono idee innate, impresse nella nostra anima fin dalla nascita. Se avessimo in noi tali idee, tutti dovremmo averne coscienza. Invece, i fanciulli, i selvaggi, gli ignoranti non le conoscono o ne acquistano conoscenza in un secondo tempo. Ora è inconcepibile avere una conoscenza di cui non si ha coscienza. Del resto, l'esperienza dimostra che i principi morali, l'idea di Dio, ecc., lungi dall'essere innati, sono diversi da popolo a popolo, secondo i luoghi e secondo i tempi. D'innato non c'è che il potere dell'intelletto. Prima dell'esperienza, esso è privo di ogni nozione, è una *tabula rasa* nella quale niente è scritto. *Ogni nostra conoscenza*, dunque, *ha origine con e dalla esperienza.*
Due sono Le forme dell'esperienza: la *sensazione* o percezione esterna, da cui ci vengono le idee degli oggetti esterni (un colore, un suono, ecc.) e la *riflessione* o percezione interna, da cui ci vengono le idee dei nostri atti spirituali. In breve: idee delle *cose* e idee dell'*io*. Sia la percezione esterna che quella interna ci forniscono *complessi* di idee che rappresentano complessi individuali o *sostanze*; scomponendo questi complessi arriviamo ad elementi semplici non più scomponibili. Per esempio, nella percezione dello zucchero abbiamo un complesso d'idee che rappresentano questa sostanza come il colore bianco, il sapore dolce, ecc. Scomponendo questa rappresentazione nei suoi elementi, abbiamo le idee semplici di bianco, dolce, ecc. Tutte le nostre idee, per Locke, analizzate, si riducono ad idee semplici: dal vario combinarsi di queste risulta l'infinita ricchezza del nostro patrimonio intellettuale. L'intelletto *riceve passivamente le idee semplici* dall'esperienza (nessuno può avere le idee dei suoni e dei colori senza sperimentar con la vista e con l'udito suoni e colori), derivino esse da un solo senso o da più sensi (idee di spazio, figure ecc.), dalla riflessione o dalla percezione e dalla riflessione insieme. Invece, le *idee complesse sono prodotte dall'attività del soggetto* che analizza, disgiunge ed unisce le idee semplici. All'attività dell'intelletto si devono pure le *idee generali*, formate per astrazione, oltre, s'intende, alle idee della riflessione o derivate dal senso interno.
Il Locke distingue tre classi d'*idee complesse*: a) idee di *sostanze* che si formano quando la mente riferisce più idee semplici a qualcosa di per se stante, ad un *sostrato*, nel quale si unificano; b) idee di *modi*, che si hanno quando l'intelletto combina più idee in modo da formare non una cosa per se stante, ma

una *proprietà* o *modo di essere* di una cosa; c) idee di *relazioni*, che si ottengono quando l'intelletto, pur tenendo distinte due idee, considera l'una in relazione all'altra (per esempio, maggiore-minore, causa-effetto ecc.).

c) *Validità e limiti della conoscenza*. - Stabilita l'origine delle idee, resta da indagare quale sia la *validità della conoscenza* dentro i limiti già segnati dalla ricerca sulle idee stesse. Che cosa conosciamo con le idee così concepite? quando la conoscenza è vera?
Come abbiamo visto, per il Locke, la mente non conosce altro che idee di sensazioni e idee di riflessione: *al di fuori delle idee la nostra mente non ha altri oggetti immediati*. Il Locke lo dice chiaramente al principio del *Saggio*: «È evidente che lo spirito non conosce le cose immediatamente, ma solamente per la mediazione delle idee che egli ne ha». Tra noi e le cose c'è, dunque, l'idea come *intermediario*. Per se stesse, le idee non sono né vere né false. Si ha verità o falsità quando noi riferiamo un'idea ad un'altra. *Conoscere è*, pertanto, *percepire l'accordo o il disaccordo tra le idee*. Quest'accordo o disaccordo, per il Locke, può essere di due maniere: o è percepito immediatamente con evidenza e si ha la *verità intuitiva*, che non ha bisogno di dimostrazione (il bianco non è nero, 2 + 2 = 4, ecc.): o non è percepito immediatamente e la mente deve ricorrere ad idee intermedie e si ha la *verità per dimostrazione*, la quale si fonda sempre su conoscenze intuitive (nelle dimostrazioni c'è sempre la possibilità dell'errore; la conoscenza intuitiva è più sicura di quella dimostrativa). Questa è possibile quando le idee sono considerate nella loro astratta universalità - e quindi indipendentemente dall'esistenza delle cose reali -, come le *idee matematiche* e quelle *morali*, costruite dalla nostra stessa mente.
Ma, una volta che l'oggetto immediato della nostra mente sono le idee o rappresentazioni e non le cose, siamo sicuri di conoscere la *verità delle cose* effettivamente esistenti? Come sappiamo che esistono? È lo stesso problema che abbiamo rilevato già in Cartesio, Malebranche, Spinoza: se alle idee pensate corrisponde una realtà esterna. E, d'altra parte, per il Locke, «la nostra conoscenza non è reale che per la conformità tra le nostre idee e la realtà delle cose». Ma, daccapo, come lo spirito che non percepisce nient'altro che idee, può conoscere se esse corrispondano alle cose stesse?
Per il Locke, noi siamo sicuri di queste verità: a) dell'*esistenza del nostro io*, in quanto di essa abbiamo conoscenza intuitiva, immediata; b) dell'*esistenza di Dio* per dimostrazione: dall'esistenza dell'effetto (il mondo) s'inferisce quella della causa che l'ha prodotto (prova *a posteriori* o *a contingentia mundi*); se esistono esseri intelligenti, deve esistere una causa intelligente; c) dell'*esistenza delle cose esterne* per mezzo della sensazione. Ma proprio quest'ultima verità è in discussione.
Le idee semplici, prodotte dall'azione di oggetti esterni sullo spirito che passivamente le riceve, corrispondono realmente agli oggetti stessi, per quanto

riguarda le *qualità primarie* o *oggettive* che realmente esistono nelle cose. Invece, le qualità *secondarie* (freddo, caldo, bianco, nero), variabili da soggetto a soggetto e, come tali, relative, sono puramente soggettive. Le idee complesse, invece, in quanto sono formate dall'intelletto, non hanno validità oggettiva. Esse sono nomi di cui ci serviamo per denominare ed ordinare le cose, *modelli* per classificarle. Pertanto, secondo Locke, le proposizioni universali e necessarie delle scienze naturali hanno un valore *pratico* e non *conoscitivo*. «Il generale e l'universale non appartengono alla reale esistenza delle cose; esse sono invenzioni e creature dell'intelletto e concernono solo segni, cioè parole o idee». Universalizzare è indicare più cose con un unico nome, con un segno che *sta in luogo* delle cose stesse. Il Locke fa suo il nominalismo di Occam.
Solo le idee semplici, dunque, danno la certezza che qualcosa di oggettivo corrisponda ad esse. Ma anche questa certezza ha un limite: *noi siamo certi dell'esistenza di una cosa fino a quando dura l'impressione attuale*. Cessata questa, non c'è che una maggiore o minore probabilità. Per esempio, io son certo che, se in *questo momento* mi scotto, a questa mia sensazione corrisponde un oggetto esterno, il fuoco; cessata la sensazione della scottatura è probabile che il fuoco vi sia come è probabile che non vi sia. Non la sensazione, dunque, ma la sua attualità ci fa affermare la realtà di un oggetto. Ma nessuno è tanto scettico, aggiunge il Locke, da dubitare della realtà delle cose che vede e sente. Dunque, la critica lockiana, che avrebbe dovuto segnare i confini dentro i quali la conoscenza umana è efficace ed effettiva, si riduce ad un atto di fede per scopi pratici!
Altri limiti impone alla conoscenza la *natura* delle cose. Tra le idee complesse vi è quella di *sostanza*. Conosciamo la sostanza? Noi conosciamo ciò che è dato nelle percezioni e precisamente le qualità primarie, le sole oggettive. Pertanto, la natura intima e profonda della sostanza trascende l'esperienza e sfugge alla nostra conoscenza. Quando parliamo di forme sostanziali non facciamo che mettere insieme idee semplici delle loro qualità, considerandole come un'unica idea semplice, alla quale, per abitudine, diamo un *sostrato* come suo fondamento. Ma, in effetti, al di là della «collezione di idee semplici», la sostanza è un nome vuoto, intorno al quale si possono fare delle parole senza dire mai niente di sicuro e preciso. «Se qualcuno domanda che cosa è il sostrato al quale il colore o il peso ineriscono, si risponde che tale sostrato sono le stesse parti estese e solide; e se si domanda a che cosa ineriscano la solidità le l'estensione, non si può rispondere, nel migliore dei casi, se non come quell'indiano, il quale dopo aver affermato che il mondo è sostenuto da un grande elefante, fu richiesto su che cosa poggiasse l'elefante; al che rispose: su una grande tartaruga. Ma essendogli ancora domandato su che cosa poggiasse la tartaruga, rispose: su qualcosa che io non conosco affatto ... L'idea alla quale noi diamo il nome generale di sostanza non è altro che tale supposto, ma sconosciuto sostegno di qualità effettivamente esistenti». Pertanto noi non possiamo dire se le natura pensi o se l'anima sia immateriale. Non si può

escludere la possibilità di una materia pensante e che l'anima sia mescolata a materia. La dimostrazione presuppone la conoscenza della sostanza corporea e di quella spirituale, ma questa conoscenza oltrepassa i confini dell'esperienza.
L'analisi critica dell'intelletto ha portato il Locke a questi risultati: a) noi non conosciamo altro che idee o rappresentazioni che ci sono date dall'esperienza; b) le idee complesse non hanno valore oggettivo; c) la corrispondenza tra l'idea e l'oggetto è possibile solo nelle idee semplici ed è limitata all'attualità della sensazione; d) sono oggettive soltanto le qualità primarie; e) le leggi delle scienze naturali e i concetti universali in generale sono nomi che hanno solo un valore pratico; f) la sostanza si suppone che esista, ma è inconoscibile.
Come si vede, siamo ben lontani dall'empirismo dogmatico di Bacone ed Hobbes. L'esperienza sensibile sottoposta a critica ci obbliga a riconoscere che la nostra conoscenza è limitata alle rappresentazioni soggettive e preclude al soggetto la possibilità di conoscere la sostanza delle cose, di cui è in discussione la loro stessa esistenza oggettiva. La filosofia dell'esperienza, nata per costruire la scienza nella sua autonomia e nella sua validità universale, con il Locke, già conclude alla negazione del valore conoscitivo delle leggi delle scienze naturali, ridotte a semplici nomi. E, d'altra parte, l'idea di sostanza, chiara e distinta per il Cartesio e per lo Spinoza, è per Locke confusa, indistinta ed inconoscibile. Pertanto risulta impossibile costruire una metafisica come scienza: l'esperienza è il limite della conoscenza razionale. Ridotta la filosofia a pura gnoseologia e questa alla pura esperienza sensoriale e ad analisi psicologica, le conclusioni non potevano essere diverse. Un empirismo coerente è sempre un soggettivismo empirico.
Locke è il primo consapevole e sistematico distruttore dell'Idea nel senso dell'idealismo oggettivo. Il filosofo inglese, infatti, con la parola *idea* indica sensazioni, immagini, percezioni ecc., quanto è contenuto della «coscienza»: idea non è più l'oggetto intelligibile, è un'immagine del sensibile. Alla mente sono presenti idee non come realtà intelligibili, ma come immagini sensibili, puro contenuto della coscienza soggettiva. D'altra parte, anche per il Locke, la funzione della ragione è quella di stabilire nessi e relazioni, ma non tra le idee-entità intelligibili (che non esistono), bensì tra le idee-immagini sensibili. Per conseguenza, la verità è «unione o separazione di segni», cioè dei segni impressi dalla esperienza sensibile. Il valore oggettivo dell'idea è distrutto. Conseguenze: a) la sostanza è un'idea (impressione sensibile) complessa, cioè una somma di qualità prive di un vincolo reale; è «coesistenza continua» di alcune idee semplici, «considerate» per tale continuità di esistenza unite in una cosa ed indicate con un «nome»: b) l'identità della persona non viene da una sostanza permanente e perseverante al di sotto del suo divenire, ma semplicemente dalla continuità della coscienza: la mia identità arriva fin dove arriva la mia memoria. c) Se gli enti esistenti, di cui si conoscono solo le qualità, abbiano un «sostegno», un'entità reale e che cosa essa sia, Locke non lo sa: «Io non so cosa sia». Conclusione: l'idea è d'origine empirica, è un puro

nome, un contenuto della coscienza soggettiva; dunque non esiste un correlato oggettivo del pensiero; la ragione unisce e divide «segni» che, soggettivi, non garantiscono l'oggettività dei giudizi; dunque non esiste una verità intelligibile, l'idea come oggetto intuito dalla mente. Per l'idealismo ontologico (platonico-agostiniano) gli intelligibili sono, come Verità in sé, il contenuto di una Mente assoluta; come presenza della Verità in noi, oggetto d'intuizione delle menti finite e create e fondamento oggettivo dei loro giudizi; e sono ancora realizzate imperfettamente nelle cose, di cui costituiscono l'essenza o il grado di essere. Per Locke, invece, le idee non sono il prototipo o l'esemplare intelligibile, ma pure immagini di origine sensibile: quanto noi conosciamo della realtà è quanto di «idee» o di immagini ci forniscono i sensi: il reale s'identifica con il contenuto della nostra coscienza soggettiva ed empirica, in cui si risolve tutto l'essere.

d) *La dottrina etico-politica*. - Mente equilibrata e realistica, al Locke ripugnano le posizioni estremiste. Del resto, il suo compito, come abbiamo detto, è di segnare i limiti dei vari campi dell'attività umana. Per lui fondamento e scopo della morale è il benessere (*utilitarismo*) ed ogni uomo tende al piacere e rifugge dal dolore. Ma, a differenza dello Hobbes, il Locke non fa dell'egoismo l'essenza dell'uomo. La legge di natura, con cui s'identifica la legge divina, esprime un ordine etico razionale, in cui l'utile dei singoli coincide con il benessere di tutti.
Anche per il Locke la società si è originata *per contratto*, ma tra lo stato di natura e lo stato di società non vi è opposizione, bensì passaggio. Nello stato di natura gli uomini hanno dei diritti fondamentali (di vita, libertà, proprietà, ecc.); affinché siano meglio garantiti, per contratto trasferiscono ad un potere sovrano il diritto di difesa e quello di punire. Il compito dello Stato è, dunque, di proteggere e tutelare i diritti naturali dei singoli. Quando lo Stato non riconosce o nega ai cittadini i loro diritti vien meno alla sua funzione. In tal caso, i cittadini hanno il diritto di resistergli ed anche di ribellarsi. Come nel campo politico la libertà del singolo non deve annullare o nuocere a quella dell'altro, così nel campo religioso è necessaria la tolleranza reciproca. Educare, per il Locke, è preparare l'uomo ai compiti della vita associata.
I *Trattati sul governo* del Locke rappresentano la prima netta teorizzazione del *liberalismo politico moderno* ed avranno una grande influenza nel secolo XVIII. Come lo Hobbes è il teorico dell'assolutismo degli Stuart, così il Locke è il teorico della nuova monarchia liberale inglese.
Locke è uno dei pensatori più significativi dell'età moderna. La filosofia s'identifica con l'«indagine critica» della conoscenza, delle sue origini e della sua validità, cioè, come abbiamo detto, con la gnoseologia. Così egli inizia l'*immanentismo gnoseologico* e quella riduzione della filosofia a pura analisi delle facoltà del soggetto (psicologia), che avrà tanta fortuna nell'Illuminismo francese e soprattutto nei cosiddetti Ideologi.

CAPITOLO VII
IL MONADISMO SPIRITUALISTICO DI G. G. LEIBNIZ

1. *Il concetto di sostanza e la monade.* - Se il Locke inizia la fase critica dell'empirismo, GOFFREDO GUGLIELMO LEIBNIZ, mente universale, rielabora con forte originalità il razionalismo cartesiano e formula un sistema ricco di motivi suggestivi, che tanta influenza hanno avuto nella filosofia posteriore. Nacque a Lipsia nel 1646, dove fece i primi studi acquistando una profonda conoscenza del pensiero medioevale e moderno e delle scienze matematiche. Recatosi a Parigi nel 1672 per una missione diplomatica presso Luigi XIV, ebbe modo di avvicinare i filosofi e gli scienziati francesi del tempo (Malebranche, Arnauld). A Parigi fece la grande scoperta del calcolo infinitesimale (scoperto, contemporaneamente e indipendentemente dal Leibniz, dal Newton, donde la polemica tra i due per la priorità). Nominato nel 1676 bibliotecario di Hannover dal duca di Brunschwig, lasciò Parigi, passando per Londra e per l'Olanda, dove conobbe Spinoza. Nel suo nuovo ufficio adempì molti negozi diplomatici e politici, mentre attese a lavori di matematica, di storia, di fisica, di filosofia, ecc. quasi tutti in latino o in francese. Morì, nell'isolamento, nel 1716. Tra gli iscritti filosofici citiamo: *Discorso di metafisica; Il nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze; Nuovi saggi sull'intelletto umano* (critica del Saggio del Locke); *Teodicea; Monadologia; Principi della natura e della Grazia.* Durante la sua vita fu pubblicata soltanto la *Teodicea*. Importantissimi i numerosi carteggi che il Leibniz ebbe con i filosofi e gli scienziati del suo tempo. La massa enorme dei manoscritti è stata dissepolta a poco a poco dalla Biblioteca di Hannover, ma molti sono ancora inediti. Per iniziativa del Leibniz fu fondata l'«Accademia delle Scienze di Berlino».

Scopo principale della sua speculazione è l'approfondimento, sulla base della filosofia cartesiana, della metafisica tradizionale aristotelico-scolastica, attraverso la revisione critica dell'una e dell'altra. Fa sua, infatti, la filosofia delle forme sostanziali propria di Aristotele e degli Scolastici; critica l'atomismo del Gassendi e dei suoi seguaci. in quanto esso da una parte contraddice al principio (sempre fermo in Leibniz) della divisibilità della materia all'infinito e dall'altra porta ad una concezione senza unità ed inorganica della realtà; s'incontra col meccanicismo matematico di Cartesio e con il monismo dello Spinoza. Leibniz assume di fronte a queste dottrine una posizione critica, di ripensamento ed elaborazione personale. Scorge nell'atomismo una giusta esigenza: la realtà è molteplicità infinita di unità reali. Egli però sostituisce agli atomi materiali, gli «atomi formali», punti metafisici. D'altra parte il meccanicismo cartesiano, efficace per eliminare le cosiddette cause occulte della Scolastica, gli risulta insufficiente a spiegare l'essenza del reale.

La riduzione cartesiana della materia ad estensione, non spiega molti fenomeni che noi osserviamo; per esempio, la resistenza che la materia offre al movimento. *Resistenza* significa *forza*; e la *forza* è un concetto metafisico. Il Leibniz, in fondo, fin dall'inizio delle sue meditazioni, era giunto alla conclusione che il *movimento* e la *molteplicità* sono gli elementi della *quantità* e che, pertanto, l'essenza dei corpi non è l'estensione, ma il movimento. Inoltre, l'estensione è indifferente al movimento e, se la materia fosse *res extensa*; non potrebbe differenziarsi in figure e grandezze. Pertanto. l'essenza dei corpi, avente un principio di movimento, è qualcosa d'*inesteso*. All'estensione non compete in nessun modo il concetto di sostanza, che, per sua essenza, è unità; l'estensione. invece, è divisibile all'infinito. La sostanza è, dunque, una e *semplice*. Per conseguenza, essa non può essere nemmeno l'atomo fisico, che, come avente una grandezza, è anch'esso divisibile. Bisogna allora riprendere le aristoteliche *forme sostanziali,* a torto considerate *atti*. Esse invece sono in mezzo tra la materia o potenza e la forma o atto. La forma sostanziale così intesa, semplice ed indivisibile, è per Leibniz *centro di forza*. La cosiddetta materia, nella sua essenza, è forza; come tale, il corporeo è metafisicamente immateriale ed analogo allo spirito. Come forza, non è più passività come l'estensione, ma attività. Ogni centro è centro d'attività e non vi sono esseri assolutamente passivi. L'universo non è che un insieme di sostanze semplici, attive. Non un'unica sostanza, secondo il monismo dello Spinoza, ma infinite sostanze, ognuna avente una propria individualità, perché, dove c'è attività, non può mancare l'individualità. Alle sostanze semplici ed attive Leibniz dà il nome di *monadi*. Queste forze primitive metafisiche servono per stabilire i principi generali della natura e non per spiegare i suoi problemi particolari. Come dice il Boutroux, la catena è sospesa alla metafisica, ma è la fisica che ne fornisce gli anelli. Nei fenomeni della natura tutto si produce in pari tempo meccanicamente e metafisicamente: la meccanicità è la superficie, la metafisicità l'interno. L'atomismo e il cartesianismo, in definitiva, non contraddicono Platone e Aristotele, ma ad essi si avvicinano. La vera sostanza, quella che il Leibniz chiama *monade*, è *reale* come gli atomi fisici di Democrito ed *esatta* (indivisibile) come i punti matematici di Cartesio.

La monade, per Leibniz, è un'*entità dotata di forza e di unità*. La forza non è potenza né atto, ma *vis activa*, impressa fin dalla creazione in ogni monade, uno sforzo insito nella monade stessa, una specie di azione virtuale. Il concetto di forza esclude che la monade sia qualcosa di materiale ed implica l'unità, la quale non può trovarsi in una realtà puramente corporea. Nel mondo tutto è forza e tutto agisce continuatamente.

La monade, come sostanza semplice, non ha naturalmente né nascita né fine: il suo cominciamento è la creazione. La quantità delle monadi è infinita, ma ogni monade è distinta da un'altra. Esse differiscono tutte più che numericamente: per qualità e per caratteri psichici. Però, malgrado questa nuova concezione della sostanza, il Leibniz, con gli Occasionalisti, esclude l'azione reciproca tra

le monadi. ognuna delle quali è chiusa in sé, è «senza finestra», com'egli dice. Vedremo come il filosofo si sforzerà di superare le difficoltà che presenta l'impenetrabilità delle sostanze.
Abbiamo detto che la monade è *vis activa* e come tale è suscettibile di cangiamento continuo. Esso non è causato dall'influenza meccanica delle altre sostanze, ma è generato da un principio interno alla monade stessa. In questo senso il Leibniz dice che essa è dotata di *spontaneità*. Se la monade è attività, è sviluppo continuo; è semplice, ma le sue affezioni e i suoi rapporti sono molteplici. I vari i elementi si unificano nell'atto mentale che è la percezione: *perceptio nihil aliud est quam multorum in uno expressio*. Ogni atto del pensiero è, dunque, un atto di unificazione di relazioni molteplici. L'attività della monade è, in concreto, *forza rappresentativa* di una varietà di contenuti mentali, che la monade trae dal fondo suo ed unifica nella percezione. Ogni percezione è un momento di vita della monade, includente la pluralità dei momenti di vita precedenti ed è esso stesso momento particolare di una futura percezione più ricca di contenuto. Da qui la concretezza della rappresentazione leibniziana che, in questo senso, anticipa Kant ed anche Hegel. Una rappresentazione più ampia non annulla quella precedente meno comprensiva, ma la include in sé, disponendosi essa stessa a diventare elemento concreto della rappresentazione ulteriore. Perciò, dice Leibniz, «il presente è gravido del futuro»,
L'attività continua della monade è sforzo di esprimere se stessa, cioè di acquistare sempre più coscienza di ciò che virtualmente contiene. Percepire è nello stesso tempo *appetire* di percepire ancora. Oltre che forza rappresentativa, la monade è anche *forza appetitiva*. Tale attività non è propria soltanto della monade-anima, ma di tutte le monadi che compongono il mondo, anche di quelle che sembrano prive di vita. Quest'affermazione cessa di essere paradossale se si pensa che si possono avere rappresentazioni senza la *coscienza* di averle; si può percepire senza sapere di percepire. A torto i Cartesiani identificano la passività o privazione di vita con la materia; la cosiddetta passività invece non è che attività incosciente o subcosciente, differente da quella delle monadi-anima che hanno coscienza delle loro rappresentazioni, sanno di percepire. Il «saper di percepire» è l'*appercezione*, che è anche sforzo di avere sempre percezioni più distinte. Tale tendenza va all'infinito, perché la monade non realizza mai la sua completa perfezione. Non, dunque, passività ed attività, ma due gradi diversi di attività.
Pertanto, ogni monade ha un campo di percezione distinta, al di là del quale la sua rappresentazione è oscura e confusa. Per il Leibniz, la percezione è *chiara* quando un oggetto si distingue dagli altri; *oscura* quando non si distingue; è *distinta* quando discerne i particolari dell'oggetto; *confusa* quando non li discerne. La percezione distinta e di cui la coscienza è consapevole è l'*appercezione*.

Le percezioni di cui non si ha coscienza sono chiamate dal Leibniz *percezioni insensibili*. In ogni momento noi abbiamo impressioni di cui non ci accorgiamo, perché sono tanto piccole da non essere avvertite. Ciò spiega come l'anima non sia mai inattiva: essa percepisce continuamente anche senza accorgersene. I Cartesiani ed anche Locke hanno il torto di non aver tenuto conto di ciò e di avere ammesso, per conseguenza, che i corpi possono essere senza movimento e le anime senza pensiero. Vi sono, invece, molti indizi comprovanti che noi abbiamo ogni momento un'infinità di percezioni, ma senza appercezione e senza riflessione. Leibniz, tra gli altri, porta l'esempio del muggito o del rumore del mare. «Per percepire questo rumore, come avviene, è necessario che si percepiscano le parti che compongono il tutto, cioè a dire il rumore di ciascuna onda, quantunque ciascuno di questi piccoli rumori non si faccia sentire che nell'insieme confuso di tutti gli altri e non si noterebbe se fosse una sola onda a produrlo. Tuttavia è necessario essere impressionati un poco dal movimento di quest'onda e che si abbia qualche percezione di ciascuno di questi rumori, per piccoli che siano; altrimenti non si avrebbe quello di centomila onde, poiché cento mila nulla non potrebbero fare qualche cosa». Tutte quelle azioni che a prima vista sembrano arbitrarie e senza un motivo trovano la loro spiegazione appunto nelle percezioni insensibili, che spiegano anche le differenze di carattere e temperamento.
La distinzione tra percezioni incoscienti e coscienti dispone le monadi secondo un ordine gerarchico. Il corpo, a cui è unita, determina il punto di vista dell'anima. Come abbiamo visto, il suo grado di perfezione è dato dal grado di distinzione delle sue percezioni. I gradi sono infiniti; Leibniz ne distingue tre fondamentali: i viventi, gli animali, gli uomini. Il *vivente* è il grado della sola percezione e dell'appetizione pura e semplice; l'*animale* quello di una percezione più distinta, cioè la sensibilità. Il sentire, per il nostro filosofo, è un grado intermedio tra la semplice percezione e l'appercezione. Il terzo grado, che costituisce quello degli *animali ragionevoli* o *uomini*, è proprio delle anime dotate di ragione e riflessione. Così tutto l'universo è un'immensa gerarchia di monadi, dalle infime dotate solo dalla pura percezione alle più elevate, che hanno ragione e coscienza. Al culmine della gerarchia trovasi la Spirito puro, in cui tutto è in atto. L'assoluta perfezione nella monade creata permane sempre uno *sforzo* e mai è *atto*. La monade tende ad acquistare la percezione cosciente di tutto l'universo ed è ordinata all'attuazione di tale suprema aspirazione, che però è irrealizzabile. Pertanto essa vede l'universo sempre da «un punto di vista», come «in inscorcio». Questo punto di vista, secondo il grado più o meno elevato di appercezione, è diverso tra le varie monadi. Pertanto, non vi sono due monadi uguali.
Leibniz, come abbiamo accennato, fa suo il principio dell'impenetrabilità delle sostanze: le monadi sono «senza finestra». Come spiegare i rapporti dell'anima col corpo e, più in generale, quelli di tutte le sostanze tra loro? In qual modo le sostanze-forze possono agire le une sulle altre? Come si spiegano i rapporti tra

le anime? Il Leibniz ricorre a quella che chiama l'*armonia prestabilita*. Secondo quest'ipotesi, Dio, nell'atto della creazione, ha fatto in modo che le interne modificazioni di ciascuna monade corrispondano esattamente a quelle di ogni altra. Tra le monadi non può esistere influenza reale (in quanto non hanno in se stesse parti suscettibili di spostamento), ma ciò non significa affatto che non abbiano rapporti tra di esse. La loro vera relazione è *un'influenza ideale* del tutto interiore. Come è stato ben detto, le monadi agiscono le une sulle altre in maniera metafisica, sicché la spontaneità di ciascuna è salva e le molteplici spontaneità s'incontrano. Ciò è vero fino ad un certo punto, perché l'Ipotesi dell'armonia prestabilita compromette gli elementi originali e più duraturi della speculazione leibniziana e precisamente i principi di attività della monade e d'interiorità della verità, che alimenta l'indomabile desiderio di totale possesso di essa, sempre attuale e mai attuato.

2. *La materia come fenomeno e la metamorfosi delle monadi*. - Il Leibniz distingue una materia *prima* del tutto passiva e una materia *seconda*, dotata di azione. La materia prima (concepita in astratto) è la materia in se stessa o nuda, del tutto passiva, senza alcun principio di movimento, che da sola può generare soltanto un meccanicismo puro del tutto disorganizzato. La materia *seconda* o vestita (*materia vestita, sive massa*) è quella che ha in sé un principio di movimento. Ogni monade risulta di una materia nuda o principio passivo e di un elemento attivo o forza. La monade creata non può mai liberarsi della passività, perché altrimenti sarebbe atto puro come Dio. La quantità di materia prima non è uguale in tutte le monadi e questo diverso grado di passività dà luogo ad una specie di legge di compenso: il grado d'imperfezione di ciascuna monade è ragione del grado di quella di altre. Ciò porta alla formazione di aggregati di monadi, per cui le più imperfette si subordinano a quella meno imperfetta, che è il centro del sistema, e trova nell'aggregato ad essa subordinato il proprio limite. L'aggregato si chiama «organismo vivente», risultante da una monade centrale (anima) e dall'aggregato di altre monadi, che formano il *corpo* o *materia seconda (pluribus ex monadibus materia resultat secunda*). Quando si considera la monade come centro di perfezione, la materia prima è costituita dall'insieme delle percezioni oscure e confuse; e la seconda dal raggrupparsi di tale percezioni, che mettono capo ad una percezione chiara e distinta.

In questa teoria la materia è *fenomeno*: quel che veramente esiste è immateriale. Ciò non significa che la materia s'identifichi con i fantasmi dei sogni, in quanto i fenomeni, a differenza dei fantasmi, sono ben fondati (*phaenomena bene fundata*). La materia è, in definitiva, insieme di fenomeni logicamente ordinati.

Ora possiamo precisare meglio l'unione dell'anima col corpo. Il corpo rispetto all'anima è un aggregato di percezioni confuse, su cui dominano le percezioni distinte. Non esistono aggregati definitivi, in quanto le parti di ciascuno di essi

fluttuano e pertanto a poco a poco la monade-anima perde il suo corpo, ma per acquistarne un altro. Quando l'anima perde l'organismo al quale era unita avviene la *morte*; quando acquista un nuovo organismo si ha la *nascita*. Ma in senso meta fisico non vi è né nascita né morte. Attraverso le continue vicissitudini delle cosiddette nascite e morti, le monadi sono destinate a durare quanto il mondo. Non *metempsicosi*, ma *metamorfosi*, come svolgimento e processo d'involuzione di un aggregato ed evoluzione di un altro. Così il Leibniz compone dal suo punto di vista il dualismo cartesiano di materia e spirito senza compromettere, come gli Occasionalisti e lo Spinoza, la realtà delle sostanze finite.

3. *La teoria della conoscenza.* - Adesso veniamo a considerare più da vicino il problema della conoscenza, che Leibniz ebbe modo di esporre sistematicamente nei *Nuovi Saggi*, lungo commento critico del *Saggio* del Locke.
Problema principale quello dell'origine delle idee. Leibniz prende posizione tra l'innatismo di Cartesio e l'empirismo di Locke. Cartesio sosteneva che alcune idee (idea di Dio, principi logici, principi morali, ecc.) sono state impresse in noi da Dio; Locke invece che tutte le nostre idee derivano dall'esperienza esterna (sensazione) e da quella interna (riflessione). Anche questa volta il Leibniz assume una posizione critica rispetto alle due tesi estreme. Locke negando le idee innate aveva avuto il merito di svegliare la pigrizia dei filosofi, i quali, ogni qual volta sono a corto di spiegazioni, ricorrono ad un principio innato; ma aveva avuto il torto di non tener conto della distinzione tra verità di fatto e verità di ragione. La sua teoria spiega le prime, ma non le altre, in quanto l'esperienza può dare solo verità contingenti e non verità necessarie. Locke aveva fatto a Cartesio un'obbiezione fondamentale: ammesse le idee innate, siccome non tutti gli uomini (per esempio, i fanciulli, gl'idioti, i selvaggi) hanno conoscenza di esse e, quelli che l'hanno, l'acquistano dopo la percezione di altre idee, consegue un'affermazione contraddittoria: avere un pensiero non pensato. D'altra parte Cartesio avrebbe potuto osservare a Locke: se l'anima è *tabula rasa*, in che cosa si distingue dal corpo e come può essere capace di esperienza? La dottrina della monade rende possibile a Leibniz una sua posizione personale.
Né Locke né Cartesio hanno tenuto conto della distinzione tra *percezione* e *appercezione* o coscienza distinta. Se la percezione fosse sempre appercezione, Locke avrebbe ragione di obbiettare a Cartesio che l'innatismo è insostenibile ed è confutato dall'esperienza. Il Leibniz, invece, osserva che le idee innate non si trovano in noi allo stato di attualità (appercezione), in modo che si possano leggere come l'editto del pretore nel suo albo; esse sono in noi allo stato di *virtualità* o potenziale ed è attraverso la riflessione che l'anima ne acquista coscienza. Così il Leibniz esemplifica la sua teoria nella *Prefazione* ai *Nuovi Saggi*: «Mi sono anche servito della similitudine di un blocco di marmo che ha

delle venature, piuttosto che di un blocco di marmo uniforme o di tavolette vuote, o, in altre parole, di ciò che i filosofi chiamano *tabula rasa*. Infatti, se l'anima somigliasse a queste tavolette vuote, le verità sarebbero in noi come la figura di Ercole è in un pezzo di marmo, quando esso è del tutto indifferente a ricevere questa o qualche altra figura. Ma, se nel blocco sono venature che segnano la figura di Ercole a preferenza di altre, questo blocco vi è già disposto, ed Ercole vi è in qualche modo come innato, quantunque sia sempre necessario un lavoro per scoprire queste venature e pulirle, in modo da togliere ciò che impedisce loro di apparire. Allo stesso modo le idee e la verità ci sono innate come inclinazioni, disposizioni, abitudini o virtualità naturali, non come azioni, quantunque queste virtualità siano sempre accompagnate da alcune azioni corrispondenti spesso insensibili». La nostra anima, dunque, è preformata, cioè contiene virtualmente le verità necessarie, che con la sua attività scopre e fa chiare e distinte. Salvi i diritti dell'esperienza, valevole per le verità contingenti, non si negano quelli della ragione, che rende conto delle verità necessarie.

Questa soluzione del problema dell'origine delle idee è in accordo con la dottrina leibniziana delle monadi. La monade-anima è senza finestra e dunque essa è innata a se stessa; pertanto l'esperienza non può darle le idee. Inoltre, ogni monade è diversa dalle altre e non solo numericamente; ha un contenuto intrinseco che la distingue. Da ciò consegue che ogni monade ha un'essenza propria, risultante da un insieme di *virtualità*, di cui acquista coscienza nell'appercezione.

Due sono per Leibniz i principi fondamentali della conoscenza: il *principio di contraddizione* (è falso ciò che implica contraddizione; è necessaria la proposizione 2 + 2 = 4, perché il contrario è falso in quanto implica contraddizione); e il *principio di ragione sufficiente* (affinché una cosa sia, è necessario che si dia una ragione perché sia così e non altrimenti). Ai due principi corrispondono due ordini di verità: al primo le *verità di ragione*, al secondo le *verità di fatto*. Le prime sono necessarie, cioè hanno la ragione in se stesse, che può essere scoperta con l'analisi, per mezzo della quale si arriva alle verità primitive. Dimostrare è analizzare, cioè rendere esplicito il predicato implicito nell'essenza del soggetto. Le seconde, invece, sono contingenti. Per quanto un fatto si possa analizzare non è possibile trovare la ragione della sua esistenza nell'essenza. Il mio scrivere in questo momento è un fatto che è, ma avrebbe potuto anche non essere (fatto contingente) e la sua ragione non è contenuta nell'essenza di me che scrivo. La sua ragione risulta d'un'infinità di atti passati e presenti, che costituiscono la ragione sufficiente del fatto del mio scrivere, ma che per me resta sempre oscura e non dimostrabile (è chiara solo per Dio). Le verità di fatto non sono, dunque, riducibili a verità necessarie. Sono attestate dall'esperienza; invece, le verità di ragione, necessarie, non dipendono dall'esperienza e sono innate nel senso sopra chiarito.

Il monadismo leibniziano culmina nella Monade-Dio, della cui esistenza non si può dubitare. Leibniz rinnova le prove tradizionali: *a priori* o dedotte dall'essenza di Dio; a *posteriori* o indotte dalle cose distinte da Dio. La prova a *priori* è l'argomento ontologico di Anselmo d'Aosta e Cartesio. Leibniz in un certo senso lo perfeziona. Il concetto di Dio non implica contraddizione e dunque Dio è *possibile* come Essere perfettissimo; ma per l'Essere perfettissimo la tendenza all'esistenza si traduce immediatamente in atto. Per ciò, solo perché è possibile, Dio esiste: in Lui possibilità di esistere ed esistenza attuale s'identificano. Il Leibniz trae le prove *a posteriori* dall'armonia prestabilita (perché ci sia l'accordo tra le monadi è necessario Dio come Autore di essa) e dalle cose contingenti: tutto ciò che esiste deve avere una ragione sufficiente della sua esistenza; nessuna cosa esistente ha in se stessa tale ragione; dunque esiste Dio come ragione sufficiente di tutto l'universo. Nella sua essenza Dio è *uno* e assolutamente *perfetto*: è la Monade somma, puro Atto.

4. *Necessità e libertà. Il problema del male.* - Tutte le altre monadi sono create da Dio, sono sue folgorazioni; la creazione è un'azione continua.
Quali i rapporti tra Dio e il creato? È la creazione necessaria? Per Spinoza non c'è creazione, ma derivazione *necessaria* del mondo da Dio, che non fa alcuna scelta. Per Leibniz, invece, nella creazione non tutto è geometricamente necessario (per esempio, «io scrivo nello studio» non è necessario, perché potrei scrivere in un'altra stanza senza che ciò implichi contraddizione). Per i Cartesiani, invece, Dio è del tutto indifferente e crea le cose con un *decreto arbitrario*. Il Leibniz respinge l'una e l'altra dottrina, additandone l'errore comune: non concepire altra necessità oltre quella *geometrica*. Ad essa e all'indifferenza dei Cartesiani egli sostituisce la *necessità morale della scelta del meglio* che inclina senza necessitare. Tutte le cose esistono in Dio *ab aeterno* come essenze, cioè come possibilità. Tra i tanti mondi possibili Dio dà esistenza ad uno solo e la scelta avviene in base al «criterio del meglio», che è la ragion sufficiente dell'esistere del nostro mondo. In ciò consiste la necessità morale: Dio non poteva non scegliere il *migliore* dei mondi possibili e non dargli esistenza. Anche gli altri mondi erano possibili, ma non erano «convenienti». L'esistenza del nostro mondo pertanto è necessaria moralmente, ma è logicamente contingente, senza tuttavia essere arbitraria, perché l'arbitrario e l'irrazionale sono indegni di Dio. Solo la creazione delle essenze o possibili è necessaria di una necessità geometrica assoluta.
Lo stesso criterio del meglio, che vale per la creazione, presiede anche allo svolgimento del mondo.
La concezione leibniziana è dunque ottimista. Come si spiega allora l'esistenza del male nel mondo? Il Leibniz tratta questo problema nella *Teodicea* («giustizia di Dio»). Egli distingue tre forme di male: *metafisico* (imperfezione in generale), *fisico* (il dolore) e *morale* (il peccato). Il primo è implicato nel

concetto stesso di finito: il mondo come finito è imperfetto, né poteva non essere finito, perché altrimenti si sarebbe identificato con Dio e non sarebbe mai esistito. Il male fisico è anch'esso inevitabile e, d'altra parte, Dio non ha guardato soltanto alla felicità delle singole creature intelligenti, ma alla perfezione dell'insieme, senza dire che, nella vita futura, il dolore si volgerà in bene per le creature virtuose. Da ultimo, del male morale o peccato non bisogna imputare Dio. Di esso è responsabile l'uomo che non sa bene usare della libertà, che per se stessa è bene.

Possiamo concludere che il Leibniz, malgrado tutti gli sforzi, non riuscì ad oltrepassare quello che si chiama il «fatalismo geometrico» dello Spinoza e che è il problema centrale della sua speculazione. Una volta ammesso che i vari atti dell'anima sono causalmente legati in modo che ognuno di essi sia necessariamente la determinazione dei precedenti, non si può più parlare di libertà. Il Leibniz può giustificare la spontaneità, non la libertà. D'altra parte, ammesso il principio della necessità morale che presiede alla scelta del migliore tra gli infiniti mondi possibili, non è facile sfuggire al panteismo, anche se di una forma diversa da quello dello Spinoza.

Tuttavia la speculazione del Leibniz resta come una delle più grandiose e suggestive concezioni della realtà. I concetti di sostanza come forza, delle monadi come sostanze attive e della conoscenza come arricchimento interiore, stimolato dall'aspirazione incessante all'appercezione comprensiva del tutto; come gli altri delle percezioni insensibili, della identità della monade a se stessa, della materia come fenomeno determinante il punto di vista dello spirito, che si sposta all'infinito verso l'infinito sono tutte intuizioni che precorrono e informano, oltre che la filosofia di Kant, molta parte della filosofia postkantiana fino ai nostri giorni.

CAPITOLO VIII
LO STORICISMO DI G. B. VICO

1. *Considerazioni generali.* - Come il lettore avrà visto, l'inizio e lo sviluppo del pensiero moderno coincidono con quelli della nuova scienza; spesso coincidono nello stesso pensatore, che è insieme filosofo e scienziato (basti pensare a Galilei, Cartesio, Pascal, Leibniz ed anche a Kant). Ciò è di grande importanza in quanto, nel momento stesso che la scienza, proprio per il suo costituirsi autonoma, si distingue nel suo oggetto e nei suoi metodi dalla filosofia, essa acquista tale forza attrattiva e si attribuisce tanta validità oggettiva e quasi infallibilità da porsi come modello del sapere soprattutto in quanto metodo. Ciò, da una parte, porta ad una svalutazione di quanto è propriamente «umano» e «mondo dell'uomo» (non nel senso dell'uomo in rapporto al mondo ma nell'altro di mondo interiore o dei valori inerenti all'uomo stesso come tale) e dall'altra, a concepire la filosofia come «sistema

della natura» o cosmologia razionale, di cui l'idea teologica (Dio) e l'idea antropologica (natura dell'uomo) sono come un'appendice e comunque configura te nei limiti e nell'uso della cosmologia. In questo senso si può dire che il razionalismo e l'empirismo moderni (e dunque l'illuminismo) sono più «scientifici» che «filosofici», per cui non a torto si è parlato di «scientismo» e «filosofismo» del '600 e del '700, nel quale ultimo secolo tutto ciò che è filosofia si chiama anche scienza e viceversa. Dunque cosmologismo e perciò crisi, possiamo dire, dell'«umanesimo» e della «teologia».
Ora è tipico dell'Umanesimo e in generale del platonismo cristiano d'ispirazione agostiniana l'interesse preponderante e a volte quasi esclusivo per il mondo umano rispetto al cosmo fisico: è l'«umanesimo» di quelle filosofie che si caratterizzano come «antropologiche» e non come «cosmologiche». Il tema di queste filosofie è l'uomo di fronte ai problemi della sua vita interiore, del suo itinerario di elevazione, del senso ultimo del suo destino; di fronte al problema della «saggezza» che vale molto di più della scienza e, in breve, della significanza della storia sia del singolo che dell'umanità. È il problema del senso metafisico del tempo, del suo valore in se stesso e rispetto all'eternità.
Il problema specifico di GIAMBATTISTA VICO è precisamente quello della storia: la *Scienza nuova* è un'antropologia. La sua formazione platonico-agostiniana, il suo «umanesimo» lo portarono a reagire contro la filosofia del suo tempo di spirito scientifico e cosmologico, a riproporre, con nuovo vigore e attraverso un ripensamento originale, il problema antropologico e, con esso, quello teologico. Da questo punto di vista, Vico, assieme a Pascal e a Malebranche, è la protesta della sapienza contro la scienza - lo scientismo e il filosofismo -, è la riscossa, in un duello serrato con le filosofie del suo tempo, della tradizione platonica. Prescindere da questa impostazione e intendere il vichiano rapporto di «filologia» e «filosofia» nei termini kantiani del «contenuto» e della «forma», e perciò come un'anticipazione della *sintesi a priori*, e il suo storicismo come un antecedente di quello dello Hegel, è dare un'interpretazione non «vichiana» di Vico.

2. *La critica del cartesianesimo e il nuovo criterio della verità*. - L'interesse per la storia pone il Vico in contrasto con la speculazione a lui contemporanea, volta ai problemi del mondo fisico, e soprattutto con il razionalismo cartesiano, che considera scienza soltanto ciò che è riducibile ad idee chiare e distinte secondo il metodo della dimostrazione matematica. Il cartesianismo nega così il titolo di scienza alla *storia*, i cui eventi, indeducibili per ragionamento, sono il regno dell'arbitrio, del «probabile» e del «verosimile». Contro questo atteggiamento antistorico, e come tale astratto, il Vico prende posizione: negativa in un primo tempo (critica della matematica e della cosiddetta filosofia della natura); positiva dopo come rivendicazione del titolo di scienza alla storia, in base ad un nuovo criterio di verità, diverso da quello cartesiano.

Il *Cogito*, che Cartesio e i suoi seguaci assumono come «principio di evidenza» contro lo scetticismo, per il Vico, invece, non va oltre la constatazione dell'attuale pensare. Ma nessuno scettico ha mai negato l'attualità della coscienza. Ciò che lo scetticismo nega è la pretesa di oltrepassare la puntualità dell'atto del pensare e il *cogito* di Cartesio non giustifica affatto questa pretesa. Aver *coscienza* della mia esistenza come essere pensante, infatti, non significa aver *scienza* di questo mio essere stesso appunto perché io non conosco la causa di esso. Il *cogito* cartesiano ha solo un significato e un valore psicologici, non metafisici; è principio di evidenza di un fatto particolare, non criterio universale di verità.
Criterio di verità, per Vico, è invece la *conversione del vero col fatto (verum et factum convertuntur; verum ipsum factum)*, cioè l'identificazione del processo della conoscenza col processo produttivo della realtà conosciuta. In tal caso, vi è conoscenza piena, totale, assoluta, *per causas:* il soggetto conoscente è lo stesso che crea il conosciuto. Questo criterio di verità ha nel Vico un fondamento teistico; è un riflesso nell'uomo di quello che è la verità in Dio. Dio ha scienza di tutto l'universo creato, proprio perché lo ha fatto: ne conosce la causa (scienza è *scire per causas*), perché Egli stesso ne è la causa. Ammesso questo criterio di verità, al Vico non riesce difficile criticare la validità scientifica della fisica o filosofia della natura unanimamente ammessa dalle correnti razionalistiche a lui contemporanee.
Si può dire che la mente umana, secondo il criterio del *verum ipsum factum*, abbia scienza del mondo esterno? Se per scienza s'intende conoscenza delle leggi che regolano i fenomeni e di essi costituiscono l'ordine, l'uomo ha scienza del mondo esterno, nel senso delle scienze naturali; se per scienza s'intende *scire per causas*, cioè conoscenza metafisica del reale (essenza delle cose, origine e finalità del mondo ecc.), da un lato, questo secondo grado di sapere va tenuto distinto dal primo (essendo diversi il suo oggetto e il suo metodo) e, dall'altro, siccome il mondo non l'ha fatto l'uomo e dunque nell'umano atto conoscitivo il soggetto conoscente non è lo stesso che produce la realtà conosciuta, l'uomo non ha scienza piena del mondo: solo Dio che lo ha creato lo conosce assolutamente e pienamente. In breve: o l'uomo produce il mondo e allora egli ha di esso scienza totale ed assoluta senza più enigmi e misteri, ma in tal caso l'uomo è Dio; o l'uomo non produce il mondo e allora egli non ha scienza intera di esso, ma o conoscenza dei fenomeni di esperienza, di cui scopre leggi che hanno validità limitata ai fenomeni stessi (sapere scientifico), o conoscenza dell'ordine metafisico della natura, ma sempre scienza inadeguata e mai compiuta e totale quale è quella che ne ha Dio.
In breve, la fisica sarebbe scienza se il mondo naturale, che è il suo oggetto d'indagine, fosse una produzione dello scienziato che vuole conoscerlo; ma, lo scienziato non è la causa del mondo. Per conseguenza, del mondo naturale l'uomo non può avere vera scienza, perché non può conoscere il processo di causazione. Solo Dio che ne è il creatore, ha scienza vera di esso. La fisica è

solo esperienza di fenomeni e come tale non è scienza e le cosiddette leggi fisiche hanno soltanto un grado maggiore o minore di probabilità e verisimiglianza. Si può osservare al Vico che la conoscenza *per causas* non è della fisica ma della metafisica e che la prima si limita all'osservazione dei fenomeni per scoprire le leggi che li regolano. Resta però valida l'osservazione vichiana che questa conoscenza non è assoluta, ma relativa, non certa ma probabile.

L'uomo ha «scienza» di due cose, perché egli stesso le produce: delle *verità matematiche e del mondo della storia*. Infatti, costruisce egli gli oggetti della matematica (numeri e figure); dunque, ne può avere scienza in quanto, in questo caso, il vero e il fatto si convertono. Ma gli oggetti della matematica non sono che astrazioni, finzioni della mente umana; e, per conseguenza, la matematica è sì una scienza, ma di astrazioni e finzioni. Così il Vico, nel ridurre la conoscenza fisica al grado di probabilità e la matematica a scienza convenzionale, da un lato, distrugge gli idoli della speculazione del suo tempo e, dall'altro, si apre la strada a fondare la storia come la sola vera scienza di cui l'uomo sia capace.

Le simpatie di Vico per Bacone e Galilei soprattutto trovano la loro spiegazione nel fatto che egli vedeva, specialmente nella dottrina galileiana del metodo, una distinzione netta e precisa tra l'oggetto e il compito delle scienze e l'oggetto e il compito della filosofia e della metafisica e dunque la necessità di non confondere l'una con l'altra, di non applicare i criteri d'indagine della prima all'oggetto della seconda e viceversa, di distinguere tra quello quantitativo e del *come* proprio della scienza e il criterio qualitativo e del *perché* proprio della filosofia, in modo da non ripetere alla rovescia l'errore del pensiero pregalileiano (riduzione della scienza alla filosofia), con il ridurre la filosofia stessa alla scienza, con grave pregiudizio di entrambe. Identica su questo punto, come abbiamo visto, è la posizione di Pascal, quando distingue *l'esprit de géométrie* (scienza) dall'*esprit de finesse* (filosofia) e sostiene vigorosamente che la scienza non risolve i problemi che interessano l'uomo in modo assoluto e che i limiti di essa sono precisamente nel suo oggetto proprio e nel suo metodo, che ne definiscono i compiti e la portata. Il Vico, da parte sua, nell'esaltazione delle scienze naturali e della matematica, vedeva chiaramente il pericolo di ridurre tutto il sapere a quello matematico-scientifico, modello di ogni conoscenza, e con ciò compromessa l'autonomia della filosofia e compromesso o svalutato anche quel «mondo umano», quell'ideale di sapienza, che a lui, platonico ed agostiniano come Pascal e Malebranche, stava tanto a cuore. Perciò il suo «umanesimo» fondamentale reagisce per distinguere tra filosofia e scienza, tra antropologia e cosmologia scientifica e chiarire che nessun metodo e nessun schematismo scientifici possono pretendere di porsi come l'unico ed assoluto sapere. Non è vero, ci sembra, che il Vico svaluti il valore delle scienze; soltanto ne fissa l'oggetto e ne segna i limiti; non è contro la validità delle scienze, ma contro le

estrapolazioni arbitrarie dello scientismo: ebbe per esse, come Pascal (anche se senza diretto interesse), rispetto e appunto perciò non ebbe la superstizione della scienza. Da questo punto di vista il Vico rappresenta la prima critica consapevole della metafisica cosmologista del razionalismo moderno, la prima vigorosa presa di posizione contro la riduzione (o l'acclimatamento) dell'idea teologica e dell'idea antropologica all'idea cosmologica: in questo senso anticipa la Critica kantiana.

3. *La storia.* - I fatti della storia sono prodotti dall'uomo; dunque l'uomo li può conoscere. Conoscere la storia è conoscere lo stesso spirito umano nel suo sviluppo; da parte dell'uomo, è acquistare cognizione di se stesso, non della sua essenza (dell'uomo come essere in sé può aver conoscenza solo Dio che l'ha creato), ma di se stesso quale si è fatto e si fa con la propria attività. I fatti storici come le figure matematiche sono opera dell'uomo, ma a differenza di queste ultime che sono astrazioni, i fatti della storia sono realtà concreta; concreta è dunque la scienza che l'uomo acquista del mondo da lui prodotto.
È questa la *Nuova Scienza*, cioè conoscenza del farsi dello spirito umano nella sua storia, dove esso si esplica in varie forme attraverso la ricca, molteplice e mutevole vicenda degli eventi.
Universalità, dunque, concreta e concretezza che, proprio perché scienza o filosofia dello spirito, implica la universalità e la necessità di leggi eterne. È qui il significato profondo del legame strettissimo stabilito dal Vico tra *filosofia e filologia.* La filosofia è conoscenza dei principi universali ed eterni; la filologia conoscenza dei fatti particolari e mutevoli. La verità della filosofia senza i fatti manca di «certezza», come i fatti da soli mancano di «verità»: verità astratta nel primo caso, molteplicità cieca nel secondo. Invece i fatti «s'inverano» nei principi universali ed eterni, i quali sono «accertati» da quelli. Perciò la storia è scienza ed è concreta: «scienza» per le leggi eterne attraverso cui i fatti si attuano; «concreta» perché le leggi non vanno disgiunte dai fatti storici particolari. Sintesi di forme universali e di contenuti particolari è la *nuova scienza* o la «storia ideale, sopra la quale corrono in tempo le storie di tutte le nazioni nei loro sorgimenti, stati, decadenze e fini».
Il problema della storia così com'è posto dal Vico rende necessarie alcune precisazioni. Il criterio vichiano di verità, inteso in tutta la sua estensione ed assolutezza, significa che l'assoluta verità è Dio. Dio *fa* (crea), dunque Egli sa assolutamente e la verità scende all'uomo da Lui. Pertanto tutto il reale, umano e fisico, solo in Dio ha la sua chiarezza e la sua intelligibilità. Da ciò consegue che l'uomo (e ogni ente intelligente) è capace di verità solo in quanto in un certo modo Dio lo fa partecipe di essa. Perciò stesso l'uomo non dà a se stesso il criterio di verità e non è la verità; l'umano criterio di verità è un riflesso della Verità in sé, che è Dio. Solo Dio conosce tutto interamente, solo Egli è la Scienza e la Sapienza; per conseguenza, l'uomo, come non conosce tutto del mondo fisico, così non conosce tutto se stesso. Gli stessi limiti del sapere

scientifico si ritrovano nel sapere storico o nella metafisica della vita spirituale. Posto ciò, in che senso la storia, secondo il Vico, è scienza? Se è scienza significa che essa attua il criterio di verità. Fino a che punto? cioè fino a che punto nella storia i fatti sono prodotti dall'uomo che li conosce e in che senso? Conoscere la storia è davvero conoscere lo spirito umano nel suo svolgimento? Tutto l'uomo e il senso della sua esistenza sono nella storia stessa?
Come abbiamo detto, il giudizio storico, per il Vico, è sintesi di «filologia» e «filosofia», di un contenuto (i fatti) ordinato (conosciuto) secondo principi universali o leggi permanenti, attraverso cui si svolge il divenire storico o la vita dello spirito. A questo punto si tratta di precisare se le leggi o principi siano forme immanenti dello spirito (nel senso kantiano) e perciò dallo spirito date a se stesso e valide come interpretative dei fatti storici e soltanto per questo uso; oppure se le leggi o principi, presenti nello spirito umano, non siano dalla mente creati ma alla mente dati, non come condizioni o funzioni del giudizio storico, ma come conoscenze aventi per se stesse una validità conoscitiva che trascende il contenuto (e dunque la contingenza) dei fatti storici.
Non c'è dubbio che, per il Vico, l'uomo (la mente umana in generale) non dà a se stesso il criterio di verità: se così fosse, l'uomo sarebbe principio di se stesso, egli la verità (tutta la verità), egli stesso Dio. E allora daccapo: in che senso la storia è scienza secondo il vichiano criterio di verità? Posto quel criterio: 1) o la storia è scienza nel senso che l'uomo è e si conosce tutto in essa e in essa trova il suo significato ultimo e dunque realizza il suo destino di uomo, e allora con ciò stesso si nega l'esistenza di una verità trascendente la storia stessa e l'ordine del mondo umano e naturale e si afferma che la mente umana è essa fondamento a se stessa di ogni verità e della verità che «pone» e «produce»: 2) o la storia è scienza nel senso che l'uomo (e l'umanità intera), attraverso la storia (il tempo), prepara la realizzazione del suo destino, al di là della storia stessa, in un ordine superstorico ed extratemporale (eterno), e allora la verità che è luce della mente - la fa capace di conoscenza e di giudizio, la guida e la orienta - è il lume che la mente riceve, affinché sia partecipe di verità e di bene, e contribuisca, secondo l'ordine proprio della sua natura spirituale, alla realizzazione del suo destino extra temporale.
Secondo il primo modo d'intendere la storia come scienza, la storia non è scienza solo nel senso di conoscenza degli avvenimenti o dei fatti umani attraverso la luce di principi veri, il cui fondamento assoluto però e la cui origine trascendono la mente in cui sono presenti, ma è scienza nel senso pieno e totale del termine, è essa la realtà dell'uomo e dell'umanità, essa tutto il significato dell'esistenza, tutto il destino dell'uomo. È evidente che, posta l'adeguazione perfetta di storia ed essere (di tutto l'essere) e di mente umana e verità (di tutta la verità), l'antropologia vichiana sarebbe senz'altro storicismo nel senso che questa parola ormai ha dallo Hegel in poi; e la filosofia del Vico sarebbe immanentista senza discussione.

A noi sembra che il secondo dei due modi sopra indicati di considerare la storia come scienza, sia quello proprio del Vico e cioè: la storia è scienza solo nel senso che, attraverso di essa, l'uomo (l'umanità), sulla base della verità presente alla mente e che lo rende partecipe di un ordine eterno di Verità, di cui la sua è riflesso e dove egli e ogni uomo ed ogni cosa hanno il loro fondamento e la loro origine, conosce le sue opere (e i fatti nel loro svolgimento) e le sue azioni, i valori che nel corso del tempo ha incarnato e che trascendono il tempo e le opere stesse che egli ha realizzato e con cui ha risposto a quei valori e adempiuto alla sua prova in vista di una finalità il cui compimento oltrepassa il tempo e la storia. In tal modo il senso profondo della storia e perciò dell'esistenza di ogni singolo uomo, non sono immanenti nella storia stessa e non si realizzano in essa, anche se attraverso di essa. In breve, l'uomo non è tutto nella storia né la storia spiega del tutto l'uomo: la filosofia della storia ha già in se stessa un limite interno ed invalicabile: l'uomo e la storia non si spiegano solo col processo razionale degli eventi. In questo senso l'uomo, attraverso il tempo, realizza la sua liberazione dal tempo o meglio il riscatto del tempo stesso e della storia nella eternità. Perciò è vero che, secondo il Vico, la mente umana ha scienza di sé (la storia) in quanto il soggetto conoscente è lo stesso che produce la cosa conosciuta (i fatti umani), ma è anche vero che l'uomo non è il creatore del criterio di verità, di cui Dio l'ha fatto partecipe, e che la intelligibilità totale dei fatti conosciuti non solo poggia su principi assoluti e non soggetti al divenire storico (metafisica dello spirito) anche se in esso si manifestano, ma esige anche la integrazione di una verità di ordine diverso da quello naturale ed umano. Per conseguenza a noi sembra che la storia, per Vico, è sì scienza più a buon diritto delle scienze fisiche (in quanto queste non oltrepassano - e non devono oltrepassare - l'ordine dei fenomeni e perciò sono inferiori al sapere filosofico e metafisico), ma neppure essa è scienza assoluta e in sé compiuta, in quanto, i principi che la fanno scienza appunto perché all'uomo son «dati», rimandano ad un Essere superstorico per il quale (e solo per lui) la storia acquista significato. Da questo punto di vista il Vico s'incontra con S. Agostino anche nel modo di precisare i rapporti tra la storia, la filosofia e la religione.

4. *La storia nel suo divenire.* - Indagare le leggi dello sviluppo storico dello spirito umano è il compito assolto dal Vico. Egli considera l'uomo non astrattamente, ma nel suo concreto divenire: *senso, fantasia, ragione*: «gli uomini prima sentono senz'avvertire; dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso; finalmente riflettono con mente pura». Solo la «boria» dei dotti e delle nazioni, che trasferisce arbitrariamente alle origini dell'umanità quella sapienza riposta che è propria delle epoche di civiltà, ha potuto considerare il mondo degli uomini primitivi opera del- la sapienza e della riflessione. Invece le origini dell'umanità sono rozze ed oscurissime e il mondo delle nazioni è cominciato non per opera di uomini sapienti ma di *bestioni*,

dotati di robustissimi sensi e di vigorosa *fantasia*, della quale è frutto tutta la sapienza dell'umanità primitiva. Sapienza, dunque, *poetica*, cioè non riflessa ed astratta, ma alogica ed immaginata; non di concetti astratti, ma di fantasmi poetici. E *poetiche* son la metafisica, la logica, la morale e la politica degli uomini bestioni. Il mondo primitivo è l'età della *poesia* con la quale nasce anche il *linguaggio*, che è espressione delle passioni; espressione tutta per metafore (logica poetica), quale quella di considerare la natura come un grande corpo intelligente che si esprime con un suo linguaggio. Gli uomini così secondo i sensi e la fantasia loro creano le cose e perciò furono chiamati *poeti o creatori*: «gli uomini del mondo fanciullo per natura furono sublimi poeti».
Nella successiva fase di sviluppo la ragione prende il sopravvento sulla fantasia e alla sapienza poetica succede quella razionale. Si badi, però, che per il Vico il momento anteriore non si annulla affatto nel successivo, ma viene conservato da questo e vi continua a vivere. La ragione può frenare la fantasia e disciplinare le passioni, ma la fantasia e le passioni sono indistruttibili. Non c'è società civile in mezzo al disordine sfrenato delle passioni, ma non c'è del pari società senza passioni. I tre momenti sono costitutivi dello spirito umano, essenziali alla sua vita e l'uomo «puro intelletto» non è che una astrazione dei razionalisti cartesiani.
Il senso e la fantasia dell'età poetica si manifestano nell'attività pratica come passione, violenza ed arbitrio. È lo «stato ferino» in cui mancano ancora gli «ordini civili», che si formano col sorgere delle leggi, le quali non distruggono le passioni, ma le trasformano in virtù civili (l'avarizia, per esempio, diventa attività economica, l'ambizione, attività politica, ecc.). Questo volgere le passioni a fini di utilità sociale, è già nascita di una coscienza morale. I soggetti riconoscono spontaneamente che al più forte spetta il diritto di comandare; d'altra parte, il più forte spontaneamente mette la sua autorità a servizio dei deboli: con questa reciproca subordinazione è possibile la convivenza sociale. Governanti e governati si formano così la coscienza che dipendono tutti da un'Autorità suprema. Dal timore per la natura e per gli uomini nasce il timore di Dio e si forma la coscienza religiosa, elemento essenziale ed universale di tutta la storia umana. Essa disciplina l'istinto della procreazione col matrimonio e vince la morte fisica col culto delle tombe. L'età ferina e selvaggia si trasforma così in società civile con la religione, il matrimonio e la sepoltura, le tre cose che rendono gli uomini pietosi di se stessi e d'altrui. Così, secondo l'ordine di successione dei tre momenti dello spirito, il Vico distingue una successione cronologica di tre *età storiche*: degli *dei*, degli *eroi* e degli *uomini*. La prima è l'età poetica, della fantasia, che animò i corpi e la natura (l'età del *mito* o della metafisica poetica); la seconda è l'*età eroica* (culto delle virtù eroiche della prudenza, della fortezza, magnanimità ecc., ancora dominata dalla fantasia); la terza è l'*età degli uomini*, ragionevole e civile. Rispettivamente si hanno tre specie di costumi, di governi, di leggi, di lingue, ecc. E ognuno di questi tre momenti è reversibile: il corso delle cose umane non esclude il

ricorso. L'età della barbarie ritorna e alla civiltà antica, infatti, succede la *ritornata barbarie* del Medioevo e con essa la grande poesia (Dante). Ecco disegnata nei suoi momenti e nelle sue forme, con le sue leggi costanti, la storia ideale eterna, la vicenda storica dello spirito umano, cioè la *Scienza Nuova*.
In tutto questo svolgimento, però, è palese l'opera della Provvidenza Divina, la quale, secondo i suoi imperscrutabili fini, dirige il progresso spirituale degli uomini e trasforma le passioni ed i vizii in virtù. Il mondo umano con le sue leggi eterne non è che il riflesso di una ideale realtà: la storia umana e naturale sono immagini di un Mondo trascendente.
Ci sembra che in tal modo il concetto vichiano di Provvidenza acquisti tutto il suo significato e si chiarisca come elemento essenziale (e non accidentale) di tutta la sua antropologia. Attraverso la storia, la Provvidenza (nel duplice senso di provvidenza coincidente con l'ordine insito nella creazione e d'intervento soprannaturale o grazia) realizza un piano, i cui fini ultimi sono imperscrutabili per le menti create ed è esso l'intelligibilità ultima della storia di ogni uomo e nella sua totalità ed unità. Problema metafisico della storia e senso teologico di essa: la storia è come lo svolgersi nel tempo di un ordine eterno che la guida, la trascende, la spiega, le dà un senso assoluto al di là del tempo stesso. In Dio è il senso dell'uomo e di tutto ciò che è umano: questa la conclusione della vichiana metafisica antropologica. Né ciò importa la negazione della libertà degli spiriti finiti, in quanto, Dio che è la Libertà, crea spiriti liberi e che si fan liberi attraverso la loro iniziativa. La Provvidenza non distrugge, ma fonda la libertà dell'uomo e gli soccorre, affinché il tempo sia via all'eterno, e realizzi la libertà nell'Eterno, che è liberazione dal tempo. Dio tesse la storia, ma con la libertà degli uomini.

CAPITOLO IX
L'IDEALISMO EMPIRICO E LO SPIRITUALISMO TEISTICO DI G. BERKELEY

1. *La critica della conoscenza e l'immaterialismo*. - Nella storia dell'empirismo inglese la figura di GIORGIO BERKELEY (1) occupa un posto a sé. Nacque a Dysert in Irlanda nel 1685 e fu un ingegno precoce. Lottò per tutta la vita contro i «liberi pensatori» e propugnò il rinascimento morale e finanziario del suo paese. Tentò di fondare in America, nelle isole Bermude, un collegio per l'istruzione dei giovani indigeni. Nominato Vescovo di Cloyne, dedicò la sua attività al nuovo apostolato. I suoi scritti più importanti sono *Trattato dei principi della natura umana* (1710), rielaborato in forma più accessibile nei *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* (1713). Contro i «liberi pensatori» scrisse i sette dialoghi dal titolo Alcitrone (1732). Morì nel 1753.
Lontano dalla mentalità illuministica del tempo, indifferente o scettica verso i problemi metafisici e religiosi ed impegnata nella soluzione del problema

psicologico-gnoseologico con profondi riflessi sui problemi dell'etica, della politica e dell'economia, il Berkeley concentra tutta la sua meditazione proprio sul problema metafisico-religioso e mette a servizio di questo il suo empirismo gnoseologico. Tuttavia anche in lui l'interesse religioso è considerato da un punto di vista pratico, come fondamento necessario della vita. Tutta l'opera del Berkeley è impegnata contro i «liberi pensatori», ritenuti i responsabili dell'incredulità e dell'immoralità di cui soffriva la società europea del tempo. L'aspetto positivo di questa polemica è la difesa del Cristianesimo dalla corruzione per difendere e salvare con esso l'unica fonte di vita morale e di civiltà. È questo il motivo costante di tutta la filosofia berkeleyana, dall'opera giovanile d'ispirazione lockiana a quella della maturità d'intonazione mistico-neoplatonica.

Al Berkeley, nella lotta contro gl'increduli e in difesa del cristianesimo, pare buono alleato il principio gnoseologico del Locke che gli oggetti immediati della conoscenza non sono le cose, ma le idee o rappresentazioni. Sempre per i suoi fini metafisico-religiosi, egli lo sviluppò fino alle ultime conseguenze.

Posto che l'oggetto immediato del nostro conoscere sono le idee, com'è possibile ammettere una realtà esterna corrispondente? È il problema della corrispondenza tra l'idea e la realtà, che abbiamo incontrato nel razionalismo e nel Locke. Gli oggetti della nostra mente, dice il Berkeley, sono *idee* e soltanto idee. Ora è caratteristica dell'idea di esistere *solo in quanto è percepita*: l'idea è un fatto *mentale* e non può esistere che in una mente. Quando noi diciamo che una cosa *esiste*, non diciamo altro se non che la *percepiamo*: c'è un colore e una figura in quanto san percepiti dalla vista e dal tatto. L'essere delle cose è perciò l'*essere percepite*: «esse est percipi»: Dal punto di vista gnoseologico non ha senso ammettere una realtà delle cose fuori della mente. Pertanto, il problema della corrispondenza tra le idee e le cose è inesistente. Infatti, o le cosiddette cose esterne sono percepibili e sono idee e, come tali, non possono esistere fuori della mente; o non lo sono e allora come può dirsi, per esempio, che un colore è simile a qualcosa d'invisibile?

Queste conclusioni non consentono al Berkeley di mantenere la distinzione del Locke tra qualità primarie o oggettive e secondarie o soggettive. Anche le cosiddette qualità primarie sono soggettive. Per esse valgono gli stessi argomenti addotti dal Locke per le qualità secondarie, cioè anch'esse sono relative e soggettive come le altre. Forse che la figura e l'estensione - come i colori - non si presentano diverse allo stesso occhio in posizioni diverse? Anche le qualità primarie, dunque, sono idee e come tali esistono solo nella mente che le percepisce.

Ma oltre alle qualità primarie, il Locke aveva ammesso l'esistenza della sostanza, sia pure come supposto *quid* inconoscibile. È possibile, si chiede Berkeley, ammettere sostanze materiali, una *materia* come *sostrato* delle qualità? Per il vescovo di Cloyne la materia non è concepibile e non serve neppure a spiegare l'origine delle idee. Infatti, se la materia è inattiva e priva di

pensiero, come può esser causa del pensiero stesso? Quando noi parliamo di materia o intendiamo un *nome* che indica un insieme di qualità sensibili e in questo caso essa si risolve in una rappresentazione, cioè nell'*essere percepita* ed è pensabile come tale e non come sostanza in sé; oppure intendiamo un *quid* che *sostiene* le qualità sensibili. In questo secondo caso si osserva: a) una volta che le qualità esistono in quanto sono percepite e le idee esistono nella mente e non fuori di essa, non c'è motivo di ammettere un inconcepibile *quid* in sé come sostrato delle qualità; b) il *quid*, senza le qualità, è un termine vuoto di significato, un'astrazione.
Precisamente: la materia potrebbe essere un'idea astratta che spetta alla ragione e non alla percezione sensibile affermare o negare. Ma, per il Berkeley, *non sono concepibili idee generali o astratte.* L'intelletto non può rappresentarsi che idee determinate o particolari. La mente osservando, per esempio, i colori particolari nota che, a prescindere da ciò che li distingue l'uno dall'altro, hanno qualcosa in comune; crede di potere isolare questo *quid* e formarsi l'idea generale o astratta del colore. Ma ciò è impossibile, in quanto la mente non può mai rappresentarsi un colore che non sia né rosso, né nero, né bianco, né alcun altro colore particolare. Pertanto, non esistono idee astratte o universali: le idee sono sempre concrete e particolari. È l'intelletto che, riferendo un'idea particolare ad altre della stessa specie, le fa assumere un *significato* generale e la considera come un *segno* delle altre (nominalismo del tipo di quello di Occam). Berkeley va oltre Locke: le idee generali non esistono né fuori né nello spirito.
La materia, dunque, non può essere nemmeno un'idea generale, come non è una realtà in sé. La sua esistenza non può essere provata né dalla ragione, né dalla percezione sensibile. Il Berkeley conclude per l'*immaterialismo*. Né la negazione dell'esistenza della materia, né la risoluzione dell'essere delle cose nel loro essere percepite, secondo il filosofo, significano negazione della realtà; quel che si nega è che le cose possano esistere senza essere riferite ad una mente, indipendentemente dall'essere percepite. La negazione della materia non nega affatto l'evidenza del senso. Ciò che io vedo o sento esiste, cioè è percepito da me e non ne posso dubitare. Ma la testimonianza del senso non può provarmi l'esistenza di qualche cosa che da esso non è percepita. La percezione o idea prova quella realtà che è identica ad essa. L'immaterialismo è l'unica posizione che vince lo scetticismo, in quanto sopprime il problema insolubile della corrispondenza delle idee alle cose.

2. *Lo spiritualismo teistico*. - Eliminato questo problema, sorge ancora un'altra difficoltà. Di una parte delle nostre idee (quelle d'immaginazione) siamo noi gli artefici: possiamo farle e disfarle a nostro piacere; ma ci sono altre idee (quelle dei sensi) che non dipendono dalla nostra volontà. Per esempio, non è in mio potere vedere o non vedere gli oggetti che sono in una stanza. Qual è l'origine di queste idee?

Non possono essere prodotte da altre idee, in quanto, per Berkeley, le idee sono *inattive*. Tra le idee e lo spirito non c'è niente in comune. Le idee, inerti e passive, non possono rappresentare lo spirito e pertanto lo spirito non può essere rappresentato in un'idea. Non resta che ammettere che siano prodotte dalla volontà di altri spiriti. Infatti, io percepisco, oltre al mio spirito, l'esistenza di altri agenti particolari simili a me e come me produttori o eccitatori d'idee. La volontà di questi spiriti partecipa alla produzione delle mie idee. Ma vi sono delle idee che non dipendono né dalla mia volontà, né da quella degli altri agenti. La loro causa è allora un altro spirito, una Mente e una Volontà infinita, Dio. L'ordine e l'armonia delle cose naturali sono dovute all'azione di Dio saggio, buono e perfetto. Ciò spiega perché, quantunque l'essere delle cose si risolva nell'essere percepite, esse esistono anche indipendentemente da me o dagli altri spiriti, fuori di *questa* o di *quella* mente particolare, perché *sono in quanto percepite da Dio*. Ed è Dio stesso, per Berkeley, il quale fa sua la soluzione occasionalistica di Malebranche, che, presente alle nostre anime, produce in esse le idee. I rapporti costanti con cui Dio determina le idee dei nostri spiriti sono le cosiddette *leggi della natura*. Esse esprimono il *linguaggio* con cui Dio, attraverso le cose, parla a noi. Le cose così ci si presentano come i segni di quella profonda realtà spirituale, che è il regno di Dio. L'idealismo empirico e il conseguente immaterialismo hanno assolto così il compito che il Berkeley si era prefisso: giustificare filosoficamente il teismo contro gli attacchi dei «liberi pensatori» e dei «materialisti».

Il pensiero di Berkeley è unitario. Egli parte dall'interiorità della coscienza e nega il *substratum* materiale delle sensazioni. Questa negazione gli giova per affermare che la causa delle sensazioni stesse è l'«attività spirituale di uno spirito infinito», nella quale bisogna cercare la ragione dei fenomeni e delle loro leggi. La negazione della materia, più che da difficoltà gnoseologiche, è suggerita dall'esigenza di poter considerare l'universo nella luce dello spirito divino come un regno di fini, di cui le cose sono mezzi, attraverso cui le creature riconoscono la potenza del Creatore e a lui possono elevarsi. In questo grado supremo cessa l'opera di costruzione e contemplazione oggettiva e la mente non coglie più la realtà dal di fuori e dall'esterno, ma s'immedesima con l'attività dell'Uno. Pertanto, il pensiero di Berkeley può così sintetizzarsi: «la realtà è pensata come insieme di spiriti subordinati a Dio, il quale si rivela loro e li guida, mediante il linguaggio delle cose, ad attuare il suo disegno. Essendo Dio pensato come intelligente, buono e provvidente, questo disegno consiste nel bene di tutti gli spiriti. Dio prescrive ad ognuno di collaborare con lui a questo scopo e, per la sua onnipotenza, dà garanzia che esso sarà pienamente attuato».

Il Berkeley non nega la realtà del mondo esterno: dice soltanto che esso non può non essere che in rapporto costante con uno spirito che se lo «rappresenta». Questa affermazione può essere intesa in due modi: a) il mondo è

rappresentazione soggettiva di uno spirito - e non si sfugge al fenomenismo; - b) il mondo è reale per quanto partecipa dell'essere dell'idea, la quale, come oggetto intelligibile, non può non essere senza una mente che la pensi. Credo che il Berkeley si presti ad entrambe le interpretazioni, dato l'uso equivoco che egli fa del termine «idea». Nei Dialoghi tra *Hylas e Philonous* scrive testualmente: dal fatto che il mondo esiste in quanto vi è uno spirito che se lo rappresenta, «io non deduco che le cose non esistono realmente», ma - siccome non dipendono dall'essere percepite da me e pertanto esistono indipendentemente dalla mia percezione - «concludo che deve esistere un altro spirito nel quale esistono». Da ciò si deduce: a) per il Berkeley, le cose esistono realmente; b) non esistono perché io o un'altra coscienza finita ce le rappresentiamo; c) siccome non possono esistere da sole per la loro finitezza e contingenza, esistono dunque per uno Spirito infinito ed assoluto, cioè in quanto Dio le fa essere; d) ma Dio fa essere le cose pensando le, cioè secondo un esemplare di verità; e) dunque le cose sono in quanto Dio (la Mente) le pensa. Interpretato così (cioè se le idee per lui hanno, come ci sembra che abbiano, un valore oggettivo di esemplari eterni della Mente creatrice), è sulla linea dell'idealismo oggettivo, in antitesi alla
concezione empirica che Locke ha dell'idea. Dio non conosce questo mondo perché esso esiste, ma questo mondo esiste perché Dio lo conosce. E che sia così lo prova, fino ad un certo punto, il celebre *esse est percipi*. L'essere delle cose non è nel «percepirle» (allora si la loro realtà sarebbe «posta» dal soggetto come per altre forme di idealismo), ma nell'«essere percepite», cioè nell'«essere pensate» come idee da una Mente. Infatti il mondo è in quanto Dio l'ha creato, cioè lo ha pensato nel suo ordine e nella sua verità.

CAPITOLO X
D. HUME E LA CONCLUSIONE SCETTICA DELL'EMPIRISMO. IL PRIMATO DEL SENTIMENTO

1. *Il problema dell'origine delle idee.* - Rappresentante tipico della cultura illuministica del tempo, spregiudicato quanto profondo indagatore della natura umana, è lo scozzese DAVIDE HUME (1), il maggiore pensatore inglese. Nacque ad Edimburgo nel 1711. Durante un soggiorno in Francia compose il *Trattato sulla natura umana*, che pubblicò a Londra nel 1738. Non avendo quest'opera incontrato il successo che il suo ambiziosissimo Autore si aspettava, lo Hume la rielaborò in forma più agile nella *Ricerca sull'intelletto umano* e nella *Ricerca intorno ai principi della morale*. Come segretario di ambasciata ebbe modo di viaggiare in Olanda, in Italia e di nuovo in Francia, dove conobbe il Rousseau. Morì nel 1776. Lo Hume fu uomo di vasta cultura, oltre che filosofica, letteraria e storica. Scrisse la famosa *Storia d'Inghilterra*. Importanti anche i saggi filosofici sulla religione, tra cui la *Storia naturale*

della religione, che si ricollega ai *Dialoghi sulla religione naturale*, scritti prima, ma pubblicati postumi (1779).
Hume e non Berkeley è il diretto continuatore del pensiero del Locke. Quest'ultimo, pur negandone la conoscibilità, aveva ammesso l'esistenza della sostanza e che le idee sono causate da corpi materiali esistenti fuori di noi; lo Hume, invece, spinge la critica dell'esperienza alle estreme conseguenze: anche dentro i limiti dell'esperienza stessa, la conoscenza non va oltre un certo grado di probabilità. Egli mutua dal Locke due concetti fondamentali: a) l'oggetto immediato della mente sono le idee o rappresentazioni e non le cose; b) la filosofia è analisi della natura umana da mantenere sempre dentro i limiti dell'esperienza. Accettati questi due punti, lo Hume si chiede: 1) si può ammettere l'esistenza della sostanza sia essa materiale o spirituale? 2) Si può dimostrare l'oggettività del principio di *causalità* su cui il Locke e il Berkeley fondavano in diversa maniera la validità delle rappresentazioni? 3) Dimostrato che non è possibile giustificare né la realtà della sostanza né l'oggettività del principio di causalità, qual è il *valore* della conoscenza? Solo l'esperienza e l'osservazione possono dare una risposta a queste domande. Come l'esperienza e l'osservazione sono valse a costruire la scienza della natura fisica, così esse debbono essere impiegate per indagare e spiegare la natura umana. Come Kant pretenderà di essere il Copernico della filosofia, così lo Hume, «filosofo della natura umana», spera diventarne il Newton.
Sorgente di tutte le nostre conoscenze è l'esperienza sensibile; gli oggetti immediati della mente sono, dunque, le percezioni. Esse, secondo lo Hume. si dividono in due classi: le *impressioni*, attuali forti e vivaci, e le *idee* che sono o *ricordi* d'impressioni non più attuali o *anticipazioni* d'impressioni per mezzo dell'immaginazione; nel primo e nell'altro caso, le idee sono copie o immagini sbiadite delle impressioni. Non vi sono idee senza impressioni, in quanto le idee non possono nascere che da queste. *Il fatto originario della conoscenza e al quale ogni conoscenza va riportata è, pertanto, l'impressione sensibile*.
Per lo Hume, le impressioni non sono isolate. Come vi sono leggi che ordinano i fenomeni della natura, così vi sono leggi che regolano il contenuto della vita psichica. Tali leggi sono quelle di *associazione*: le idee si associano e si connettono per contiguità (vicinanza nel tempo e nello spazio), *somiglianza* e *causalità*. Come vedremo, *questo meccanismo psicologico* genera l'*abitudine* e questa a sua volta le idee di causalità e sostanza. - Questa teoria fu sviluppata da un pensatore contemporaneo di Hume, DAVIDE HARTLEY (1705-1757), che credette spiegare tutta la vita psichica col meccanismo dell'associazione delle idee.
Ciò posto, qual è la validità della conoscenza? Evidentemente essa non può andare oltre le relazioni delle nostre rappresentazioni. Esse vanno descritte ed analizzate tenendo sempre presente che il fatto originario del conoscere è l'impressione sensibile.

Nelle relazioni di somiglianza tra *idee* astratte, come le proposizioni matematiche che sono indipendenti dalle impressioni, la conoscenza presenta il grado massimo di certezza.
Le proposizioni della geometria, dell'algebra e dell'aritmetica, che restano nel dominio delle pure idee senza alcun riferimento alla realtà di fatto, non si possono negare, perché la loro negazione implica contraddizione. «Anche se non esistesse in natura un solo circolo o triangolo, le verità dimostrate da Euclide conserverebbero sempre la loro certezza ed evidenza». Non così per le *cose di fatto*: la loro verità non è dimostrabile *a priori*. La loro certezza non è fondata sulle relazioni di somiglianza e perciò sul principio di contraddizione. È necessario esaminare quale fondamento abbia la loro pretesa oggettività. Locke limita la ricerca filosofica al mondo in cui l'uomo vive; Hume all'uomo stesso, considerato nella sua pura soggettività empirica, come se l'uomo fosse soltanto soggettività empirica. Per Locke il limite dell'uomo è il mondo esterno; per Hume è l'uomo stesso: la natura è una finzione.

2. *Critica del principio di causa.* - Secondo lo Hume, la pretesa oggettività delle idee di fatto trova il suo fondamento nella relazione di causa ed effetto. E allora bisogna chiedersi: *quale validità oggettiva ha il principio di causalità?*
Gli uomini cercano la spiegazione di un fatto in un altro fatto: se in un'isola deserta un viaggiatore trova un orologio, spiega questo fatto (effetto) con un altro fatto (causa) e cioè che in precedenza altri uomini sono stati in quell'isola. Tra tutte le cose di fatto noi supponiamo sempre una relazione di causalità. Tale relazione è deducibile *a priori* dalla ragione? Si può, cioè, ricavare per *analisi* l'effetto dal concetto di causa? Impossibile, dice Hume, in quanto l'effetto è differente dalla causa e non è in essa contenuto. Per esempio: si trova un orologio in un'isola deserta; forse dal l'aria lisi del concetto di un uomo in quest'isola si deduce necessariamente la presenza di un orologio? L'uomo avrebbe potuto non avere o non smarrire o gettare un orologio. È impossibile, dunque, da un fatto dedurre per analisi razionale (a *priori*) il suo effetto, in quanto ogni effetto è un fatto distinto dalla sua cosiddetta causa. La deduzione razionale è un sofisma: si considera causalità necessaria quella che è solo successione cronologica (*post hoc, ergo propter hoc*). In breve, non possiamo giustificare e fondare razionalmente il principio di causalità. Non ci resta che chiedere lumi all'esperienza, la quale ci dice semplicemente che *tra i fatti c'è successione costante e non connessione necessaria*; perciò l'uno non è deducibile dall'altro. Noi nel passato, per esperienza, abbiamo osservato che ad un fatto ne *succede costantemente* un altro: per esempio che quando il cielo è nuvoloso piove. Ma, altro è constatare questa successione tra due fatti altro affermare che tra loro v'è una connessione necessaria; l'esperienza non autorizza questa affermazione. Io non posso affermare: «il cielo è nuvoloso, dunque pioverà» ma dire: «il cielo è nuvoloso, dunque *potrà* piovere», perché per il passato ho sperimentato che al primo fenomeno generalmente succede

l'altro; ma potrà anche non succedere. L'esperienza è limitata al passato e al presente e non è valida per il futuro. Io dico: «domani si leverà il sole», perché ho sperimentato che ogni mattina il sole sorge, ma questa mia affermazione, che anticipa un'esperienza futura, non ha una certezza assoluta: il sole domani potrebbe non sorgere. Io non posso dire che una delle due proposizioni sia falsa, in quanto l'una non è contraddittoria rispetto all'altra. Infatti, è possibile che domani il sole si levi, com'è possibile che non si levi.
Si noti che la critica humiana del principio di causa si articola in due momenti. a) la relazione tra causa ed effetti non può essere conosciuta a priori, ma solo per esperienza (la nostra ragione non può effettuare da sola alcuna induzione concernente i fatti); b) anche dopo che è stata scoperta dalla esperienza, la relazione non ha alcuna necessità oggettiva, in quanto la connessione tra causa ed effetto rimane arbitraria e, come tale, non valida per i fatti futuri anche se simili. Hume con questa conclusione scalza le basi della scienza naturale, non quelle della metafisica, com'egli credeva, per il motivo che il filosofo fa un uso empirico del principio di causalità, cioè limitato ai fenomeni d'esperienza sensibile e non un uso metafisica dello stesso principio, il quale prescinde da questo o quel fenomeno.
Ma se le cose stanno così, com'è nato in noi il convincimento di una connessione necessaria tra i vari fatti? Secondo lo Hume, essa è il risultato dell'*abitudine*. Abituati a sperimentare che a certi fatti, nel passato, ne son seguiti sempre altri, con l'*immaginazione* abbiamo finito per stabilire una relazione necessaria tra questi eventi. Ma questa necessità causale è una nostra *illusione psicologica*, non una verità oggettiva. L'abitudine spiega perché noi *crediamo* alla necessità della relazione di causa ed effetto, senza giustificarla. La necessità causale è dunque puramente soggettiva, è dovuta ad un principio soggettivo e precisamente all'abitudine.
Possiamo concludere, dice lo Hume, che il principio di causalità è dovuto alla nostra immaginazione, ad un nostro bisogno pratico: tra le cose non esiste necessità causale, ma solo successione costante. Il principio di causalità è un'illusione utile; in effetti, la cosiddetta realtà è solo un insieme di fatti, ciascuno dei quali è una semplice impressione soggettiva, interamente diversa da un'altra.

3. *Critica del concetto di sostanza.* - Sottoponiamo alla stessa analisi il concetto di sostanza materiale e spirituale. Che cosa noi apprendiamo di un oggetto? Una serie d'impressioni distinte le une dalle altre, ognuna delle quali non contiene niente che possa far nascere in noi l'idea di sostanza, di un *sostrato materiale*, a cui si appoggiano le impressioni stesse. Impressioni ed idee non ci fanno uscire fuori del soggetto: apprendere un oggetto è avere una *collezione* d'impressioni o di idee. Similmente apprendere il nostro io significa solo avere una serie di percezioni psichiche, ognuna delle quali non ci dà niente che somigli alla pretesa *sostanza spirituale*. L'*io* è anch'esso una *collezione*

d'impressioni. Come nascono allora le idee della sostanza materiale e della sostanza spirituale?
Noi apprendiamo una serie di percezioni distinte le une dalle altre e per mezzo del principio di associazione notiamo tra esse una certa connessione costante e una certa somiglianza. Per esempio, di un'arancia noi apprendiamo il calore, il sapore, la figura rotonda ecc. Ognuna di queste sensazioni è una percezione distinta; d'altra parte, ogni volta che abbiamo esperienza di un'arancia, queste percezioni si succedono con costanza e in certo qual modo si connettono l'una all'altra. Fin qui arriva l'esperienza e fino a questo punto non c'è niente che ci faccia apprendere una sostanza come sostrato di queste impressioni o che ci autorizzi a supporla. Ma con la nostra immaginazione andiamo oltre l'esperienza; cioè immaginiamo che tra le impressioni vi sia continuità e uniformità assolute e necessarie. Nasce così l'illusione che vi siano oggetti esteriori oggettivamente esistenti. Lo stesso discorso vale per la sostanza spirituale: tra i vari atti psichici, ognuno dei quali è un sentimento, un'impressione, un'idea, noi immaginiamo una continuità ed un'identità assolute.
Da queste *finzioni*, prodotte dall'immaginazione, nasce la distinzione tra le percezioni soggettive e discontinue e gli oggetti reali che hanno un'esistenza continuativa, tra le idee e le cose. Ecco spiegata la credenza in un mondo esteriore, dalla quale nasce il problema della corrispondenza tra gli oggetti e le idee. Ma questo problema è senza fondamento in quanto non esiste una realtà esterna. Le nostre impressioni non rimandano a nessun oggetto esteriore e le cosiddette sostanze materiali o spirituali non sono altro che *fasci* d'impressioni e d'idee. Lo stesso ragionamento vale anche per lo *spazio* e il *tempo*: il primo è un nostro modo di percepire punti colorati o tangibili l'uno *accanto* all'altro, ognuno dei quali non ha estensione: il secondo un nostro modo di percepire certe impressioni l'una *dopo* l'altra, ognuna delle quali non ha durata. Spazio e tempo non hanno realtà oggettiva e sono semplici nomi. *Idealismo empirico*, in quanto fa dell'idea un derivato dalla sensazione, l'immanentismo gnoseologico dello Hume si può anche chiamare *coscienzialismo empirico*: l'universo è un continuo apparire e disparire sensibile a delle coscienze, a loro volta fasci d'impressioni soggettive.

4. *Scetticismo teoretico e credenza pratica*. - Lo Hume, dai due presupposti dell'empirismo - la sorgente di ogni conoscenza è l'esperienza sensibile e l'oggetto della mente è solo la percezione - trae con spietata coerenza le estreme conclusioni, giunge alla negazione dei fondamenti del conoscere scientifico e filosofico, della materia e dello spirito. Tempo e spazio, causa e sostanza, la realtà tutta, non sono che un fascio d'impressioni ed idee, di apparenze soggettive. Tutti i principi della scienza umana sono ridotti a *finzioni psicologiche*, che si spiegano col meccanismo dell'associazione e dell'abitudine. Il vero e il reale non sono che pulviscolo di fenomeni soggettivi:

è la bancarotta della scienza e della filosofia, la conclusione *scettica* della ragione. S'intenda bene qui il significato di *fenomeno*. La sensazione, per lo Hume, è un puro atto di coscienza e non garantisce nessuna realtà distinta dall'atto stesso di coscienza. In questo senso, la sensazione è fenomeno e il fenomeno è tutta la realtà (*fenomenismo*), non ciò che appare di essa. In altri termini, l'essere di una cosa è l'*apparire* ad una coscienza.
Ma possiamo continuare a vivere *sapendo* che noi e gli altri soggetti e le cose siamo finzioni della nostra immaginazione? Questo *sapere* ucciderebbe la vita. La nostra natura si ribella ed esige di *credere* a quei principi e a quelle realtà che la critica dell'esperienza ha scoperto essere semplici illusioni ingannatrici. Per i nostri bisogni pratici, *malgrado la ragione*, preferiamo ingannarci, continuare a *credere* che noi siamo esseri reali, che reale è la sostanza, oggettiva la nostra conoscenza. La credenza è un movimento o un istinto naturale, non un atto della ragione. Essa non è una finzione, ma un sentimento naturale, «una concezione più vivace, più potente e più intensa» delle idee e perciò gli uomini continueranno sempre a credere nella realtà delle cose e nell'oggettività dei principi. L'istinto e le necessità pratiche ci portano a coprire, con il velo tessuto dall'immaginazione, le rovine prodotte dalla critica e a vedere risorgere da esse il castello incantato della realtà e della verità. Tuttavia la ragione ha assolto il suo compito: essa, secondo lo Hume, ha svestito dei suoi paludamenti sontuosi di parole la veneranda metafisica ed ha insegnato agli uomini che i suoi sacri ed inviolabili principi non sono altro che sofismi ed illusioni. Questo concetto humiano della ragione teoretica come *critica* e della ragione pratica come *fede* ha avuto nel pensiero posteriore un'influenza che ancora oggi non si è spenta.
Negli scritti di morale lo Hume afferma che il *sentimento* è la forza determinante dell'azione; il sentimento morale è l'atto dell'approvare o disapprovare. L'etica non è dunque un fatto di conoscenza, ano che se la ragione interviene per criticare le rappresentazioni collegate ai sentimenti. Il sentimento morale è quello dell'*utilità*: sono buone quelle azioni che riescono a vantaggio di chi le fa e degli altri. Al sentimento dell'utile si unisce anche quello della *simpatia*, per cui sentiamo come nostri i piaceri e i dolori degli altri.
Negli scritti sulla religione lo Hume considera la religione come un fatto *naturale* dello spirito umano, dovuto al sentimento di protezione e d'aiuto. La religione non ha alcun valore teoretico. Le varie religioni positive non sono che *superstizioni inutili* (la giustizia, invece, è una *superstizione utile*).

5. *Il sentimentalismo nella morale e A. Smith*. - Abbiamo visto come lo scetticismo teoretico di Hume ha il suo limite nel sentimento naturale della credenza pratica. Lo Hume con la demolizione dei principi fondamentali del conoscere smantella l'impalcatura logica e metafisica del razionalismo (come anche quella dell'empirismo) e rivendica la concretezza dell'umana esperienza,

che non è solo attività conoscitiva ma anche sentimenti ed istinti, è cioè attività pratica che si realizza nella vita sociale. La validità del sentimento nell'attività pratica, oltre che dallo Hume, è rivendicata da quasi tutti i moralisti inglesi del secolo XVIII, i quali preparano quell'elaborazione sistematica dell'*utilitarismo sociale*, che è il tratto caratteristico della morale inglese.
ANTONIO ASHLEY COOPER, conte di SHAFTESBURY (1671-1713), contro il pessimismo dello Hobbes, sostiene che è innato nell'individuo un istinto di simpatia verso i suoi simili. Anche FRANCESCO HUTCHINSON (1694-1747) nel *Sistema di filosofia morale* considera istintivo nell'uomo, oltre che l'egoismo, il sentimento di aiutare gli altri, che è la base della morale. È una delle figure secondarie dell'illuminismo inglese e può annoverarsi tra i moralisti del Settecento o tra i filosofi cosiddetti del «senso morale». Ottimista (tutto nel mondo testimonia della bontà di Dio) al pari di Shaftesbury, egli ammette nell'uomo delle facoltà specifiche date da Dio con la creazione, e precisamente il senso della bellezza, quello della simpatia ed altri, tra cui il senso morale, facoltà indipendente che non può essere identificata né con la simpatia, né con il piacere, né con l'utilità ecc. Come gli occhi percepiscono la luce e l'oscurità, così il senso morale percepisce la virtù e il vizio. Esso è del tutto disinteressato, sia per chi agisce che per chi approva. Tuttavia Hutchinson in fondo lo identifica con la tendenza utilitaristica di agire in modo da procurare «la massima felicità del maggior numero». Proprio nel tener conto del bene altrui, promoviamo il nostro maggior bene particolare.
Egoismo ed altruismo armonizzano, in quanto, col fare la felicità degli altri, ogni individuo fa anche la propria. Da questo istinto scaturisce quel senso di stima e ammirazione per ciò che è nobile e giusto e di sdegno e disprezzo per ciò che è ignobile e ingiusto. Questo senso innato - *senso morale* - è il principio dell'etica. Per Shaftesbury (*Moralisti*) nell'universo non vi è il male; esso è solo apparente ed è un effetto della nostra ignoranza. Né l'uomo è corrotto e misero; né Dio punisce le colpe o sospende con i miracoli le leggi della natura. L'uomo ha dentro di sé la guida della sua condotta, né vi è nella vita futura un premio della virtù o una punizione del male. Non vi è credenza in un Dio giusto senza credenza nella giustizia. Shaftesbury fonda il suo deismo sulla morale e non viceversa.
Il grande economista ADAMO SMITH è il maggiore rappresentante del sentimentalismo morale. Nacque a Kirkaldy nella Scozia nel 1723 ed ascoltò Hutchinson a Glasgow, dove fu professore di filosofia morale. Scrisse in quest'epoca la *Teoria dei sentimenti morali* (1759). La fama dello Smith, morto nel 1790, è dovuta alla classica opera di economia: *Ricerche sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni.*
Secondo lo Smith, Dio ha posto nell'uomo un sentimento infallibile che lo guida al bene e alla felicità; questo sentimento è la *simpatia*, con cui vediamo noi stessi come gli altri ci vedono. In breve, la simpatia è la capacità di essere spettatori imparziali di noi stessi, di approvare o no la nostra condotta a

seconda che gli altri simpatizzano o no con essa. «Quando esamino la mia condotta e voglio giudicarla, condannarla od approvarla, è evidente che io mi divido in qualche modo in due persone e l'io che apprezza e giudica ha un compito diverso dall'io di cui apprezzo e giudico la condotta. La prima di queste due persone, che sono unite in me, è lo *spettatore* di cui cerco di far miei i sentimenti, mettendomi al suo posto e considerando dal suo punto di vista la mia condotta. La seconda è l'essere stesso che ha agito, quello di cui cerco di giudicare la condotta dal posto dello spettatore». La virtù va approvata per se stessa, ma la si approva ancora di più quando si considera l'utilità che essa arreca alle persone che ne sono dotate e agli altri.

6. *La Scuola scozzese del «senso comune»*: *T. Reid.* - Le conclusioni del fenomenismo humiano avevano fatto crollare i principi fondamentali della conoscenza e dell'azione. Estendere il concetto dell'istinto originario e spontaneo dalla vita morale a tutta l'attività umana, per vincere lo scetticismo teoretico dello Hume, pur restando dentro il suo empirismo, fu lo scopo della cosiddetta Scuola scozzese, della quale il maggiore pensatore è TOMMASO REID. Per il Reid, altro è dire che i sensi c'ingannano, altro è il crederlo fermamente ed agire in conseguenza. Nessuno scettico, infatti. si è mai gettato nel fuoco, il che significa che la fiducia istintiva che noi abbiamo nei sensi non può essere scossa da nessuna critica dell'esperienza.
Il metodo dell'osservazione e dell'analisi di cui il limite è l'esperienza, è tipico del Reid e della sua scuola: conoscere lo spirito, per lui, è osservare ed analizzare le diverse facoltà e i principi costitutivi dell'uomo, come essere intelligente, attivo, sociale e morale, dentro i limiti invalicabili dei fenomeni e rinunciando a spiegarne l'origine (agnosticismo metafisico). Sensazione e percezione sono gli atti primitivi della conoscenza umana, con cui conosciamo le qualità secondarie e primarie (oggettive le une e le altre) delle cose. Oggetto immediato del nostro spirito non sono e «idee», ma le cose stesse. La sensazione «attesta l'esistenza della cosa e di una qualità a questa inerente, una facoltà di pensare e di sentire e un essere permanente o uno spirito in cui risiede questa facoltà». Ammettere tra gli oggetti «percepiti» e il soggetto percipiente l'«intermediario» delle «idee» è non potere evitare le conseguenze scettiche dell'«idealismo» di Berkeley e del fenomenismo di Hume, cioè è negare la realtà delle cose, la sostanza spirituale, la validità del principio di causalità, ecc. Certo noi non conosciamo cosa siano la sostanza materiale e quella spirituale, come non possiamo dimostrare l'esistenza delle cose e delle loro qualità, ma sappiamo che non sono idee o impressioni soggettive. In breve, la percezione ha un'evidenza irresistibile ed immediata, che fa nascere la credenza invincibile che esiste il soggetto percipiente ed esistono le cose percepite. Su di essa si fonda il ragionamento, mentre essa è indipendente da tutti i ragionamenti. È una *suggestione* innata che, se non spiega niente, fa credere a tutto e dà all'uomo fiducia. Non il *senso comune* si deve uniformare

alla filosofia, ma questa a quello. «Le più immediate conclusioni che la ragione trae dalla percezione formano il senso comune» o quell'insieme di dati secondo i quali gli uomini si governano negli affari ordinari della vita; le più lontane formano la scienza. Scienza e senso comune sono così legati «che non possiamo dire precisamente dove quella cominci e questo finisca». La nostra conoscenza della natura c può paragonarsi a un albero che ha la sua radice, il suo tronco e i suoi rami. La percezione è la radice, il senso comune il tronco, la scienza i rami di esso». In breve, per il Reid, la realtà delle cose e degli spiriti è il risultato di un istinto o di una credenza primitiva. Noi ignoriamo, dice il Reid, il fondamento dell'oggettività del conoscere, né potremo mai saperlo. È certo però che la credenza nella realtà delle cose si accorda con il senso comune degli uomini e che la nostra natura è costituzionalmente conformata in maniera da credere nell'esistenza degli oggetti.
Così il filosofo credeva di aver risolto, all'interno dell'empirismo, il problema dell'oggettività della conoscenza e del reale. Questo problema, che è lo stesso di quello di Kant di fronte allo Hume, ha fatto spesso avvicinare, specie nell'800, lo Scozzese al filosofo di Konigsberg. La distanza però è enorme: Reid resta nell'ambito dell'empirismo senza riescire a superarlo, ignora il concetto kantiano di «critica» e la sua «credenza» o «istinto» è cosa ben diversa dall'*a priori* di Kant. Come giustamente osserva il Rosmini, l'oggettività della conoscenza non può fondarsi sull'istinto: «il senso comune, autorevole a deporre un simile fatto (esiste una cognizione *a priori*), non sa darne però nessuna spiegazione». Al Reid spetta il merito di aver dimostrato che la percezione non ha solo carattere rappresentativo e di avere rivendicato il principio dell'attività della coscienza contro quello della sua passività, proprio della psicologia empiristica del suo tempo e del Condillac.

CAPITOLO XI
L'ILLUMINISMO

1. *Considerazioni generali.* - Non vi è forse movimento più vasto e complesso e, per certi aspetti, più sconcertante, di quello che va sotto il nome di *Illuminismo*, così detto in antitesi ad un preteso *oscurantismo* dell'età medioevale: movimento culturale di propaganda e divulgazione, di polemica e critica, pervaso da ardore missionario di distruzione e rinnovamento *ab imis*; eppure così frammentario e contraddittorio, quasi sempre allo stato di progetto e di programma, fluido e oscillante nei suoi propositi, sbalorditivamente vasto nella sua estensione, che abbraccia tutti gli aspetti della vita umana; ora profondo nell'indagine di problemi secondari e marginali, ora superficiale nell'esame e nella valutazione di altri principali e fondamentali; intransigentemente critico e insieme fortemente dommatico, scaltrito ed ingenuo. Il *siècle des lumières*, che rompe e frantuma le vecchie bucce - senza

avere palato per la polpa - se le ritrova ad ogni passo sotto i piedi, pericolo mortale per un gigante infuriato. La compagine politica di tutta l'Europa è squassata; presupposti filosofici e religiosi sono distrutti; istituti medioevali ed ordinamenti ecclesiastici demoliti. Proprio qui, però, sono anche il limite e la debolezza dell'illuminismo: getta le basi della cultura e della società contemporanee, ma, nell'antitesi col preteso ed inesistente «oscurantismo» del Medioevo, nel processo inesorabile alla tradizione e con essa alla storia, manifesta la sua ignora ma quasi totale della cultura medioevale e la sua insufficienza a rendersi conto del valore insopprimibile della tradizione stessa. L'illuminismo è, contemporaneamente, figlio della nuova scienza sperimentale - di cui sono artefici, per le dottrine metodologiche, Galilei e Bacone e, per le scoperte, ancora Galilei, Copernico, Keplero e Newton - e del razionalismo cartesiano; si afferma sotto l'influenza del Bayle e col diffondersi dell'empirismo del Locke. La sua concezione meccanicistica della vita naturale ed umana poggia sul presupposto - dogmaticamente accettato, malgrado la sua intransigenza critica - che l'ordine del mondo umano e quello del mondo naturale si corrispondano: ubbidiscano a leggi meccaniche e fisse, che la ragione ha il dovere di scoprire allo scopo di conoscere e dominare il meccanismo universale per il progresso e il benessere dell'umanità.
Già in questa posizione si trovano due aspetti contrastanti dell'illuminismo: da un lato, la fiducia assoluta nei poteri infallibili della ragione e dell'esperienza; dall'altro, lo scoramento di fronte all'immensità della natura, governata dalle ferree leggi del meccanicismo universale, non sempre volte al meglio. Il primo motivo discende dalla concezione (non intesa però nel suo vero significato) che il Rinascimento ebbe dell'uomo - «microcosmo», centro dell'universo, *copula mundi*; - e dal concetto baconiano di «scienza», come mezzo di potenza e dominio, come *instauratio ab imis* del *regnum hominis*. La sopravvalutazione e il monarchismo degli umani poteri di ricerca e conoscenza ben rispondevano all'esigenza illuministica di non riconoscere altra autorità al di sopra della ragione, altre cause della vita naturale ed umana oltre a quelle immanenti nella natura e scoperte o sicuramente scopribili per mezzo della ragione stessa e dell'esperienza. Per gli illuministi, è «illusione» qualunque altra causa non fisica, provvidenziale e finalistica (Dio), oggetto della fede e non della ragione, sconvolgitrice della tela di leggi che forma il tessuto dell'universo; come qualunque altra autorità (Chiesa, Stato), al di fuori e al di sopra della ragione stessa e che vanta origini non umane, è falsa autorità, la quale campa a spese delle «superstizioni» e dell'«ignoranza» dei popoli. Diradare con i «lumi» della ragione le «tenebre» della superstizione, in modo da riscattare l'umanità dal peso dell'autorità del passato e dai poteri costituiti, idoli adorati sotto le mentite spoglie della verità, è il compito perseguito dagli illuministi, a volte con fede e con entusiasmo d'apostoli.
Motivo ingenuamente ottimistico non disgiunto dall'altro (pessimistico), già accennato, conseguenza del sistema copernicano-newtoniano della natura.

L'infinità dei cieli e dei mondi, governati da leggi meccaniche, scalzava il geocentrismo aristotelico-scolastico e riduceva lo stesso sistema solare ad un atomo sperduto nell'immensità degli spazi. La concezione meccanica negava ogni forma di finalità e provvidenza divina e gettava l'uomo nella desolazione del suo nulla non bastandogli il conforto di una natura benigna e provvida. Voltaire - che a modo suo è «pascaliano» anche in questo punto - non manca d'insistere su questo concetto per mettere in luce la vacuità dell'orgoglio umano, la miseria della nostra superbia ed anche, secondo lui, la presuntuosa boria dei teologi. Oltre al sistema newtoniano, anche lo scetticismo francese del '500 e del '600, dal Montaigne in poi, aveva corroso il concetto dell'uomo proprio dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani. Evidentemente non crolla qui, come comunemente si crede, il cosiddetto antropocentrismo della teologia cristiana, ma solo quello fondato sulla scienza aristotelico-tolemaica. D'altra parte. l'infinito newtoniano-illuministico, concepito come puramente spaziale, non intacca il privilegio dell'uomo né di fronte alla natura né di fronte a Dio: l'uomo contrappone, vittorioso, il suo infinito spirituale (Pascal), l'infinità della sua anima a tutti i mondi infiniti, dall'anima contenuti, senza che l'anima sia da essi contenuta.

Naturalismo meccanicistico e infinità dell'universo lasciano tuttavia intatta la fede quasi religiosa che l'Illuminismo - che è anche cartesiano - ripone nella ragione umana. Nemico di tutti gli idoli, deciso a liberarsi di Dio e di qualunque autorità, non esita ad adorare l'idolo della ragione e a farsi schiavo di questa passione. L'esattezza dell'intelletto geometrico fa restare ammirato persino il volteriano Micromégas, da una lontanissima stella venuto in terra, dove tutto trova degno di derisione, tranne la ragione matematica. Il criterio cartesiano della verità come chiarezza ed evidenza razionali e la ragione come suprema ed assoluta autorità sono, per l'illuminismo, insegna di battaglia e di ricerca, strumento di demolizione del vecchio e d'instaurazione del nuovo. La ragione non è più equilibrata saggezza, ma audacia critica. Sono anche illuminismo schietto la filosofia dell'empirismo inglese come quella del sensismo e del materialismo francesi, in buona parte derivanti dalla prima. Si è che razionalismo ed empirismo, Cartesio e Locke, hanno punti di contatto ed anche di comunanza. Il metodo scientifico di Bacone, il dubbio critico di Cartesio e l'analisi dell'intelletto umano del Locke sono alleati contro l'autorità della tradizione. Similmente il meccanicismo dell'empirista e materialista Hobbes, esteso a tutte le forme dell'attività spirituale, non poteva non guadagnarsi le simpatie (a parte il pensiero politico) del naturalismo illuministico. Fondare un ordine di vita perfettamente naturale, secondo i dettami dell'empirismo, vale come fondare un ordine di vita perfettamente razionale, secondo le dottrine del razionalismo: la trasparenza della natura è la stessa trasparenza della ragione. Del resto, l'empirismo del Locke, che mette in discussione il valore dell'esperienza sensibile e la portata dell'intelletto, di cui saggia il potere e segna i limiti; che sbocca nel liberalismo in politica, nel

razionalismo in religione, nell'agnosticismo metafisico, è, per ciò stesso, altrettanto «critico» quanto il dubbio cartesiano e meno legato di questo al «dogmatismo» della metafisica tradizionale. Per Locke, la filosofia è ormai pura gnoseologia: origine e valore della conoscenza. Il processo conoscitivo s'identifica col processo psicologico; l'oggetto immediato della mente è l'idea o rappresentazione di una cosa.
Da parte sua, il cartesianismo (Cartesio non si era spinto a tanto) sviluppò la sua tendenza schiettamente razionalistica, la sua critica implicabile della tradizione, la contrapposizione tra sentimento e ragione, tra il mondo oscuro ed irrazionale della storia e quello chiaro e cristallino della ragione geometrica, tra autorità storiche e autorità naturali, con una maggiore fiducia nella ragione e nelle umane capacità di quella che mostrano di avere l'empirismo del Locke e quello dello Hume, che conclude con la bancarotta della scienza e la riduzione della metafisica ad un'illusione naturale. Ma ancora una volta l'empirismo e il razionalismo si accordano sul concetto dell'uomo «naturale», che deve ubbidire a leggi naturali o razionali, libero da pregiudizi e superstizioni, cioè da legami teologici o da inceppi di derivazione storica e, come tali, deformanti lo stato di natura. Autonomia ed indipendenza dell'individuo *naturale*, a cui il rispetto delle norme *naturali* garantisce, con il riscatto e l'esercizio dei suoi diritti *naturali*, la perfetta felicità *naturale*. Come scrive P. HAZARD: «Ad una civiltà fondata sull'idea del dovere, i doveri verso Dio, i doveri verso il sovrano, i «nuovi filosofi» tentarono di sostituire una civiltà fondata sull'idea di diritto: i diritti della coscienza individuale, i diritti della critica, i diritti della ragione, i diritti dell'uomo e del cittadino».
In tal modo l'illuminismo, pur tanto sollecito della sua indipendenza, assoggetta l'individuo alla sua propria *natura*, ne fa uno degli anelli dell'ingranaggio meccanico della vita naturale e sociale. Crede di liberarlo dall'autorità laica ed ecclesiastica e lo fa schiavo delle leggi cieche ed invincibili che regolano infallibilmente, troppo infallibilmente, l'ordine delle cose e degli uomini. Il concetto di «natura» risulta ambiguo e contraddittorio per gli stessi illuministi: non sempre essa dimostra di essere razionalità e perfezione assolute (Voltaire denunzia lo spreco di energia naturale rappresentato dal fatto che un carpione deponga migliaia di uova per produrre uno o due carpioni); non sempre è buona e benigna («Dio mio, se questo è il migliore dei mondi possibili, come saranno gli altri?» è il grido di Candido).
Concezione astratta, questa, dell'uomo come puro essere naturale, posto *fuori* e *contro* la tradizione e la storia. Stato di natura è l'opposto di sviluppo storico; natura e storia si fronteggiano e si scontrano; la storia è la degenerazione della natura, il regno delle astuzie dei potenti e dei ricchi, che hanno congiurato e congiurano ai danni degli ingenui, la gran maggioranza, a cui solo la natura può dare un nuovo ordine di benessere, progresso e felicità. Più che di ritorno allo stato primitivo si tratta di disseppellimento della spontaneità e schiettezza della natura dal gravame delle soprastrutture storiche, di fiducia nel lume

naturale, capace di dare, prescindendo dal passato e da ogni sua determinazione positiva e concreta, una nuova forma di vita sociale ed economica, un nuovo ordinamento politico ed anche di costituire la scienza, la filosofia e la religione. Non si tratta di un ritorno alla sapienza originaria, come per alcuni pensatori del Rinascimento, ma alla pura natura razionale, liberata dai pregiudizi e dalla tradizione. Così l'«antistoricismo» illuministico perde «di vista la legittimità e la forza viva di quel che è storicamente reale, ritenendo che basti far *tabula rasa* dell'esistente, ovunque si mostri irrazionale, per poter fare *ex integro* la società secondo i principi della filosofia» (Windelband). Né vale dire che l'illuminismo ripudia la tradizione, nel senso che non l'accetta dogmaticamente come autorità indipendente dalla ragione, in quanto esso «sospende» anche la storia di fronte all'autorità della ragione stessa; e questo non è assumere un legittimo atteggiamento critico di fronte all'autorità storica, ma accettare dogmaticamente quella della ragione. Il suo senso critico di fronte alla tradizione è, in fondo, senso dogmatico dei poteri della ragione stessa, come autorità suprema ed indiscussa. D'altra parte, il razionalismo di origine cartesiana è corretto dall'empirismo lockiano: la ragione è onnipotente nei limiti dell'esperienza sensibile, cioè di quei problemi che non oltrepassano il mondo fenomenico. Pertanto, l'essenza delle cose e dell'uomo, la trascendenza di Dio ecc. non hanno interesse, non sono problemi, sono superstizioni. È come dire che la ragione è illimitata e l'uomo può conoscere tutto, se rinunzia ai problemi fondamentali e a conoscere l'essenza di se stesso!

Si spiega ora perché nel Settecento ebbe fortuna - fino al punto da essere spinto a conseguenze demagogiche ed anarchiche - il *giusnaturalismo* del passato secolo, difensore, contro l'«usurpazione», dei diritti inerenti alla natura umana (diritto di pensiero, religione ecc.). Il Grozio, nel secolo XVII, aveva affermato l'autonomia del diritto naturale, della *lex naturae* dalla *lex Dei*. In questa autonomia della *lex naturae* dalla *lex Dei* risiede la novità rivoluzionaria del giusnaturalismo rispetto al Medioevo, che ammette pure un diritto di natura, ma indisgiungibile dalla *lex Dei*.

Precisamente l'illuminismo vuol costituire la società umana su basi naturali e razionali, prescindendo da presupposti e dipendenze teologiche. Heinecke, Wolff, Strube, Burlamaqui, Montesquieu, Beccaria, ecc. fanno sforzi poderosi per strappare a Dio le leggi che governano il mondo umano. Dio è il solo legislatore, ma nel- la misura in cui egli s'identifica con la ragione. Si spiega ancora perché la pedagogia del Rousseau rivendichi l'educazione naturale, garanzia della spontaneità del fanciullo; perché l'economia propugni il ritorno allo stato di natura con i fisiocrati, oppositori del mercantilismo. Anche alla morale è rivendicata la sua autonomia. Già Hobbes, oltre al diritto di natura autonomo, aveva postulato anche una morale indipendente dalla religione. Gli illuministi discutono se la legge morale naturale sia l'altruismo, la simpatia o l'egoismo, ma non discutono affatto il concetto dell'autonomia della morale, libera dai legami teologici. Da ultimo, il concetto di religione «naturale»,

razionale e universale, non bisognosa di alcuna rivelazione né dell'autorità o della tradizione ecclesiastica, vien contrapposto a tutte le religioni «positive», chiuse nell'angustia dommatica e incapaci di resistere alla «critica», corruzione dell'unica religione naturale secondo la dottrina del deismo, di cui l'inglese I. TOLAND (1670-1722) è il maggiore teorico con l'opera, dal titolo significativo, *Cristianesimo non misterioso* (1696). Anche MATTEO TINDAL (1656-1733) identifica cristianesimo e religione naturale nell'opera *Il Cristianesimo vecchio come la creazione* (1730). Il Tindal identifica cristianesimo e religione naturale: la natura umana è immutabile come Dio, che si è rivelato alla ragione fin dalla creazione; dunque è superflua la rivelazione positiva in quanto essa non aggiunge niente a quella naturale (Il Vangelo è «la ripubblicazione della legge di natura»). Non vi è alcuna differenza tra morale e religione, in quanto la ragione delle cose (secondo cui si agisce), considerata in se stessa e come legge di Dio, è identica.
Lo sforzo contro il mondo medioevale è concentrico ed è certamente titanico il tentativo di sottrarsi all'influenza della sua cultura e delle sue istituzioni. Secondo una felice espressione del Dilthey, il «secolo dei lumi» continua spietatamente la «secolarizzazione dei beni spirituali della Chiesa».
Su questa via l'illuminismo si spinge dal deismo all'ateismo. Nella religione naturale Dio è concepito in modo da non essere molesto alla Città dell'uomo: emancipazione della ragione dalla rivelazione; la vita ubbidisce alla legge naturale della felicità e non è affatto una prova; i sacramenti, i riti, le chiese, le autorità ecclesiastiche vanno soppressi. Resta solo Dio come Essere supremo, il cui culto risiede nell'anima di ogni singolo. Con questo metodo di «purificazione» della religione era facile spingersi fino all'ateismo, che venne, infatti, divulgato con copia di scritti. Il barone d'Holbach, l'«ateo di professione», era letto dai dotti e dagli ignoranti, dalle duchesse e dalle donzelle. La figura dell'ateo - non vizioso ed immorale, ma virtuoso, amante di ciò che è buono, razionale e bello - s'incontra nel secolo XVIII come nel XIX e nel nostro. Tuttavia, come osserva l'Hazard, il secolo XVIII, nell'insieme, «fu deista e non ateo, ma dovette far posto, volente o per forza, ad un ateismo che gli rimproverò la stessa timidezza di cui i deisti accusavano i credenti». Non è neppure un secolo privo di esperienze mistiche: il pietismo e il quietismo rivelano potenti aspirazioni di anime inquiete che, non paghe della ragione, cercano un Dio di amore. Ma anche questi movimenti religiosi, ribelli al controllo dell'ortodossia, ostili all'alleanza della religione col potere politico e per i quali la fede è soltanto slancio individuale, assolvono una funzione di elemento disgregatore. Così anche il misticismo pietista e quietista, come quello giansenistico, contribuiscono a distruggere l'ordine stabilito e portano il loro contributo all'opera rivoluzionaria dell'illuminismo deista o ateo. Naturalmente neanche la Scrittura è risparmiata dalla «critica»: non vi è nessuna differenza tra i libri umani e quelli divini in quanto all'interpretazione; prima che «teologicamente» vanno intesi «grammaticalmente». L'esegesi

biblica - che aveva fatto, alla fine del secolo XVII, un passo decisivo con l'*Histoire critique du Vieux Testament* ed altri scritti di RICHARD SIMON - si fa sempre più audace fino a toccare il culmine della perizia filologica negli studiosi tedeschi del secolo XIX.

2. *La crisi della cultura europea e il suo processo di scristianizzazione*. - Il rapido diffondersi dell'illuminismo non si può spiegare senza tener conto, da un lato, del grande influsso delle scienze naturali e, dall'altro, di quel diffuso scetticismo, che, almeno fin dal secolo precedente, aveva iniziato la progressiva scristianizzazione della società. Il pericolo era già stato avvertito sia dalla Compagnia di Gesù sia dal Giansenismo che, con metodi diversi, cercarono di riportare miseredenti ed atei, gli *spiriti forti*, alla Chiesa. Fu avvertito dal Pascal, che rivendicò le ragioni del *coeur* di fronte a quelle della *raison*, la superiorità dell'*esprit de finesse* sull'*esprit de géométrie* e progettò una nuova apologia del Cristianesimo, adatta a «persuadere» i miscredenti del suo tempo.
Libertins e honnétes hommes non credevano più nell'incrollabilità delle leggi morali e nella verità assoluta dei dogmi. Privi ormai di saldi principi morali e religiosi, andavano in cerca di nuove verità. Precisamente le scienze ne offrivano una: la gran legge della gravitazione universale del Newton, capace di governare, nella sua immutabilità, le cose tutte, terra e cielo. Sulla base di questa legge, scoperta solo con i mezzi naturali dell'osservazione e della ragione e indipendentemente da presupposti teologici, il Newton aveva spiegato la vita universa. La scoperta di una legge era stata sufficiente a fondare le scienze fisiche come autonome ed infallibili. L'illuminismo è sicuro di trovare un principio universale, immutabile ed infallibile come quello della gravitazione, capace di spiegare e dominare qualunque forma di umana attività. Galilei, Cartesio e Newton hanno trovato il metodo delle scienze matematiche e fisiche; bisogna trovare un nuovo metodo delle scienze economiche, morali, religiose ecc. Con una sorprendente disinvoltura, gli illuministi estendono la necessità meccanica dal mondo fisico a quello dello spirito (si pensi al d'Holbach) e, con una ingenua contraddizione, loro, fanatici antimetafisici, si fanno i teorici di una metafisica chimerica. Pretendono di tutto riportare alla schiettezza e all'innocenza naturali, alle leggi razionali ed eterne contro la storia e le sue sovrastrutture. Così l'illuminismo prepara in Francia la rottura con la storia, la Rivoluzione, che conclude, tra torrenti di sangue e bagliori di armi, il secolo dei lumi. Infatti, è la Francia il centro d'irradiazione delle nuove idee, la Francia di Voltaire, degli enciclopedisti, del Rousseau e nello stesso tempo di una società ancora feudalmente organizzata e governata da una non più splendida monarchia assoluta.
L'illuminismo, che è decisamente per il progresso e l'incivilimento, risanatori dei mali che affliggono la società, sente fortissima la suggestione dello stato di natura, dell'innocenza primitiva. Lo stato naturale non è lo stato di guerra e

dell'*homo lupus* (l'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*), ma la condizione idilliaca di una umanità affratellata, senza peccato e senza male, regno dell'uguaglianza e della giustizia perfette. L'uomo non è «caduto» per il peccato, secondo insegna la dommatica cristiana, ma è decaduto a causa delle leggi cattive, della superstizione religiosa, della furberia dei frati, della rapacità dei principi. La sua decadenza, dunque, è dovuta a cause umane e storiche, al prevalere di pregiudizi e storture antinaturali, non alla ribellione del primo uomo a Dio. Il soprannaturale non c'entra e per conseguenza non è necessario, per il riscatto dell'uomo, alcun intervento divino. Anzi, proprio la religione e la Chiesa, piuttosto che essere le vie della sua salute, sono state e sono ancora causa principale della sua passata e presente miseria. Siccome la causa della decadenza dell'uomo rientra nell'ordine della natura, anche il principio della sua materiale e spirituale resurrezione è di ordine naturale. Non, dunque, l'intervento dall'alto, l'incarnazione di Dio, l'avvento di Cristo Dio-Uomo, ma la riscossa della ragione e la rivincita della natura varranno a debellare le forze del male e il fitto delle tenebre, a far trionfare il bene e la luce. L'illuminismo è l'aspettazione del trionfo della ragione: vive dell'ansia messianica dell'avvento del regno della natura. L'uomo non ha perduto la felicità per l'offesa di Adamo a Dio, ma per un temporaneo oscuramento della ragione, per un transitorio deviamento dalle leggi della natura. Basta che l'uomo ritorni discepolo dei precetti della ragione e figlio della natura per essere reintegrato nella sua felicità di cittadino del paradiso terrestre. Il dolore, secondo la religione cristiana, è una conseguenza del peccato originale: negato il peccato di Adamo, è negata anche la sua conseguenza: dunque, concludevano gli illuministi, l'uomo, secondo natura, è fatto per vivere felice in questa vita. Nella negazione del peccato originale è da vedere, specie in Francia, una reazione al giansenismo teologico.

Kant, che rappresenta l'ultimo sviluppo dell'illuminismo, cosi scrive nella *Risposta alla domanda: che cos' è l'illuminismo*: esso «è l'uscita degli uomini da una minorità a loro stessi dovuta. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Tale minorità è dovuta a loro stessi, se la causa di essa non è un difetto dell'intelletto, ma la mancanza della decisione e del coraggio di servirsene senza guida. *Sapere aude*! Abbi il coraggio di servirti del tuo proprio intelletto! Questo il motto dell'illuminismo». Non fedeltà a Dio e alla Chiesa, ma fedeltà alla natura e alla ragione: ecco la massima prima del nuovo vangelo illuministico. Non ci si riscatta con la fede nel Verbo di Cristo e con la grazia, ben si con la fede assoluta nella ragione universale e redentrice, identica in tutti i luoghi, in tutte le epoche, in tutti i popoli. Negata alla Chiesa la sua funzione di guida e salvatrice delle anime, di depositaria della Verità che redime salva e glorifica, consegue che la Chiesa stessa non ha più ragion d'essere: ingombro del passato, relitto di una superstizione smascherata, ostacolo pericoloso da eliminare. Il culto della Dea-Ragione nella chiesa di Nòtre-Dame non sarà, come potrebbe

sembrare, un eccesso di fanatici esaltati, ma la legittima conseguenza della divinizzazione della ragione, chiamata a sostituire l'opera di Dio, la manifestazione più clamorosa della nuova religione dei lumi. Escatologismo laico, avvento del regno dell'uomo, cristianesimo secolarizzato,

Da questo punto di vista l'illuminismo è una rivoluzione, non una riforma. Le rivolte parziali, le critiche particolari, le eresie che, dal Rinascimento in poi, logoravano la concezione medioevale della vita e del mondo e ne corrodevano, pezzo per pezzo, l'unità sboccano ora in una aperta e totale ribellione, in una rottura che è una vera e propria rivoluzione in quanto è un rovesciamento e un capovolgimento dei principi fondamentali. La prima affermazione decisa, aperta, totale di laicismo, antitetica al Cristianesimo (cattolico e protestante) è l'illuminismo, che giustamente è stato definito «il processo al Cristianesimo». Questi tre secoli di pensiero l'hanno preparata; gli ultimi anni del '600 e i primi del '700 la maturano: la disputa tra «razionali» e «religionari» - come scrive il Bayle - si conclude con la vittoria dei primi; la Francia, che prima pensava come Bossuet, ora pensa come Voltaire. Il bersaglio della «critica» e della «ragione» è il Cristianesimo: la rivoluzione sociale, economica e politica è solo un aspetto della grande rivoluzione che mira a sostituire una nuova concezione della vita a quella cristiana. Cristo aveva detto: «il mio Regno non è di questo mondo»; gli illuministi dicono: «il Regno dell'uomo è in questo mondo; qui sono la sua felicità e qui si compie il suo destino». L'antitesi non ammetteva compromessi (non ne ammette neppure oggi e non ne ammetterà mai): al posto della fede la ragione; del soprannaturale la natura; della felicità oltre la vita la felicità nella vita; della Città celeste la Città terrena. La *Civitas Dei* di Agostino è un'utopia frutto di una «superstizione», che ha fatto per secoli infelice l'umanità cristiana; essa dev'essere sostituita dalla *Civitas hominis*, frutto della «verità» della ragione infallibile ed onnipotente, dell'ordine naturale che regola e governa le cose per il meglio. Non si tratta di riformare la religione di Cristo, ma di abbattere la Croce: non vi è né rivelazione né riscatto dall'alto; qualunque concezione religiosa della vita deve essere cancellata dalla nuova religione della ragione: la ragione stessa è la rivelazione della sua verità. Dunque, *processo al Cristianesimo* fino alla condanna senza appello: occupare con la ragione il posto già tenuto dalla fede cristiana. Ragione e fede non collaborano, si fronteggiano. La ragione accusa la fede: Dio ha usato male del suo potere ed ha ingannato gli uomini che avevano riposto in lui la loro fiducia, costringendoli ad un'esperienza di dolore e sofferenza. Cristo è triste; senza di lui si sarebbe stati un po' più allegri. Ha detto che il suo regno non è di questo mondo; senza di lui l'uomo avrebbe potuto godersi le cose terrene senza l'ossessione del peccato, di cui ha naturalmente un saporito gusto (Hazard). Il «desiderio di essere felice» è un principio naturale più universale, più uniforme (e in tutti presente) dello stesso lume naturale. Non per nulla il «medico», colui che cura i mali del corpo e rende più sopportabile la vita, da La Mettrie a Diderot, è considerato il «vero filosofo». Rendere la vita «bella e buona», ecco

quel che si chiede alla scienza, lo strumento capace di dominare la natura e fare acquistare la felicità. Il primo posto spetta, dunque, alle «scienze della natura»: la geometria passa al secondo. Newton, che aveva messo le matematiche al servizio della fisica, si guadagna un primato assoluto. Le scienze naturali (e non la fede) costruiranno rapidamente (la macchina di Watt, il parafulmine di Franklin ed altre scoperte alimentavano le più accese speranze di altri prodigi scientifici) la nuova città celeste, la città della futura felicità terrena. Esperienza e ragione sono, a loro volta, gli strumenti della ricerca scientifica; dunque l'uomo - e soltanto l'uomo - è il costruttore del suo regno di felicità, la misura di tutte le cose, secondo aveva insegnato Protagora, il maestro dell'antico illuminismo greco.
In realtà, non si tratta, come potrebbe sembrare, di una estensione illimitata dei poteri e della capacità della ragione. Al contrario, come abbiamo accennato, di una limitazione della sua applicazione allo studio di quei problemi la cui soluzione è possibile. Nel tentativo di costruire una politica senza diritto divino, una morale senza basi teologiche, una teoria della conoscenza limitata ai fenomeni di esperienza e una religione senza dogmi e senza misteri è implicita la rinunzia ad ogni costruzione metafisica, ai «sogni» della filosofia dei principi primi o ultimi. L'audacia critica della ragione illuministica, in fondo, si arresta pavida di fronte ai problemi massimi della ricerca speculativa. Essa teme che l'indagine su questi problemi possa diminuire la fiducia nella potenza della ragione stessa e generare lo scetticismo, buon correttivo, aveva insegnato Pascal, della superbia dell'uomo; e fondamento, aggiungiamo, del fideismo. Prima ancora della «critica» kantiana ma senza instaurarla, l'illuminismo francese (specie di Voltaire) e l'empirismo inglese considerano la metafisica come il limite invalicabile della ragione, pena lo scetticismo e la «caduta» nella fede religiosa. Perciò la ragione dell'Illuminismo rinunzia in partenza a quelle province del sapere che sa di non potere sicuramente governare affinché possa dominare meglio le altre. Ma non è «naturale» e «razionale» il bisogno dell'uomo di oltrepassare i confini dell'esperienza e di domandare una risposta ai problemi della metafisica? Non è dalla stessa ragione e dalla natura umana che sorgono questi problemi? L'illuminismo a questo punto non è più scolaro della natura e della ragione e, facendo violenza all'una e all'altra, nega la razionalità e l'universalità di quelle esigenze. È la sua astrazione, la sua contraddizione: pone la natura contro la natura, la ragione contro la ragione. Ed evidentemente fa anche sforzi supremi per comprimere il sentimento. È costretto però a capitolare di fronte al «senso del bello» («il sentimento è l'anima della poesia», dice Helvetius; in Germania Baumgarten scrive la sua *Aestetica*); di fronte al «senso morale», potenza particolare non riducibile alla ragione. D'altra parte, la *uneasinnes* del Locke, inquietudine e desiderio, principio dell'attività dell'anima, è assieme a molti altri, un motivo che avrà fortuna nel romanticismo anti-illuministico.

Per l'illuminismo il modello dell'umanità è il «filosofo», non quello antico, perduto dietro ai sogni della metafisica, ma il nuovo, il «filosofo pratico», artefice della futura felicità degli uomini. Il «filosofo» sostituisce quelli che furono i modelli d'altri tempi (il santo, il cavaliere, il cortigiano, l'*honnéte homme*, ecc.). La borghesia trova in questo modello la sua consacrazione: si distingue dal nobile che campa di privilegi ereditari e dalla «canaglia», che è irriducibilmente plebea. Giudice del «filosofo», il «virtuoso e l'illuminato», non è Dio, ma la *posterità*, il nuovo terreno divino tribunale. Antistoricista l'illuminismo verso il passato, si fa storicista rispetto al futuro. Ma è uno storicismo apparente: ben presto il futuro sarà un futuro perfetto (la terrena città celeste), immobile, senza storia, dove gli uomini felici adoreranno i «filosofi» che l'hanno preparato. Così anche il concetto di eternità non sfugge alla secolarizzazione.
Dopo quanto abbiamo detto, si spiega la decisa tendenza illuministica di rivalutare le epoche di mondanità e condannare quelle di mortificazione, quale il Medioevo. Si fa sfoggio di *esprit* e finezza, di ghiotti motivi irreligiosi, tanto graditi al palato degli «spiriti forti», eredi dei *libertins* da salotto e dei cavalieri dell'*honnéteté* del secolo precedente ed in parte figli dello scetticismo religioso del *Dictionnaire* del Bayle. PIETRO BAYLE /1647-1706) è autore del celebre *Dizionario storico e critico*, che, prima dell'*Enciclopedia*, fu un organo efficacissimo di diffusione dello scetticismo religioso. Secondo il Bayle, i massimi problemi della filosofia e della religione sono irrazionali e perciò è meglio rinunziare a risolverli e affidarsi alla pura fede. È da notare che il Bayle ha un concetto critico della storia; è necessario accertare i fatti con tutti i mezzi; essi non vanno solo accettati sull'autorità della tradizione e sulle testimonianze tramandate.
Gli aristocratici non pensano ancora che l'illuminismo, movimento non destinato, come il Rinascimento italiano, a restare chiuso nella cerchia delle classi intellettuali, diventerà ben presto dominio della moltitudine, quando con il Diderot andrà verso il popolo e con il Rousseau si spingerà all'eguaglianza democratica e alla sovranità popolare. Già il THOMASIUS (1655-1728) aveva distinto il diritto dalla morale, ciò che è *iustum* da ciò che è *honestum*; e il suo scolaro GUNDLING (1671-1729) aveva sostenuto che il diritto si deve considerare solo come *ordinamento dei rapporti esteriori* degli individui.
Allora il movimento sfuggirà loro di mano e, contro lo spirito e l'intenzione dell'illuminismo stesso, il *novus hordo*, tanto auspicato, trapasserà dallo stadio di riformismo pacifico a quello di violenza rivoluzionaria. Covano minacciose le ambizioni della borghesia e le passioni violente del popolo, l'odio contro gl'intrighi delle classi aristocratiche e dell'alto clero. Si pensa già di decretare, sublime astrazione, lo stato naturale puro della «libertà, eguaglianza e fratellanza».
Già, da questa nostra breve sintesi dei suoi motivi fondamentali, risulta che l'illuminismo, in parte discendente dal razionalismo cartesiano, non è affatto

con Cartesio. Esso segna indubbiamente un cambiamento nella filosofia francese. Voltaire, i cui autori erano Newton e Locke, fissa, nel *Catologue des écrivains du siècle de Louis XIV*, il 1730 come data della decadenza della «philosophie chimérique» o cartesiana, soppiantata gradatamente - con l'introduzione del sistema di Newton nell'Accademia delle Scienze e con la diffusione del pensiero del Locke - dalla filosofia «expérimentale» (che accetta solo il metodo dell'osservazione e dell'analisi), la quale vedeva in Cartesio, e soprattutto nei suoi ripetitori, un ostacolo al progresso del pensiero (lo stesso Voltaire - *Histoire du siècle de Louis XIV*, cap. XXXI - considera il metodo cartesiano come il filo conduttore per aggirarsi nel labirinto del pensiero umano). Filosofia dell'esperienza nel senso più stretto: dentro il limite dei dati sensibili e perciò con esclusione della «esperienza» religiosa e metafisica. I problemi riguardanti Dio, l'anima, il destino dell'uomo sono condannati all'ostracismo; alla morale non è riconosciuta altra legge che quella dell'amor proprio e dell'interesse. Cartesio non si adattava a queste restrizioni ed è perciò combattuto dai paladini dell'anticartesianesimo, quale il Voltaire.
Eppure il lockiano Voltaire e il sensista Condorcet affermano l'universalità e l'immutabilità della giustizia naturale, «indépendente de toutes lois, de tout pacte, de toute religion», come scrive Voltaire. È questa, come è stato osservato, una delle contraddizioni dei filosofi del secolo XVIII: in «metafisica» vogliono ricondurre tutto alla sensazione; in morale e in politica si appellano alla ragione universale, alla giustizia e al diritto assoluti. Combattono, in nome dell'esperienza, l'innatismo cartesiano e dei neoplatonici di Cambridge; nello stesso tempo, considerano la ragione unica ed infallibile guida della verità. Non più però la ragione cartesiana, strumento di deduzione di verità particolari da verità prime innate, ma la ragione che col processo induttivo, dai dati di esperienza, sale alle immutabili ed infallibili leggi universali, regolatrici della vita dell'uomo e delle cose. Il Locke e lo Hume finiscono per prevalere su Cartesio, Spinoza e Leibniz. Non più ricerca di principi primi ed essenze, aspirazione chimerica alla conquista impossibile di cose che oltrepassano l'umana capacità, ma scoprimento delle leggi che governano noi e la realtà fisica. Non più l'*esprit de système*, pretesa assurda ed inutile di cogliere le verità ultime e d'incapsulare l'universo in una formula, ma osservazione dei fenomeni per scoprirvi le leggi che li governano ed analisi delle forme particolari dell'attività dello spirito umano. Non possesso della verità ultima, ma il «tendere alla verità», lo *Streben nach Warheit* del Lessing. Filosofia come esclusiva ricerca delle verità naturali; aspirazione a costituire ogni forma di umana attività in scienza col ritrovamento delle leggi sue proprie (scienza dell'economia, della morale, del diritto, ecc.): filosofismo e scientismo. Sensismo antimetafisico, dunque, e nello stesso tempo universalismo razionale, tale che elimini tutte le differenze di lingue e costumi, di religione e organizzazione politica tra i vari popoli. In *natura* non esistono disuguaglianze, e differenze; dunque universalità della scienza e della filosofia,

della lingua e della religione, dell'economia e dello Stato; bando alla tradizione, fonte di lotte e calamità; instaurazione di una società cosmopolita, umanitaria e pacifista. Anche qui idee contrastanti: pacifismo che prepara l'incendio della Rivoluzione e la catena di guerre che ad essa seguono; mito dell'uomo primitivo, che vive secondo ragione e realizza la genuina natura e, d'altra parte, mito del *progresso*, dell'umana e indefinita perfettibilità, quale è teorizzato da GIOVANNI DI CONDORCET (1743-1794) nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). Per il Condorcet non vi è alcun termine al perfezionamento delle facoltà umane e la perfettibilità dell'uomo è «realmente indefinita». Pertanto i progressi di questa perfettibilità, «ormai indipendente da ogni potenza che volesse arrestarla, hanno come termine soltanto la durata del globo nel quale la natura ci ha messi». Come vi sono leggi necessarie e costanti che governano i fenomeni naturali, così vi sono leggi, pure necessarie e costanti, che regolano le facoltà intellettuali e morali dell'uomo.
Anche dal poco che abbiamo detto risultano chiari non solo i suoi limiti, ma anche l'importanza dell'Illuminismo, una delle grandi svolte della civiltà occidentale. La sua efficacia di svecchiamento e rinnovamento è innegabile; anzi, il suo merito principale e la sua opera più duratura sono di carattere sociale e politico. Promuovere il *miglioramento* della società, rinnovare le sue strutture economiche, giuridiche e politiche, liberarsi del vecchio e delle superstizioni, di quanto di morto ancora sopravviveva dell'età medioevale, questi gli elementi positivi dell'illuminismo. La sua unilateralità e perciò la sua astrattezza consistono nell'identificare la morale con l'economia pubblica e privata, la filosofia con il progresso sociale, la religione con la superstizione, cioè nell'aver tenuto conto solo della «felicità» terrestre o dell'uomo nel mondo, come se le esigenze spirituali, metafisiche e religiose, non fossero anch'esse umana esperienza. La sua polemica contro le astrazioni e gli ascetismi contribuì a dare un senso più concreto della vita sociale, a svegliare un maggiore interesse per i problemi della vita politica. Naturalmente è questione di misura; non sempre l'illuminismo, troppo ingenuamente entusiasta del progresso (del quale si fece un mito e un idolo), fu misurato nelle sue affermazioni e negazioni: esso, infatti, identifica l'uomo, la sua esistenza ed il suo destino, con l'attività terrena, con i suoi doveri e diritti di ordine sociale e politico. La scienza stessa non è che uno strumento di miglioramento sociale; la morale un'utilità benintesa e la vita spirituale un meccanicismo di sensazioni da utilizzare per la nostra conservazione e il nostro perfezionamento mondano. È proprio qui il limite dell'illuminismo; il suo merito, aver stimolato l'interesse per questi problemi.

3. *Voltaire e l'«Encyclopédie»*. - Pontefice massimo della nuova «religione» dei lumi FRANCESCO MARIA AROUET VOLTAIRE (1694-1778); vangelo

la *summa totius naturalis scientiae, l'Encyclopédie*; sacerdoti del tempio gli enciclopedisti.
L'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, sintesi dello scibile dell'epoca e potente strumento di divulgazione delle nuove idee illuministiche, fu pubblicata tra il 1751 e il 1772 in ventisette volumi, oltre a cinque di «Supplementi» e a due di «Tavole analitiche». Ad essa, oltre al D'ALEMBERT (1717-1783, - che vi premise il celebre *Discours préliminaire* - e al DIDEROT (1713-1784) - che fece il piano, la diresse e la completò da solo - collaborarono, per un certo periodo, i migliori ingegni della Francia. Malgrado la sua divulgazione sia stata relativamente limitata, essa formò la nuova generazione rivoluzionaria. Al gruppo dell'*Encyclopédie* appartengono ancora gl'illuministi più spinti come HELVETIUS, D'HOLBACH, CONDORCET, ecc.: L'*Encyclopédie* viene in un certo senso a completare *il Dictionnaire historique et critique del Bayle*: questo aveva denunziato gli errori del passato, l'altro fa l'inventario delle nuove conoscenze umane. Bayle è critico e anche scettico (non crede nelle verità del passato ed è tentato di non credere in altre); gli enciclopedisti, critici del passato, credono dogmaticamente nelle verità nuove. - Il *Discorso preliminare* del d'Alembert, scienziato e non filosofo, è d'ispirazione lockiana. Per lui, in fondo, la filosofia è la stessa scienza e perciò ad essa sono preclusi tutti i problemi che non si possono risolvere con l'osservazione sperimentale. Perciò «i sistemi o piuttosto i sogni dei filosofi sulla maggior parte delle questioni metafisiche non meritano un posto in un'opera [l'Enciclopedia] destinata unicamente a contenere le conoscenze reali acquisite dallo spirito umano». Dio per d'Alembert (come per gli altri enciclopedisti) è solo l'«autore dell'ordine dell'universo» ed è estraneo all'uomo e alle cose umane. Le leggi immutabili della natura, rivelando l'azione dell'universo, rivelano Dio stesso. - Il Diderot, oltre a romanzi e a racconti, scrisse anche opere filosofiche, tra cui i *Pensieri filosofici* e i *Pensieri sull'interpretazione della natura*, dove combatte le dottrine materialistiche, che pretendono di ridurre la coscienza ad un prodotto di movimenti fisiologici. Nei Principi della filosofia morale sente l'influenza dello Shaftesbury. Le sue dottrine non hanno niente di originale: le possibilità dell'uomo sono limitate, ma ancora non sono state del tutto e bene utilizzate; le scienze astratte hanno occupato troppo gli spiriti ed è tempo che la filosofia si dedichi allo studio dei «fatti», che sono «la sua vera ricchezza»; esaltazione delle ricerche scientifiche, strumenti di progresso ed anche idonee a confermare l'esistenza di Dio più delle meditazioni di Cartesio e Malebranche.
Scrittore brillante e spregiudicato, ferocemente sarcastico, Voltaire divulgò in Francia la filosofia del Locke e la scienza del Newton (*Metafisica di Newton; Elementi di filosofia di Newton*); gettò il ridicolo sul razionalismo ottimistico del Leibniz con la caricatura di *Candido* rendendo, forse senza volerlo, un servizio alla tesi teistica, in quanto veniva a combattere il possibile panteismo implicito nella dottrina della scelta necessaria del migliore dei mondi possibili;

ridicolizzò l'antropocentrismo (*Micromégas*) e non risparmiò nemmeno Giovanna d'Arco, l'eroina della Francia, nella *Pulcelle d'Orléans*, atroce derisione del Medioevo eroico e religioso. Eppure in questo spietato irrisore di ideali e valori eterni, vi è qualcosa di profondo e di serio. Il suo riso quasi sempre nasconde un desolato pessimismo. L'inguaribile follia di credersi centro dell'universo ed oggetto della vigile Provvidenza divina, fa vivere gli uomini lontani dal buonsenso e li rende vittime d'illusioni. Sembra che voglian tenacemente nascondere a se stessi che la vita è male, che nessuna provvidenza si preoccupa di lenire. Miseri gli uomini e deboli; fatti più miseri e più deboli dalle superstizioni e dalla religione; e, nello stesso tempo, così ridicoli nelle loro boriose presunzioni. Si sentono non di rado in Voltaire accenti, non solo degli *Essais* del Montaigne, ma anche delle *Pensées* di Pascal, privi però dei profondi motivi religiosi pascaliani e perciò veramente scettici e desolati. Anzi Voltaire, in uno scritto giovanile (*Annotazioni sui pensieri di Pascal*, 1728), accetta la concezione pascaliana della condizione umana come la sola immutabile condizione dell'uomo. Anche il suo modo di concepire la storia come figlia del caso, per cui i più grandiosi avvenimenti sorgono da cause minime ed insignificanti ed istituzioni ed ordinamenti si riducono all'arbitrio del singolo, ha qualcosa di pascaliano, di un Pascal spietatamente antireligioso: ricorda il famoso naso di Cleopatra, che, se fosse stato più lungo, tutta la faccia del mondo sarebbe cambiata. Tuttavia, egli delinea un quadro storico come «storia dello spirito umano», cioè di tutti quei tentativi che l'umanità ha fatto per affrancarsi dai pregiudizi e governarsi secondo ragione. Seguendo il metodo del Bayle, egli ritiene esigenza fondamentale dello storico liberare la storia di tutte le fantasticherie di cui l'hanno caricata il fanatismo, la credulità e la superstizione.

Ottimisti, invece, sono gli scrittori dell'*Encylopédie*. Borghesi, come il d'Alembert e il Diderot, mancano della finezza aristocratica del Voltaire e del Montesquieu e portano nella loro opera di scrittori il covato rancore della borghesia contro le classi privilegiate. Fanatici delle nuove idee, credono fermamente nel progresso e nel risanamento della società mercé la diffusione dei lumi. Ancora lontani, in politica, dall'estremismo, propugnano la libertà civile e religiosa senza discostarsi, in fondo, dallo spirito riformatore dell'assolutismo illuminato, anche se il Diderot si avvicina più di ogni altro al popolo; scettici in religione, sensisti in filosofia, utilitaristi in morale. D'altra parte, l'edonismo morale ha una ripresa nell'opera *Dello spirito* di CLAUDIO ADRIANO HELVÉTIUS (1715-1771). La sensibilità fisica è l'unica origine delle idee; anche giudicare è sentire. Da questa tesi, Helvétius deduce che l'unico movente dell'uomo è l'*amor proprio*. «Se l'universo fisico è sottoposto alle leggi del movimento, quello morale è altrettanto sottomesso a quelle dell'*interesse*, il quale è sulla terra il potente incantatore che cambia, agli occhi di tutte le creature, la forma di tutti gli oggetti». È buono ciò che è utile.

Il sensismo e la concezione meccanica dela natura sono puro materialismo in L'*homme machine* di GIULIANO OFFROY DE LA METTRIE (1709-1751): in quest'opera si propone di dimostrare che tra l'organismo umano e quello animale non vi è differenza di qualità ma solo di complessità (l'uomo è più in alto nella scala degli esseri perché ha più bisogni). Vi è una stretta connessione tra l'attività psichica e gli organi corporei.
Al tempo dell'*Encyclopédie*, PAOLO DIETRICH D'HOLBACH (1723-1789), tedesco d'origine, nel suo pesantissimo *Système de la nature*, considera lo spirito una proprietà del cervello (l'uomo è soltanto «un essere puramente fisico» e l'uomo morale è questo stesso essere fisico considerato da un particolare punto di vista) e ripone nell'ateismo il «segreto della felicità». Così ammonisce il credente: «Vanamente, o superstizioso, cercherai il tuo benessere al di là dei limiti dell'universo, in cui la mia mano ti ha situato». Un aspetto caratteristico dell'illuminismo soprattutto francese è la cosiddetta letteratura *moralista*, dedicata all'analisi sottile e spregiudicata dei sentimenti e delle passioni umane. Tra i moralisti più celebri ricordiamo FRANCESCO LA ROCHEFOUCAULD (1613-1680), che, nelle *Sentenze e Massime morali* (1665), nota come nell'uomo le passioni abbiano un potere illimitato («resistiamo alle nostre passioni più per la loro debolezza che per la nostra forza»); GIOVANNI LA BRUYÈRE (1645-1696), autore dei *Caratteri* e LUCA DE CHAPIERS DI VAUVENARGUES (1715-1747), autore, tra l'altro, di *Riflessioni e massime*. Anche la Bruyère e Vauvenargues ripongono nelle passioni il fondamento e l'origine di tutta la vita umana.

4. *S. Bonnot di Condillac*. - Più originali, specie come filosofi veri e propri, sono STEFANO BONNOT DI CONDILLAC e il ginevrino G. G. Rousseau, la figura più rappresentativa del Settecento francese.
Con il Condillac, l'empirismo del Locke diventa sensismo. La sola sensazione, di cui la riflessione non è che un derivato posteriore, è la sorgente delle nostre idee; è compito della filosofia spiegare la *genesi* delle nostre conoscenze. Tutte le forme dell'attività psichica o facoltà spirituali nascono dalle sensazioni, non sono che *sensazioni trasformate*. Il Condillac, come è noto, nel *Trattato delle sensazioni*, l'opera sua principale, ricorre alla celebre figurazione della *statua* rivestita di marmo e perciò priva dell'uso dei sensi. Se alla statua si dà l'olfatto, il più povero dei sensi, e le si fa odorare prima una rosa e poi un aglio, essa si avverte come l'odore stesso della rosa e dell'aglio. Ma bastano queste semplici sensazioni soggettive per spiegare la genesi di tutte le cosiddette facoltà spirituali. Infatti, quando la statua fissa sull'impressione odorosa tutta la sua capacità di sentire, si ha l'*attenzione*, dalla quale nasce la *memoria*; quando paragona una sensazione presente ed una passata formula un *giudizio*; quando sente attrazione per l'una e ripugnanza per l'altra, manifesta il *volere* o il *non volere*, da cui derivano i sentimenti del desiderio, dell'amore, dell'odio ecc. Nessun senso, ad eccezione del *tatto*, fornisce all'uomo l'idea di qualcosa di

esterno. Solo il tatto lo fa uscire fuori dell'impressione soggettiva e gli fa riferire le sensazioni ad oggetti esteriori. Tuttavia il tatto, che forma nell'anima l'idea dell'esteriorità spaziale, non ci assicura affatto dell'esistenza oggettiva del mondo esterno e non ci fa conoscere se la sua essenza sia materiale o spirituale. Questi problemi oltrepassano la capacità della nostra conoscenza. Malgrado il suo semplicismo (la genesi delle facoltà spirituali dalle sensazioni è solo apparente: il Condillac ricava dalle sensazioni quello che vi presuppone e che perciò la sensazione, nella sua immediatezza e semplicità, non contiene), il sensismo condillachiano influenzò larghi settori della filosofia francese ed europea del Settecento ed esercitò una notevole influenza sulle dottrine psicologiche posteriori.
Il Condillac chiama questa sua filosofia la «nuova metafisica», cioè quella non «ambiziosa» che cerca di penetrare l'essenza degli esseri e le cause occulte, ma l'altra «più modesta» che proporziona le sue ricerche alle debolezze dell'intelletto umano. Tuttavia egli ammette, oltre all'esistenza di Dio, l'anima distinta dal corpo e di natura spirituale.

5. *Rousseau.* - Un posto a sé occupa, nella cultura del secolo, GIAN GIACOMO ROUSSEAU, il maggiore pensatore del Settecento francese. L'enciclopedismo è ottimista circa le umane possibilità di progresso e perfettibilità; il Rousseau esordisce come scrittore con il *Discours sur les sciences et les arts* (1750), dove nega che le arti e le lettere abbiano contribuito al miglioramento dell'umanità. Anzi, nel *Discorso sull'origine e il fondamento dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1753), considera la scienza, le arti e il progresso della civiltà in genere come la causa prima dei mali che affliggono la società, della distinzione di ricchi e poveri, di potenti e deboli. L'illuminismo esalta la ragione (anche se dà largo posto al sentimento e alla passione), il Rousseau gli istinti naturali; il primo è per la dignità dell'intelligenza, l'altro per la dignità della coscienza, per il *sentimento*, che è il fondo universale dell'umanità. Rousseau, in breve, stabilisce un'opposizione tra *cultura* e *natura*. La prima è causa di corruzione: amore del lusso, sete di guadagno, lotta di egoismi; causa delle disuguaglianze sociali, schiavitù dell'uomo, annullamento dell'autonomia della persona, soffocamento della naturale spontaneità dentro le artificiose sovrastrutture del pensiero logico. La guerra di tutti contro tutti e lo sfrenarsi degli egoismi, che lo Hobbes vedeva nello stato di natura, il Rousseau li vede invece in quello di civiltà e considera lo stato naturale come il regno dell'innocenza e della bontà. «Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose; tutto degenera tra le mani dell'uomo». Siccome le cause della corruzione dell'uomo e dell'ineguaglianza della società sono accidentali (la proprietà, che ha causato lo stato di ricco e povero; la magistratura, a cui si deve quello di potente e debole; e il mutamento del potere legittimo in arbitrario, a cui si deve lo stato di padrone e schiavo), esse sono eliminabili e ciò rende possibile porsi come ideale del progresso umano il ritorno alla natura.

Tuttavia, il «ritorno alla natura» non significa, almeno per Rousseau dell'*Emilio* e del *Contratto sociale*, ritorno allo stato primitivo e selvaggio dell'umanità, ma restaurazione della «spontaneità» ed «integrità» delle forze spirituali umane. La condizione naturale dell'uomo più che uno stato di fatto è un ideale, un criterio direttiva. Infatti, com'egli scrive, tale condizione «è uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito e probabilmente non esisterà mai, ma di cui è necessario avere esatta conoscenza per ben giudicare del nostro stato presente». D'altra parte, il mondo della civiltà e della cultura non può essere annullato, sia perché l'uomo è un essere sociale per essenza, sia perché la civiltà «ha fatto di un animale stupido e limitato, un essere intelligente e un uomo». Pertanto, tornare alla natura, per il Ginevrino, significa instaurazione della natura stessa nella civiltà, dell'uomo *nella* società, in modo da liberare e l'uomo e la società di quanto vi ha nella cultura di artificioso ed ingombrante, di meccanico e rigido, affinché l'interiorità trionfi sull'esteriorità, il sentimento sull'intelligenza, la coscienza sulla scienza.
Soltanto così si vince l'egoismo (*amor proprio*) e si ama il proprio io più profondo (*amor di sé*), l'*umanità* che è in ciascuno di noi, al di sopra di tutte le differenze e disuguaglianze; si ama la libertà, a cui nessun uomo può rinunziare e di cui non deve essere privato. L'*Emilio*, capolavoro pedagogico malgrado i suoi difetti e la sua paradossalità, s'ispira precisamente al concetto dell'educazione come libero sviluppo della «natura», cioè della spontaneità dell'educando, da tenere a contatto prima e più con la realtà del mondo fisico che con i libri. È il principio dell'affermazione autonoma dell'uomo, libero dalle coercizioni e dalle violazioni della società, dalle sovrastrutture artificiose della civiltà, dai pregiudizi umani. Emilio è l'artefice della propria felicità, il discepolo fedele della morale e della religione naturali, quali insegnava il deismo (cfr. la celebre *Professione di fede di un vicario savoiardo*). Contro il concetto della «natura corrotta», portato alle estreme conseguenze dal giansenismo, il Rousseau sostiene la «natura buona ed innocente». Perciò l'educazione (a differenza di quanto si praticava nelle *Petites écoles* giansenistiche) non deve costringerla e mutarla, ma deve limitarsi a favorirne lo sviluppo spontaneo.
L'Emilio è il modello dell'educazione secondo natura (nel senso rousseauiano), avente lo scopo di riscattare l'umanità decaduta nel singolo civilizzato; il *Contratto sociale* vuole essere il modello della ricostruzione ideale della società, con lo scopo di riportarla allo stato della primitiva libertà naturale dentro l'ambito stesso della civiltà. Pertanto, il problema della libertà dell'individuo è posto dal Rousseau in rapporto all'appartenenza di questo ad una società civile e quindi in rapporto all'autorità. La soluzione del problema, secondo Rousseau, è possibile in una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza la persona e il bene di ogni associato, in modo che ognuno, unendosi a tutti, non ubbidisca che a se stesso e resti libero. È questo il *contratto sociale*, che segna il passaggio dallo stato di natura a quello civile.

Con esso ciascun contraente diventa membro del tutto, della società, che è un corpo morale, composto di tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea. Lo Stato risulta così formato dagli individui che lo compongono e non può avere interessi contrari ai loro; invece l'individuo (e in tal caso verrà costretto ad ubbidire) può avere una volontà contraria a quella generale dello Stato. Per il Rousseau, pertanto, la *volontà generale*, che esprime l'umanità universale di ciascuno di noi, tende sempre all'utilità pubblica, mentre la *volontà di tutti* guarda all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari. Alla volontà generale - quindi al popolo - spetta dunque la *sovranità*, come a quella che rappresenta la fusione dei singoli io individuali, cioè «l'io comune». La sovranità non può essere attribuita né ad un individuo né ad un gruppo e pertanto il Rousseau non accetta né l'assolutismo dello Hobbes, né il sistema rappresentativo: la sovranità non può essere rappresentata né alienata. La legge che esprime la volontà generale è giusta ed in essa ogni singolo trova presente e operante il suo vero io. Pertanto, ogni associato, ubbidendo alla legge, ubbidisce a se stesso e non cessa di essere autonomo e libero. Al popolo sovrano spetta l'iniziativa rivoluzionaria. Prima del Rousseau, la Francia del '700 aveva avuto un grande scrittore politico nel barone CARLO SECONDAT DI MONTESQUIEU (1689-1755), l'autore dell'argutissima satira, le *Lettres persanes* (1721), e del raccolto e meditato trattato, *L'esprit des lois* (1748). I Persiani del Montesquieu, venuti a Parigi per studiare la civiltà occidentale, restano stupiti dell'assurdità dell'ordinamento politico della corte di Luigi XIV, contrario al più elementare buon senso. Le istituzioni non rispondono più ai tempi e pur continuano a sopravvivere come peso morto, in cui nessuno ha più fiducia. L'aristocratico Montesquieu non è contrario alla nobiltà, ma vuole che essa esplichi una funzione politica e sociale e non che conservi ed accaparri privilegi solo per far da corona al monarca. Il suo compito non dev'esser quello dell'adulazione pigra e vuota, ma di fornire gli uomini alle classi dirigenti e allo Stato, di limitare la potenza del re a vantaggio di tutti, per impedire l'affermarsi del dispotismo corruttore. Il Montesquieu indica come tipo ideale dell'ordinamento statale la costituzione inglese con la divisione dei tre poteri, legislativo, esecutivo e giudiziario. Essa evita l'eccessiva autorità di ciascun potere senza indebolire l'unità dello Stato. Egli inoltre sostiene che le leggi e le costituzioni sono in rapporto con determinate condizioni naturali (il clima, la natura fisica) e che perciò valgono per il popolo dai cui bisogni hanno avuto origine: sono buone fino a quando durano le circostanze che le hanno prodotte. - Il pensiero politico del Montesquieu rappresentò per la Francia assolutista e feudale una gran novità: accese di più il desiderio della partecipazione di tutti i cittadini alla vita politica: accrebbe l'odio contro le classi privilegiate e il dispotismo monarchico. Ma la monarchia e la nobiltà, prima della Rivoluzione, non seppero trarre partito dagli avvertimenti del Montesquieu, né la Rivoluzione seppe mettere a profitto il suo pensiero moderato e l'equilibrio della divisione dei poteri.

Il *Contratto* del Rousseau valse a dare una nuova coscienza del diritto e ad alimentare gli ideali democratici. Gli uomini della Rivoluzione daranno un'interpretazione estremista del pensiero rousseauiano: il diritto dell'iniziativa del popolo sovrano sarà spinto ad interpretazioni anarchiche.
Le idee del Rousseau suscitarono fermenti, insofferenze per lo stato presente e brama di riforme e novità. Il personalissimo ed indipendente illuminismo rousseauiano, con i suoi concetti anti-illuministici di «sentimento», «coscienza» e «natura», antitetici a quelli di ragione, scienza e civiltà, ha già qualcosa di romantico ed è come l'alba di una nuova forma di cultura. Del resto, tutto l'illuminismo con i suoi contrasti e le sue contraddizioni, con le sue ansie e le sue smanie di riforma, malgrado il suo razionalismo, il suo antitradizionalismo ed antistoricismo, ha qualcosa di romantico, o almeno contiene gli elementi che preparano il suo superamento nel Romanticismo.

6. *L'Illuminismo tedesco*. - Ciò vale maggiormente per l'illuminismo tedesco, che ha una sua particolare fisionomia. Esso, sia per l'influenza della filosofia leibniziano-wolffiana, nella quale s'innesta, sia per il suo carattere meno astratto, non esaspera la contrapposizione tra natura e cultura. Ad eccezione del Leibniz, come l'Italia ad eccezione del Vico, la Germania in fondo è rimasta estranea al movimento filosofico europeo del '600 e della prima metà del '700. Nelle Università tedesche dominò la scolastica protestante o cattolica. Solo con il Leibniz penetrarono le nuove correnti della filosofia e dalla sua speculazione trasse impulso un movimento di pensiero molto vicino all'illuminismo. Sulla base del sistema leibniziano diede una sistemazione scolastica alla filosofia CRISTIANO WOLFF (1679-1754), che unificò la cultura universitaria tedesca del '700 ed influì non poco anche su Kant, Egli dà all'illuminismo tedesco una caratteristica che lo differenzia da quello inglese, francese ed italiano e precisamente la ragione intesa come metodo di analisi, di dimostrazione dei singoli concetti e di sistemazione rigorosa (*fondazione dei concetti* e perciò della validità della stessa ragione). Lo scopo della filosofia s'identifica pertanto con l'uso dell'attività intellettuale, in cui consiste la felicità dell'uomo. Wolff divide la filosofia in due branche fondamentali: teoretico o metafisica e pratica; propedeutica comune la logica. La metafisica si divide in *ontologia* (ha per oggetto la realtà in generale); *psicologia* (ha per oggetto l'anima); *cosmologia* (ha per oggetto il mondo); *teologia* (esistenza ed attributi di Dio). Il Wolff, sotto l'influsso degli illuministi francesi, si allontana in molti punti dalla filosofia di Leibniz: a) abbandona il concetto della monade; b) l'ordine universale è necessario e non ammette libertà di scelta; c) le cose non hanno una finalità interna: sono utili non in se stesse, ma in quanto sono utilizzate dall'uomo.
Anche in Germania il deismo ha i suoi sostenitori, naturalmente avversari delle religioni positive: non vi è rivelazione e le religioni positive sono il frutto dell'inganno e dell'impostura. Rappresentanti di questo razionalismo religioso

furono GIOVANNI CRISTIANO EDELMANN (1694-1767) e SAMUELE REIMARUS (1694-1768), che, nell'opera *Trattato delle principali verità della religione naturale* (1754), afferma la falsità di ogni rivelazione, compresa quella cristiana, in contrasto con la religione naturale, la sola vera.
Invece, GRAZIANO EFRAIM LESSING, la figura più geniale dell'illuminismo tedesco e grande scrittore, riconosce l'importanza delle forme storiche particolari dell'umanità, specie delle forme religiose, La storia delle religioni non è tessuto di errori, di pregiudizi ed inganni, ma è la storia della formazione spirituale dell'umanità, dell'«educazione dell'umanità per opera della rivelazione divina». Tale rivelazione è graduale: dalla forma più ingenua progredisce verso una religione naturale e universale, che non è al principio della storia, ma al termine ideale di essa. Lessing storicizza il concetto di rivelazione. Compito dell'umanità è di tendere sempre ad una più matura spiritualità. E, per il Lessing - questo concetto avrà fortuna nel romanticismo - val più lo *sforzo* teso verso la verità che il possesso di essa, val più la ricerca perenne che la scienza fatta. Se Dio, scrive Lessing, «tenesse nella sua destra tutta la verità e nella sua sinistra solo l'aspirazione alla verità, con la condizione di dovere errare eternamente smarrito e mi dicesse: scegli! io mi precipiterei con umiltà alla sua sinistra e direi: Padre ho scelto; la pura verità è soltanto per te!».
Se ai motivi dell'illuminismo del Lessing aggiungiamo quelli dello storicismo dello Herder, che tra i primi scruta le tradizioni e la vita dei popoli, e gli altri della letteratura dello *Sturm und Drang*, che, sotto l'influsso del Rousseau, con lo Schiller e il Goethe della prima maniera, vuol liberare l'individuo da quanto arresta il suo sviluppo spontaneo, abbiamo già gli elementi del trapasso, attraverso il criticismo del Kant - pur ancora così calato nel secolo dei lumi - dall'illuminismo al romanticismo. Si consideri ancora che, proprio dalle stesse ideologie illuministiche, contrarie alle tradizioni e ai costumi, soprannazionali e cosmopolite, sorgono i primi conati di nazionalismo, specie in Germania e in Italia. L'uomo naturale dell'illuminismo, contro gli stessi dommi del filosofismo astratto contribuì prima a completare l'unificazione nazionale della Francia, poi a combattere e demolire le forme dell'antico regime; da ultimo ad indirizzare i principi rivoluzionari verso il risveglio delle tradizioni storiche dei popoli e della loro coscienza nazionale.

7. *L'Illuminismo italiano*. - Le idee illuministiche ebbero anche in Italia larga diffusione e tale influenza - il pensiero del Vico oltre confine non ebbe alcuna risonanza - servì a legare la nostra cultura a quella europea. È da ricordare però che non solo la filosofia vichiana si lega alla nostra tradizione, ma anche buona parte del nostro illuminismo. Per i problemi scientifici, infatti, la speculazione italiana continua la tradizione della scuola galileiana che nel 1657 riprende vigore con l'*Accademia del Cimento*; per quelli economici, sociali e giuridici porta un contributo notevole ed originale. D'altra parte, è anche vero che alcuni

nostri illuministi temperano le dottrine importate con lo storicismo del Vico. Così MARIO PAGANO (1748-1799), uno dei martiri del '99, di Brianza in Basilicata, autore dei *Saggi politici dei principii, progressi e decadenza della società* nei quali rielabora alcune tesi del Vico nello spirito dell'illuminismo (le leggi della storia non sono diverse da quelle del mondo fisico e il sorgere e la decadenza delle nazioni ubbidiscono ad un ordine fa tale); e il molisano VINCENZO CUOCO (1770-1823).

In verità, nel campo della pura speculazione teoretica, non troviamo un pensiero originale: si diffonde la scienza della natura del Newton nonché l'empirismo del Locke prima e poi il sensismo del Condillac. Tuttavia la nostra filosofia della seconda metà del '700, pur essendo empirista e sensista, si pone già come critica dell'empirismo e del sensismo, a cominciare da ANTONIO GENOVESI (1712-1763). Nel Genovesi empirismo e razionalismo si contemperano: è necessario non perdere il contatto con i dati di fatto, ma è necessario anche non accettarli acriticamente. I dati di fatto, dice il Genovesi, sono il punto di partenza, ma devono essere sottoposti alla critica della ragione, la quale, proprio come analizzatrice ed ordinatrice dei fatti, ha un potere che oltrepassa gli stessi dati di fatto. In altri termini, la ragione possiede dei principi con cui ordina e critica il materiale fornito dai sensi. Tutte le opere di Antonio Genovesi furono messe nell'*Indice* dei libri proibiti della Chiesa Cattolica.

A differenza del Genovesi, che è sotto l'influenza del Locke, FRANCESCO SOAVE (1743-1806), professore a Parma, è sotto l'influenza del Condillac, che, come abbiamo detto, fu per un decennio a Parma precettore del figlio del Duca. Gli scritti filosofici più importanti del Genovesi sono: *Logica per gli giovanetti, Meditazioni filosofiche, Elementi di scienze metafisiche*. - Tra i critici del Locke ricordiamo PAOLO MATTIA DORIA e tra quelli del Condillac il savoiardo card. SIGISMONDO GERDIL, malebranchiano.

L'*Enciclopedia* in Italia venne stampata due volte: nel 1758 e nel 1770. Come abbiamo accennato, sono soprattutto i problemi di ordine pratico che interessano i pensatori italiani di quest'epoca, quali quelli di statistica, economia, diritto. I centri più attivi sono Napoli e Milano. A Napoli fu fondata nel 1757 la prima cattedra di economia politica, tenuta dal GENOVESI, autore in questo campo *Delle lezioni di commercio ossia di economia civile.* Grande fama di economista ebbe l'abate FERDINANDO GALIANI di Chieti (1728-1787), autore del saggio *Della moneta* (vi critica il mercantilismo) e *dei Dialoghi sul commercio dei grani.* Rappresentante tipico dell'astrattismo illuministico è il marchese GAETANO FILANGIERI (1753-1788), che nell'opera *La scienza della legislazione* delinea un ordinamento di leggi valido per tutti i popoli in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Il Filangieri, che s'ispira al Montesquieu, ha un'assoluta fiducia nell'azione formatrice della legge. In Lombardia l'influenza dell'illuminismo francese è più vasta. I due fratelli PIETRO (1728-1797) e ALESSANDRO VERRI (1741-1816) e CESARE

BECCARIA (1738-1794), autore del celebre saggio *Dei delitti e delle pene*, dove critica la pena di morte e la tortura, sono i propagatori più efficaci delle nuove idee attraverso il giornale *Il caffé* (1764-66). Il centro era un'Accademia, chiamata *Società dei Pugni*.
Attraverso le proposte e le attuazioni di riforme, l'opera di semplificazione e chiarificazione e la critica delle istituzioni, si rinnova non solo la cultura, ma si fa strada e si matura la coscienza nazionale. Il fermento della seconda iniziatosi nel '700 è l'introduzione al nostro Risorgimento.

CAPITOLO XII
IL CRITICISMO DI E. KANT

1. *Il problema della metafisica da Cartesio a Kant.* - Non è possibile intendere la posizione di Kant e il significato della sua filosofia, il *Criticismo*, senza tener conto dell'evoluzione che il concetto di filosofia ha subito da Cartesio all'Illuminismo. Perciò riteniamo opportuno riepilogare sommariamente com'è stato inteso il problema della metafisica nel pensiero moderno fino al Kant.
Cartesio, da cui si fa comunemente cominciare la critica della metafisica classica, nella *Prefazione* dei *Principes*, la considera «*la racine*» dell'albero della scienza, avente però come oggetto enti *immateriali*: la conoscenza di Dio e dell'anima per mezzo della «ragione naturale» (*Meditations, Epitre dedicatoire*). La metafisica si distingue così dalla fisica, dalla matematica ed anche dalla morale e si presenta come teologia e psicologia razionali. Cartesio, in fondo, rivendica, anche se ancora non in maniera netta e decisa, l'autonomia delle scienze fisico-matematiche e quella della morale. «Immateriali» gli oggetti della metafisica: dunque, non spaziali e non sensibili, come dirà Malebranche (*Entretiens*, I): c'è, in fondo, in Cartesio - e più ancora in alcuni cartesiani - un'istanza platonica. D'altra parte, la certezza interiore del *Cogito* è criterio assoluto di evidenza: realtà spirituale e realtà naturale restano nettamente distinte e con la dualità sorge il problema del loro rapporto. Dunque, ancora, platonismo; come pure sulla linea platonico-agostiniana o neoplatonica è la soluzione del problema: quella occasionalistica e quella spinoziana, l'una e l'altra però non escludenti l'etica, a differenza di Cartesio. Si consideri che il problema del rapporto tra le due res è posto dall'ente-uomo dove si trova concretamente realizzato. Ormai la metafisica non è più soltanto ontologia e poco si preoccupa del reale fisico o naturale (il mondo per Malebranche, è quasi superfluo ed è una apparenza per lo Spinoza), oggetto della scienza, ma soprattutto conoscenza ed etica, determinazione delle modalità del conoscere e del volere. Il Leibniz sistemò diverse istanze del razionalismo cartesiano e spinoziano e il Wolff, come abbiamo detto, fece di quella metafisica la divisione scolastica in metafisica generale o ontologia (scienza dei principi primi in generale e *dell'*essere in quanto essere) e

metafisica speciale o scienza *degli* esseri (psicologia razionale o scienza dell'anima; cosmologia razionale o filosofia della natura; teologia razionale o problema dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi).
La crisi della metafisica razionalistica comincia con la critica della conoscenza (o *gnoseologia* nel senso moderno del termine) dell'empirismo inglese. Il bersaglio è preciso: il principio assoluto del sapere così come il razionalismo lo aveva sistemato. La risposta è radicale: ogni realtà oggettiva o assoluta, che la metafisica presuppone, o è inconoscibile o è una credenza o si risolve nella esperienza sensibile. Leibniz cerca correre ai ripari: alla critica lockiana dell'innatismo contrappone il concetto di virtualità, al nominalismo la distinzione tra verità di ragione e verità di fatto. Però egli deve all'istanza critica dell'empirismo, se non altro, lo stimolo a costruire una metafisica monadistica. Ogni empirismo è sempre rivendicazione del concreto individuale, degli enti particolari, e, come empirismo, implica sul terreno gnoseologico, la risoluzione di ogni altra realtà oggettiva nella percezione soggettiva. La realtà si pluralizza in infinite sostanze, in *points métaphysiques*, in *points de substance*. Ciò accade non solo per Leibniz, che al posto dell'unica sostanza dello Spinoza mette un universo di monadi, ma anche per Berkeley, per il quale l'universo è costituito di sostanze percepienti. Si consideri che il Berkeley assolve, dentro l'empirismo, la stessa posizione critica assolta dal Leibniz contro l'empirismo, in nome degli stessi problemi: la realtà degli spiriti e di Dio. Il sostanzialismo spiritualistico del Berkeley s'intende meglio come critica dell'empirismo e in rapporto al monadismo spiritualistico del Leibniz. Contro l'uno e contro l'altro e colpendo alla radice il principio del razionalismo (il *cogito*), Hume nega che vi sia una sostanza pensante metafisicamente concepita come sostanza in sé sussistente. Così l'oggetto della metafisica, sia come mondo naturale che spirituale, sia come essenza dell'essere che come principio assoluto del conoscere, si dissolve, attraverso, un processo che va dal *cogito* di Cartesio alla percezione dello Hume: la realtà (che è tutto l'essere) è soltanto l'attività attuale e momentanea del percepire o dell'apparire.
Gli ideologi francesi del secolo XVIII («l'âge barbare de la philosophie», come scrive il Lachelier) quasi contemporaneamente intendono il termine metafisica nel suo significato deteriore di inutile logomachia, vano ed oscuro filosofare («le roman de la nature» come la definisce Voltaire nell'articolo ironico «Métaphysique» redatto nel suo *Dictionnaire philosophique*). Ignoranti com'erano del Medioevo, coinvolgono nella stessa condanna, sia la metafisica della Scolastica sia le sottigliezze fatue della decadenza della Scolastica stessa e del tardivo aristotelismo averroista; continuano la polemica antiaristotelica ed antiscolastica che è in special modo propria dei filosofi-scienziati del secolo XVII e alla quale erano rimasti tutt'altro che estranei sia il materialista Hobbes che Cartesio e Spinoza. All'antica metafisica «teologica» ed astratta contrappongono la loro, intesa, in opposizione alla fisica (e qui erano cartesiani), come scienza dello spirito, delle idee e della loro origine. Così il

Condillac considera (nell'*Introduction* dell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*) «bonne métaphysique» la sua teoria dell'origine delle idee e dei principi della conoscenza umana; e il Destutt de Tracy distingue «l'ancienne métaphysique théologique» dalla «moderne métaphysique philosophique ou l'idéologie». Metafisica, in breve, è conoscenza dei principi generali di un'arte (un poeta o un musico, che vuole rendersi conto dei principi della sua arte, fa la metafisica di essa) e di una particolare scienza o dei fenomeni che non sono oggetto dei sensi esterni come le «operazioni» e facoltà dello spirito, quali le sensazioni, la memoria, la volontà, ecc. D'Alembert nel celebre *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* poteva scrivere che Locke «créa la métaphysique».
Così la definizione cartesiana di metafisica (scienza degli oggetti immateriali) e l'opposizione di essa alla fisica; la critica lockiana del concetto di sostanza e la posizione critica del problema della conoscenza; la negazione humiana della realtà della sostanza (sia estesa che pensante); l'identificazione del concetto di «natura» con quello di materia; il senso della concretezza del particolare e della positività della ricerca scientifica, confermano sempre più netta la distinzione della realtà in due aspetti: quello naturale o fisico, oggetto della scienza, sistemato nella concezione meccanicistica e deterministica e l'altro umano o «spirituale», oggetto della filosofia vera e propria, come analisi delle facoltà e dei fenomeni psichici, teoria della conoscenza, morale, psicologia. Con tale analisi venne identificata la metafisica, la quale non è distinta dalla «gnoseologia» o dall'«ideologia» intesa come «ricerca sulle facoltà della natura umana», in modo da determinare quale sia l'origine delle idee, l'oggetto e i limiti del conoscere. È superfluo avvertire che la soluzione del problema gnoseologico condizionava quella della possibilità della scienza della natura o meglio della scienza in generale. Conta però notare come l'oggetto della metafisica sia ormai esclusivamente l'uomo nell'insieme delle sue facoltà (sensoriali, intellettive e volitive) e come il problema metafisico si ponga non nei termini di che cosa è il reale in quanto reale, ma in quelli di che cosa è il conoscere in quanto conoscere. La pregiudiziale gnoseologica è l'incondizionato che tutto condiziona, Kant, quando la lettura dello Hume lo pose di fronte a questo problema, sospese la metafisica razionalistica leibniziano-wolffiana e si chiese: è possibile una metafisica come scienza?
Non vi è dubbio che Kant, nel porsi questa domanda intorno al problema che restò centrale in tutti i suoi interessi di pensatore, si proponeva sinceramente di ricostruire l'edificio della metafisica sulla base dell'esigenza «critica», che gli aveva fatto sospendere la costruzione «dogmatica» del razionalismo. Così il suo primo problema non è quello di una «teoria» della conoscenza, ma della «critica» del conoscere in generale per accertare i mezzi e le possibilità di cui la ragione dispone per costruire la metafisica. L'indagine critica lo porta a concludere, nella prima *Critica*, che vi sono due aspetti del problema da tener distinti: a) vi è una metafisica «come filosofia dei fondamenti primi della

conoscenza» che s'identifica con la stessa critica, cioè con la fondazione assoluta dei mezzi del conoscere e non con quella della metafisica nel senso tradizionale, per la fondazione della quale quei fondamenti dovrebbero essere strumenti; b) vi è un'altra metafisica che comprende tutta la conoscenza, vera o apparente, che viene dalla Ragione pura e costituisce, non una scienza nel senso della prima, ma una «scienza dei limiti della ragione umana». Non tener distinti questi due aspetti del problema ed applicare le forme del conoscere valide per la conoscenza del sensibile agli oggetti in sé, è mettersi sulla via dell'errore e dei paralogismi, creare un sapere illusorio che si avvolge nelle insolubili antinomie della dialettica. A questo punto, alla domanda, «che cosa è il reale in quanto reale», Kant dà una duplice risposta: a) come reale fenomenico è il «contenuto» della *sintesi a priori*, di cui le intuizioni dello spazio e del tempo e le categorie dell'intelletto sono le «forme» trascendentali, valide solo per quel contenuto e come principi necessari universali e assoluti per costruire la scienza matematica e la scienza fisica. Con questa risposta Kant ha voluto risolvere il problema della metafisica intesa come scienza dei principi primi del sapere (e con ciò conclude il problema del valore del pensiero e dell'analisi della conoscenza umana posto da Cartesio e dal Locke e lasciato in eredità a tutto il razionalismo e a tutto l'empirismo moderni), dentro i limiti di un sapere come conoscenza del sensibile o del fenomenico. b) Come reale assoluto o cosa in sé è un «contenuto» di una forma che non può essere alcuna di quelle dell'intuizione e dell'intelletto valide solo per il fenomenico (non ci sembra, dunque, che si possa sostenere che, per Kant, la realtà è soltanto un fenomeno), ma di un'altra forma valida per un sapere o per una scienza che non siano la matematica e la fisica. Tale scienza è appunto la morale, di cui i problemi della wolffiana metafisica speciale o degli esseri sono i postulati indispensabili. Kant, dunque, non dice che non è possibile una metafisica come scienza in generale, ma solo come scienza nel senso di quella della natura fisico-fenomenica (e ciò vale come *Prolegomeni* indispensabili di ogni futura metafisica che si presenti come scienza) senza escludere, anzi includendolo, che è possibile una metafisica sul terreno della morale. Egli, però, preoccupato di fondare una morale autonoma, non poté dare tale metafisica, ma solo indicare gli oggetti di essa come pure esigenze e postulati. Tuttavia, crediamo, non vi è dubbio che sia questa l'istanza del Kant, il quale, infatti, non poté mai scrivere una metafisica della natura, per il motivo che questa era già stata risolta nella stessa critica, mentre poté scrivere *la Fondazione della metafisica dei costumi* e la *Metafisica dei costumi*. Di lui però resta l'insegnamento, che la metafisica è una scienza indipendente dalle altre, le cui «Idee» rivelano la loro efficacia ineliminabile ed insostituibile, nella costituzione del mondo morale; «Idee» che la «ragione pura» (nel senso kantiano) *pensa* (*noumeniche*), stabilendo con ciò stesso una distinzione tra il regno della morale e quello della natura, la cui conoscenza lega l'intelletto alla determinazione spazio-temporale. Kant in questo senso ha riportato la

metafisica all'interiorità dello spirito e ha fatto dei suoi problemi le questioni essenziali e fondamentali dell'uomo. Kant approfondisce («critica») il senso cartesiano della metafisica considerandola un modo speciale di pensare: i suoi oggetti sono «immateriali» e perciò le eventuali conoscenze, che di essi la ragione può avere, devono essere assolutamente a *priori* senza ricorso ai dati della esperienza né alle intuizioni spazio-temporali. Tali oggetti così sono «pensati», ma non conosciuti secondo le categorie della scienza che è solo scienza (critica della fisica razionalistica), ma ciò non impedisce che possano (debbano) essere pensati e conosciuti come condizioni indispensabili ed assolute della «scienza» dei costumi.

2. *Il problema di Kant e il significato storico del «criticismo».* - Da quanto abbiamo detto, risulta. evidente che la filosofia di Kant s'inserisce nel dialogo tra empirismo e razionalismo, precisamente al punto in cui il primo conclude con lo scetticismo gnoseologico dello Hume e l'altro col dommatismo metafisico del Leibniz e del Wolff.
EMANUELE KANT nacque a Konigsberg nella Prussia Orientale il 22 aprile 1724. Studiò dapprima nel «Collegio Fridericiano», istituto pietista di Konigsberg, e poi alla Facoltà di Filosofia della stessa città. Dopo aver fatto per alcuni anni il precettore privato in case signorili, sostenne a Konìgsberg la libera docenza e vi pubblicò nel 1755 la *Storia universale della natura e teoria del cielo* (l'opera principale del cosiddetto «primo periodo»), nella quale presentava l'ipotesi, che il sistema solare abbia avuto origine da una nebulosa primitiva. Ma, intanto, la sua attenzione era attratta sempre più dai problemi filosofici. Nel 1763 pubblica lo scritto *Dell'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (appartenente al «secondo periodo»). Qualche anno dopo nell'altro scritto *I sogni d'un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766) deride le inconcludenti costruzioni metafisiche e la vana pretesa di giungere ad una conoscenza del soprasensibile. Nel 1770, divenuto professore di logica e metafisica nell'Università di Kònigsberg, inaugura il suo insegnamento con la dissertazione *De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis*. Questo scritto inizia il periodo critico del pensiero kantiano. Solo nel 1781 pubblica il primo capolavoro *La Critica della Ragion Pura* sul problema della conoscenza, ripreso nel 1783 nei *Prolegomeni* ad ogni metafisica futura che voglia presentarsi come scienza. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) Kant fa la prima applicazione dei principi del criticismo al problema morale, trattato sistematicamente nel suo secondo capolavoro *La Critica della Ragione Pratica* (1788). Nel 1790 Kant pubblica la terza sua opera fondamentale *La critica del giudizio sulla finalità della natura.* Morì a Konisgberg il 28 febbraio 1804.
Kant è il più grande pensatore del mondo moderno - si formò in quest'ambiente culturale. Studiò la fisica e la matematica con particolare interesse per le teorie del Newton e la filosofia secondo i principi del razionalismo del Wolff. Lo

studio degli empiristi inglesi e specialmente dello Hume lo porta in un secondo tempo alla revisione del razionalismo dommatico (lo sveglia, come egli dice, «dal sonno dommatico»), revisione da cui nasce il *criticismo*, sintesi delle opposte esigenze dell'empirismo e del razionalismo (sulla morale kantiana influì anche il Rousseau e specialmente l'*Emilio*).
Il Kant poteva constatare che la *fisica*, da Galilei a Newton, fondata sul procedimento matematico, si era costituita come scienza rigorosa. D'altra parte, la critica dell'esperienza dal Locke allo Hume aveva finito per negare la validità oggettiva delle leggi naturali. L'analisi dell'esperienza, che con Bacone e con Galilei era stata uno degli elementi fondamentali della costruzione della scienza, con gli empiristi si volgeva contro la validità delle leggi scientifiche. Lo stesso scetticismo investiva anche i fondamenti della *metafisica* come conoscenza razionale della realtà prima (Dio, il mondo in sé, l'anima come sostanza). Da un lato, infatti, il razionalismo estendeva alla metafisica lo stesso procedimento matematico con cui costruiva il mondo della natura e dall'altro l'empirismo riduceva la pretesa conoscenza del soprasensibile e lo stesso soprasensibile ad un'illusione della ragione. Lo stesso scetticismo colpiva ancora la *morale*, che il razionalismo tradizionale faceva dipendere dalla metafisica.
Di fronte a questa problematica il Kant si propone risolvere i seguenti problemi: a) dimostrare contro lo scetticismo dello Hume che il sapere scientifico ha una validità oggettiva; b) la conoscenza è valida solo dentro i limiti dell'esperienza e dunque non è possibile fondare una metafisica come scienza, pur riconoscendo che la metafisica stessa è legittima come esigenza e disposizione naturale dell'uomo; c) fondare una morale autonoma, ed indagare se essa contenga gli elementi sufficienti per soddisfare - sempre nell'ambito della morale - quelle esigenze metafisiche, rimaste insoddisfatte nell'ambito della ragione teoretica; d) indagare se sia possibile una rappresentazione finalistica del mondo fisico pur restando teoreticamente valida la concezione meccanicista della natura.
Dei quattro, centrale è il problema della metafisica e precisamente: *è possibile una metafisica come scienza* secondo la pretesa del razionalismo tradizionale? I razionalisti, da Platone in poi, hanno sempre costruito il «sapere» metafisico che ha per oggetto il soprasensibile (e come tale è a *priori*, cioè al di là dell'esperienza) fidando dogmaticamente sulle forze della sola ragione. Kant combatte precisamente questa *dommatica* e cieca fiducia nella ragione, causa di controversie interminabili, dello scetticismo e del discredito della metafisica. Prima di lasciare il solido terreno dell'esperienza ed avventurarsi nel mondo del soprasensibile, dove ogni audacia è possibile, è necessario, secondo Kant, porsi un problema pregiudiziale: ha la ragione umana la capacità di conoscere il soprasensibile? Sono fondate le sue pretese? Solo col sottoporre la ragione *pura* (pura come attività indipendente dall'esperienza) al *giudizio* della stessa ragione, cioè solo col sostituire il *dommatismo* col *criticismo*, si potrà vincere

lo scetticismo, risparmiare il discredito alla metafisica e restaurarla su basi più solide. Ecco il significato della *critica* rispetto al dommatismo dei razionalisti e alle conclusioni scettiche dello Hume: stabilire se sia possibile una metafisica come scienza, senza fidarsi dogmaticamente delle forze della ragione, ma attraverso una *critica* che la ragione fa di se stessa, affinché possa giudicare se la sua pretesa di conoscere il mondo del soprasensibile (cioè la sua pretesa di porsi come «ragione pura» indipendente dall'esperienza) sia legittima o temeraria ed infondata. Ecco il significato del titolo della maggiore opera di Kant: *Critica della Ragion pura.*
Impostato così il problema della metafisica, consegue che esso non può essere affrontato se prima non si risolve un altro problema: *quali sono le condizioni della validità oggettiva del sapere in generale*. In altri termini, alla trattazione del problema metafisico deve precedere quella del problema della conoscenza. Precisamente l'analisi di questo problema è la parte «positiva» della *Critica della Ragione pura*, la quale non va intesa come «tutto» il sistema di Kant, ma come *introduzione* alla soluzione del problema della metafisica, che resta il problema centrale del Criticismo. Si noti quanto inesatte siano le affermazioni correnti secondo cui Kant avrebbe «eliminato» la metafisica, «distrutto la metafisica dell'essere», ecc. Il compito di Kant, invece, attraverso la critica del dommatismo, è di vincere lo scetticismo ed instaurare su nuove basi la metafisica. È esatto dunque dire che Kant critica *una* metafisica ma per difendere la metafisica. Che ci sia riuscito o no è altra questione; anzi, come vedremo, resta prigioniero dell'impostazione gnoseologistica e conclude negativamente.

3. *Il problema della critica e il conoscere come «sintesi a priori».* - Come sappiamo, il problema della conoscenza con Bacone e Cartesio è nato come problema del metodo per costruire la scienza della natura (matematica e fisica). Bacone aveva formulato il metodo induttivo sperimentale e Cartesio quello deduttivo-matematico o dell'analisi del pensiero.
Per i razionalisti gli elementi del conoscere sono principi razionali, *idee innate*, indipendenti dall'esperienza, comuni a tutti gli esseri razionali e perciò *universali*. Da essi, per analisi, si deducono le altre verità con necessità logica, secondo il modello del procedimento matematico. Perciò, secondo il razionalismo, risulta fondata l'esistenza di conoscenze *universali* e *necessarie*, alle quali è dovuta la validità oggettiva della scienza. Il razionalismo, ancora, aveva applicato questi principi razionali ai problemi di Dio, dell'anima come sostanza in sé e del mondo nella sua totalità e aveva costruito la metafisica.
Contro queste pretese, l'empirismo dal Locke allo Hume, fondandosi pure sull'analisi del pensiero, nega che esistano verità innate e cerca di ricavare tutte le nostre conoscenze dall'esperienza sensibile. La conoscenza, per l'empirismo, non è analisi deduttiva, ma *sintesi*. Il pensiero aggiunge esperienza ad esperienza, dati sensibili a dati sensibili. Le leggi di questa sintesi sono la

«successione» e la «coesistenza», che non hanno niente di necessario ed universale. L'esperienza, infatti, è sempre contingente (è accaduto così, ma poteva e potrà accadere diversamente) e mai necessaria; è relativa a ciò che è accaduto e la sua validità non può estendersi al futuro e, dunque, non è universale. I dati dell'esperienza non autorizzano, pertanto, ad attribuire alcun valore oggettivo alle leggi della scienza della natura, le quali non sono che schemi astratti o finzioni create dall'abitudine. Quanto alla matematica, è vero che essa ha legami necessari e universali, ma è anche vero che il suo valore è limitato alle verità di ragione e non si estende alle verità di fatto. D'altra parte, una volta che i dati dell'esperienza sono invalicabili e tutta la conoscenza umana deve limitarsi ad essi, non è possibile una metafisica, se non come insieme di credenze aventi un significato puramente pratico.
Come si vede, il deduttivismo razionalistico non ha dubbi sull'efficacia dell'apriorismo analitico come quello che stabilisce una connessione necessaria tra gli esseri tutti, sola conoscenza oggettiva e perciò vera. L'empirismo, a sua volta, fa valere le sue istanze critiche e precisamente l'impossibilità di dedurre il reale concreto da principi aprioristici astratti, per cui l'esperienza risulta essere un duplice limite della ragione sia nei confronti del sensibile che del soprasensibile.
Qual è l'atteggiamento che il Kant assume di fronte a queste due posizioni del problema della conoscenza in modo da potere giustificare, contro l'empirismo e in maniera diversa dal razionalismo, la matematica e la fisica come scienze e da dare una risposta al problema della metafisica?
Il Kant osserva che il procedimento dei razionalisti è *dommatico*, in quanto presuppone delle idee innate alle quali attribuisce valore oggettivo. Anche ammesso che vi siano idee innate universali e necessarie, resta sempre da dimostrare che esse valgono per la realtà esterna, che è fuori della mente e, come realtà corporea, eterogenea rispetto allo spirito. Similmente arbitrario e dommatico è l'impiego dei principi razionali per la costruzione della metafisica. - Contro il procedimento empiristico il Kant osserva che in esso è trascurato l'esame delle *condizioni* che rendono possibile l'esperienza. L'empirismo non tiene conto che le impressioni sensibili si presentano sempre ordinate e collegate tra loro da *relazioni*, le quali non possono essere anch'esse dati o *impressioni* sensibili, né possono essere formate dall'abitudine, come vuole lo Hume. D'altra parte, l'empirismo non spiega come ci sia nel soggetto l'esigenza di relazioni necessarie e universali tra i fenomeni naturali (di *leggi*) che costituiscono il fondamento dei grandi progressi atti dalla matematica e dalla fisica; come pure non tiene conto che, malgrado la inutilità dei tentativi di fondare una metafisica come scienza, la metafisica stessa resta un bisogno insopprimibile dello spirito umano. In breve, l'empirismo ha il torto di non approfondire il concetto d'esperienza, per vedere se vi siano delle condizioni indipendenti da essa o a *priori*, che rendano possibile l'esperienza stessa. Per Kant, esistono precisamente queste condizioni *a priori*, onde in lui il problema

della conoscenza, di fronte al razionalismo e all'empirismo, si configura nel modo seguente.
Secondo il razionalismo, il procedimento del conoscere è deduttivo: da alcuni principi innati dedurre le altre verità. Il tipo di questo procedimento è il *giudizio analitico*, nel quale il predicato non esprime niente di più di ciò che è pensato nel soggetto, ma rende esplicito quello che in esso è contenuto. Per esempio: «gli uomini sono esseri razionali» è un giudizio analitico, perché il predicato «esseri razionali» non aggiunge niente al concetto di «uomo», nel quale è implicitamente contenuto. I giudizi analitici sono necessari perché il pensiero non può non riconoscere vero nel predicato quello che ha conosciuto vero nel contenuto del soggetto e tale riconoscimento è *a priori*, indipendentemente dall'esperienza. I giudizi analitici hanno, dunque, il pregio di essere universali e necessari, ma hanno il difetto di essere sterili, in quanto essi non accrescono il sapere già posseduto, ma soltanto lo esplicano. È appunto questo il giusto rimprovero che, secondo Kant, l'empirismo muove al razionalismo.
Il procedimento tipico dell'empirismo è, invece, il *giudizio sintetico*, col quale ad una conoscenza già posseduta si aggiunge una conoscenza nuova. Per esempio, nel giudizio «l'acqua ha un peso specifico maggiore di quello dell'olio», il predicato non è pensato nel contenuto del soggetto, ma per *sintesi* viene aggiunto a questo come qualcosa di nuovo. Tale accrescimento del sapere è di esperienza ad esperienza, *a posteriori* e, dunque, non ha nessun carattere di universalità e necessità. Il pregio dell'empirismo è di avere rivendicato la *concretezza* della conoscenza. Il razionalismo però rimprovera giustamente all'empirismo che, se scienza è conoscenza di rapporti necessari e universali tra i fenomeni, l'empirismo è incapace di costituire la scienza (era questa, infatti, la conclusione dello Hume, come precedentemente abbiamo visto).
Data questa impostazione critica, appare evidente come l'insufficienza e l'unilateralità dei due metodi ripropongono a Kant il problema in termini precisi: l'«analisi» aprioristica dei concetti non può farei conoscere la realtà; la conoscenza è «sintesi» o «connessione» di dati che può fornire solo l'esperienza, ma la sintesi è impossibile (e non può avere validità oggettiva) senza elementi razionali. Se l'innatismo dei concetti ha alimentato l'illusione del razionalismo di una conoscenza *a priori* e solo analitica, il carattere sintetico della conoscenza stessa ha fatto nascere l'illusione dell'empirismo che la sola esperienza sensibile sia sufficiente a costituire il sapere. «Giudicare» (che per Kant è «conoscere») non è né «aggiungere» ad una rappresentazione (soggetto) un'altra (predicato) secondo una connessione puramente empirica, né «scomporre» analiticamente nei suoi elementi il concetto che fa da soggetto e predicarne uno. Quelli dell'empirismo sono «giudizi sintetici», ma *a posteriori* (contengono solo elementi sensibili o stati di coscienza) e perciò validi solo soggettivamente; in essi le connessioni sono casuali, di

«successione» e «coesistenza» dei dati senza niente di necessario ed universale; quelli del razionalismo sono «giudizi *a priori*»; ma analitici e appunto perché tali soltanto «esplicativi», anche se oggettivi perché dedotti da principi razionali, indipendenti dall'esperienza. In breve, i primi sono giudizi sintetici, ma solo *a posteriori*; gli altri sono a *priori*, ma solo analitici. Ed ecco posto il problema: approfondendo il concetto di *esperienza* non sarà forse dato scoprire delle *condizioni* indipendenti da essa o a priori, che rendano possibile l'esperienza stessa? La questione non è più di sapere se vi siano in noi conoscenze innate (a priori), ma se nell'esperienza vi siano *elementi puri a priori*, condizioni di essa e tali da conferire oggettività all'umano conoscere. Pertanto l'oggettività del sapere è data dalla ragione (la sola che possa darla secondo l'istanza legittima del razionalismo), ma, d'altra parte, siccome è la sensibilità che fornisce i dati, non vi è sapere senza un contenuto *a posteriori* a cui applicare quegli elementi *a priori*, che lo costituiscono in esperienza. Dunque l'attività della ragione è «sintetica» (o di connessione dei dati sensoriali) *a priori* in quanto gli elementi della connessione sono propri della ragione stessa e ad essa immanenti.

Ora possiamo fissare in termini precisi come si presentava a Kant il problema della conoscenza: da un lato, come vuole il razionalismo, nella conoscenza debbono esservi elementi universali e necessari *a priori* perché siano possibili la matematica e la fisica come scienze; dall'altro, come vuole l'empirismo, è necessario che la conoscenza sia accrescimento di sapere e ciò è possibile solo per mezzo dell'esperienza che ad un *contenuto* aggiunge un nuovo contenuto *a posteriori.* Si pone allora il problema se sia possibile un giudizio che risulti di un elemento *a priori* non derivato dall'esperienza (*forma a priori*) e di un *contenuto a posteriori*. Tale giudizio è quello che il Kant chiama *giudizio sintetico a priori.* Pertanto, perché la conoscenza sia universale e necessaria (razionalismo) e nello stesso tempo concreta (empirismo), bisogna indagare se essa sia possibile come *sintesi a priori*.

Ma qui sembra che a Kant si presenti la stessa difficoltà del razionalismo. Infatti, se la *forma a priori* è indipendente dell'esperienza, come può applicarsi al contenuto che è dato dall'esperienza stessa e che è, dunque, diverso dalla forma? È precisamente questa la difficoltà del razionalismo ed anche dell'empirismo: Kant la supera per il suo modo d'intendere l'*a priori*, cioè l'elemento razionale che stabilisce relazioni universali e necessarie tra i fenomeni di esperienza.

Kant rigetta le idee innate del razionalismo, in quanto senza l'esperienza non è possibile alcuna conoscenza; ma d'altra parte, nella conoscenza non tutto deriva dalla esperienza, perché l'esperienza stessa è possibile per le relazioni necessarie e universali che sono stabilite tra i fenomeni dall'attività a priori del pensiero. Ma questi rapporti o leggi non costituiscono l'ordine naturale già bello e fatto indipendentemente da noi e che la scienza ha solo il compito di

scoprire. È precisamente qui che si rivela la novità, di grande portata, del pensiero kantiano.
A parte le differenze, empirismo e razionalismo hanno in comune un presupposto: esiste una realtà per sé stante, bella e formata con il suo sistema di leggi indipendentemente dalla coscienza. Con questo presupposto, secondo Kant, non è più possibile sfuggire allo scetticismo, perché non è possibile stabilire la corrispondenza tra la realtà come noi la conosciamo e la realtà com'è in sé. Invece, per Kant, *l'ordine delle cose è formato dall'attività del nostro intelletto.* L'esperienza sensoriale fornisce solo il contenuto della conoscenza, ma le relazioni, la connessione, l'ordine tra i dati sensibili sono stabiliti dal soggetto pensante. La conoscenza è *sintesi* come organizzazione di dati sensibili, ed è *a priori* perché è la nostra coscienza che organizza questi dati secondo leggi o forme proprie alla sua natura, universali e necessarie e che sono il presupposto dell'esperienza. I dati sensibili per se stessi non sono esperienza, ma materiale cieco che è trasformato in esperienza dall'attività della coscienza. Non è la natura che impone le leggi all'intelletto, ma è l'intelletto che prescrive le leggi alla natura.
È questa quella che Kant chiama la *rivoluzione copernicana* della filosofia. Copernico capovolge la concezione astronomica tolemaica e pone al posto della terra il sole come centro; Kant capovolge la posizione filosofica tradizionale, secondo la quale il soggetto si adegua all'oggetto e pone il soggetto stesso al centro della realtà come ordinatore e costruttore dell'esperienza. Il problema della corrispondenza tra l'ordine delle idee e l'ordine delle cose non esiste più, in quanto non c'è un ordine da scoprire nelle cose, ma c'è l'ordine che il pensiero dà alle cose. Alle due vedute unilaterali della deduzione necessaria ma astratta (razionalismo) e dell'esperienza concreta ma particolare (empirismo), Kant sostituisce il nuovo concetto dell'esperienza come sintesi di un *contenuto a posteriori* (materia fornita dai sensi) e di una forma a priori (modo o *funzione* dell'attività del soggetto). La conoscenza è, pertanto, sintesi inscindibile di forma e contenuto: *la forma senza il contenuto è vuota, il contenuto senza forma è cieco.*
D'altra parte, se l'a *priori* abbisogna di un contenuto sensibile, si pone la domanda «se è possibile una metafisica come scienza», dato che gli oggetti della metafisica sono soprasensibili. È questo l'altro problema fondamentale della *Critica*. Il criticismo pertanto si presenta come «critica dell'esperienza» in quanto il «giudizio sintetico *a priori*» è possibile per le forme della ragione, e come «critica della metafisica», in quanto il concetto di «sintesi» pone quest'ultimo come limite della ragione stessa dato che i suoi oggetti sono *puri*, cioè non commisti a niente che derivi dalla esperienza. Le istanze del criticismo sono dunque poste con i nuovi concetti di esperienza e di sintesi: *esperienza* non è aggiungere un sensibile ad un sensibile (empirismo), ma è costruzione del soggetto razionale, perché essa è possibile per i rapporti necessari ed universali stabiliti tra i sensibili (fenomeni) dall'attività *a priori*

del pensiero; e sintesi non significa che ad una forma si aggiunga un contenuto (come un liquido che si versa in un recipiente), ma importa l'attività del soggetto, costruttore dell'esperienza. Dimostrare che il soggetto umano è capace di conoscenze sintetiche *a priori* significa per Kant dimostrare che sono possibili la matematica e la fisica come scienze, ma non ancora che sia possibile la metafisica in quanto i suoi oggetti sono soprasensibili. D'altra parte, vi è una «metafisica naturale», come esigenza umana, spontanea e profonda, del soprasensibile, che, quali che siano i fallimenti a cui ogni costruzione metafisica possa andare incontro, è indistruttibile. Può questa esigenza essere soddisfatta? e fino a che punto è possibile un sapere puro *a priori*? Prima che la ragione «dogmaticamente» si abbandoni ai voli metafisici al di là del limite dell'esperienza, come la colomba che «potrebbe immaginare di volar assai meglio nello spazio vuoto di aria», è necessario che essa «criticamente» esamini le sue capacità di fronte «al tribunale» di se stessa per decidere, secondo le sue leggi eterne ed immutabili, se le sia consentito di fondare una metafisica come scienza o se non sia condannata all'esperienza essendo ogni costruzione *a priori* una pura «illusione». La critica della ragione è perciò *critica della ragione pura* come attività indipendente dall'esperienza. Ma è evidente che il problema della metafisica così posto rimanda alla soluzione dell'altro problema, a cui s'è accennato: quali le condizioni della validità oggettiva del sapere in generale. Di qui le parti della *Critica della Ragione pura*: «Estetica trascendentale» («estetica» nel senso di dottrina della «sensibilità» in generale) o filosofia della matematica; «Logica trascendentale» o filosofia della fisica pura, distinta in «Analitica trascendentale» (analisi dei concetti *a priori*) e «Dialettica trascendentale» (critica dell'illusione dialettica della ragione o dell'uso che essa fa dei concetti *a priori* al di là dell'esperienza).

4. *Le forme a priori del conoscere* - Passiamo ora a vedere quali siano, per Kant, le forme *a priori* della conoscenza. La conoscenza che si riferisce ad oggetti e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è ciò che Kant chiama *intuizione*. La capacità (recettività) «di ricevere» rappresentazioni nel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, la chiama *sensibilità*. Pertanto gli oggetti ci son dati per mezzo della sensibilità ed essa solo ci fornisce *intuizioni*; ma queste sono pensate dall'intelletto e ne derivano i *concetti*. L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto ne siamo affetti, è la *sensazione*. Quella intuizione che si riferisce ad un oggetto mediante la sensazione, dicesi *empirica*. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice *fenomeno*, di cui «*materia* è ciò che corrisponde alla sensazione», «*forma*», invece, ciò «per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in determinati rapporti». Sono «pure» tutte le rappresentazioni nelle quali non è mescolato niente di ciò che appartiene alla sensazione e pertanto la forma pura delle intuizioni sensibili si trova nello spirito ed essa è ciò che Kant chiama *intuizione pura*. L'estetica trascendentale è la «scienza di tutti i principi a priori

della sensibilità». *Trascendentale* è il termine con cui Kant indica l'*a priori* e cioè: non è «empirico», in quanto non derivato o dipendente dalla esperienza; e non è «trascendente», in quanto, pur non derivando dall'esperienza, è valido solo se applicato ad essa, come legge o forma con cui noi conosciamo gli oggetti dell'esperienza stessa. Due sono le forme dell'intuizione, lo *spazio* e il *tempo*, che non ci sono date dall'esterno, ma sono forme soggettive con cui noi ordiniamo le sensazioni esterne (spazio) e i dati dell'esperienza interna (tempo). Infatti, le sensazioni possono essere intuite o una *accanto* a un'altra (spazio) o una collocata *prima o dopo* di un'altra (tempo). Fuori di queste due forme *a priori* universali e necessarie della sensibilità non è possibile concepire alcuna esperienza. Pertanto, per Kant, *l'intuizione è l'apprensione immediata delle sensazioni ordinate nelle forme a priori dello spazio e del tempo*. Nella intuizione pura dello spazio possiamo disegnare le figure della geometria, come nell'intuizione pura del tempo possiamo costruire i numeri con l'addizione di successive unità. Sono, dunque, possibili giudizi sintetici *a priori* matematici (per esempio, 7 + 5 = 12, dove il concetto del 12 contiene qualcosa di nuovo rispetto a quelli del 7 e del 5 e della loro somma); dunque è possibile la matematica come scienza.
Intuire sensibilmente un oggetto non è *pensarlo*; occorrono altri rapporti per trasformare le intuizioni in *concetti*. È l'*intelletto* (secondo grado dell'attività sintetica, che occupa, come abbiamo detto, la seconda parte della *Critica della Ragion pura*, la *Logica* e precisamente la parte di essa detta *Analitica trascendentale* o esame dei concetti *a priori*) che unifica in legami più definiti le diverse intuizioni. La sintesi operata dall'intelletto si chiama *giudizio* e i modi o le funzioni *a priori* con cui l'intelletto opera tale sintesi sono le *categorie*.
Si tenga presente che le categorie per Kant sono le forme o le funzioni fondamentali dell'intelletto e che, pertanto, sono ben altra cosa delle *categorie* di Aristotele, che sono i generi supremi o i predicati universalissimi. - Kant distingue i giudizi secondo la *quantità* (giudizio particolare, singolare, universale); la *qualità* (affermativo, negativo, infinito); la *relazione* (categorico, ipotetico, disgiuntivo); la *modalità* (problematico, assertorio, apodittico). Da queste classi di giudizi derivano *dodici* concetti puri o categorie; molteplicità, unità, totalità; realtà, negazione, limitazione; sostanza ed accidentalità, causa ed effetto, reciprocità d'azione, possibilità ed impossibilità, esistenza e non esistenza, necessità e contingenza.
Così l'intelletto formula *giudizi sintetici a priori*. Le categorie si riferiscono necessariamente e *a priori* agli oggetti di esperienza, che possono essere pensati solo attraverso di esse. In tal modo l'intelletto, per mezzo delle proprie funzioni o categorie universali e necessarie, costituisce le impressioni sensibili in *oggetti*, cioè forma i *concetti* delle cose. Per esempio, qualità sensoriali che costantemente coesistono nello spazio si trasformano in proprietà di una sostanza; se costantemente seguono nel tempo ad altre qualità, si trasformano

in effetti di una *causa*. E *sostanza* e *causa*, per Kant, sono appunto due delle categorie dell'intelletto, le quali, si ricordi bene, hanno valore conoscitivo non per se stesse, ma in quanto forme delle intuizioni sensibili.
L'esperienza è dunque costituita dai rapporti oggettivi tra fenomeni: l'*è* che unisce il predicato all'oggetto è un'unità oggettiva. Per Kant, il fondamento di questa unità è nel soggetto, nell'*io penso*, che accompagna tutte le rappresentazioni. Pertanto, attraverso l'identità della mia coscienza nella successione delle rappresentazioni stesse, posso stabilire rapporti tra esse e così unificarle in un oggetto. Centro comune di tutte le rappresentazioni e condizione suprema della loro unità è *l'Io penso. L'io penso* è *l'unità sintetica originaria dell'appercezione*. Non basta che le rappresentazioni siano in me: nell'atto che le unifico, sono mie, ma distinte da me, rappresentazioni mie ma di *qualche cosa*. I molteplici soggetti individuali presuppongono una unità più profonda, quella che Kant chiama *coscienza in generale* o *Io trascendentale*, o attività organizzatrice, secondo leggi universali, di tutte le rappresentazioni possibili di tutte le possibili coscienze empiriche. La coscienza in generale in ogni soggetto si esprime come unità trascendentale dell'autocoscienza, che si manifesta con l'«Io penso». Questa coscienza non agisce fuori delle coscienze individuali, in quanto l'*Io* penso non può essere astratto dal senso interno, proprio della coscienza empirica, che diventa autocoscienza perché attraverso di essa agisce la coscienza universale. L'*Io penso* è il legislatore della natura, il costruttore del mondo dell'esperienza, l'unificatore del molteplice in concetti di oggetti. Non si conosce però in sé, come «res cogitans» o anima sostanziale, ma come attività trascendentale, cioè nei modi del suo «funzionamento».
Vi è eterogeneità tra i concetti puri o categorie, forme di concetti possibili, e le impressioni sensoriali. E allora, «come è possibile la sussunzione di queste sotto di quelle, e quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni?» Kant risolve il problema con la dottrina dello *schematismo*: vi è un terzo termine omogeneo, da un lato con le categorie e dall'altro con il fenomeno, cosicché esso rende possibile l'applicazione di quelle a questo; ed è lo *schema trascendentale*. Lo schema è in se stesso un prodotto dell'*immaginazione*, ma è da distinguere da quest'ultima. «Ora io chiamo schema dell'immaginazione di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge ad esso concetto la sua immagine. Nel fatto, a base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini degli oggetti, ma schemi». Lo schematismo del nostro intelletto è «un'arte celata» nel profondo dell'anima umana. «Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura *a priori*, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad esser possibili; le quali immagini, per altro, non si riconducono al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano; e in sé non coincidono mai perfettamente con esso (concetto)». Lo schema della sostanza,

per es., «è la permanenza del reale nel tempo, cioè la rappresentazione del reale come sostrato della determinazione empirica del tempo in generale; sostrato che perciò rimane, mentre tutto il resto muta»: e «lo schema della causa e della sensibilità di una cosa in generale, è il reale, a cui, una volta che esso sia posto, segue sempre qualche altra cosa. Esso consiste dunque nella successione del molteplice, in quanto è sottoposta ad una regola» e così via. «Gli schemi quindi non sono altro che determinazioni *a priori* del tempo secondo regole, e queste si riferiscono secondo l'ordine della categoria alla serie del tempo, al suo contenuto, al suo ordine, e finalmente all'insieme del tempo rispetto a tutti gli oggetti possibili».
Fondata la validità delle categorie, risulta anche fondata la possibilità di conoscenze universali e necessarie. Kant può dire di avere superato le difficoltà del razionalismo e lo scetticismo dello Hume. Infatti, contro quest'ultimo, può affermare che le nostre conoscenze non sono limitate all'esperienza passata né sottoposte al flusso sempre variabile dell'esperienza stessa, in quanto le leggi della natura sono le leggi a priori che l'intelletto le impone e non dipendenti da essa. La trascendentalità dei rapporti tra i fenomeni segna la differenza tra l'empirismo scettico dello Hume e la conoscenza come sintesi a priori di Kant. Risulta così dimostrato che è possibile la fisica come scienza.

5. *Fenomeni e Noumeno. La Ragione e le Idee*. - Da quanto abbiamo detto possiamo ricavare due conclusioni: a) l'oggettività della scienza matematica e fisica è data dai legami a priori che il soggetto stabilisce tra i dati sensoriali: nessuna impressione può essere avvertita dalla coscienza se non secondo le forme dello spazio e del tempo e dunque le leggi della matematica sono le condizioni necessarie e universali di ogni esperienza possibile; come pure nessun evento può sfuggire alle leggi *a priori* con cui l'intelletto costituisce i rapporti tra i fenomeni; b) le forme a priori dell'attività del soggetto si applicano ai fenomeni di esperienza, sono forme trascendentali, cioè valide soltanto come unificatrici dei dati sensoriali. Il nostro sapere è, dunque, conoscenza di *fenomeni*. Ma Kant non identifica la realtà con i fenomeni. Noi *riceviamo* le impressioni sensoriali e, dunque, vi è una realtà in sé da cui ci provengono le impressioni; però noi apprendiamo sempre la realtà come *appare* alla nostra coscienza, cioè attraverso le forme soggettive dello spazio e del tempo.
Ma l'uomo non si appaga di un sapere che sia sistemazione dei fenomeni dell'esperienza. Gli è connaturata l'esigenza di unificare la totalità dell'esperienza stessa, di attingere l'unità incondizionata e assoluta. L'incondizionato o l'assoluto è appunto l'oggetto della metafisica, aspirazione naturale ed insopprimibile dell'uomo malgrado tutte le delusioni. Sistemato il sapere fisico-matematico, si presenta ora il problema: *come è possibile la metafisica come scienza*; che, come sappiamo, è il problema centrale del criticismo kantiano. Vediamo quale è la soluzione proposta dal filosofo.

Intanto, il Kant, come abbiamo accennato in principio del capitolo, ha risolto, dal suo punto di vista, un aspetto del problema: la metafisica, come «scienza dei fondamenti primi della conoscenza», s'identifica con la stessa critica, in quanto questa fonda assolutamente i mezzi del conoscere. Il contenuto di questa metafisica è il mondo fenomenico o *naturale*. Resta da risolvere l'altro problema: la metafisica come totalità della conoscenza. È evidente che per essa non possono valere le forme del sapere fenomenico.
Sappiamo che, per Kant, la conoscenza è sintesi di una forma *a priori* e di contenuto *a posteriori*: se manca uno di questi due elementi non c'è più conoscenza, ma o una forma vuota o un contenuto cieco. Ora la totalità delle cose e delle loro condizioni (l'incondizionato) non ci è data da nessuna esperienza e pertanto volerla conoscere applicando le forme *a priori* dell'intelletto è pretendere che queste funzionino nel vuoto. È esigenza naturale della ragione attingere l'incondizionato e il criticismo ne riconosce l'insopprimibilità; ma quando la ragione pretende di conoscere l'incondizionato, che non è dato da nessuna esperienza possibile, la sua pretesa è ingiustificata, perché fa un uso illegittimo delle forme *a priori*, valide solo nei limiti dei fenomeni di esperienza. Alle pretese conoscenze della ragione Kant dà il nome di *Idee*; e l'*idea*, per Kant, è appunto una forma pura priva di un contenuto fornito dall'esperienza. Le *Idee della ragione pura* si possono ridurre a tre classi, corrispondenti ai tre problemi fondamentali della metafisica speciale, secondo la sistemazione del Wolff, e cioè: a) l'idea dell'unità assoluta del soggetto pensante o idea dell'anima come sostanza (*Psicologia razionale*); b) l'idea dell'unità assoluta della serie dei fenomeni (*cosmologia razionale*); c) l'idea dell'unità assoluta di tutti gli oggetti del pensiero (*teologia razionale*). In breve, *le idee dell'anima, del mondo e di Dio*. Kant dedica alla trattazione delle idee della ragione più di metà della *Critica della Ragion pura* e precisamente, come abbiamo già detto, l'altra parte della *Logica* che intitola *Dialettica trascendentale*. Nel tentare di risolvere questi problemi la ragione si avvolge in falsi ragionamenti (paralogismi e sofismi) e in contraddizioni, in quanto estende le forme *a priori* dell'intelletto al di là dell'esperienza. Si foggia idee e s'illude di conoscere oggetti ad esse corrispondenti.
Infatti la psicologia razionale, muovendo dall'io penso o dalla semplice coscienza dell'io, crede di potere conoscere l'anima in sé e conclude che essa è una *sostanza* semplice, immortale, ecc. Il paralogismo risiede nel fare dell'io penso una *sostanza*. Invece, l'*io penso* è conosciuto come attività o funzione sintetizzatrice dei dati dell'esperienza. Se ne faccio una sostanza, pretendo di averne conoscenza al di là dell'esperienza. Dire che l'anima è sostanza è servirsi della *categoria di sostanza*, che vale solo per collegare un fenomeno di esperienza con un altro, non per conoscere una realtà che sorpassa l'esperienza stessa. «Io penso me stesso in servigio di una esperienza possibile, mentre astraggo ancora da ogni esperienza reale, e ne concludo che posso aver coscienza della mia esistenza anche fuori della esperienza e delle condizioni

empiriche della medesima. Sicché scambio l'*astrazione* possibile della mia esistenza empiricamente determinata con la pretesa coscienza di una possibile esistenza separata dal mio Me pensante, e credo di conoscere ciò che v'è di sostanziale in me come soggetto trascendente, laddove nel pensiero ho semplicemente l'unità della coscienza, che è fondamento di ogni determinazione come semplice forma della conoscenza».
Similmente la cosmologia razionale pretende di attingere un principio incondizionato che rappresenti la totalità dei fenomeni e delle loro condizioni. Da questa pretesa nascono quelle che Kant chiama le *antinomie* o conflitti della ragione pura, in ognuna delle quali la tesi e l'antitesi sono egualmente giustificabili. Ma sia la tesi che l'antitesi muovono da un presupposto sbagliato, cioè presuppongono che sia possibile conoscere l'idea della totalità dei fenomeni (*l'incondizionato*), quando tale idea non è mai data nell'intuizione. Diamo qui lo schema delle quattro antinomie: Il mondo non ha principio nel tempo e non ha limite nello spazio; il mondo ha inizio nel tempo ed è limitato nello spazio. - Ogni sostanza è composta di parti semplici; non esistono sostanze semplici. - C'è una causalità determinata dalla libertà; non c'è nessuna libertà. - Nel mondo c'è qualcosa di necessario; nel mondo non c'è alcun essere necessario.
Da ultimo, la teologia razionale pretende dimostrare l'esistenza dell'Essere supremo, fondamento di tutte le cose e determinato da tutti i possibili predicati (Dio). Tre sono le prove fornite dalla teologia razionale: la prova *ontologica* (dall'idea dell'Essere perfettissimo si deduce analiticamente l'esistenza); quella *cosmologica* (dalla contingenza del mondo inferire l'esistenza dell'Essere necessario); la prova *fisico-teleologica* (dall'ordine e dall'armonia esistente nell'universo inferiore l'esistenza di Dio come Mente ordinatrice). Per Kant, le ultime due presuppongono la prova ontologica, cioè il passaggio dall'*idea* dell'Essere necessario alla sua *esistenza*.
L'argomento ontologico, osserva Kant, considera la proposizione «Dio esiste» analitica, cioè ammette che il predicato dell'esistenza sia contenuto nell'essenza del soggetto. Kant osserva: «voi avete già commessa una contraddizione, quando nel concetto d'una cosa che volevate pensare unicamente nella sua possibilità avete introdotto, sia pure sotto occulto nome, il concetto della sua esistenza». Nell'uso logico «essere» non è un predicato reale, ma la copula di un giudizio. Pertanto quando dico «Dio è» non affermo un predicato nuovo del concetto di Dio e pertanto «il reale non viene a contenere niente più del semplice possibile. Cento tali eri reali non ammontano a niente più di cento talleri possibili ... L'oggetto della realtà non è contenuto, senz'altro, analiticamente nel mio concetto, ma s'aggiunge sinteticamente al mio concetto (che è una determinazione del mio stato) senza che per questo essere intrinseco al mio concetto questi stessi cento talleri del pensiero vengano ad essere menomamente accresciuti». Nel caso dell'Essere perfettissimo o Dio, l'esistenza non può essere aggiunta sinteticamente perché di Dio non c'è

contenuto sensibile, è al di là dell'esperienza. La ragione pura non può dunque dimostrare l'esistenza di Dio: l'esperienza è il limite della conoscenza umana. Kant conclude che la pretesa della ragione pura di conoscere gli oggetti della metafisica (l'anima, il mondo, la libertà, Dio) è ingiustificata e che, dunque, non è possibile una metafisica come scienza, appunto perché c'è scienza soltanto di ciò che è oggetto di esperienza. Pertanto, i secolari problemi della metafisica: «Esiste Dio o non esiste? L'anima è immortale o no? La nostra volontà è libera o determinata? Il mondo è finito o infinito?» dal punto di vista teoretico sono insolubili.
L'uso delle idee della ragione pura non è gnoseologico, in quanto le idee non sono principi *costitutivi* della nostra conoscenza, ma soltanto *regolativo* o *normativo*, in quanto le idee servono come *regola* della mente, come ideale che spinge la ragione a cercare un'unità sempre più compiuta, una sintesi della esperienza sempre più vasta. Egli distingue tra «teologia naturale» e «teologia trascendentale», la quale ha «un uso negativo importante, ed è una costante censura della nostra ragione, se questa ha da fare semplicemente con idee pure, che appunto perciò non ammettono altra misura che la trascendentale». Se la teologia trascendentale convince la ragione dell'impossibilità di dimostrare l'esistenza di Dio, d'altra parte convince della impossibilità di negarla. «L'essere supremo resta dunque per l'uso semplicemente speculativo della ragione un semplice, ma perfetto ideale, un concetto, che chiude e corona la conoscenza umana intera, e la cui realtà oggettiva, è vero, non è dimostrata, ma non può neanche essere contrastata; e se ci ha da essere una teologia morale, in grado di supplire a questo difetto, allora la teologia trascendentale, prima solo problematica, dimostra la sua necessità per determinazione del suo concetto e per l'incessante censura d'una ragione molto spesso ingannata dal senso e non sempre d'accordo con le sue proprie idee». In sede teoretica, dunque, non c'è conoscenza degli oggetti della metafisica, ma soltanto *idee* della ragione: le idee dell'anima, del mondo, di Dio. Ma come non è possibile teoreticamente (e *teoreticamente* qui significa nei limiti di quei fondamenti del sapere fenomenico, che la critica ha stabilito, risolvendo così un aspetto del problema della metafisica) dimostrare la realtà degli oggetti soprasensibili, per lo stesso motivo, non è possibile negarla. La ragione teoretica non può invadere il campo della metafisica come scienza della totalità del sapere e del reale, né per affermare né per negare. Essa è costretta a fermarsi al mondo dell'esperienza dove può dettare leggi. Di fronte al soprasensibile ha solo il compito di riconoscere che le esigenze della metafisica sono insopprimibili e rispondono ad un bisogno invincibile dello spirito umano. Inoltre niente esclude che, oltre ai fenomeni, esista anche un mondo in sé, l'incondizionato o soprasensibile, perché *pensare* la esistenza dr esso non implica contraddizione. La ragione, cioè, può *pensare* che non tutta la realtà si esaurisca nel fenomeno. Ciò che è oltre il fenomeno e che è *cosa in sé*, incondizionato, Kant lo chiama appunto *noumeno*, cioè ciò che può essere *pensato* ma non conosciuto dalla ragione

pura. La realtà, pertanto si divide in *fenomenica*, presente nelle nostre intuizioni e che noi, per mezzo delle forme *a priori*, costituiamo in mondo dell'esperienza: e *noumenica* o pensabile, al di là dell'esperienza e costituisce il mondo del soprasensibile o dell'incondizionato, inaccessibile alla ragione pura.
A questo punto nasce un problema: è possibile penetrare nel mondo della cosa in sé con un'altra forma dell'attività e precisamente con la *ragione pratica*? Negata la possibilità di una metafisica come scienza, i problemi della metafisica stessa si spostano dal campo della ragione pura a quello della ragione pratica, dalla gnoseologia alla morale. In altri termini, per Kant, la cosa in sé, che non può essere il «contenuto» di una delle forme dell'intuizione o dell'intelletto, in quanto, come tale, non è fenomeno, può essere oggetto di una scienza diversa dalla matematica e dalla fisica. È possibile, in breve, tentare la prova sul terreno della morale. Resta da vedere se il terreno lasciato libero dalla ragione pura (Kant dice che ha dovuto segnare i limiti della ragione perché la *fede* trovasse il suo posto) sia possibile occuparlo nel campo pratico della medesima. È questo uno dei problemi centrali della *Critica della Ragion pratica*. Vedremo fino a che punto e dentro quali limiti Kant riesca a risolverlo.

6. *La ragione pratica e i suoi postulati.* - Abbiamo visto che per il Kant la conoscenza è universale e necessaria per le forme *a priori* ordinatrici del contenuto dell'esperienza. Similmente solo una forma *a priori* può conferire alla volontà universalità e necessità. Per conseguenza, la morale non può essere fondata su principi soggettivi, come il sentimento in tutte le sue forme: le etiche edonistiche, eudemonistiche e utilitaristiche sono insufficienti in quanto esse pongono come oggetto dell'azione il piacere o l'utile, cioè sentimenti soggettivi e, come tali, variabili e contingenti. Perché la morale abbia validità oggettiva ed universale è, dunque, necessario che la volontà sia indipendente da ogni possibile oggetto particolare e che si determini secondo una legge o forma *a priori* incondizionata. Tale legge, per Kant, è il *dovere* o *imperativo categorico*; *imperativo* perché è un *comando* inesorabile e sacro che suscita riverenza e devozione ed esige obbedienza; *categorico*, perché incondizionato, non subordinato a nessuna ipotesi. Agire moralmente è, dunque, *agire per il dovere*: *Tu devi* è l'imperativo categorico, il tono che in ciascuno di noi assume la voce della ragione pratica. Questa legge è *a priori,* perché non ricavata dall'esperienza e, come tale, è oggettiva e universale, valida cioè per la volontà di ogni essere ragionevole.
Ma l'uomo non è soltanto ragione pura pratica o volontà pura (noumeno); è anche inclinazioni naturali che lo spingono ad agire non per il dovere, ma per il piacere, l'utile, l'interesse individuale.
La moralità è, pertanto, disciplina interiore, lotta tra la *legge* che esige di essere attuata e che non cessa di comandare anche quando è trasgredita e le nostre *inclinazioni* che ci spingono alla soddisfazione dei bisogni soggettivi. Quando l'azione è determinata da una nostra inclinazione non è morale, perché non

compiuta secondo la legge morale. L'azione è veramente morale quando implica il sacrificio delle nostre inclinazioni, quando cioè è compiuta per il solo rispetto della legge. *Il dovere per il dovere*: ecco la morale in tutto il suo rigorismo. Quando noi prescindiamo da ogni particolare oggetto della volontà non resta che la pura forma della legge che si può così enunciare: «*Agisci in modo che la massima della tua azione possa sempre valere al tempo stesso come principio universale di condotta»*. La *moralità* così concepita si distingue dalla *legalità*, che è la conformità *esteriore* alla legge. Al diritto basta la legalità, la sensazione esterna. Pertanto un'azione, non condannabile giuridicamente, può esserlo moralmente. Se io non rubo per il timore del carcere, non posso essere punito, ma la morale condanna lo stesso la mia intenzione di rubare. L'ordinamento giuridico, che con la coercizione esterna impone il rispetto della legge, è necessario alla società, in quanto esso rende possibile la coesistenza della libertà degli individui, cioè impedisce che la violenza di uno possa ostacolare la libertà degli altri. Perché però il diritto eserciti questa sua funzione è necessario un potere che lo faccia rispettare e cioè l'autorità dello Stato. Per Kant, la funzione dello Stato è limitata solo alla tutela del diritto.
Affinché ciò avvenga, è necessario che nessun contenuto particolare determini la mia azione. Se, per esempio, io agisco per il mio utile, la massima della mia azione vale per me - e per me in quelle determinate particolari circostanze - e non può valere per tutti (un altro al mio posto potrebbe agire diversamente). Ma, in tal caso, la massima della mia azione è soggettiva e quindi non è legge universale di condotta. Pertanto, l'imperativo categorico non comanda nessuna azione, nessun bene determinato, in quanto non c'è bene ed azione, per nobile che sia, che possa valere universalmente e sempre per tutti gli esseri ragionevoli. Ogni bene particolare è sempre condizionato da determinate circostanze: per esempio, tu devi anche morire, se la patria è in pericolo. Questo comando vale non universalmente, ma in una determinata circostanza («imperativo ipotetico»). In ogni azione bisogna dunque distinguere sempre la legge o *forma* dal contenuto o *fine* o *risultato* dell'azione stessa. Il contenuto o *materia* del volere è una particolare azione *a posteriori*) la forma è la legge universale *a priori*. Ora, l'azione particolare è *morale* quando è voluta secondo la *forma* o legge razionale, non per gli *effetti* che ce ne promettiamo, ma per il dovere di farla. Solo così un fine particolare può rientrare in un ordine universale. In breve è buona solo l'azione conforme alla legge ed è *buona volontà* quella che si determina secondo la legge. Quando la volontà non è determinata dalla legge, l'azione cessa di essere moralmente buona.
Soltanto l'essere ragionevole è soggetto di dovere, *persona morale*; perciò solo egli è *fine*. Tutte le altre cose non sono che mezzi perché la persona realizzi la propria razionalità. Di qui la seconda formula dell'imperativo categorico: «*Agisci in modo da trattare l'umanità (la razionalità), così in te come negli altri) sempre come fine e mai come mezzo*». Ora «il soggetto di tutti i fini è

ogni essere ragionevole come fine a se stesso (in base al secondo principio): da ciò consegue ora il terzo principio pratico della volontà come condizione suprema del suo accordo con la ragion pratica universale, vale a dire *l'idea della volontà, di ogni essere ragionevole, considerata come volontà universalmente legislatrice*» (terza formula dell'imperativo).
Ma con ciò siamo già entrati in quel mondo del soprasensibile o dell'incondizionato, precluso alla ragione pura. Infatti, quando la volontà si determina soltanto per la legge morale che essa impone a se stessa, è *autonoma*, incondizionata. Per Kant, l'*autonomia* della volontà è indispensabile alla moralità dell'azione e la volontà è autonoma quando è determinata dalla legge morale che essa dà a se stessa. Se la volontà è determinata da qualunque altro motivo a lei esterno è *eteronoma* e, come tale, cessa di essere volontà morale. Pertanto, secondo Kant, riporre il movente dell'azione nel sentimento di piacere o di dolore, di utile o d'interesse, nell'istinto o in altro, è negare l'autonomia della volontà. Anche se il comando è riposto in Dio cessa tale autonomia. Tutte le etiche diverse dalla sua per Kant sono, dunque, eteronome.
La volontà in quanto mossa dalla coscienza del dovere, e senza tener conto del risultato dell'azione dipendente da circostanze esterne, è un *valore assoluto*. Le forme *a priori* della ragione teoretica sono legate alla sensibilità; invece la forma *a priori* della volontà, l'imperativo categorico, è indipendente da ogni condizione empirica e, come tale, incondizionata. La volontà morale dà una determinazione *positiva* anche se di ordine pratico e non teoretico della *cosa in sé*, del *noumeno*. Siamo entrati nel soprasensibile ed è lecito riesaminare i problemi della metafisica in sede di ragione pratica.
Innanzi tutto non vi potrebbe esser volontà autonoma se l'uomo fosse un essere naturale come gli altri, soggetto alla necessità meccanica che governa il mondo degli eventi fisici. La *libertà* è, pertanto, un *postulato* indispensabile della moralità. La ragione pura confina la libertà nel mondo inconoscibile della cosa in sé; la ragione pratica non può non ammettere la libertà come la condizione necessaria della legge morale.
La virtù è certamente il bene morale ma non è il bene completo e perfetto, il *sommo bene*, anche se è il «*bene supremo*»: Perché le nostre aspirazioni siano completamente appagate è necessario che alla virtù si aggiunga la felicità. La virtù è la condizione indispensabile della *felicità*: è necessario rendersi *degni* di essere felici; e perciò la volontà deve sempre uniformare alla legge le sue intenzioni. Il perfetto adattamento della volontà alla legge morale è la *santità*. Di questa perfezione però nessun essere razionale del mondo sensibile in nessun punto della sua esistenza è capace. Dal bisogno di realizzare la perfezione e conseguire il sommo bene e dall'impossibilità di realizzarlo in questa vita, nasce la *fede* nell'immortalità dell'anima, che ci fa credere di continuare, oltre questa vita, il progresso indefinito verso la perfezione. L'immortalità dell'anima è il secondo *postulato* della morale.

Alla realizzazione del bene completo e perfetto, cioè al conseguimento della virtù accompagnata dalla felicità, è necessario un terzo *postulato*: l'esistenza di Dio. Infatti, siccome niente nella natura garantisce l'unione di virtù e felicità, è necessario postulare l'esistenza di una causa del mondo, distinta dal mondo stesso, come principio della connessione di felicità e virtù. Questa causa è Dio. La libertà, l'immortalità dell'anima e Dio sono i tre *postulati* della morale.
La metafisica, trasferita sul terreno della morale, ha fatto un passo avanti: per la ragione pura libertà, immortalità e Dio sono idee puramente regolative, per la ragion pratica sono postulati necessari (*primato della ragione pratica*). Non si tratta di un'estensione della conoscenza: l'atteggiamento negativo della ragion pura permane. Essa riconosce le verità metafisiche come esigenze insopprimibili, ma nega che possano tradursi in verità di ragione. In altri termini, la morale ha bisogno della libertà, dell'immortalità e di Dio e allora ne *postula* l'esistenza. La ragione teoretica riconosce la legittimità di queste esigenze, ma non può considerare la *fede morale* come verità dimostrata. Pertanto, l'uomo, pur non conoscendo le verità metafisiche, agisce *come* se la volontà fosse libera, come se l'anima fosse immortale, come se Dio esistesse.
La ragione pura può restare indifferente di fronte ai problemi della metafisica, la ragione pratica non può evi tarli perché sono necessari al suo stesso costituirsi. Il problema questa volta non è: se posso conoscere gli oggetti della metafisica; ma se *debbo* credere nella loro esistenza. La ragione pratica *crede* che la volontà sia libera, l'anima immortale, che Dio esiste, e questo suo credere è differente dall'opinare, in quanto è un credere razionale, perché richiesto dal principio o dalla legge, che è razionale. Il sapere è conoscenza; della metafisica non c'è sapere ma *fede morale*, fede che però è anche razionale, perché volta verso fini assolutamente necessari. In breve, la credenza negli oggetti della metafisica è di ordine pratico, ma non è pura credenza in alcune *finzioni* soggettive, alla maniera di Hume. In breve, non vi è conoscenza oggettiva delle idee metafisiche, ma solo *necessità pratica* di ammetterne l'esistenza. La ragione speculativa riconosce la legittimità delle esigenze della pratica, ma la *fede morale* non è verità dimostrata; e perciò è concepibile un'estensione della ragion pura nel rispetto pratico, senza che perciò venga estesa la sua conoscenza come speculativa. Dunque persuasione pratica (sono «soggettivamente» persuaso che Dio esista) e non dimostrazione razionale valida «oggettivamente». La «teologia trascendentale» autorizza solo la «teologia morale» e non la «teologia naturale» o «razionale».

7. *La rappresentazione finalistica della natura.* - Nella *Critica della Ragion pratica* sono ripresi i problemi della metafisica, tranne uno: quello del mondo nella sua totalità. Noi sappiamo che la natura, per Kant, com'è costituita dall'intelletto, è determinata meccanicamente secondo un rigido ordine causale: la natura fenomenica è il regno della *necessità*. D'altra parte, la ragione pratica la cui forma *a priori* è la legge, è il regno della *libertà*. Mondo naturale e

mondo morale sono, dunque, antitetici: il primo è indifferente ai valori morali, il secondo li realizza nell'interiorità della coscienza prescindendo dalla necessità naturale. L'uomo però partecipa dell'uno e dell'altro, opera nel mondo sensibile e si serve dei fenomeni naturali. Per lui, pertanto, non è indifferente sapere se la natura ostacoli o no la realizzazione dei suoi fini, il raggiungimento del sommo bene. Il problema allora si presenta in questi termini: è possibile conciliare la necessità della natura con la libertà morale in una rappresentazione finalistica del mondo, in cui il meccanismo delle cause naturali non si presenti come ostacolo all'attuazione dei fini della vita morale? È precisamente il problema che il Kant si propone risolvere nella *Critica del Giudizio*. Per la soluzione di esso egli considera una forma nuova di giudizio e precisamente il *giudizio riflettente*. Sappiamo che conoscere è riferire un fenomeno ad un altro secondo la categoria della causalità. È questo il giudizio *determinante*, cioè: l'universale (la categoria) viene determinato nel particolare a cui si applica. Invece nel giudizio *riflettente*, data l'intuizione del particolare, la mente riflette su di esso per connetterlo con un universale, che non è concetto, ma vissuto nel sentimento. La *Critica del giudizio* ha come suo oggetto i giudizi riflettenti, con cui i particolari della natura sono riferiti ad un ordine universale di finalità in cui sono compresi.
Due forme di giudizi riflettenti rendono possibile la *rappresentazione finalistica* della natura: il *giudizio estetico* e il *giudizio teleologico.*
La rappresentazione estetica è intuizione della pura forma del Bello. Se, per esempio, guardando un giardino di fiori, prescindo da ogni considerazione di utilità e da qualsiasi preoccupazione gnoseologica, lo contemplo disinteressatamente, provo piacere per l'accordo e l'armonia con cui i fiori son disposti e dico: «Il giardino è bello», pronuncio un giudizio estetico, col quale riferisco il particolare all'universale, cioè alla forma pura del Bello. «Il piacere del bello non è un piacere né un godimento, né di un'attività conforme a leggi, né della contemplazione ragionante secondo idee, ma un piacere della semplice riflessione; e, senza aver per guida né uno scopo né un principio, accompagna la comune apprensione di un oggetto, che risulta dall'immaginazione, in quanto facoltà dei concetti, mediante un procedimento del giudizio, che deve trovarsi anche nella più comune esperienza; con la differenza però che in quest'ultimo caso il giudizio mira ad un concetto oggettivo empirico, mentre nel primo (nel giudizio estetico) ha soltanto lo scopo di percepire la finalità della rappresentazione rispetto all'azione armonica (soggettivamente finale) delle due facoltà conoscitive nella loro libertà, cioè di sentir con piacere lo stato dell'attività rappresentativa». Bello è appunto ciò che dà a tutti un godimento disinteressato. Esso fa pensare ad un accordo tra la natura e la nostra facoltà di conoscere, *come se* la natura fosse costituita per suscitare in noi questo godimento. Il sentimento estetico (come sentimento e piacere) è *soggettività* non soggettiva, ma *oggettiva*, in quanto il Bello è forma universale come il vero e il buono.

Questa rispondenza tra noi e le cose è ancora più manifesta negli organismi viventi dove l'accordo tra le varie parti di un essere è da noi pensato come determinato dal concetto di fine (*giudizio teleologico*). Il *tutto* che risulta dal coordinamento delle parti non può essere un semplice risultato meccanico, ma fa pensare ad un'intima finalità, *come se* le parti fossero dirette dall'idea di un fine presente in una mente divina (Dio) che agisce secondo fini. E noi siamo portati ad estendere a tutta la natura la finalità degli esseri organici. Ciò ci autorizza a pensare che il mondo sia costituito secondo un disegno divino rispondente all'attuazione dei fini della nostra vita morale. Per Kant, anche la religione ha un significato pratico e non un valore teoretico. Dio può essere pensato come il Supremo Legislatore del Regno dei Fini. Ma il soprasensibile in generale ce lo possiamo rappresentare solo in maniera inadeguata e simbolica. I dogmi delle religioni positive vanno appunto interpretati come «simboli» di virtù morali. Kant tenta questa interpretazione razionalistica del cristianesimo nel saggio: *La religione entro i limiti della semplice ragione* (1793). Federico Guglielmo II di Prussia, per motivi politici, fece ammonire il vecchio filosofo.
Però sia la rappresentazione estetica che quella teleologica della natura non hanno valore conoscitivo: gnoseologicamente è valida quella meccanica della scienza. I giudizi riflettenti hanno solo un valore *regolativo*, cioè indirizzano le nostre ricerche *come se* in tutte le cose della natura vi fosse un'unità diretta ad un fine. Non una «fisica teologica», ma una «teologia fisica (propriamente fisico-teologica)», che «può almeno servir di propedeutica ad una vera teologia, dando luogo, con la considerazione dei fini della natura, di cui offre una ricca materia, all'idea di uno scopo finale, che la natura non può stabilire; e quindi può far sentire il bisogno di una teologia, che determini sufficientemente il concetto di Dio per l'uso pratico supremo della ragione, sebbene non possa produrla e fondarla in modo sufficiente sulle sue prove».

8. *Considerazioni critiche.* - La «rivoluzione copernicana» della filosofia, secondo credeva il suo grande artefice, ha così assolto il suo compito: a) fondare la matematica e la fisica come scienze con la scoperta delle forme a priori dello spirito valide a stabilire rapporti necessari e universali tra i fenomeni; b) giustificare l'esigenza della metafisica e dei suoi problemi nel duplice senso di risoluzione della metafisica come scienza del sapere fisico-fenomenico nella critica e di reimpostazione del problema della metafisica stessa come scienza del reale assoluto sul terreno della morale, quale postulato necessario per il costituirsi della morale, per se stessa autonoma, in seno alla quale si giustifica pure una rappresentazione finalistica del mondo. Ma, evidentemente, il nuovo fondamento che Kant dà alla metafisica è puramente psicologico e la sua validità è puramente pratica. Proprio su questa conclusione è opportuna qualche breve considerazione.

La chiave di tutto il sistema kantiano, architettonico, rigoroso, completo e possente per profondità ed originalità d'indagine (è un punto di passaggio obbligato della ricerca filosofica ed ha influenzato il pensiero mondiale), è la scoperta dell'*a priori come trascendentale*, cioè come forma oggettiva di un contenuto sensibile. Da qui deriva: a) la conoscenza è del fenomenico; b) l'esperienza è il limite della conoscenza; c) dunque non è possibile una metafisica come scienza, ma solo come fede morale. Ma la riduzione dell'a priori o delle categorie a pura condizione trascendentale è un'affermazione ingiustificata e non criticamente dimostrata. Kant ha ridotto gli elementi del conoscere a funzione dell'intelletto ed è evidente che l'oggettività della conoscenza non sfugge più ad una soggettività fondamentale; infatti, la conoscenza delle cose è conoscenza di fenomeni e il mondo è nostra «rappresentazione». Se le idee sono forme vuote di un contenuto sensibile, il loro funzionamento resta bloccato dall'esperienza e la conoscenza valida solo entro questi limiti, cioè entro i limiti della scienza fisico-matematica. Ma in tal modo il concetto critico dell'a priori, che ha il suo limite di funzionalità nell'esperienza, e il concetto critico dell'esperienza, che ha il suo limite nell'*a priori* che la organizza, sono critici a metà: *sono critici del concetto di scienza, non critici del concetto di metafisica*; l'*a priori* ha la sua adeguazione nel mondo (nell'ordine naturale: «il cielo stellato» e «la legge morale») e per conseguenza il mondo è la sua finalità suprema, e dunque anche il primo iniziale. Basta: con ciò Dio è eliminato dall'ordine del pensiero e dall'ordine della realtà; non si spiega più neppure come possano nascere l'esigenza di Dio e le Idee della ragione, che non si giustificano, dentro il sistema kantiano, neanche come postulati della ragione pratica. Kant ve li introduce, ma restano estranei alla *Critica* com'è intesa da lui, la quale si risolve nel sistema della «cosmicità». Ragione «critica» non è quella che nega a se stessa la capacità di oltrepassare l'esperienza, ma è la ragione che sa che *non può non oltrepassare l'esperienza e se stessa*. Solo se la ragione conosce che la verità è più e non meno di essa, ritrova se stessa e Dio. Perciò il problema dell'esistenza di Dio non si aggiunge all'esperienza (quasi all'esterno), ma è implicito nel problema stesso dell'esperienza e nella esperienza stessa. In questo senso, l'esperienza è testimoniante: per il fatto che io ci sono (e il mondo c'è), Dio esiste. Se Dio fosse solo un'idea della ragione nel senso kantiano, sarebbe un puro possibile: ma dire che Dio è solo possibile, è dire che è impossibile; e tutto diventa di colpo impossibile ed inesplicabile. Il problema critico vero non è quello dell'esperienza limite della ragione, ma della critica dell'esperienza, cioè di provare che il problema dell'esperienza stessa adeguatamente risolto pone razionalmente (e non come pura e pragmatica esigenza) l'esistenza di Dio. Si è che il sistema kantiano tende a fare a meno di Dio, che viene sostituito dall'*Io penso*, legislatore della natura e del mondo morale. L'autonomia della ragione pura e pratica è significativa a questo proposito: essa significa fondazione della

scienza naturale ed umana (morale, diritto, ecc.) indipendentemente dalla metafisica e dunque dalla teologia naturale

* * *